

# TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas - volume 56 - ISSN 2183-0266

SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA  
2016

# TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas - volume 56 - ISSN 2183-0266

## Neste volume...

*Preâmbulo* (Vitor Oliveira Jorge)

*Da identidade goesa na diáspora* (Ana Paula Fitas)

*Poesia oral tradicional e funcionalidade*  
(Carlos Nogueira & Véronique Le Dü da Silva-Semik)

*A máscara, incorporação da exterioridade, exclusão e controlo da interioridade, reforço da identidade* (José Gabriel Pereira Bastos)

*Cérebro social, mentalização e psicopatologia evolutiva. Indicações da psicopatologia dos primatas não humanos para a psicopatologia humana* (Marina Prieto Afonso Lencastre)

*Serão os não humanos os últimos "outros" na Antropologia?*  
*Representações sobre a superioridade humana* (Catarina Casanova)

*A Serenata de Ciriaco de Cardoso e a sociedade portuguesa oitocentista (abordagem antropológica)* (João-Heitor Rigaud)

*Algumas notas sobre os primórdios do vinho e da vinha no Mediterrâneo* (Florbel Estêvão)

*Para uma (bio)ética da finitude. Leituras sobre a subjetividade das ideias de corpo e de saúde no pensamento gadameriano* (Stella Zita de Azevedo)

*Secularização e espaço público* (Luís Carneiro)

## COMUNICAÇÕES APRESENTADAS À JORNADA "QUE É O HOMEM?"

Será possível "sair da prisão" em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou? Mas, trata-se de facto de uma "prisão"? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não? (Vitor Oliveira Jorge)

O homem após Freud e Lacan: sujeito, laço e alteridade (Filipe Pereirinha)

Biopolítica e antropogénese (José Caselas)

Animalidade como figura ontológica da subjugação (António Caselas)

Imagens do ser humano na pós-modernidade (Joana Carvalho e Silva)

Depois de Freud: "O Que é o Homem?" Dramática humana e o Mal-Estar na Civilização (José Gabriel Pereira Bastos)

A antropologia na tradição alemã (Blumenberg, Gehlen, Plessner...) (Olivier Feron)

O mito dos 'primeiros homens', do selvagem ao primitivo: a imagética feminina (Um primeiro olhar) (Resumo) (Ana Cristina Martins)

Representações sociais do reino animal: a sacralização do animal humano (Susana Costa)

Porque nos revemos nos outros Primatas? A Antropologia Biológica elucidada-nos (Tânia Rodrigues)

**Sede**

Praça Coronel Pacheco, 15  
4050-453 PORTO (Portugal)

**Título**

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

**Número**

volume: LVI (referente a 2016)

**Edição e Propriedade**

Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia

**Local e Data da Edição**

Porto, maio de 2016

**Periodicidade**

Anual

**Direcção**

Vítor Oliveira Jorge

**Redacção**

Direcção da SPAE

**Composição, paginação, colocação online**

Candeias Artes Gráficas | [www.candeiasag.com](http://www.candeiasag.com)

**Capa e design gráfico**

Carlos Enfedaque

**Contactos**

SPAE - [spae.antropologia@gmail.com](mailto:spae.antropologia@gmail.com)

**Website**

[revistataeonline.weebly.com](http://revistataeonline.weebly.com)

**ISSN**

2183-0266

# TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

---



*A revista digital TAE online visa prosseguir neste suporte a ideia de uma publicação periódica que espelhe aspectos de pesquisa empírica, de reflexão teórica e de visões inter e transdisciplinares que permitam contribuir para compreender melhor, numa visão rigorosa e crítica, os diferentes aspectos do ser humano e das sociedades.*

## **ESTATUTO EDITORIAL**

Os Trabalhos de Antropologia e Etnologia são uma publicação periódica digital editada pela Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, que se dedica à promoção da cultura científica nas áreas da Antropologia e das ciências sociais e humanas em geral.

Pretende constituir um espaço de estudo, reflexão e divulgação direccionado para os seguintes objectivos fundamentais:

1. Contribuir para uma maior dinâmica da comunidade científica na área das ciências sociais e humanas (no seu sentido mais abrangente), no plano da produção e difusão do conhecimento, do constante alargamento e confronto de perspectivas, e do incentivo a, e revelação de, novos autores;

2. Estabelecer pontos de contacto entre a Antropologia e outras áreas disciplinares, incluindo a Filosofia, numa perspectiva ampla e crítica, atenta à complexidade do comportamento humano e dos sentidos, presentes e passados, da vivência em sociedade, tal como têm sido, e estão permanentemente sendo, debatidos pelos melhores autores.

Os TAE aceitam trabalhos inéditos, de autores nacionais ou estrangeiros, em português, espanhol, francês, inglês e italiano, podendo igualmente incluir traduções, devidamente autorizadas, de textos de colegas estrangeiros, considerados de excepcional importância.

# TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

---

VOLUME LVI - 2016

## CONSELHO REDACTORIAL

Alexandre Alves Costa | **Faculdade de Arquitectura da Universidade do Porto**

Álvaro Campelo | **Universidade Fernando Pessoa**

Augusto Santos Silva | **Faculdade de Economia da Universidade do Porto**

Cristiana Bastos | **Instituto de Ciências Sociais - Universidade de Lisboa**

Eugénia Vilela | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

Fernanda Bernardo | **Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra**

Fernanda Ribeiro | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

Filomena Silvano | **Faculdade de Ciências Sociais e Humanas - Universidade Nova de Lisboa**

Henrique Gomes de Araújo | **Universidade Católica Porto**

João Arriscado Nunes | **Centro de Estudos Sociais - Universidade de Coimbra**

Jorge de Alarcão | **Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra**

Jorge Freitas Branco | **ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa**

Manuel João Ramos | **ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa**

Maria de Jesus Sanches | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

Marina Prieto Afonso Lencastre | **Professora Catedrática da Universidade Fernando Pessoa**

Mário Jorge Barroca | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

Nuno Portas | **Faculdade de Arquitectura da Universidade do Porto**

Paula Mota Santos | **Universidade Fernando Pessoa**

Paulo Castro Seixas | **ISCSP - Universidade de Lisboa**

Paulo Tunhas | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

Philippe Descola | **Collège de France, Paris**

Rui Mota Cardoso | **Instituto de Patologia e Imunologia Molecular da Universidade do Porto**

Sofia Miguens | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

Susana Soares Lopes | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

Tim Ingold | **University of Aberdeen, Reino Unido**

**TRABALHOS  
DE  
ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA**

*Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas*

VOLUME LVI



PORTO  
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA  
2016

## SUMÁRIO

Preâmbulo (Vítor Oliveira Jorge) . . . . .	9
Da identidade goesa na diáspora (Ana Paula Fitas). . . . .	11
Poesia oral tradicional e funcionalidade (Carlos Nogueira & Véronique Le Dü da Silva-Semik) . . . . .	24
A máscara, incorporação da exterioridade, exclusão e controlo da interioridade, reforço da identidade (José Gabriel Pereira Bastos) . . . . .	43
Cérebro social, mentalização e psicopatologia evolutiva. Indicações da psicopatologia dos primatas não humanos para a psicopatologia humana (Marina Prieto Afonso Lencastre) . . . . .	80
Serão os não humanos os últimos “outros” na Antropologia? Representações sobre a superioridade humana (Catarina Casanova). . . . .	106
A Serenata de Ciríaco de Cardoso e a sociedade portuense oitocentista (abordagem antropológica) (João-Heitor Rigaud) . . . . .	135
Algumas notas sobre os primórdios do vinho e da vinha no Mediterrâneo (Florbela Estêvão) . . . . .	148
Para uma (bio)ética da finitude. Leituras sobre a subjetividade das ideias de corpo e de saúde no pensamento gadameriano (Stella Zita de Azevedo) . . . . .	161
Secularização e espaço público (Luís Carneiro) . . . . .	173
<b>COMUNICAÇÕES APRESENTADAS À JORNADA “QUE É O HOMEM?”</b>	
Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou? Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não? (Vítor Oliveira Jorge) . . . . .	186

O homem após Freud e Lacan: sujeito, laço e alteridade (Filipe Pereirinha) .....	203
Biopolítica e antropogénese (José Caselas) .....	210
Animalidade como figura ontológica da subjugação (António Caselas) .....	228
Imagens do ser humano na pós-modernidade (Joana Carvalho e Silva) .....	237
Depois de Freud: “O Que é o homem?” Dramática humana e o Mal-Estar na Civilização (José Gabriel Pereira Bastos) .....	251
A antropologia na tradição alemã (Blumenberg, Gehlen, Plessner...) (Olivier Feron) .....	273
O mito dos ‘primeiros homens’, do selvagem ao primitivo: a imagética feminina (Um primeiro olhar) (Resumo) (Ana Cristina Martins) .....	284
Representações sociais do reino animal: a sacralização do animal humano (Susana Costa) .....	287
Porque nos revemos nos outros Primatas? A Antropologia Biológica elucidá-nos (Tânia Rodrigues) .....	294



## PREÂMBULO

Temos o prazer de apresentar aos nossos leitores o volume 56, de 2016, desta revista online.

Contém nove textos iniciais, de vários autores, sócios ou não da associação, com temáticas muito variadas, e que julgamos de muito interesse. Uma delas (de J.-H. Rigaud) é mesmo o resultado de uma palestra já apresentada por este autor em 2016, adentro de um ciclo que estamos a levar a efeito (pode encontrar o programa completo das mesmas no fim deste número da revista).

O presente volume visa também publicar diversos trabalhos apresentados a uma jornada de reflexão interdisciplinar intitulada **QUE É O HOMEM?** e organizada pelo Instituto de História Contemporânea (IHC-FCSH da UNL) – C4P – Cultura e Políticas Públicas em Portugal – Prospectiva – em Lisboa, no dia 31 de outubro de 2015. A jornada foi coordenada por Vítor Oliveira Jorge (investigador integrado do IHC).<sup>1</sup>

Esta publicação no presente número dos TAE foi devidamente autorizada pelo IHC e pela SPAE (em sede de direção e de AG de sócios) por se considerar que o seu conteúdo inteiramente corresponde ao projeto editorial da revista, como o leitor poderá aliás constatar.

Participaram naquela jornada, que decorreu num auditório da FCSH da UNL desde as 9 horas e 30 m. até c. das 20 h., diferentes oradores, quer da área da antropologia/arqueologia (como Vítor Oliveira Jorge, Susana Costa, Tânia Rodrigues, José Gabriel Pereira Bastos, Ana Cristina Martins), quer da área da filosofia (José Caselas, António Caselas, Olivier Feron), quer da área da psicanálise (além do já citado J. G. Pereira Bastos, Filipe Pereirinha), quer finalmente da área dos estudos artísticos (Joana Carvalho e Silva). Assistiram e participaram nos debates bastantes pessoas, tendo-se assegurado a gravação integral da jornada em vídeos, que já se encontram publicados desde há meses<sup>2</sup>.

Vítor Oliveira Jorge abordou o tema da polaridade natureza-cultura; Susana Costa, o das representações sociais do reino animal; Filipe Pereirinha tratou da nossa visão do homem após Freud e Lacan; José Caselas abordou a questão da biopolítica e da antropogénese; António Caselas, a temática da animalidade como

---

<sup>1</sup> Ver: <http://www.ihc.fesh.unl.pt/pt/encontros-cientificos/congressos-e-coloquios/item/39175-que-é-o-homem>

<sup>2</sup> Via youtube, (onde será mais certo poder-se aceder a eles) e na página do evento criada em 2015 no facebook: <https://www.facebook.com/events/720826848030785/>

figura ontológica da subjugação; Joana Carvalho e Silva, as imagens do ser humano na pós-modernidade; Tânia Rodrigues explicou como é que a antropologia biológica nos permite rever-nos noutros primatas; José Gabriel Pereira Bastos abordou a questão da dramática humana e do mal-estar da civilização depois de Freud; Ana Cristina Martins comentou criticamente as imagens dos míticos “primeiros homens”, que colocam a imagética feminina num segundo plano; e, finalmente, Olivier Feron tratou da antropologia filosófica na tradição alemã.

Foi um dia riquíssimo de trabalho e reflexão, cujas apresentações temos agora muito prazer em publicar e disponibilizar livremente à totalidade dos interessados.

Entretanto, os vídeos realizados permitem a qualquer pessoa aceder à jornada na sua totalidade, incluindo os longos e animados debates havidos, que aqui evidentemente se não transcrevem.<sup>3</sup>

Permito-me agradecer, como diretor desta publicação, a todos os intervenientes na sessão de trabalho, bem como ao IHC (na pessoa dos Doutores Carlos Vargas e Fernanda Rollo) e à SPAE, por terem contribuído para esta realização e seu resultado.

E, de novo em 2017, cá contamos voltar ao vosso contacto, com uma revista sempre interessante e útil a todos, e com uma associação mais consolidada em todos os aspectos: estabilização da sede, reorganização do arquivo, entrega efetiva à Universidade do Porto da nossa biblioteca, que lhe foi doada em cerimónia pública já este ano, e... o aumento de número de sócios, porque as suas quotizações são a nossa única fonte de receita atual para podermos fazer frente às despesas, mesmo que reduzidas ao mínimo, como acontece.

Faça-se sócio da SPAE. Venha às suas conferências e outras iniciativas. Apoie o nosso trabalho, trabalhe connosco. Porque temos aqui um espaço aberto e livre de afirmação interdisciplinar e transdisciplinar no domínio das ciências sociais e humanas. E isso, nos tempos que correm, talvez mais do que nunca, é importante. Sobretudo se soubermos, como julgo que temos sabido, estar abertos às problemáticas atuais, e verdadeiramente motivadoras do diálogo.

Uma palavra final de agradecimento à Fundação Eng.º António de Almeida pela amabilidade com que, regularmente, nos cede graciosamente uma sala das suas instalações para podermos prosseguir as nossas atividades públicas.

*Porto, maio de 2016*

*Vítor Oliveira Jorge*

---

<sup>3</sup> Um obrigado também à Dra Eugénia Correia pela filmagem integral da sessão, com exceção da primeira comunicação, que por motivos técnicos foi depois gravada à parte.

# DA IDENTIDADE GOESA NA DIÁSPORA

por

**Ana Paula Fitas**

**Summary:** The assessment of the issue (s) of identity (s) of migrant population coming from the Indian territory, should, namely in the Goan case, take into account, specific data relating to their society of origin and the host society, so as not to conceal the importance of the starting and arrival time contexts. In analytical terms, it must, for epistemological reasons, consider that the facts and conditions identified in terms of starting perspective will determine the outcome of the final analysis.

**Key-words:** Identity; Diaspora; Migration.

**Resumo:** A reflexão sobre a problemática da(s) identidade(s) da população migrante oriunda do território indiano deve, em particular no caso goês, atender a considerandos específicos relativamente à forma de abordagem do problema quer no que respeita à respectiva sociedade de origem, quer no que se refere à sociedade de acolhimento, de modo a não escamotear a importância dos contextos temporais de partida e de chegada. Em termos analíticos, devemos, por razões epistemológicas, atender ao facto de que a perspectiva de partida irá determinar a dimensão e natureza da perspectiva de chegada.

**Palavras-chave:** Identidade; Diáspora; Migrações.

A identidade define-se, regra geral, pelo que, pela sua singularidade, se reconhece como distintivo nas práticas, atitudes e valores de um grupo relativamente a outros. De certa forma, podemos dizer que a identidade decorre da constatação (por parte de quem se coloca como “*observador*”) e da afirmação (por parte de quem pratica e detém um determinado conjunto de práticas e representações) de uma praxis, pelo confronto e a comparação com o que nela se não verifica. Dito de outro modo, a alteridade é a medida, ou seja, o parâmetro de definição da identidade. Neste contexto, a percepção da identidade implica o conhecimento do meio envolvente, o qual se pode considerar, “*a priori*”, como condicionalismo espacio-temporal do seu desenvolvimento e/ou da sua coesão.

Através destes considerandos de natureza prévia, rapidamente percebemos que, de um certo ponto de vista, a identidade é, também, uma questão de escala, no âmbito de uma natureza conceptual permeável e vulnerável à influência das dimensões da subjetividade inerentes ao seu carácter relacional ou seja, interactivo, nomeadamente, no que se refere a percepções, representações e juízos. Em termos teóricos, vale a pena referir que, na medida em que a afirmação identitária

reconhece sempre a sua relação com a alteridade, a identidade reveste-se, de forma não despidianda, de um carácter estratégico.

Recorre-se à identidade para justificar e legitimar a diferença, decorrendo o seu grau de persistência afirmativa do grau de interesse em desenvolver, relativamente ao meio envolvente, esforços no sentido da inclusão ou da segregação social, determinados, regra geral, por influência do factor representado pela confiança cultural no “*outro*” no que respeita à proteção dos interesses de cada grupo.

Quando falamos de populações migrantes, a problemática da identidade coloca-se sempre em termos de organização socio-cultural de um grupo minoritário (com origens comuns), com vista à garantia da respetiva sobrevivência no contexto do grupo maioritário em que se inscreve (ou seja, a cultura de acolhimento enquanto cultura dominante).

O caso da população goesa é particularmente interessante porque, atualmente, se apresenta como uma realidade multifacetada, composta por diferentes grupos étnicos, culturais e religiosos.

De facto, ao pensarmos em termos de identidade no que se refere à população goesa, estamos a falar de quê? De um ou de vários grupos socio-culturais?

A reflexão sobre a problemática da(s) identidade(s) da população emigrante oriunda do território indiano deve, no caso goês, atender a vários considerandos específicos relativamente à forma de abordagem do problema quer no que respeita, por um lado, à respectiva sociedade de origem, quer no que se refere à correspondente sociedade de acolhimento, sem escamotear a importância dos contextos temporais de partida e de chegada. Em termos analíticos, devemos atender ao facto de que a perspectiva de partida irá determinar a dimensão e natureza da perspectiva de chegada.

Na realidade, se tomarmos a sociedade goesa como ponto de partida, constatamos que é a própria Índia o seu principal destino migratório, quer no que se refere à saída dos seus naturais e residentes no território para outros Estados (em função do género e por razões que decorrem da própria organização societária no que respeita às regras de casamento), quer por motivos laborais que, cada vez mais, induzem à deslocação os mais jovens, rumo a grandes centros urbanos localizados, maioritariamente, no que se refere à região central e ocidental da Índia, nos Estados de Karnataka e de Maharastra ou, mais concretamente, nas suas metrópoles, a saber, Bangalore e Bombaim, onde a diversidade da oferta de trabalho multiplica também a possibilidade de ascensão e/ou consolidação social e económica – por esta razão e dado não identificarmos outras causas étnicas, culturais ou religiosas no fenómeno, cabe concluir que, de facto, a migração para os centros urbanos da Índia, decorre de motivações económicas.

Da inscrição da realidade socio-cultural destas metrópoles nos padrões socio-demográficos gerais da Índia, dão conta as taxas de incidência religiosa que, no que se refere ao hinduísmo, são de 79% em Bangalore e de 68% em Bombaim, relativamente às apresentadas pela religião muçulmana que, em Bangalore atinge os 13% enquanto em Bombaim chega aos 17% e pela religião cristã que representa cerca de 5,8% em Bangalore e 4% em Bombaim. Vem a propósito registar que, no caso do cristianismo, estes 2 centros urbanos denotam uma taxa de incidência muito superior, apesar da sua pequena expressão, à registada em termos de média nacional e que se cifrava, em 2011, em 2,3%). A observação é pertinente nomeadamente se atendermos à proximidade geográfica que estas duas grandes cidades denotam relativamente a Goa e à memória histórica que 500 anos de presença portuguesa neste território legaram a gerações e gerações de pessoas, cuja mobilidade implicou, através das suas práticas, a migração cultural e religiosa do seu território de origem e/ou dos seus antepassados.

Ainda na perspetiva da sociedade de origem, no caso, a sociedade goesa, teremos que considerar Goa como destino de chegada para o destino regular de trabalhadores, geralmente muito pouco qualificados e oriundos, em grande parte, do estado de Maharashtra que, para aí se deslocam em busca de trabalho, na exploração e distribuição de minério para os lugares de embarque e na construção civil mas, também vindos de toda a Índia (incluindo do norte do país e do estado de Gujarati), nomeadamente para, na chamada “época alta” ou seja, banhar, desempenharem funções no ramo dos negócios (vendedores de todo o tipo de artesanato, vindos de todas as regiões da Índia) e da restauração, com o objectivo de responder ao afluxo turístico elevado da região e que justifica também a mobilidade sazonal das redes de mendicidade vindas dos centros urbanos para o efeito, em grande parte através de comboio.

Cabe esclarecer que, se escolhêssemos partir da sociedade de acolhimento, a saber, portuguesa, encontraríamos, no que se refere à comunidade imigrante de origem indiana, diversos grupos étnicos de diferentes regiões da Índia, com destaque para o Estado do Gujarati mas, também, do norte da Índia e que habitam, com maior incidência, a região de Lisboa, protagonizando uma parte importante do comércio local, dito “tradicional”, protagonizado maioritariamente por pequenas mercearias e frutarias, – a que se somam também pequenas lojas de conveniência com horários alargados ao período nocturno para venda de artigo de consumo rápido (bebidas, tabacos, bolachas, snacks,...), lojas de apoio e reparação tecnológica (telemóveis, computadores, etc.) e vestuário de desgaste rápido e custos acessíveis.

Contudo, se nos ativermos à comunidade de origem goesa, apesar da sua singularidade identitária cuja afirmação sustenta o facto de se não integrarem nas

restantes comunidades indianas residentes nas respectivas sociedades de acolhimento, dificilmente poderemos falar em “*diáspora*” no sentido que, muitas vezes, é evocado quando se pretende caracterizar a especificidade do caso goês.

O problema coloca-se da seguinte forma: toda a emigração é, em si própria, uma diáspora? Em que divergem os conceitos de “*emigração*”, “*exílio*” e “*diáspora*”? Considerando que, grosso modo: a “*emigração*” é o fluxo de saída populacional, protagonizado voluntariamente pelos indivíduos, de um território para outro em busca de melhores condições de vida, enquanto o “*exílio*” é a saída imposta, a título de punição, a um dado indivíduo para que se fixe em local geograficamente estranho ao lugar de origem, cabe esclarecer que entendemos por “*diáspora*” a deslocação populacional, por motivos políticos ou religiosos que podem ou não implicar uma potencial ameaça de etnocídio e o esforço de encontro de um outro espaço para efeitos de fixação residencial da comunidade. Neste caso, impõe-se a questão de saber se a diáspora implica sempre (ou não?!) uma atividade continuada, determinada pela razão que, inicialmente, a determina?!

A densidade quantitativa do fluxo migratório e/ou o facto de razões decorrentes de uma pressão socio-cultural exercida pelo meio envolvente, podem constituir-se como factores necessários e suficientes, capazes de determinar que, em particular, uma dada comunidade, dotada de uma identidade cultural distinta, abandone o seu território de origem, a partir de um determinado momento histórico, reconhecido e datado como “*momento fundante*” desse movimento migratório, em busca de um outro espaço onde possa fixar-se coletivamente?

Vale a pena relembrar o significado etimológico do termo “*diáspora*” que deriva do étimo grego “*diasporá*”, cujo sentido se refere ao deslocamento forçado ou incentivado de massas populacionais e/ou a dispersão de povos, por motivos políticos ou religiosos.

Utilizado frequentemente em referência ao povo hebreu, a partir do exílio da Babilónia, no século VI a.c. e depois com a destruição de Jerusalém no ano 70 d.c., vale a pena referir que o uso do termo passou a ser aplicado de forma cada vez mais abrangente em relação a múltiplos povos, de tal forma que se constituiu como fundamento para a definição conceptual proposta por Stuart Hall e que aqui evocamos, na qualidade de adequada ao problema em análise uma vez que o autor se debruça sobre fenómenos migratórios que ocorrem a partir dos chamados “*ex-países coloniais*”, rumo às antigas metrópoles. Nas palavras de Stuart Hall (2008), o conceito de diáspora: “*Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um «outro» e de uma oposição rígida entre o de dentro e o de fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural requerem a noção derridiana de «diferença», ou seja, uma diferença*

*que não funciona através dos binarismos que são fronteiras veladas que separam finalmente mas que são também, «lugares de passagem» e significados que têm uma natureza posicional e relacional, sempre em deslize ao longo de um espectro sem princípio nem fim. (...)*” (pgs.32-33).

Podemos, por isso, dizer que a identidade cultural apoiada sobre a diáspora implica a emergência de uma nova configuração identitária e não, ao contrário do que se pressupõe no senso comum, apenas, a persistência na reprodução das práticas reconhecidas como “*tradicionais*”

Considerando que o nosso objeto de análise é, aqui, a questão da identidade goesa na diáspora e, em particular, a sua comunidade em Lisboa, cabe contudo, neste momento, referir que o fluxo migratório a que nos referimos quando falamos em diáspora goesa, ocorreu nos anos 60 do século XX, no contexto da integração/anexação do território que hoje constitui o Estado de Goa na República da Índia, em 1961, período a partir do qual a Administração política do território deixou de ser portuguesa, após 500 anos da sua vigência.

Tempos conturbados que traziam na sua génese o desconforto da população local relativamente a uma política de gestão administrativa, condicionadora da economia e da organização societária que, tutelada à distância de continentes e oceanos, se abandonara às mãos da elite residente (mas, também, em grande parte, senão mesmo maioritariamente, natural de Goa), que começava a aderir ao projeto republicano e democrático, arrastado pelo fim do colonialismo que a Índia ultrapassara, em todo o seu vasto território sub-continental, relativamente ao Reino Unido.

E se é verdade que, por um lado, as gerações mais jovens, designadamente a partir dos grupos dos que tinham estudado na Europa, em Bombaim ou mesmo em Goa onde existiam Estudos Superiores, nomeadamente de Medicina, é também um facto incontornável que, por influência de uma cultura católica dominante no território nos últimos 500 anos, fortemente enraizada na população também por obra da impiedosa Inquisição que aí dominou e exerceu a sua prática persecutória, a população goesa de inícios dos anos 60, no século XX, pretendia, antes de mais, o reconhecimento da sua autonomia, recorrendo à reivindicação do direito à auto-determinação, por se não identificar, à época, com a cultura indiana, uma vez que as suas representações e práticas (por exemplo, religiosas, etnográficas, gastronómicas e folclóricas) denotavam uma singularidade identitária de que não imaginavam ser afastados. Além do mais, o domínio da Administração Indiana sobre o território implicaria, naturalmente, uma alteração profunda nos protagonistas e nos modelos de gestão económica e política que punham em causa o poder dominante e a estrutura fundiária da região, onde as *gaunkarias* se destacavam como modelos específicos de transmissão do património fundiário e do status social.

Como se não bastassem todas estas preocupações, o medo maior que percorria a generalidade dos cidadãos era, obviamente, a guerra enquanto possibilidade de um potencial desastre resultante da evidente desproporção quantitativa representada pelas forças militares e de segurança da Índia face às que detinha a Administração Portuguesa. A guerra, a fome, a segurança e as perseguições religiosas eram, fundamentadamente, em termos de previsibilidade e bom-senso, o pensamento e a inquietação latentes na Goa de finais da década de 50 e início dos anos 60. A reforçar a insegurança instalada, havia ainda a total desesperança relativamente à capacidade e disponibilidade da liderança política da Administração Portuguesa para, a partir de Lisboa, criar condições capazes de proteger o que, nos seus tempos áureos, designava por Império do Oriente – uma desesperança que encontrou reflexo do seu profundo realismo na rendição do então Governador da chamada Índia Portuguesa, General Vassalo e Silva, que assumiu, rebeldemente, em relação às ordens do regime político de Salazar, a impossibilidade do seu exército confrontar as forças militares indianas, protegendo as populações de um massacre previsível. A conjuntura política, ditada pelo próprio bom-senso, a razoabilidade e o equilíbrio do então Primeiro-Ministro da Índia, Jawaharlal Nehru e do então Governador de Goa, Vassalo e Silva, evitaram essa guerra mas, naturalmente, não puderam evitar as consequências catastróficas que a referida insegurança e o medo disseminaram pela população que, a partir do momento em que se tornou inevitável a defesa da continuidade da administração portuguesa do território (a qual, não sendo perfeita, garantia, apesar disso, a segurança da não existência de conflitos armados), começou a sair, fugindo, do território, dando origem a esse fenómeno conhecido, de forma inexacta, pela “*diáspora goesa*”, uma vez que, além de Goa, o êxodo arrastava consigo as populações de Damão e de Diu.

Em função da disponibilidade de meios patrimoniais, pecuniários e de transporte, o êxodo organizou-se, com maior ou menor urgência temporal, conforme o momento da tomada de decisão em partir, diretamente para a metrópole da Administração Portuguesa ou, indiretamente, para Moçambique, na costa oriental africana que, oferecendo maior proximidade geográfica, oferecia também facilidade de transporte e segurança política, atendendo a que a sua administração era, também, portuguesa. E se, para muitos, Moçambique foi um porto de transição para outros países africanos de influência colonial britânica ou alemã, como é o caso da Namíbia ou da África do Sul, para o Brasil e também, para Portugal, a verdade é que representou, também para muitos, pelo menos até à eclosão do respetivo processo de independência, em finais dos anos 70, o porto de abrigo e a oportunidade de reorganização da vida económica e social de muitas famílias goesas exiladas, por um período de 10 a 20 anos.



Duplamente exilados, originalmente de Goa e depois de Moçambique, em ambas as ocasiões por motivo de fuga aos processos de independência colonial, a comunidade oriunda dos territórios de Goa, Damão e Diu que, em rigor, viveu este período de “*diáspora*”, perfeitamente datado da segunda metade do século XX, chegou, progressivamente, a Portugal e instalou-se em Lisboa, maioritariamente nas cidades e urbanizações envolventes da grande cidade, entre Odivelas, Alfragide, Queijas mas, também ao sul do Tejo (designadamente, na chamada “*margem sul*”) e, na região centro, na área de influência de Coimbra...

De Moçambique há, essencialmente, uma segunda geração que arrasta consigo a reivindicação de uma identidade, goesa-damanense (uma vez que, hoje, os territórios de origem se constituem como dois Estados distintos, a saber: Goa e Damão-Diu), por memória familiar e por adopção (no caso de muitas mulheres, por via do casamento) porque, em Moçambique, se misturaram goeses que já aí residiam por razões profissionais (comerciantes e membros da Administração Portuguesa em comissões de serviço e em trânsito) com os refugiados da integração desses territórios administrados por Portugal até ao início da década de 60.

Este percurso de itinerância resultou na chegada a Portugal, de muitos dos mais velhos vindos efectivamente de Goa (os quais traziam consigo uma memória viva e uma identidade inelutável) e de uma grande parte, vinda de Moçambique, que hoje se constitui como integrando uma 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> gerações, relativamente à geração inicial mas que, de igual modo, reconhece como goesa a sua identidade histórica e familiar, praticando e preservando hábitos de convivência familiar, conservando traços ainda significativos de preferencialidade conjugal endogâmica e práticas gastronómicas transmitidas de geração em geração. Registe-se que, no caso destas 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> gerações, a maior parte destas pessoas já não conheceu Goa, sendo que a maioria conhece, isso sim, Moçambique, território onde radicam as memórias que valorizam como símbolo e pertença identitária, referenciadas relativamente a uma comunidade goesa-damanense que já era, à época, exilada.

Hoje pretende-se ver a continuidade da *diáspora* goesa no hábito de emigração das gerações mais novas para outros países europeus como o Reino Unido e a Alemanha ou os próprios EUA... Porém, uma vez mais, há considerandos a ter em conta, nos contextos territoriais de origem, seja a Goa ou a Lisboa dos nossos dias, para efeitos de análise deste fenómeno.

Retomemos ainda a passagem da *diáspora* goesa por Moçambique. Filhos de funcionários da Administração Portuguesa ou de comerciantes em busca de um recomeçar de vidas familiares destroçadas, os jovens de origem goesa-damanense que cresceram e até casaram em Moçambique, chegaram a Portugal nos finais dos anos 70, duplamente perseguidos senão na realidade, pelo menos nas representa-

ções sociais que a memória familiar lhes incentiva e no dramatismo das vivências pessoais e de grupo que protagonizaram.

A instalação em Portugal não pode, de forma alguma, contornar, ultrapassar ou ignorar, esta herança do inconsciente colectivo que, no espaço de 30 anos (entre os anos 50 e os anos 80 do século XX), retirou dezenas de famílias de 2 países e de 2 culturas envolventes, sob o signo do medo. Registe-se que a dimensão demográfica representada pela diáspora goesa-damanense, encontra, na densidade populacional original do Estado de Goa, nos finais dos anos 50, a medida da sua escala pelo que, reconhecida a rarefacção dessa densidade, não se pode, seguramente, pensar em termos de massas populacionais em fuga, refugiadas ou exiladas. No caso goês estamos, de facto, perante uma comunidade portadora de uma identidade cultural própria que foi minoritária no espaço territorial indiano em que se inscreve o território de Goa e que percorre, como minoria, os espaços da “*diáspora*”, a saber, Moçambique (em particular, a região da Beira) e Portugal.

Se pensarmos na comunidade dita goesa contemporânea ou na população migrante oriunda da Índia que reside em Portugal, perdemos de vista a comunidade a que se aplica o termo “*diáspora*”. Na verdade, Goa é atualmente um território cujas demografia e economia reflectem uma população que integra a velha população goesa dominante até à sua integração na Índia e os seus descendentes mas, também, cada vez mais, população indiana de origem não-goesa, originária designadamente dos Estados de Maharashtra, Gujerat e Karnataka... e a mesma realidade se confirma em Lisboa, nos nossos dias. Por essa razão, urge caracterizar a comunidade goesa cujo rasto se pode seguir numa itinerância que atravessou a segunda metade do século XX, passando por Moçambique e por Portugal, e cujos descendentes continuaram a emigrar, agora para novos destinos localizados quer na Europa, quer nos EUA.

A comunidade goesa-damanense a que nos referimos é, essencialmente, uma comunidade que pratica o catolicismo e que conta, no seu seio, os que ainda hoje se auto-designam “*lusu-descendentes*” (designação que encontrei, em 2013, também em Goa, no âmbito de um concurso / festival musical realizado anualmente em Panjim, onde actuou um grupo de jovens intitulado: “*lusu-descendentes*”), os que trabalharam na Administração Portuguesa do território de Goa (e seus descendentes) e os que, à época, por deterem uma situação económica e patrimonial estável, se não sentiam ameaçados, perante a anexação pela Índia mas que, posterior e progressivamente, foram preferindo e optando pela emigração. A estas características somam-se as que decorrem da passagem por Moçambique e que resultam de, aos oriundos de Goa, se terem juntado os que aí já residiam, na fuga pelo medo face

à iminência da guerra, com memórias e/ou laços familiares próximos de Goa e que vieram, no mesmo fluxo migratório, para Portugal.

Em Goa ficaram muitos dos que poderiam ter integrado o movimento migratório que se configura como “*diáspora*” mas que, por motivos económicos ou relações de parentesco e afinidade aderiram à mudança política e social de um território onde ficou gravada, até hoje, a presença religiosa da prática católica que enche as igrejas e vai assimilando práticas antigas e actuais de influência hindu e animista. Nos mais velhos, regista-se ainda nos nossos dias uma certa resistência cultural ao domínio político-económico e social indiano e à crescente influência hindu, resistência que tem vindo a ser evidenciada, ao longo dos anos, nas formas de vestir ou no gosto estético pela música e o teatro onde se denotam claramente influências da cultura portuguesa da 1ª metade do século XX (com particular destaque para os anos 50).

No que se refere aos mais novos, escolarizados em plena cultura indiana, a par da prática religiosa católica e da inequívoca opção pelo vestuário ocidental que lhes advém da cultura familiar, a permeabilidade à cultura dominante, nomeadamente no que se refere à visão de uma Índia moderna, valorizadora da tecnologia e do conhecimento, regista-se que vai sendo ultrapassada, a passos largos, essa resistência cultural que se cristaliza na memória dos mais velhos.

Entretanto, do lado ocidental do movimento da diáspora, em Portugal, a comunidade goesa tem como traços culturais dominantes partilhados relativamente ao território de origem, a prática do catolicismo, as práticas gastronómicas tradicionais em períodos nomeadamente, festivos, e a memória familiar de um passado longínquo que, pela sua “*carga*” psicológica traumática, persiste, entre os mais velhos, como “*costume*” e que, entre os mais jovens, se vive como “*tradição familiar*”. Inequívoco e comum, de forma transversal, é contudo o esforço de integração e inclusão social, bem como o facto de, entre os mais novos, se não registar a vontade de regressar às origens, senão por curiosidade e no contexto turístico. Neste processo emerge, com clareza, o diluir da afirmação identitária que os mais velhos persistem em não deixar esquecer e em tentar preservar, em contracorrente com a influência e a atracção exercidas pelas representações e práticas que caracterizam o mundo contemporâneo ocidental.

Entre as celebrações festivas e religiosas familiares onde se reproduz a gastronomia tradicional a título de preservação da memória e de afirmação de uma singularidade fundada na consciência desta herança cultural, o que se pode designar por identidade goesa na diáspora é, efetivamente, esta persistência a que alguma organização associativa procura acrescentar a música e a dança tradicionais de Goa – é o caso dos grupos EKVAT e GAMAT dinamizados no contexto das

atividades da Casa de Goa que reúne alguns dos elementos mais prestigiados da comunidade residente em Lisboa. Destes, registre-se que uma significativa percentagem (60%?) não viveu em Goa nem conhece a região, decorrendo a sua relação com estas origens de um passado familiar com raízes em Moçambique. No que respeita aos que conheceram o território e aí viveram, persiste, por um lado, a vontade de revitalizar os laços afetivos com o território que consideram “*a nossa terra*”, sentimento esse que coexiste, por outro lado, com o da inevitabilidade do futuro – um futuro cada vez mais ocidentalizado e distante da realidade e da sociedade goesa contemporânea.

Como diz Armindo dos Santos na sua obra “*Identidades Incertas*” (2013): “(.) *Acresce a esta complexidade, haver comportamentos culturais que são meros vestígios de relações sociais do passado, sem correspondência com a realidade social do momento e que representam uma tentativa inconsciente de conservar na memória um certo sentido identitário estruturante. Um exemplo evidente verifica-se entre os portugueses residentes no estrangeiro que mantêm práticas culturais antigas, consideradas típicas do país de origem, mas onde entretanto se extinguíram ou se esbateram nitidamente. Vivendo num universo social e cultural estrangeiro tentam dar sentido a um “nós”, muitas vezes imaginado e contraditório, recorrendo a antigos marcadores conservados na sua memória coletiva. Trata-se de um recurso identitário muito comum verificado igualmente nas sociedades onde, ao longo da história, os portugueses deixaram marcas da sua passagem. O estudo de Brian O’Neill sobre Malaca revela uma forma semelhante de identidade imaginada e sobretudo oscilante, com base em referências antigas, que o autor refere, por um lado, como “[...] um processo positivo de monumentalização de Portugal pelos habitantes do bairro português de Malaca na Malásia ocidental, que se exprime como uma espécie de emulação ou admiração longínqua de um país e da sua cultura.(...)]” (pg.73).*

Constatando a singularidade cultural que as práticas socio-familiares da comunidade goesa representam, relativamente à sociedade portuguesa enquanto sociedade de acolhimento e dominante, vale a ainda a pena recordar as palavras do antropólogo Armindo dos Santos: “(.) *se a continuidade cultural geograficamente descontínua remete para a identidade substantiva, constituída por mais ou menos variáveis culturais idênticas, distribuídas intermitentemente no espaço, talvez não signifique naturalmente a existência de uma representação identitária semelhante nas diferentes zonas descontínuas. Ela pode ser distinta entre zonas de repetição cultural, fruto de uma diferença de percepção de cultura efectiva. Além disso, o contexto social envolvente é susceptível de introduzir factores culturais paralelos, não partilhados entre as zonas aparentadas, com capacidade para influenciar*

*diferenciadamente em cada uma delas a construção da norma identitária. (...)*” (pg.77) – esclareça-se que, no entendimento do autor, a norma identitária, ao contrário do que acontece com a cultura, é “*forçosamente consciente*”, enquanto reflexo da interpretação de um dado grupo relativamente às suas práticas culturais e às respectivas incertezas.

A questão identitária, no que se refere à comunidade goesa-damanense complexifica-se, em termos analíticos, designadamente porque os dados estatísticos relativos aos fluxos migratórios não estão objetivamente apurados, sendo, concretamente, no caso português, indicados apenas em termos de estimativas. A dificuldade é acrescida pela questão da nacionalidade que, desde a integração dos territórios na União Indiana, permite aos descendentes lusos requerer a nacionalidade portuguesa até à 3ª geração (registre-se que, atendendo a que a legislação indiana não permite a dupla nacionalidade, a opção pela nacionalidade portuguesa implica a perda da nacionalidade indiana) razão que conduz a que os goese-damanenses se constituam como uma etnia praticamente “*invisível*” no contexto da população portuguesa. Como afirma Constantino Hermanns Xavier (2012): “*(...) Um elemento comum a toda a comunidade goesa é a sua invisibilidade geográfica, encontrando-se dispersa territorialmente por toda a cidade de Lisboa e por todo o país. Este factor traduz bem a perfeita assimilação dos goeses, que recusaram sempre qualquer guetização e conseqüente automarginalização.(...)*” A referida assimilação da comunidade goesa-damanense na sociedade portuguesa decorre, como o mesmo autor indica, do facto de, em grande parte, o processo de adaptação cultural ser apenas de «*actualização*», uma vez que, designadamente em termos religiosos e linguísticos, goeses-damanenses e portugueses partilham a mesma religião – do que decorre a celebração de um calendário festivo muito próximo – e a mesma língua. Deste ponto de vista, a identidade cultural goesa-damanense partilha com a cultura portuguesa esses dois pilares da cultura que são a religião (prolongada nos ritos festivos) e a língua, enquanto com a sociedade goesa-damanense residente no seu território de origem, partilha um “*modus vivendi*” reflectido na convivialidade endógena, num certo grau de preferencialidade endogâmica e nas representações sociais assentes na estratificação que radica nos modos de tratamento que caracterizam e regulam as relações sociais, bem como as práticas trazidas dos territórios de origem como é o caso das práticas gastronómicas tradicionais, os modos de convivialidade tais como o “*chá das cinco*” e uma acentuada segregação sexual de tarefas e desempenhos.

Cabe aqui referir a mais recente problemática pública, diplomática e política que alega ter fundamento na questão da identidade goesa. Refiro-me à procura de passaportes em Goa, cujo aumento tem sido registado pelo Consulado, em

particular desde o ano 2000 e que fez emergir o problema da demonstração de ascendência portuguesa a quem reivindica tais documentos. De facto, em 1961, foi dada a possibilidade de opção de nacionalidade aos cidadãos e se, do ponto de vista jurídico, tais opções podem não ter atendido à questão dos ascendentes familiares, desvalorizados em função da conjuntura e dos interesses estratégicos à época, atualmente, de igual modo, por razões estratégicas, tais laços de afinidade e parentesco são re-valorizados com o objetivo de permitirem aos cidadãos goeses-indianos a autorização legal de saída do país e a migração, legítima, para os países europeus onde, com passaporte português, ficam abrangidos pelas facilidades de circulação implicadas no Espaço Schengen e adquirem facilidades de acesso à entrada nos EUA.

Neste contexto, a problemática da nacionalidade é muito mais representativa das questões de estratégia política e social do que de uma eventual problemática afecta às questões da identidade cultural.

Em última análise, registre-se que os processos de afirmação identitária são instrumentos estratégicos que visam salvaguardar a sobrevivência de um grupo reforçando os seus laços de coesão social pela valorização e promoção dos traços distintivos da sua cultura, por via da repetição que a memória histórica e colectiva permite, conservando e transmitindo geracionalmente as práticas e representações – cuja duração temporal decorre da dinâmica da mudança social durante a qual os processos de aculturação, adaptação e assimilação vão interagindo com as realidades que preservam e reconfiguram a continuidade cultural.

Independentemente da pertinência ou da adequação do conceito de “*diáspora*” ao caso goês, no que respeita à identificação e preservação da sua identidade, a verdade é que os traços culturais distintivos da comunidade católica goesa-damanense serão mantidos e transmitidos enquanto a memória histórica e colectiva o permitir.

Nesse contexto, para além de toda a dinamização e revitalização social das práticas tradicionais da comunidade, a cultura familiar transmitida, interiorizada e reproduzida pelos seus descendentes será determinante para a definição do futuro desta identidade, cuja fragilidade reside na permeabilidade da sua comunidade à influência da sociedade envolvente, em função do um desejo integrador de inclusão que assenta, fundamentalmente, num decisivo sentimento de rejeição da probabilidade de exclusão, motivado pelas representações sociais remanescentes, decorrentes da vivência e da memória da sociedade de origem, fortemente estratificada porque organizada em castas.

## BIBLIOGRAFIA

**CHANDA**, Rupa e **GHOSH**, Sriparna (2012) *Goans in Portugal: Role of History and Identity in Shaping Diaspora Linkages*, ed. IIMB – Indian Institute of Management – Bangalore (CARIM – India Research Report 2012/19 – European University Institute).

**FITAS**, Ana Paula (2014) “O Culto dos Pepinos na Igreja de Santa Ana em Talaulim (Goa – Índia)” in *Santuários – Cultura, Arte, Romarias, Paisagens e Pessoas*, nº1, ed. FBAUL /CMA/Centro de Estudos do Endovélico, Lisboa.

(2008) “Continuidade Cultural e Mudança Social – Um Caso entre Portugal e a Índia” in *Crenças, Religiões e Poderes – Indivíduos e Sociabilidades*, ed. Afrontamento, Porto.

(2006) “Continuity and Social Change: The Cult of Mother Goddess” in *Parmal*, ed. Goa Heritage Action Group, Goa – Índia.

(2005) “A Lenda de Dona Paula (Panajit–Goa – Índia)” in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol.45 (3-4), ed. SPAE, Porto.

**HALL**, Stuart (2008) *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*, ed. UFMG, Belo Horizonte.

**SANTOS**, Armindo dos (2013) *Identidades Incertas – Uma Perspectiva Antropológica da Anomia Identitária*, ed. Colibri/CMA.

**XAVIER**, Constantino Hermanns “A Comunidade Goesa em Portugal – Integração e Distinção” in *Colaço.net*, s/d.

# POESIA ORAL TRADICIONAL E FUNCIONALIDADE

por

Carlos Nogueira<sup>1</sup>  
Véronique Le Dü da Silva-Semik<sup>2</sup>

**Resumo:** A poesia oral não pode ser compreendida fora da estrutura social em que vive, nem o funcionamento da comunidade pode ser integralmente apreendido sem um conhecimento da sua poesia de transmissão oral. Por isso, neste estudo, influenciado pelo pensamento de José de Almeida Pavão Júnior e Paul Zumthor, procuramos demonstrar que uma abordagem séria da poesia oral não pode fixar-se unicamente no âmbito do literário, nem apenas nos seus aspectos culturais, antropológicos e sociológicos. A poesia oral, como as tradições em geral, só existe porque cumpre funções. Refletir sobre este aspecto é também pensar sobre o contexto social e cultural da performance literária, a idiosincrasia dos poetas-intérpretes e do grupo social, as diferentes espécies, a linguagem e o estilo, as circunstâncias da composição, da transmissão e da recepção dos textos.

**Palavras-chave:** Poesia. Tradição oral. Funções.

**Abstract:** Oral poetry cannot be understood outside of the social structure in which they live, nor the functioning of the community can be fully understood without a knowledge of its oral poetry. Therefore, in this study, influenced by Paul Zumthor's thought, we try to demonstrate that a serious approach to oral poetry cannot fix solely in the literary, nor only in its cultural, anthropological and sociological context. The oral poetry, as the traditions in general, only exists because it fulfills functions. Reflecting on this aspect is also thinking about the social and cultural context of literary performance, the idiosyncrasy of the poet-performers and the social group, the species, the language and style, the circumstances of the composition, transmission and reception of texts.

**Keywords:** Poetry. Oral tradition. Functions.

Através da poesia oral (e da literatura oral e popular em geral), intimamente ligada à vida social, podemos apreender os sentimentos, os desejos e o pensamento de uma comunidade, entendida como um conjunto humano que partilha um espaço territorial definido, um fundo cultural comum e estabelece relações de estreita convivialidade e intimidade. Ao contrário do que acontece na literatura institucionalizada, os textos poéticos orais só se realizam desde que enquadrados nas práticas

---

<sup>1</sup> Universidade de Vigo - I Cátedra Internacional José Saramago. carlosnogueira@uvigo.es

<sup>2</sup> IELT, FCSH, Universidade Nova de Lisboa. veroniquesemik@gmail.com



quotidianas dos seus intérpretes, seja nas ocupações laborais ou religiosas (como romarias e festas de índole religiosa), seja nos momentos de lazer ou nas ocupações edificantes. A necessidade de expressão não determina por si só a existência desta poesia, integrada numa rede de atividades pertencentes ao grupo. O conteúdo e a especificidade técnico-estilística não são suficientes para determinar a ocorrência do poema. Ao expressar as “vozes do passado” reatualizadas no presente, a poesia oral procura responder a uma série de necessidades individuais e comunitárias.

Para melhor percebermos a poesia oral, devemos, por isso, na medida do possível, identificar as funções que ela cumpre no âmbito das experiências coletivas. De acordo com José de Almeida Pavão Júnior, “a função não deve confundir-se com uma simples motivação. Participando dos atributos desta, incentiva o ato criador, mas, mais do que ela, numa vinculação constante, acumula o papel de motor e finalidade do mesmo ato, constituindo-se em parte dum processo, segundo o qual a criação popular, nomeadamente a poesia, acusa as características duma arte compósita” (JÚNIOR, 1981, p. 26). A comunicação literária oral constitui um importante universo de socialização, ao facilitar, através da fruição estética do texto, o processo educativo que garante o equilíbrio social, a organização ético-política e a permanência de uma determinada visão do mundo. O texto oral incorpora o mundo no qual é (re)criado, e, quando vocalizado num espaço / tempo, manifesta a sua estabilidade e flexibilidade apoiada na tradição.

José de Almeida Pavão Júnior distingue dois tipos de funções. As de natureza “vivencial ou anestésica, manifestas nas atividades vitais, fonte perene de inspiração coletiva” (JÚNIOR, 1981, p. 26), que percorrem os domínios económico-social, religioso, laboral, familiar e materno e ecológico. Por exemplo: alguns temas versados na poesia oral brasileira do Nordeste apresentam claramente as dificuldades das comunidades nordestinas quando enfrentam a carestia, as secas e as injustiças sociais. Os provérbios, os contos, as adivinhações, os cantos, as estórias, as quadras libertam as comunidades. Ao “pronunciarem”, “dizerem”, “cantarem” as suas emoções e as suas frustrações, as comunidades também preservam na memória a sua identidade, seus costumes, sua cultura.

Reconhecendo embora a pertinência da formulação de Pavão Júnior, acrescentaríamos o aspecto amoroso (cantigas amorosas e Abcs do amor), pela sua grande diversidade e representatividade.

O outro tipo de funções apresenta um carácter predominantemente estético, em que a arte parece assumir a exclusividade, num processo em que poesia, música e dança se interligam. O texto oral é vocalizado, o corpo expressa a memória e a tradição, e a performance oral efetiva a teatralidade. Como afirma Paul Zumthor, “Ora, não somente o conhecimento se faz pelo corpo, mas ele é, em seu princípio,

conhecimento do corpo” (Zumthor, 2000, p. 91). A dança e a música (vocal e/ou instrumental) são fundamentais neste processo performativo de modelação, manutenção e realização da poesia oral: a dança, favorável à manifestação exemplar da natureza energética do gesto, e a música, ao convocar também os sentidos para a captação do poema, enriquecem a relação da poesia oral com o corpo. Por outro lado, uma abordagem atenta e profunda da poesia oral não pode ignorar a combinação operada entre os sistemas musical e linguístico (discursivo), que se articulam de modo diferente de acordo com o tipo de texto poético e a função exercida. Nas cantigas amorosas e nas cantigas ao desafio, para referirmos apenas dois exemplos, a música, acompanhada ou não por instrumentos que apoiam o canto, submetem-se até certo ponto ao texto verbal, servindo-lhe de suporte valorativo, o que não anula a importância da sedução estética que dela emana. As posições destes dois sistemas invertem-se nas cantigas de roda e em grande parte das modas, marcadas pela submissão da palavra ao canto e à dança (função musical e coreográfica), manifestações que verbalizam o corpo.

Independentemente das circunstâncias, o elemento lúdico nunca está ausente, visto que não se circunscreve às atividades de entretenimento, comparecendo, em maior ou menor grau, em todas as situações, aligeirando as práticas ocupacionais através da relação entre os universos do jogo, enquanto fenómeno fisiológico, psicológico e significativo, e da experiência estética. É o caso de um dos géneros mais vivos da poesia oral, a adivinha, que coloca o ouvinte num engenhoso processo imaginativo e simbólico. Daí Fausto Teixeira notar que “as adivinhas desempenham importante função social nas comunidades, especialmente nas menos populosas, nos meios rurais” (Fausto, 1964, p. 20). A adivinha faz parte do mundo do literário, enquanto mundo de autonomia do estético e do belo, e permite já a leitura e a redefinição dos condicionalismos do real; é um lugar de criação, descoberta e exploração de identidades e intersubjetividades; é “Recreação mental, por excelência, tem numerosos apreciadores nos meios desprovidos de outros tipos sadios de passar o tempo. Adultos e crianças de ambos os sexos apreciam as adivinhas e encontram sempre tempo para a elas se dedicar” (Fausto, 1964, p. 20).

Em determinados contextos, o lúdico é claramente o elemento predominante. O texto literário está, antes, ao serviço do divertimento. As cantigas jocosas são aquelas que mais pronta e naturalmente se prestam a essa função. Nas cantigas que abordam o tema do casamento ou do relacionamento entre os esposos, o jocoso permite, dentro da dimensão do riso, dizer o que não se diz, regulando assim comportamentos e atitudes, e atenuando as tensões sociais:

(...)

– Quando casei com esta moça

Parecia rosa branca,

Agora depois de velha

É muxiba e pelanca.

– Parecendo genipapo

Quando faz uma carranca.

Rapaziada si soubesse

O que é mesmo casamento...

As despesas são dobradas

Diminui o rendimento.

– Tem que vestir a família

Ainda comprar sustento.

Senhora da Conceição

Tirai-me do cativoiro

Mulher como esta minha

Já parece um desespero.

– Um filho inda não tem ano

Já está com outro no cueiro. (Brasil, 1925, p. 32-37)

É muito comum o texto ou jogo de engenho anfigúrico, o qual, produzindo um riso gregário e socializador, manifesta uma postura saudavelmente risonha perante a vida e a linguagem. Mas é preciso não ignorar que «os anfiguris dizem que o único sentido possível é o da contingência (que pode ser absurda, inaceitável) de tudo. Marcados por paradoxos que surpreendem a cada novo elemento do enunciado, estes textos representam, através da técnica do “mundo às avessas”, as multiplicidades e os absurdos simultaneamente cômicos e trágicos dos fenómenos da vida» (Nogueira, 2009, p. 20-21):

Fui ao pinheiral às peras,

Toda me enchi de pinhões,

Veio o dono das castanhas:

– Ó ladrão, deixa os feijões. (Nogueira, 2002, p. 139)

A criação e a execução de um poema oral são, pois, como estamos a ver, atos estéticos, ligados a uma característica fundamental da linguagem literária: a

sua funcionalidade própria, que é imprescindível para a maior ou menor autonomia estético-discursiva do texto literário oral (e escrito). Partindo deste pressuposto, João David Pinto Correia aborda os textos da literatura oral “numa perspectiva funcionalista”, e propõe três classes de textos: “prático-utilitários, lúdicos e compósitos” (Correia, 1993, p 157). O recurso a esta taxionomia, que consideramos muito útil porque arruma um conjunto tão heterogêneo de textos, deve ser complementado com outras perspectivas de análise e classificação, tanto quanto possível informadas por elementos contextuais objetivos (que deveriam ser reunidos em todos os processos de recolha dos textos). Compreende-se: estes textos não se prestam a classificações rígidas.

É, por exemplo, demasiado abrangente inserir as “cantigas” no grupo dos “lúdicos”: por um lado, porque essas composições podem servir intenções muito diversas, percorrendo as três perspectivas mencionadas; por outro lado, porque assim não se considera (pelo menos explicitamente) a relevância do estético. Uma cantiga amorosa, ligada ou não ao canto e à música instrumental, pode ser evocada num momento de lazer, não só para ilustrar uma determinada situação e desencadear um determinado comportamento, mas também para criar um paroxismo de poeticidade e intersubjetividade. O mesmo deve dizer-se da inclusão das “cantigas de ninar” apenas nos textos “prático-utilitários”, na medida em que o aspecto lúdico não desempenha por certo um papel irrelevante, apesar de ligeiramente subordinado, na perspectiva do emissor, à vertente utilitária; obviamente, o envolvimento estético, tanto na enunciação como na recepção, não é aqui menos essencial enquanto contínuo de combinações entre o dito e o não dito, o comunicável e o incomunicável, o partilhável e impartilhável. A performance, neste caso, é fundamental. Através do corpo que transporta o texto, a poesia será reconhecida, vivenciada, e poderá expressar-se através da sua musicalidade. A sua execução num espaço e num tempo únicos fará multiplicar os seus sentidos.

Há poemas orais que nos dizem de modo muito expressivo que a poesia oral cantada cria dinamismo e prazer estético numa audiência participativa que esteja a realizar um trabalho monótono e pesado:

Ai, ai, a gente bem canta,  
Para ver se isto vai,  
Ai, ai, a gente bem canta,  
Mas isto não vai. (Nogueira, 2002, p. 222)

Durante as atividades coletivas ainda existentes, as canções criam uma atmosfera de encantamento e de maior predisposição para o trabalho a que dificilmente

alguém permanece alheio. O trabalho é executado com prazer e constitui-se enquanto ritual. Nos aboios brasileiros, o vaqueiro canta com prazer e emoção para o gado e conta a sua “estória”. A repetição da mesma melodia em cada estrofe cria uma cadência regular que ritualiza o canto:

O vaqueiro tem o gosto  
De comer coalhada fria  
Montar no cavalo bom  
E na sua sela macia  
Eh boi a ei  
(...)  
Eu gosto de aboiar  
E tenho prazer de ser vaqueiro  
Pra falar em seu Mané  
Eu aboio o ano inteiro  
Aceite os parabéns  
De toda família Cordeiro  
Eh boi a ei (...). (Santos; Batista, 1993, p. 329)

O conhecimento da consciência da comunidade em relação ao seu envolvimento com a literatura oral é fundamental para a clarificação do problema da funcionalidade da poesia. Cantar “cantigas” ou “versos”, que os intérpretes dizem sempre ser muito antigos, torna o trabalho muitíssimo mais agradável e menos demorado. Embora, na grande maioria dos casos, os intérpretes não saibam determinar a proveniência das “cantigas”, algumas encerram uma história que se diz e se crê ser factual. As cantigas de Reis e as cantigas de Carnaval (pulhas e testamentos) são aquelas que oferecem maiores probabilidades de identificação, porque se relacionam de perto com as circunstâncias particulares da sua origem. Por vezes, o próprio informante revela espontaneamente a data exata da composição e da preparação da execução de um dado texto. Algumas composições estão alegadamente associadas a fatos que quem as diz ou comenta garante terem acontecido, assumindo, por isso, em primeiro lugar, para a comunidade, uma função noticiosa. Em muitos casos, ou na maioria deles, estamos perante uma construção, independentemente do fundo factual que possa estar na origem do texto. É provavelmente o caso da quadra seguinte, que sintetiza um episódio muito curioso, supostamente ocorrido no lugar da Teixeira, no concelho de Baião (onde fazemos recolha de literatura oral desde 1993), distrito do Porto, por volta de 1950, de acordo com o que nos disseram. Um homem entrou em casa de uma mulher, de noite, e deitou-se na cama onde ela

dormia, fazendo-se passar pelo seu marido. O autor deste poema tê-lo-á dirigido publicamente à mulher visada, em tom de desafio:

Eu já dormi na tua cama,  
E já conheci o teu brio;  
Lembra-te quando disseste:  
– Ó ladrão que vens tão frio. (Nogueira, 1996, p. 143)

Da mesma forma, no Nordeste brasileiro, os *Abc* poéticos – poemas compostos em ordem alfabética – noticiam os acontecimentos e instruem as comunidades. São poemas enumerativos, descritivos, que oferecem aos ouvintes informações essenciais para a compreensão da sua realidade, da sua cultura e da sua linguagem. Vejamos, respectivamente, excertos do *A.B.C. da moça queimada* e do *A.B.C. da revolta de 1912 na Paraíba*:

A trinta do mês de outubro  
Do ano de trinta e um,  
Ardi em chamas de fogo  
Sem haver remédio algum.  
Ai ! de mim triste coitada,  
Que *truce* tão cruel sina  
De passar pela desgraça  
Neste mundo tão menina! (Romero, 1985, p. 128-129)

\*

Agora se revoltou  
Herme em Rio de Janeiro,  
Com muita força e talento,  
Como chefe verdadeiro;

Valente ou morre ou arriba,  
No Estado da Paraíba  
Que acabar cangaceiro!

Batalhão vive subindo  
A cada hora e a cada instante.  
Já hoje contra o Governo  
Não há mais quem se levante,

Nem os valentes guerreiros,  
Quem foi ou é cangaceiro  
Já hoje está sem garante.

Combinaram dois estados,  
Paraíba e Pernambuco,  
Irem de encontro a esta gente  
E seu revate tem suco!  
Vai-se ver um bom serviço,  
Quem entende menos disso  
Ou está doido ou maluco! (Perreira, Laurindo, 1949, p. 385)

A necessidade de evasão é certamente um dos fatores que mais contribuem para o sucesso da maioria dos poemas orais. Recebidos como lenitivos ou soluções catárticas para os desencantos e dramas gerados pelo cotidiano, estes textos instituem-se como veículos de expressão que combinam o emocional, o sonhado e o ideal com o vivido ou pressentido, e o artístico com o concreto. Assimilado a partir de um folheto, o poema seguinte reúne todos os tópicos que fazem o sucesso deste tipo de textos: dois jovens namorados (que lembram Simão e Teresa da obra camiliana *Amor de Perdição*) morrem tragicamente, depois de a sua prevista união matrimonial ter sido contrariada por desentendimentos entre as duas famílias:

Num intento de família,  
A linda Maria Emília  
E o Luís namoravam.  
Um do outro eram primos  
E já desde pequeninos  
Os dois muito bem se davam.

Eram ricos, mas sem vaidade,  
Amavam-se com lealdade,  
Num amor puro e forte.  
Combinando o casamento,  
Os dois fizeram um juramento  
De se amar até à morte.

(...)

A Emília apaixonada  
Chorava quando embarcava,  
Já não queria embarcar.  
Bem doentinha e infeliz,  
Sempre a chorar pelo Luís,  
Morreu sobre as águas do mar. (Nogueira, 2003, p. 29 e 33)

Enquanto meio de comunicação estético e pragmático que tem o seu local próprio no sistema social, a poesia oral tem uma função noticiosa e pode valer como sanção social ou desempenhar uma função próxima desta, isto é, uma função preventiva. O conservadorismo característico das sociedades rurais, em particular daquelas que vivem num isolamento acentuado e prolongado, recorre a modelos do passado para sustentar um sistema complexo de convicções, crenças, normas éticas e de ação. Num determinado contexto, a declamação de uma quadra popular, que condensa e cristaliza esteticamente um conceito social, serve simultaneamente como ilustração e como norma. Em relação, por exemplo, ao conjunto de preceitos que regulam o comportamento social das jovens virgens, há inúmeras quadras orais que reforçam esse sistema de ideias:

Raparigas, ó moças  
Olhai lá por onde andais;  
A honra é como o vidro:  
Se quebra, não solda mais. (Nogueira, 2002, p. 395)

Quem seguir essas regras obtém a correta e fácil integração no respectivo meio social; quem as infringir sofre as consequências inerentes aos seus atos marginais (punições morais e físicas). A função moralizadora e reguladora dos comportamentos sociais transmitida pela poesia e pela tradição que funciona como autoridade persiste na literatura de cordel brasileira. O poema escrito pelo poeta popular Paulo Nunes Batista, no âmbito de uma campanha do aleitamento materno, é claro nas suas intenções:

Se você não der o peito  
pra amamentar seu bebê,  
falta à Vida com o respeito  
e vai se dar mal, porque,  
mais cedo ou mais tarde, a vida  
vai se vingar de você!... [...]



Toda Mãe que nega o peito  
ao filho que o Amor lhe deu,  
é uma mãe desnaturada  
que o filho não mereceu,  
nem merecia beber  
o leite que ela bebeu... (Batista, Paulo, p. 95-98)

É óbvio que muitas das composições que hoje ouvimos já não causam o impacto que lhes era característico. Em muitos casos, já perfeitamente desajustadas das circunstâncias atuais, servem, todavia, para estudarmos ideologias que deram lugar a outros procedimentos sociais.

Esta função coesiva e estabilizadora assumida pela voz poética enquanto elemento de união é extremamente importante para o equilíbrio do grupo social. Em virtude do nomadismo de alguns intérpretes e, por conseguinte, da própria poesia oral, a coesão que ela transporta transmite-se a comunidades mais ou menos afastadas geograficamente. A repetição do discurso poético oral implica a formação de normas de conduta encaradas como imutáveis, o que não impede, como veremos, que se processem mudanças sociais inevitáveis, também elas capitais para a organização e a evolução dos grupos sociais. A “*mouvance*” do poema, para usarmos o termo de Paul Zumthor (1987, p. 160), expressa-se através da voz do passado que a visão contemporânea adapta. O texto é recriado e adquire uma nova historicidade, e, portanto, “*Ma propre voix m’importe ici, et le sentiment que j’en ai: importe à ce que je peux dire de cette autre voix, perdue* (Zumthor, 1987, p. 25).

A poesia oral é memória individual e coletiva, uma memória humana que se mantém porque é literatura, poesia. Esta questão é particularmente visível na religiosidade popular, património cuja transmissão cabe, em primeira instância, à família. A ação pedagógica de âmbito familiar reforça a eficácia do trabalho especializado de formação e de reprodução da crença religiosa. No espaço doméstico da família das zonas mais rurais, multiplicam-se as mensagens com intenção catequética deliberada, traduzidas na profusão de símbolos e instrumentos de devoção, nas noções de natureza mítico-religiosa incorporadas nos circuitos de socialização e nos rituais de consagração de certos momentos de trabalho (*benzedura do pão*, por exemplo) e de lazer (santos populares, em especial o São João de Ovil). Neste processo, a crença no carácter sagrado das palavras desempenha uma função capital, como se conclui pela grande importância atribuída aos ritos verbais populares. A recolha que efetuámos desde 1993, como dizíamos acima, permite-nos afirmar que foi (e ainda é) notável em Baião a circulação de orações tradicionais e de ensalmos, cuja linguagem e estrutura literárias são em grande parte responsáveis pela sua força encantatória e funcional.

O prestígio destas fórmulas decorre, antes de mais, da sua forma e da sua organização. É um discurso poético-narrativo que se afasta parcialmente da linguagem quotidiana, um discurso que oculta e simultaneamente revela um saber considerado poderoso. A linguagem, a que se juntam jogos paramusicais, suscitados pela crença de que os sons, entoados de determinada forma, apresentam poderes sobrenaturais, oscila no equilíbrio entre o hermetismo e a clareza, prestando-se assim mais eficazmente à expressão do desconhecido.

No responso de Santo António a seguir reproduzido, sobressaem elementos característicos do discurso poético: uma arquitetura fónica que compreende recursos como a rima final, emparelhada, pobre, que, associada à litania típica destas composições, facilita a memorização e a transmissão do texto; a rima interna (vs. 8-9); a aliteração da sibilante (vs. 2-3, por exemplo) e a assonância (principalmente em /o/ e /u/, nos vs. 1, 5 e 7), elementos musicais que instauram uma atmosfera algo dolente, solene, vinculada ao tema tratado; a repetição do /s/ nos quatro primeiros versos, construção que reforça a estrutura sonora, mnemónica, do poema; a métrica, com o predomínio do heptassílabo, metro frequente na poesia oral portuguesa por favorecer o andamento contínuo dos versos (8-7-7-7-7-7-8-8); e o ritmo intensivo e silábico:

Santo Antoninho precioso  
Se vestiu e se calçou,  
Suas santas mãos lavou,  
Seu cajadinho pegou,  
Encontrou o bom Jesus:  
– Aonde vais tu, António?  
– Ó Senhor, Convosco vou.  
O perdido será achado,  
O esquecido será lembrado. (Nogueira, 2011, P. 102)

Trata-se, por outro lado, de um texto construído com um léxico corrente, popular (“Antoninho”, “cajadinho”), numa sintaxe simples, com orações justapostas, sem subordinações (nem sequer coordenações, neste caso) que travem o rápido fluxo discursivo. Relevante para a produção, memorização, evocação e recepção do texto é ainda o absoluto paralelismo sintático dos dois últimos versos, reforçado pela anáfora (“O perdido será achado,/ O esquecido será lembrado”).

Esta oração é também uma breve narrativa carregada de evocações e conotações religiosas, psicológicas e antropológicas: Santo António encontra Jesus Cristo, acompanha-o, e, por isso, achar-se-á aquilo que se perdeu. Bem conhecidos

e amados pelos cristãos, os protagonistas são definidos pelo seu elevado estatuto religioso (“precioso”, “santas”, “Senhor”), pela sua bondade (“bom”) e pelo seu altruísmo. A um texto que nos parece tão simples são atribuídos poderes extraordinários, porque se crê funcionar por ação de entidades católicas, com as quais se pretende simultaneamente estabelecer contato (Santo, 1990, p. 151). Os utentes de textos como este buscam, afinal, agir sobre a realidade por intermédio da palavra.

O mesmo sucede com esta versão da oração da trovoadá (a Santa Bárbara), que, semanticamente distinta, apresenta, contudo, uma forma muito próxima da do responso que referimos acima. Este diálogo intertextual só é possível dentro da memória do sistema semiótico da poesia oral tradicional; memória que permite ao emissor praticar a intertextualidade, a reutilização num dado texto de componentes da forma de expressão e da forma do conteúdo de textos anteriores. São composições, como muitas outras, que se valem de uma mesma estrutura formulística, o que garante a sua produção, acomodação a contextos diversos e circulação:

Santa Barbara se vestiu e calçou,  
Suas santas mãos lavou,  
Sua cachaninha pegou  
E o Senhor encontrou.  
– Barbarinha, aonde vais?  
– Vou espalhar a trovoadá  
Que ela no mar anda armada.  
– Espalha-a para o monte maninho,  
Para onde não haja pão nem vinho,  
Nem bafo de menino. (Nogueira, 2011, p. 103)

O valor sagrado, apaziguador, da palavra não está também ausente dos romances tradicionais de assunto religioso e das cantigas religiosas (excetuando aquelas que humanizam completamente o santo em cenas cómicas). Estas composições estabelecem uma ligação entre o sentimento pessoal e elementos bíblicos, litúrgicos, hagiográficos ou apologéticos, e comunicam convictamente com o divino, quer explicitem ou não o desejo de intervenção junto da entidade superior. Embora muitos textos que convocam o religioso apresentem interferências profanas, há outros que se caracterizam pela simplicidade e devoção puras:

Eu pedi a morte a Deus,  
E logo fiquei doente;  
Seja o que Deus quiser,  
Eu não posso durar sempre! (Nogueira, 2002, p. 24)

\*

Quem quiser orar a Deus,  
Num diga que num tem tempo;  
É andar no seu trabalho  
Com Jesus no pensamento. (Nogueira, 2002, p. 30)

Esta adesão incondicional aos desígnios divinos e à necessidade de comunicação permanente, pela oração, com o divino, vê-se também, na poesia popular brasileira, nos Abc poéticos marianos que versam, de “A a Z”, as qualidades e virtudes da Virgem Maria. Cada letra assemelha-se à conta de um terço, como neste *A.B.C. das Virtudes de Nossa Senhora*:

Diz um A Ave Maria  
Diz um B bondosa, bela  
Diz um C caríssima e graça  
Diz um D divina estrela

Diz um E esperança nossa  
Diz um F fonte de amor  
Diz um G gênio do bem  
Diz um H honesta flor

Incenso d’alma  
Jota mimosa  
Koro de anjo  
Luz formosa

Diz um M mãe dos mortais  
Diz um N nuvem de brilho  
Diz um O orai por nós  
Diz um P por vossos filhos

Querida das virgens  
Remédio nos dais  
Socorrei-nos sempre  
Todos mortais

Ultimo dia  
Vida fecunda  
Xiro mistérios  
Zelai pelo mundo (Santos; Batista, 1993, p. 278-279).

A poesia oral constitui para o grupo cultural um campo de experimentação sobre si mesmo, possibilitando desse modo o domínio e o conhecimento do mundo. A autoridade do passado institui-se como programa do futuro e a produção poética individual ultrapassa a sua contingência na medida em que incorporar a tradição. Ao poema oral vincula-se a ideia de eterno retorno, isto é, o desejo de identidade do grupo. O emissor dá forma, através do poema declamado ou cantado, a um determinado conhecimento que o receptor, num processo de recepção que se inscreve num modelo que é reconhecimento (rede de convicções, hábitos mentais que formam a consciência do grupo), tornará também seu.

À força vocal, que intervém no quotidiano como poder e como verdade, cabe a transmissão e legitimação dos hábitos e dos costumes da comunidade, concentrando em si energia capaz de fecundar todos os sectores da vida social. Uma cantiga conceituosa possui um poder demonstrativo suficientemente forte para funcionar como argumento decisivo capaz de encerrar uma discussão. Aqueles que dispuserem de um repertório considerável destes textos pacificadores e regularizadores têm potencialmente vantagens argumentativas sobre os que não podem servir-se deste saber. A linguagem de muitos baionenses é uma espécie de mosaico formado por este tipo de aforismos de grande energia significativa e argumentativa. A correlação com o presente atribui ao poema um dinamismo muito forte que o torna extremamente importante sob o ponto de vista funcional. Como todos os géneros da tradição oral, a poesia oral vincula-se abertamente à vida, instituindo-se, em larga medida, numa linguagem de ação e numa referencialidade externa.

A poesia oral, todavia, embora menos frequentemente, equaciona e propaga ideias subversivas relativamente às normas de conduta estabelecidas pela própria comunidade. Uma capacidade fundamental da comunicação literária oral consiste na possibilidade de coagir na formação de novas imagens do mundo, de provocar e desenvolver correntes de opinião, através dos efeitos emotivos, cognitivos e volitivos gerados nos seus receptores. Quadras como as que apresentamos a seguir

provam que esta literatura pode testemunhar e desencadear a ideia de mudança da realidade antropológica e histórico-social:

Minha mãe dava-me um lenço,  
Antes *quise* uma blusa;  
Antes quero andar em cabelo  
À moda qu'agora se usa. (NOGUEIRA, 2002, p. 228)

Esta quadra, cuja expressividade advém sobretudo do tom jocoso dos dois últimos versos, ilustra bem a flexibilidade de muitos textos poéticos orais, que se adaptam muito facilmente a várias situações comunicativas. Podemos ter uma crítica a um hábito que se vai generalizando, ou então a constatação de uma situação que se aceita e defende. É uma forma de ambiguidade que só o contexto situacional resolve:

Agora já não é moda  
De pedir a filha ao pai;  
É chegar, agarrar nela:  
– Senhor sogro, ela cá vai. (Nogueira, 2002, p. 230)

Algumas observações ainda para as rimas infantis, cuja funcionalidade é, como na poesia oral em geral, muito complexa e contrária a taxionomias rígidas. Seja como for, e sem pretendermos por agora discutir minuciosamente este problema, parece-nos evidente que as rimas infantis cumprem, antes de mais, uma função recreativa, lúdica e, de modo mais ou menos integrado, uma função de exploração do mundo circundante: exploração linguística, estética, ideológica, sociológica, didática, etc. Por tudo isto, estes textos continuam tão vivos no quotidiano dos seus utilizadores.

Julgamos ser relativamente pacífico dizer que a literatura oral debate-se entre o esquecimento e a adaptação à modernidade, como, aliás, em graus diferentes, sempre aconteceu. Ao contrário da maioria dos textos literários orais, cada vez mais sujeitos à erosão do tempo, as rimas infantis resistem e adquirem vitalidade, num processo de adaptação contínua que apresenta resultados surpreendentes. Esta rima infantil, por exemplo, que reclama estudos interdisciplinares, procede diretamente de uma série televisiva em desenhos animados, evidenciando que, para as crianças, televisão e poesia oral não são domínios antagónicos, mas antes profundamente dialogantes:

Willy F6 foi dar a volta,  
A volta 6 mundo,  
Oitenta dias,  
Oitenta noites.  
Conheceu princesa Arr6s,  
Visitou Norte, Sul, Este, Oeste.  
A Holanda, Holanda 6 6,  
Meu amor partiu um p6,  
6 l6 quiqui,  
6 l6 quiqui.  
Quem ficar com as pernas abertas  
Vai fazer chichi. (Nogueira, 2002, p. 276)

Tamb6m n6o 6 por acaso que as chamadas “dedicat6rias”, com frequ6ncia quadras tradicionais ou de tipo tradicional, circulam intensamente entre os nossos alunos, que 6s vezes as usam nas capas dos seus cadernos di6rios. O sucesso da “dedicat6ria”, de que j6 recolhemos algumas centenas de exemplares, vem das caracter6sticas do cancionero popular e da l6rica em geral: a concis6o, a clareza discursiva, o ritmo, a m6trica, a rima, a primazia dos motivos l6ricos e a consequente facilidade de memoriza6o dos seus poemas. Se as quadras tradicionais sobrevivem com a fun6o de dedicat6ria, muito adaptadas, com pequenas varia66es ou mesmo reproduzindo totalmente o texto tradicional, 6 porque correspondem a uma representa6o simb6lica de sentimentos e de situa66es que fazem parte do tecido sociocultural e idiossincr6sico dos seus utilizadores. Veja-se esta declara6o amorosa: “Tudo o que tenho na vida/ Cabe na minha m6o/ O teu retrato cortado/ Em forma de cora6o” (Nogueira, 2002, p. 325).

Como aqueles, h6 in6meros textos modernos, muito sugestivos em propostas de an6lise liter6ria, psicol6gica, psicanal6tica, psicolingu6stica, sociol6gica e l6dica, que n6o t6m merecido a devida aten6o por parte de estudiosos de diversas 6reas. Podemos procurar compreender o que subjaz a este esquecimento detendo-nos na oposi6o literatura oral / popular / tradicional e literatura culta, criada por preconceitos sociais que t6m a ver com a alegada nobreza do escrito e dos seus autores e com a suposta pobreza do oral e dos seus int6rpretes ditos populares. Nas duas literaturas o texto existe gra6as aos efeitos que consegue criar no receptor. A literatura oral, contudo, porque mais utilit6ria, tem na comunidade um efeito mais facilmente mensur6vel ou pelo menos vis6vel do que a segunda. A literatura institucionalizada, e agora tamb6m a oral e popular, ressentem-se de um acentuado mal-estar numa sociedade cada vez mais dominada pela ci6ncia e pela t6cnica. Do

ponto de vista da função social, as ciências gozam de uma considerável supremacia em relação às letras (ou às ciências humanas), cuja utilidade socioeconômica parece mais difícil de justificar. Nos debates sobre a importância das ciências exatas e das ciências humanas, salienta-se a irrelevância social e cultural da obra literária, a ausência de efeitos (imediatamente visíveis, acrescentaríamos nós), o que conduz ao isolamento do escritor e ao triunfo dos meios de comunicação visual sobre a literatura, mesmo nos domínios que eram tradicionalmente não visuais, como o drama e a prosa de ficção, hoje substituídos pelos produtos visuais correspondentes (o telefilme e a telenovela).

Mas a verdade é que, ao lermos, ou ouvirmos, um texto literário, não podemos perder de vista que se trata de um objeto estético, apto a seduzir-nos a sensibilidade e a estimular-nos o pensamento, a criar e a aprofundar uma mundividência marcada por articulações constantes entre a identidade e a alteridade, entre a memória literária e a experiência direta. A vivência pessoal de captação das letras (e das artes) corresponde a algo que antes de mais se sente; ora, sem essa fruição individual, sem a carga emocional que o constitui, o texto literário não atinge minimamente o seu objetivo. No confronto com as ciências, a vertente estética deve ser reclamada pelas letras, mesmo que essa assunção implique que o estudo do fenômeno literário nunca venha a designar-se, com total segurança, *Ciência da Literatura*, em vez de Teoria da Literatura. A qualidade que torna literário um determinado texto – a literariedade – é um efeito subjetivo que varia de leitura para leitura ou de audição para audição. Para a literatura, não dispomos de provas conceptuais irrefutáveis, restando-nos a prática de uma argumentação sempre virtualmente falível e a consciência de que há um resíduo inexplicável, responsável pelo caráter provisório das teorias. Com ela, e, muito em particular, na obra poética oral, que “flotte dans l’indétermination d’un sens qu’elle ne cesse de défaire et de recréer” (Zumthor, 1983, p. 259), aprende-se em profundidade algo que não é fácil de definir ou quantificar. Na literatura, o fator pessoal assume uma importância muito maior do que no domínio das ciências, provavelmente porque nela, além de se ensinar a pensar, aprende-se a sentir.

Toda a literatura dota os indivíduos de mecanismos que os vão definindo enquanto sujeitos e aos quais podem recorrer em situações muito diversas. Na poesia oral, os efeitos são mais visíveis e susceptíveis de avaliação, como vimos, a partir dos próprios poemas, que espelham mais diretamente a comunidade e interagem com ela. Utilizada com o objetivo de despertar, mais ou menos voluntariamente, determinados efeitos nos emissores e nos receptores, sejam pessoas individuais ou instituições sociais, instaura a regulação dos fenômenos sociais através da força ilocutória da palavra, que faz com que a *fala* se transforme em *ato*. O caráter oral



não retira poder ou legitimidade a esta poesia, ao contrário do que pensam aqueles que veem no binómio escrito / oral apenas uma relação de maioridade / menoridade. A oralidade é o que primeiro assegura a ação deste sistema comunicacional e literário oral sobre toda a comunidade.

Vê-se, pois, como o significado estético, social e pragmático da atividade poética não pode ser explicado se não se considerar que o que está envolvido é uma necessidade a partir da qual o ser humano usa e desenvolve convenções artisticamente marcadas para criar e manipular ativamente a sua própria existência e o mundo em redor. Os efeitos do poema oral no tecido social variam de acordo com o tipo de função dominante em exercício: vivencial, estética, jocosa, preventiva, coesiva ou subversiva. O texto poético oral, portanto, diverte, provoca o riso, gera prazer estético, suscita o saber, sugere, otimiza, sacraliza e especifica conceitos, move à ação.

## Referências

- Batista, Paulo Nunes, A.B.C. para a campanha do aleitamento materna. In: *Abc de Carlos Drummond de Andrade e outros abecês*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, Itatiaia, 1986, pp. 95-98.
- Brasil, A. Americano do. *Cancioneiro de trovas do Brasil Central*. São Paulo: Monteiro Lobato, 1925.
- Correia, João David Pinto. *Os Romances carolíngios da tradição oral portuguesa*. Vol. I. Lisboa: INIC, 1993.
- Júnior, José de Almeida Pavão. *Aspectos do cancionero popular açoriano*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1981.
- Nogueira, Carlos. *Cancioneiro popular de Baião*. Vol. I. Baião: Cooperativa Cultural de Baião – Fonte do Mel, 1996.
- Nogueira, Carlos. *Cancioneiro popular de Baião*. Vol. II. Baião: Cooperativa Cultural de Baião – Fonte do Mel, 2002.
- Nogueira, Carlos. *Cancioneiro narrativo de Baião*. Baião: Cooperativa Cultural de Baião – Fonte do Mel, 2003.
- Nogueira, Carlos. *O essencial sobre o cancionero infantil e juvenil de transmissão oral*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009.
- Nogueira, Carlos. *Poesia oral em Baião. Edição e estudo*. 3.<sup>a</sup> ed. Prefácios de José Manuel Pedrosa e Francisco Topa. Braga: Edições Vercial, 2011.

Pereira, Laurindo (Piá). A.B.C. da revolta de 1912 na Paraíba. In: Barroso, Gustavo. *Ao som da viola*. Rio de Janeiro: 1949, p. 385-393.

Romero, Sílvio. *Folclore brasileiro. Cantos populares do Brasil*. São Paulo / Belo Horizonte: USP / Itatiaia, 1985.

Santo, Moisés Espírito. *A Religião Popular Portuguesa*. Prefácio de Emile Poulat. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.

Santos, Idelette Muzart Fonseca dos; Batista, Maria de Fátima Barbosa de Mesquita (org.). *Cancioneiro da Paraíba*. João Pessoa: GRAFSET, 1993.

Semik, Véronique Le Dü da. *De L'Abc poétique à l'A.B.C. de cordel au Brésil: une forme poétique traditionnelle de "A à Z"*. Paris: l'Harmattan, 2012.

Semik, Véronique Le Dü da. *Lições em poesia. O A.B.C. De Cordel no Brasil: um Abc poético em Folheto*. Lisboa: Edições Colibri, 2013.

Teixeira, Fausto. *O livro das adivinhas brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Letras e Artes, 1964.

Zumthor, Paul. *Introduction à la poésie orale*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

Zumthor, Paul. *La lettre et la voix*. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

Zumthor, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Educ, 2000.

# 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, Juízes, 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 menstruadas, 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 malífciente. 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 heterogéneos: **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 antropro-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 alast 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 (escaravelhos, 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 intergrupar.

<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)



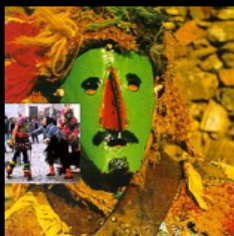
### **Máscara Mortuária Egípcia** (a incorporação do Estado no Corpo Real)



*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

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

# CÉREBRO SOCIAL, MENTALIZAÇÃO E PSICOPATOLOGIA EVOLUTIVA

## Indicações da psicopatologia dos primatas não humanos para a psicopatologia humana

por

**Marina Prieto Afonso Lencastre<sup>1</sup>**

**Resumo:** Estudos sobre o cérebro social humano apontam para a sua homologia evolutiva com o cérebro e com motivações e comportamentos sociais de outros primatas. A psicopatologia dos primatas não humanos poderá ajudar a refundar a psicopatologia humana. Mas a esquizofrenia e as perturbações psicóticas aparentadas podem corresponder a psicopatologias especificamente humanas, já que implicam competências cognitivas exclusivas do cérebro humano como a capacidade de mentalização de segunda e terceira ordens, a simbolização e a produção de realidades mentais internas.

**Palavras-chave:** Evolução, cérebro social, psicopatologia evolutiva dos primatas não humanos, mentalizações de segunda e terceira ordem, psicose.

**Abstract:** Research on human social brain shows its evolutionary homology with the brain and social motivations and behaviors of other primates. The psychopathology of non-human primates can help refound human psychopathology. Nevertheless, schizophrenia and related psychotic disorders may be specific human psychopathologies, as they imply exclusive cognitive abilities of the human brain, such as second and third order mentalization capacities, symbolization and the production of internal mental realities.

**Key-words:** Evolution, social brain, non-human primate evolutionary psychopathology, second and third order mentalization, psychosis.

## INTRODUÇÃO

Nos últimos anos temos assistido a um renovado interesse pela psicopatologia evolutiva e as recentes descobertas sobre as relações entre cérebro, mente e comportamento normal e patológico têm mostrado que a teoria da evolução é a mais adequada para entender essas relações (Brune, 2008; Panksepp, 2012; Solms & Panksepp, 2012). A ideia de que os comportamentos, e a actividade mental asso-

---

<sup>1</sup> Professora Catedrática na Universidade Fernando Pessoa. Psicoterapeuta Especialista da Sociedade Portuguesa de Psicologia Clínica. E-mail: marina.prieto.afonso@gmail.com



ciada, são fenómenos biológicos, não é nova; desenvolveu-se na Europa desde 1920 com observações decisivas sobre o comportamento animal e, a partir de meados do século passado, foi aplicada ao comportamento humano, com contribuições importantes da biologia evolutiva para a etologia humana (Eibl-Eibesfeldt, 1989). A ecologia e a genética do comportamento deram às descrições detalhadas da etologia humana um enquadramento selectivo do comportamento social, permitindo previsões baseadas na hipótese de que servem sobretudo para maximizar a sobrevivência e a reprodução genética individual e familiar, e também dos reciprocantes não aparentados (Darwin, 1859, 1871; Hamilton, 1968; Trivers, 1972, 1973). Estas previsões foram recentemente estendidas aos grupos mais alargados através de uma revisão do conceito de selecção de grupo (Sloan Wilson, 2007), que cresceu da investigação sobre padrões altruístas e de cooperação em grupos de animais não humanos e humanos. Apesar de controverso, este conceito instigou mudanças na investigação sobre as espécies ultra-sociais e culturais, como a espécie humana, e deu nova importância à hipótese do cérebro social (Dunbar, 2003). Este autor propôs que o tamanho do neocórtex humano evoluiu como uma adaptação a um grupo social complexo e crescente, que requeria novas competências para o sucesso no acasalamento, na comunicação social, na cooperação e na integração grupal alargada. Estas novas competências cerebrais associam-se, entre outras, ao aparecimento da linguagem de dupla articulação, à capacidade metarepresentacional do sistema cognitivo generalista humano e a novas formas de mentalização (Bering, 2010). As mentalizações primárias do cérebro social estão envolvidas na possibilidade de captar outras mentes de modo a orientar a acção no grupo, e esta competência está presente nos outros primatas, particularmente nos chimpanzés. Os humanos acrescentam-lhe as mentalizações secundárias e terciárias, permitidas pela expansão das competências associativas do neocórtex, pela nova sintaxe e pela dupla articulação da fala, que produz palavras. Esta expansão cerebral e mental trouxe com ela um catálogo de novas realidades internas como as brincadeiras imaginativas, a produção de objectos abstractos, a distinção entre animado-inanimado, a atribuição de características animadas a entidades que, à partida, não as possuíam, a defesa contra entidades mentais e a sua agência, a concepção psicológica da morte, por oposição à sua concepção biológica ou material (Bering, 2001). As novas competências cognitivas assentam sobre emoções e cognições mais antigas, largamente homólogas com o grupo dos mamíferos, sobretudo os primatas; estas são adaptações que orientam os comportamentos ecológicos e sociais através de respostas neuromotoras biologicamente preparadas. Encontramos as adaptações antigas nas novas competências evoluídas, co-optadas para os níveis comportamentais e mentais onde se geram as experiências especificamente humanas. Estas

englobam, por exemplo, os sentimentos culturais baseados nas emoções primárias, as experiências estéticas e religiosas orientadas pela experiência corporal e os afectos relacionais, os pensamentos analógico-metafóricos, as narrativas míticas inspiradas pelos temas selectivos humanos e, também, as derivas psicopatológicas associadas a eles<sup>2</sup>.

O presente artigo discutirá algumas destas questões, mostrando que a psicopatologia humana necessita ser refundada a partir da psicopatologia dos animais não humanos, particularmente os primatas e, dentro deles, os chimpanzés que, em termos filogenéticos, se encontram mais próximos dos humanos. Esta proposta não deixa de levantar questões de vária ordem e aparecerá como controversa para leitores em psicologia humana. No entanto, resultados recentes da investigação sobre o cérebro social humano e os seus sistemas emocionais e cognitivos apontam amplamente para a sua configuração evolutiva e homóloga com outros primatas (Brune et al, 2003, Panksepp, 2012). É certo que a evolução de *Homo* seguiu uma linhagem própria, diferente da linhagem dos chimpanzés contemporâneos e, como vimos mais acima, acrescentou-lhe características que não encontramos nos primatas não humanos. O que nos é propriamente humano aparece, portanto, também reflectido na psicopatologia. É o estudo das semelhanças e das diferenças entre nós e os outros animais que nos permite melhor compreender o que, em nós, tantas vezes parece culturalmente incompreensível mas que, à luz das lentes evolutivas, se torna claro e terapêuticamente fecundo. Estas, e outras questões, serão o foco da nossa atenção nos próximos parágrafos.

## DEFINIÇÃO DE PSICOPATOLOGIA NOS PRIMATAS NÃO HUMANOS

A ideia de procurar sinais psicopatológicos nos animais não humanos, particularmente nos primatas mais próximos de nós como os chimpanzés e gorilas, tem sido acolhido com alguma relutância por parte dos teóricos evolutivos. Em geral, estes têm preferido não atribuir experiências de sofrimento aos animais e manter uma atitude descritiva objectiva; no entanto, muitos destes padrões de sofrimento são criados artificialmente em laboratório para desenvolver modelos biomédicos da doença (Fabrega, 2002). Assim podemos, com alguma segurança, tentar manter uma perspectiva clínica e também evolutiva quando se trata de avaliar comportamentos psicopatológicos espontâneos, tanto no ambiente natural como

---

<sup>2</sup> Ver o artigo de Solms & Panksepp (2012) para uma interessante interpretação neuropsicanalítica da ligação entre o corpo evoluído, o inconsciente psicológico e as funções da consciência.

em laboratório (Ibidem). Além disso, podemos também apoiar-nos na inferência de estados internos a partir da observação de comportamentos que, por analogia, evocam em nós sofrimento mental (Troisi, 2003). Como os animais não falam, os estudos em psicopatologia animal terão que se basear essencialmente em indicadores comportamentais e fisiológicos, particularmente nos desvios quantitativos e qualitativos de padrões de comportamento comuns (ou estatisticamente normais) e os seus correlatos neuroquímicos.

É claro que esta questão da psicopatologia animal levanta imediatamente a questão dos critérios para a saúde e a doença, que são em grande parte dependentes de normas culturais. A própria psicopatologia humana está dependente de normas culturais e o modelo biomédico universal esbarra frequentemente com a questão do localismo psicopatológico (Kirmayer & Ban, 2013). Nos animais em liberdade, é difícil distinguir entre normal e patológico porque os comportamentos são adaptações a condições ecológicas e sociais que implicam por vezes comportamentos extremos que consideraríamos patológicos na sociedade humana ocidental. Nos animais não humanos não se pode equacionar simplesmente a norma estatística com a norma social. Os desvios da norma podem ser neutros ou benéficos, em termos adaptativos. Nos animais em liberdade correspondem a padrões que aparentemente não só não impedem a sobrevivência do grupo, como até a promovem. O critério normativo, apoiado somente em indicadores estatísticos, aparece como insuficiente para avaliar o carácter psicopatológico, ou não, do comportamento observado; e esta afirmação é válida para os não humanos e também para os humanos.

O caso do infanticídio nos langures que, durante muitos anos, foi considerado como aberrante e disfuncional, é interessante neste aspecto. A primatologia descreveu nos anos 1960 o homicídio de recém-nascidos langures por vários machos agressivos que invadiram o harém e expulsaram o macho residente. No seguimento desta invasão, e após o desaparecimento das crias, as fêmeas tornaram-se sexualmente receptivas e aceitaram copular com o novo macho dominante (Sugiyama, 1968). Segundo o critério estatístico, o infanticídio dos langures, que era extremamente raro, deveria ser considerado como uma resposta patológica, provavelmente a uma perturbação do habitat de origem humana. Mas décadas de discussão entre especialistas concluíram que o infanticídio entre os langures é melhor interpretado como uma estratégia reprodutiva dos machos; o que começou por ser uma psicopatologia passou a ser considerado como uma maneira de maximizar a transmissão de genes dos langures homicidas. De facto, as fêmeas que foram privadas das crias do macho original puderam agora conceber e dedicar-se às crias do macho invasor (van Schaik & Johnson, 2000). Esta interpretação foi possível devido ao desenvolvimento da teoria da selecção sexual e à sua capacidade

para prever o infanticídio pelos machos, dadas certas circunstâncias ecológicas e sociais (Hrdy, 1984). O infanticídio não é um comportamento comum; mas isso não faz dele uma psicopatologia<sup>3</sup>.

O caso dos chimpanzés macho infanticidas e canibais observados por Goodall em 1977 poderia também ser um destes casos; em vez de projectar ideias morais e convenções sociais ocidentais para os grupos de primatas, é bem mais interessante observar os contextos ecológicos e sociais em que estes comportamentos aparecem, porque nos poderão dar pistas sobre comportamentos semelhantes nos humanos, tanto nas sociedades tradicionais como nas sociedades pós-industriais. Este é o ponto de vista geralmente adoptado pelos primatólogos e a literatura sobre a etologia dos primatas faz muito poucas inferências sobre o carácter patológico ou não dos comportamentos observados. Para a psicopatologia evolutiva, o melhor critério de julgamento são as consequências disfuncionais dos comportamentos (Troisi & McGuire, 1998). Assim, se determinados padrões etológicos interferem claramente com a adaptação social ou com a adaptação biológica, podemos considerá-los psicopatológicos. O sofrimento é interpretado como um sinal emocional de que algum aspecto está a comprometer o desenvolvimento de competências funcionais necessárias à sobrevivência, à reprodução e à vida em grupo. Segundo Troisi (2003) podemos concluir que estes sinais estão activos nos primatas não humanos e que as disfunções comportamentais são acompanhadas de afectos negativos.

Como a selecção natural tenda a eliminar os comportamentos desvantajosos, não é de esperar que se observe muita psicopatologia nas populações naturais. Comportamentos de medo ou ansiedade terão um valor passageiro e servirão para habilitar o animal com a resposta adequada de fuga, submissão, freezing ou ataque. Acresce o facto de que comportamentos desviantes da norma ou atípicos poderão apresentar valor selectivo, como foi antes referido. As observações de animais cativos e participando do habitat humano são essenciais para se compreender os desvios da adaptação em condições artificiais, muitas vezes extremas, como em alguns zoológicos, unidades de produção animal, etc. Em todos estes casos é essencial saber distinguir entre os comportamentos funcionais e que arrastam consequências adaptativas futuras, e os casos de psicopatologia (Troisi, op.cit).

---

<sup>3</sup> A Psicologia Evolutiva do Crime baseia parte dos seus estudos empíricos nas hipóteses derivadas da teoria da selecção sexual e do investimento parental, mostrando as vantagens evolutivas de um conjunto de comportamentos criminosos que se mantiveram estáveis nos grupos altruístas humanos, como por exemplo o infanticídio, a violação, o roubo, a psicopatia (Dentley & Shackelford, 2008).

## **EXEMPLOS DE PSICOPATOLOGIA NOS PRIMATAS NÃO HUMANOS**

### **Infanticídio, canibalismo e violência**

As observações de Jane Goodall (1977) sobre infanticídio nos chimpanzés foram interpretadas por ela como apresentando vantagens reprodutivas para os machos que, eliminando as crias de rivais, terão mais probabilidade de fecundar as fêmeas novamente no estro e, assim, produzir crias portadoras dos seus próprios genes. Uma outra explicação para essas observações seria a sobrepopulação e a regulação dos nascimentos (Goodall, 1977), mas segundo Power (1991), a autora não estava certa desta possibilidade. Nesse mesmo texto em que apresenta as suas observações, Goodall descreve com detalhe alguns casos de ataque e canibalismo de crias por machos, dentro do grupo e entre grupos diferentes. O mais interessante destas descrições consiste na alternância entre a violenta excitação de alguns animais, a sua exultação e os cuidados eventuais com os pequenos animais feridos. Para Fabrega (2002) estes comportamentos sugerem uma ausência de controlo dos impulsos e a execução repetitiva de programas comportamentais agressivos e de cuidar que lembram a intensa e sistemática violência e, por vezes, o jogo e os cuidados com a vítima, dos homicidas sexuais. A descrição de Goodall sugere elementos psicológicos e até simbólicos nesta espécie de ambivalência entre padrões comportamentais opostos. Esta descrição leva Fabrega (op. Cit) a especular que, como nos humanos, os animais poderão ter experimentado estados alterados da consciência. No caso humano, os criminosos afirmam a sua dominância e controle de forma repetida e odiosa, em certos casos em estado dissociado de consciência, e este mesmo estado poderá ser hipoteticamente atribuído aos chimpanzés.

Norikoshi (1982) descreve um outro caso de canibalismo intragrupo observado na floresta Kasoje (Tanzânia), em que dois machos dominantes ingeriram o corpo de uma cria na presença, aparentemente impassível, da mãe. Segundo Norikoshi, a dominância dos machos sobre a fêmea poderá explicar em parte a atitude da mãe porque, nos chimpanzés, os comportamentos de agressão e de maus tratos dependem do lugar hierárquico que se ocupa. Acresce, no entanto, o facto dessa fêmea ser considerada uma ‘má mãe’ comparativamente com os padrões maternos normais entre chimpanzés. Foi vista várias vezes a negligenciar a cria ou a carregá-la por uma perna, no cimo das árvores (op. Cit).

As condições sócio-ecológicas também afectam o comportamento psicopatológico. Ainda em Gombe, Jane Goodall (1986) observou o comportamento dos chimpanzés em situação de anormalidade na distribuição de alimentos. Geralmente os chimpanzés procuram alimento em grupo, e cada indivíduo fá-lo isoladamente

sem competição directa com outro. Em Gombe, Goodall decidiu oferecer bananas para poder observar os animais mais de perto, mas ao fazê-lo criou condições de competição directa que, segundo Power (1991), levou a um conjunto de mudanças negativas que afectaram a organização do grupo e o estado dos indivíduos. Power descreve a perseguição de membros vulneráveis pelos mais fortes até à formação de verdadeiros 'bodes expiatórios' servindo de escape para a frustração social e sexual dos machos face a outros machos competidores. Estudos sobre macacos rhesus livres mostraram diferenças interindividuais no controle dos impulsos directamente correlacionadas com baixa função serotoninérgica cerebral. Baixas concentrações de 5-HTT associam-se a baixo controle dos impulsos e alta agressividade e o mesmo foi observado nos chimpanzés (Troisi, 2003). Estes animais têm menos parceiros sociais, são mais solitários, correm mais riscos e, no caso dos rhesus, emigram mais cedo do grupo natal (Mehlman et al, 1995). Outras consequências negativas foram o aumento da hostilidade sexual e da violência deslocadas para as fêmeas e os juvenis, os sinais de depressão materna e as dificuldades de desmame e de separação das crias. Padrões modificados das migrações das fêmeas e da retenção dos machos modificaram substancialmente os modos normais de organização do grupo.

### **Hostilidade sexual e supressão reprodutiva**

A violação de fêmeas pelos machos foi observada em algumas espécies de primatas, como os babuínos e também os chimpanzés (Brown, 2000). Nos orangotango os machos violadores desenvolvem corpos do mesmo tamanho das fêmeas, com aspecto de adolescentes, o que faz com que muitas vezes sejam confundidos com elas. A hormona luteinizante, a testosterona e a dihidrotestosterona são insuficientes para o desenvolvimento de características sexuais secundárias normais, mas bastam para a função sexual primária e a fertilidade (Maggioncalda et al, 2000). Mantêm-se pequenos e não mostram nenhum sinal de estatuto, mas violam; segundo Troisi (2003), a violação consiste numa estratégia sexual de baixo custo e de baixo benefício que, em alguns casos, resulta em fecundação e, portanto, em vantagem reprodutiva. Este comportamento é interpretado no contexto da selecção sexual e da maximização reprodutiva dos machos.

Outro aspecto que pode ser compreendido à luz da teoria da selecção sexual é a supressão reprodutiva de fêmeas sub-dominantes por fêmeas dominantes. A inibição reprodutiva das subordinadas é comum nos peixes, aves e mamíferos através da presença dominante de outras fêmeas (Lusk & Miller, 1989), e este efeito é conseguido através de mensagens químicas ligadas às feromonas. A competição

e a supressão reprodutiva entre fêmeas tem como função impedir a reprodução consanguínea ou em territórios com recursos alimentares ou espaciais limitados, e também garantir a ‘ajuda no ninho’. O comportamento de ajuda ao ninho é mais comum nos mamíferos inferiores; foi observado com maior frequência nos calitricídeos neotropicais (saguís) e tamarinos. Parece ser o resultado da competição sexual e também da selecção de parentesco: um indivíduo prescinde da sua própria reprodução e ajuda a garantir o sucesso reprodutivo dos seus parentes, geralmente a mãe (Davies & Krebs, 2012). O afastamento do território tem efeitos sobre a diminuição da competição intra-fêmeas e restabelece o ciclo reprodutivo das subordinadas. A proximidade territorial de fêmeas subordinadas com fêmeas dominantes, geralmente as mães, acciona mecanismos neuroendócrinos de retardamento ou supressão reprodutivos nos peixes (Abbott, 1997) e, nos primatas não humanos, este efeito é também o resultado da manipulação activa pelas fêmeas dominantes. Níveis elevados de stress social são conhecidos por afectarem a capacidade reprodutiva das fêmeas e este problema resolve-se através dos padrões de emigração das jovens fêmeas que, nos grupos de chimpanzés, emigram para outros grupos. Este mesmo mecanismo pode também estar activo nos humanos e a anorexia nervosa pode ser interpretada como um mecanismo de supressão reprodutiva; de facto, um dos seus sintomas principis é a amenorreia, ou seja, a supressão da ovulação. As mães das anoréxicas são geralmente sentidas como dominantes e controladoras, enviando sinais que influenciam inconscientemente o estatuto reprodutivo das filhas submissas (Andersen et al, 1992). Esta observação está na origem do modelo territorial da anorexia proposto por Bracinha-Vieira em 1983: a maturação sexual da jovem mulher com permanência no território familiar dominado pela mãe origina a involução reprodutiva (amenorreia e diminuição dos sinais sexuais secundários) e também a recusa de alimentos como forma de se manter núbil e recusar a competição com a mãe. Nos primatas, o mecanismo neuroendócrino associa-se ao afastamento das jovens fêmeas do grupo familiar e mostra o entrelaçamento evolutivo entre as causas próximas (neuroendócrinas) e distantes (o sucesso genético) da reprodução.

### **Vinculação e comportamento materno disfuncionais**

Suomi (1978) sugere que a ausência de cuidados maternos durante a infância determina comportamentos maternos abusivos e Hasegawa e Hiraiwa (1980) indicam que, nos primatas, as mães primíparas são mais rudes e incompetentes a lidar com os filhos do que as mães com mais filhos. Os comportamentos maternos são

aprendidos pela observação das fêmeas mais velhas e supõem um desenvolvimento suficientemente adequado da sua própria relação precoce com a mãe. Os pequenos primatas apresentam respostas de protesto e de desespero quando são separados da mãe, tal como o bebé humano, e observações como estas estiveram na origem das teorizações de Bowlby (1969, 1988) sobre as relações precoces e a vinculação. A descrição por Troisi et al (1982), através de um rígido protocolo de observação, do comportamento materno de uma macaca Japonesa (*Macaca fuscata fuscata*), mostrou comportamentos abusivos alternados com comportamentos protectores, que surgiam sobretudo quando a cria tentava separar-se da mãe e adquirir autonomia. O seu comportamento afectava o resto do grupo de macacos, que se afastavam dela durante os episódios de abuso, ou então permaneciam por perto mostrando sinais de desconforto, mas sem interferirem activamente para separar a cria da mãe. Em trabalhos posteriores, Troisi e colaboradores (1984, 1989) sugerem que a macaca poderia sofrer de perturbação ansiosa com dificuldade de separação (Troisi & D'Amato, 1984), derivada de dificuldades de comunicação e privações durante a sua própria infância. Os autores argumentam que uma eventual vulnerabilidade genética ao stress social ou até uma doença intercorrente poderão ser factores que afectaram o desenvolvimento normal da fêmea (Troisi et al, 1989). Estes trabalhos mostram a importância das experiências relacionais precoces e da aprendizagem dos comportamentos de género e sociais; mostram também como a personalidade animal e a sua vulnerabilidade ao stress dependem destas variáveis.

### **Epigenética e perturbações da personalidade**

Experiências de manipulação do ambiente alimentar de macacas grávidas mostrou ter impacto negativo sobre a neuroendocrinologia e os comportamentos posteriores das suas crias (Fabrega, 2002). Se os estudos mais antigos propõem sobretudo o ambiente como explicação central para os efeitos sobre as crias, trabalhos mais recentes apontam para a interacção entre a experiência e os mecanismos epigenéticos de transmissão da informação adquirida. Estudos recentes mostraram que a experiência de evitamento de um estímulo olfactivo pelo pai de ratos foi transmitida à descendência (Dias & Ressler, 2014). As crias, somente criadas pela mãe que, por sua vez, só interagira com o pai na altura da concepção (noutra condição experimental, eram resultado de fecundação *in vitro*), mostraram evitamento do estímulo condicionado. A informação olfactiva e emocional da experiência paterna foi transmitida à descendência, que reconheceu o estímulo como negativo sem qualquer exposição prévia ou aprendizagem por modelagem ou reforço. Há



evidência de que as modificações epigenéticas são transmissíveis aos descendentes através da metilação do DNA<sup>4</sup> e os autores deste estudo mostraram que estas modificações se processaram directamente sobre o DNA espermático. As análises ao cérebro dos descendentes mostraram um aumento da densidade das vias envolvidas no odor testado, dando também indicações neuroanatómicas sobre a sensibilização reactiva das crias. Este mecanismo é responsável por uma parte importante da plasticidade fenotípica e pela orientação da adaptação. As diferenças atribuíveis às personalidades animais nos comportamentos afiliativos, exploratórios, sexuais e agressivos poderão, assim, ser também imputadas a diferenças epigenéticas, em que as experiências individuais do ambiente são combinadas com a herança genética para condicionar o temperamento individual.

Uma descrição interessante de personalidade chimpanzé relacionada com o comportamento materno foi feita por J. Goodall (1990) em Gombe. O chimpanzé Jomeo era um macho grande e bem desenvolvido mas tímido e que, segundo Goodall, não mostrava nenhuma ambição social. Com uma adolescência normal e um bom lugar na hierarquia social, um dia apareceu muito ferido no corpo e nas patas; a partir desse dia era facilmente intimidado, mesmo pelas fêmeas. Goodall (1990) diz que Jomeo sofreu inúmeras indignidades sociais e o seu comportamento de corte era insuficiente, não conseguindo competir com os outros machos. O seu irmão mostrava a mesma inabilidade social o que levou Goodall, nessa época, a interrogar-se se estes comportamentos teriam uma origem genética ou se derivariam de condições de desenvolvimento. A mãe de Jomeo era tímida e associal, passando muito tempo com os filhos na periferia do grupo e este traço de personalidade materna era, para Goodall, a principal causa do comportamento desajustado de Jomeo. Sabemos hoje que, para além da aprendizagem precoce, traços emocionais poderão ser transmitidos epigeneticamente (ver acima). Mais tarde, Jomeo veio a ser um macho respeitado e uma companhia confiável para os outros chimpanzés.

A personalidade psicopática também foi estudada nos chimpanzés. Lilienfeld e colaboradores (1999) aplicaram uma medida de psicopatia a chimpanzés (Chimpanzee Psychopathy Measure - CPM) cujo protocolo estipulava que 6 observadores deveriam preencher um número definido de itens sobre 34 chimpanzés. O CPM mostrou diferenças pequenas entre machos e fêmeas e, em alguns animais, uma correlação positiva com medidas de personalidade psicopática humana como extraverson, agradabilidade, agonismo, actividade sexual, comportamentos de risco,

---

<sup>4</sup> A metilação consiste na transferência de grupos metilo a algumas das bases citosinas (C) situadas previa e contiguamente a uma guanina (G). Visto que a metilação é fundamental na regulação do 'silenciar' dos genes, pode provocar alterações na transcrição genética sem necessidade de que se produza uma alteração na sequência do DNA.

provocações, exibições de bluff e ataques de raiva. O CPM mostrou ainda uma correlação negativa com medidas de generosidade e ansiedade, e alguma validade para medidas de dominância. Este trabalho de Lilienfeld conclui pela existência de personalidade psicopática em alguns animais.

Outros estudos com primatas mostraram que a testosterona está associada à agressão controlada mas não à violência (Rose et al, 1978). Indivíduos com baixa serotonina e alta testosterona apresentam os níveis mais elevados de agressão e de violência (Higley et al, 1996), e estes resultados são idênticos aos encontrados nos humanos. Nos bonobo, que são chimpanzés pacíficos com dominância pelas fêmeas, M. Surbeck e colaboradores (2008) mostraram que, nos machos, não há correlação entre dominância, agressão e testosterona. Os machos dominantes investem mais nas relações amigáveis com as fêmeas, o que sugere uma relação com níveis mais baixos de testosterona. Para os autores, as amizades intersexuais nos bonobo resultam em padrões hormonais parecidos com as espécies que criam os filhos e em que os dois sexos têm relações de longo prazo. É possível que um fenómeno parecido possa ter acontecido na evolução da preferência sexual (e monogâmica) humana (Fisher, 2004).

## **Perda e depressão**

A depressão foi observada em muitos animais, sobretudo mamíferos e aves, e está relacionada com a perda de vínculos afectivos e/ou perda de estatuto (Stevens & Price, 2000). Parece haver consenso junto da maioria dos autores em psicopatologia evolutiva de que os sintomas da depressão correspondem em grande parte a sinais de submissão e de derrota, face a situações sociais impossíveis de controlar (Gilbert, 1999; Sloman & Gilbert, 2000; Stevens & Price, 2000). Sloman (2000) considera que a estratégia involuntária de derrota (EID) apresentada pelos animais não humanos e também humanos evoluiu como forma de estabilização das hierarquias nas sociedades de mamíferos, permitindo a diminuição dos níveis de agressão. Esta estratégia involuntária exprime-se nas situações em que perder é a melhor maneira de sobreviver. Apresenta, na sua forma evoluída, muitos dos sinais neurofisiológicos adaptados à situação social em que evoluiu, nomeadamente os seus correlatos serotoninérgicos. A relação dominante-dominado acompanha-se, nos animais dominantes, de um aumento significativo da reacção à serotonina pelos neurónios implicados no comportamento agressivo. Nos animais dominados observa-se uma diminuição da serotonina intra-cerebral associada aos sinais etológicos da submissão. Estes últimos partilham muitas semelhanças com a expressão

corporal da depressão. Estudos indicam que este circuito pode relacionar-se com o polimorfismo do receptor da serotonina (5-HTT) que produz dois alelos diferentes, um longo e um curto. O alelo curto está associado com uma síntese menor do 5-HTT e portanto a depressão poderá ser mais provável, sobretudo se se associar a maus tratos na infância (Caspí et al, 2003). Apesar de a depressão constituir uma capacidade não humana e humana universal, certos indivíduos parecem mais vulneráveis aos episódios depressivos do que outros. À genética acresce a epigenética da história familiar, as experiências precoces, o desenvolvimento da personalidade, os acontecimentos de vida, que tornam a vulnerabilidade à depressão uma condição de grande complexidade causal.

A depressão melancólica mais conhecida na primatologia é de Flint, que ficou prostrado após a morte da sua mãe Flo (Goodall, 1986). Flint era um chimpanzé de oito anos que ainda dependia da mãe, numa idade em que os machos geralmente adquirem autonomia e se juntam ao grupo de adolescentes. Por sua vez, Flo era uma fêmea avançada em idade que tinha dado à luz uma última cria, desaparecida na floresta havia algum tempo. Sem cria para se dedicar, passou a ceder às exigências de Flint que se tornou mais dependente da mãe. Apesar de crescido, Flint ainda viajava às costas de Flo quando se deslocavam, e partilhavam a mesma cama de folhas quando, à noite, se deitavam para dormir. Quando se encontravam numa encruzilhada e os dois seguiam caminhos diferentes, Flo gemia e voltava-se para seguir Flint, ou então vice-versa, Flint seguia a Flo. Sendo avançada em idade, um dia Flo foi encontrada morta junto de um ribeiro. Flint encontrava-se perto, deitado sem se mexer; deixou de comer, deixou de andar e passadas três semanas e meia morria também. Este é um caso exemplar de como um adolescente imaturo se deixa literalmente morrer após ter perdido a sua principal figura de ligação. É importante perceber que a depressão major nos humanos é activada por experiências de perda significativas que são homólogas com os primatas e, provavelmente, com outros mamíferos e aves, que são animais parentais e de vínculo emocional diferenciado. O aumento drástico da depressão nas sociedades industrializadas e individualistas e a sua baixa prevalência nas sociedades colectivistas, apesar da representatividade do alelo curto 5-HTT nessas sociedades, mostra bem a importância dos factores familiares e comunitários de protecção (Chiao & Blizinsky 2009) e como a depressão não pode ser simplesmente explicada por factores de vulnerabilidade biológica.

## **Perturbações de somatização e stress pós-traumático**

A produção de sintomas físicos sem base orgânica pode também ser encontrada nos primatas. Uma paralisia histórica foi observada numa fêmea de macaco que, ao ser colocada junto do seu grupo social, aparentava uma dificuldade notória a andar à qual não correspondia nenhum problema físico. A fêmea recuperava uma locomoção normal quando era recolhida sozinha, o que indicava a natureza histórica (encenada) da sua paralisia (Caine & Reite, 1983). O mesmo fenómeno foi descrito por de Waal em 1982: o chimpanzé Yeoren perdera uma batalha importante e a dominância no grupo a favor de outro chimpanzé, Nikkie. De cada vez que Yeoren avistava Nikkie e podia ser visto por ele, coxeava miseravelmente, para retomar uma locomoção perfeitamente normal quando se encontrava longe do seu rival. A perturbação de somatização tem sido interpretada como uma forma de simulação de fragilidade para manipular a atenção social (Troisi & McGuire, 1991), e outras formas de engano dos animais dominantes ou dos predadores são utilizadas pelos animais como formas de escapar a situações ameaçadoras. Fazer de morto, ou a imobilidade tónica, é observado em muitas espécies animais, desde insectos, batráquios, aves e mamíferos, e corresponde a uma estratégia automática de defesa contra predadores que só reagem à preza em movimento. A condição psicofisiológica da imobilidade tónica tem sido aproximada da hipnose e do controle da dor (Castiglioni et al, 2009) e também dos estados dissociativos humanos, como forma de escapar a uma situação insuportável (Fabrega, 2002). Por sua vez, os modelos animais de psicossomática mostram claramente a vulnerabilidade à indução de patologias orgânicas a partir de stressores psicossociais e ambientais, como no caso da úlcera péptica (Overmier & Murison, 1997).

Bradshaw e colaboradores (2008) analisaram a condição clínica de duas fêmeas chimpanzé sujeitas durante cerca de 3 décadas a diversas manipulações experimentais biomédicas invasoras, e descreveram um conjunto impressionante de sintomas em grande parte homólogos com a descrição do DSM relativa aos sinais clínicos induzidos por experiências traumáticas extremas nos humanos. Os sintomas incluíam auto-agressão, crises convulsivas, alternância de estados de dissociação e estados de intensa ansiedade, agressões com demonstrações de medo, espuma e saliva, olhos revirados para trás, animais urinando, defecando e batendo ritmicamente contra os lados da jaula de aço. Para um número crescente de autores, os chimpanzés, tal como os humanos, necessitam de um conjunto de relações afectivas e sociais precoces e continuadas, e a sua ausência constitui uma ameaça significativa para a sua saúde e bem-estar psicológicos (Sapolsky, 2005). A falta de grooming social, por exemplo, pode ter como consequência a mutação

dos gestos normais para gestos obsessivos e compulsivos de auto-limpeza, com perda de cabelo grave, permanente sangramento e ausência de cicatrização.

Com raras exceções, como o caso da abordagem somática do trauma por Peter Levine (2010), o corpo evoluído tem sido ignorado ou minimizado na psicologia em geral, e na psicologia do trauma humano em particular. Para Bradshaw e colaboradores (op. Cit), as narrativas verbais e o processamento da memória traumática têm sido privilegiados como método e objectivo terapêuticos. Acredita-se, por exemplo, que as crianças eram incapazes de desenvolver PTSD porque não expressavam as manifestações verbais típicas dessa condição (não contavam o que se passara); sabemos hoje que a sua dependência e vulnerabilidade face aos adultos abusadores, ou traumatizantes, as impede de falar mas não de apresentar as marcas somáticas de um sofrimento intenso e persistente (Bradshaw et al, 2008). As observações sobre o trauma em chimpanzés, e as tentativas de curar animais que não verbalizam, chamam a atenção para a importância da aproximação empática inter-espécies, em que os sintomas são tomados como expressões legítimas de um sofrimento passado que persiste e que é comunicado psicofisiologicamente. Para os autores, tratam-se de vias expressivas de histórias da vida reais, e a incapacidade de um chimpanzé em se expressar verbalmente não é razão para supor que seu trauma não existe e não se exprime silenciosamente no corpo, de modos homólogos com os humanos.

### **Psicopatologia de manipulação e de confinamento**

As experiências de manipulação e o confinamento em laboratório são oportunidades para observar um conjunto deliberado ou ocasional de sintomas psicopatológicos. Lesões químicas ou anatómicas da amígdala, do cortex orbito-frontal e de outras áreas do sistema límbico foram correlacionadas com a perda de estatuto e a incompetência social geral (Myers, 1972; Raleigh & Steklis, 1981). Os trabalhos de Harlow & Mears (1979) com primatas mostraram que o trauma durante o desenvolvimento e a experiência de separação materna precoce com isolamento social produziram um conjunto importante de sintomas psicopatológicos nos comportamentos sociais, parentais e sexuais. Estes trabalhos apontaram para a importância da co-adaptação evolutiva entre os laços emocionais e a comunicação entre a mãe e a cria. É desta adequação que resulta o desenvolvimento de rotinas e de mentalizações sociais funcionais, como a capacidade de se relacionar com os outros e apresentar uma ‘teoria da mente’ que permite compreender as suas intenções.

A ausência de espaço e de estímulos sociais, tanto nos laboratórios como nos zoológicos, leva várias espécies de aves e de mamíferos, incluindo primatas, a apresentarem comportamentos de substituição e comportamentos vazios (Lorenz, 1981; Goodall, 1990; Goosen, 1981). Goosen (1981) descreve os comportamentos auto-dirigidos como formas distorcidas de manter a comunicação social, quando os parceiros estão ausentes. Os animais parecem interagir com um ‘parceiro-fantasma’ reforçado pelo feedback exteroceptivo resultando das suas próprias acções. Outros comportamentos desajustados como a locomoção estereotipada e a actividade rítmica do corpo, andar aos círculos, saltar, girar, balançar são expressões comuns que lembram muitos aspectos da perturbação compulsiva humana e dos sintomas do stress pós-traumático humano. Para Goosen (1981), a locomoção estereotipada e as outras formas motoras são expressões intencionais goradas de procura de contacto social. Em condições normais, os animais deslocam-se no espaço para encontrar os estímulos adequados aos seus estados motivacionais, mas em situação de isolamento e confinamento, esses estímulos são inexistentes e os comportamentos apetitivos tornam-se estereotipados, repetitivos e auto-dirigidos. É possível que a intensidade postural, na sua forma psicopatológica final, implique fragmentos dos programas motores envolvidos nas ritualizações comportamentais normais relativas às situações sociais. A mesma hipótese poderá ser colocada para a POC humana e também para alguns sintomas de PTSD.

Comportamentos bizarros como a auto-agressão e o auto-abraço lembram sintomas de outras síndromes psicopatológicas humanas como a perturbação borderline da personalidade e formas auto-punitivas da depressão major. O auto-agarramento prolongado, tapar e tocar os olhos, posturas e movimentos bizarros, chupar partes do corpo, morder os punhos, contorsões dos lábios são outras manifestações comportamentais que se encontram nos animais isolados e nos humanos em situações de tensão extrema. Goosen (1981) interpreta estes comportamentos na linha da procura de contacto social e, de facto, estas manifestações declinam em certa medida quando os animais são guardados com outros nascidos na floresta e colocados em espaços maiores providos de estímulos. A ausência de exercício e de jogo social, o tédio, a tensão e a frustração das necessidades sociais mais básicas afectam a coordenação das sequências normais dos comportamentos sociais e da comunicação (Capitiano, 1986), e as sequelas são tão mais irreversíveis quanto mais precoces e prolongados forem o isolamento e o confinamento.

Estes exemplos, e outros que não citamos aqui e que podem ser encontrados em Fabrega (2002), mostram que comportamentos, estruturas cerebrais e circuitos neuroquímicos muito semelhantes relativos aos comportamentos sociais estão activos nos primatas não humanos e também nos humanos. É bastante provável que

as perturbações humanas da ansiedade, de humor, de personalidade, as perturbações alimentares, obsessivas-compulsivas e o autismo encontrem as suas bases no cérebro emocional, afectivo e social dos mamíferos e em perturbações das suas adaptações sociais (Panksepp, 2012). Perturbações da teoria da mente e da capacidade primária de mentalização humanas (Fonagy et al, 2004; Cozzolino, 2014) poderão encontrar os seus homólogos nas perturbações das relações precoces e das capacidades empáticas dos mamíferos, nomeadamente dos primatas. No entanto, para além destas perturbações de fundo homológico, as novas competências do cérebro social humano arrastaram consigo novas psicopatologias que não encontramos nos animais não humanos; é dessas patologias específicas que falaremos no ponto a seguir.

## **EVOLUÇÃO DO CÉREBRO SOCIAL, MENTALIZAÇÃO DE SEGUNDA E TERCEIRA ORDENS E PSICOPATOLOGIA HUMANA**

### **Evolução do cérebro social humano**

É nos humanos que encontramos a maior capacidade para interpretar, agir e manipular a experiência social. O nosso cérebro foi seleccionado de forma a responder às necessidades do grupo humano em expansão e complexificação biocultural. Sendo em grande parte um cérebro social, ele integra, como nos outros mamíferos, competências filogenéticas não sociais que se relacionam com a sobrevivência em biótopos colocando questões funcionais concretas, como orientar-se no espaço, reconhecer superfícies, texturas e sabores, encontrar abrigo, sincronizar-se com a temperatura, a luz e a humidade. O nosso cérebro social de mamífero integrou as funções mais básicas de sobrevivência, co-optando-as para as novas funções da vida em grupo. Muitas das nossas metáforas sociais reflectem este fundo adaptativo mais antigo; quando dizemos que ‘encontramos o caminho’ para a confiança de alguém, ou quando, ao pensar sobre um assunto, percorremos inconscientemente o espaço com os olhos, estamos a reutilizar a função antiga da navegação espacial em busca de um objectivo (geralmente alimentar, sexual ou de abrigo). Weisfeld (2004) considera que só teremos uma boa compreensão do cérebro social humano se integrarmos as suas funções etológicas mais antigas, reflectidas pelas emoções básicas processadas pelas estruturas sub-corticais. Solms & Panksepp (2012), Panksepp (2012) e Panksepp e Moskal (2004) defendem a mesma ideia, considerando que a exclusiva apreciação dos processos corticais deixa de fora os poderosos impulsos e motivações comportamentais que alimentam a mente

humana e cujos excessos, ausências ou míngua estão particularmente presentes na psicopatologia. Assim, segundo Burns (2006) parece ser útil considerar o cérebro social como um sistema integrado de circuitos, incluindo as estruturas límbicas e corticais operando tanto em processos ‘top-down’ como ‘bottom-up’.<sup>5</sup> Para Troisi (2003) e para nós (Lencastre, 2011) a psicopatologia evolutiva apresenta a grande vantagem de oferecer uma base sólida para a interpretação e integração clínica dos sinais psicofisiológicos, comportamentais e mentais; considera, também, os sinais mais subtis presentes nas narrativas, considerando que exprimem a dinâmica expressiva e relacional do corpo-sujeito evoluído. Insere estes sinais num quadro comparativo com a etologia de outros animais e também com as vias tomadas por outras culturas humanas, de modo a dispor de interpretações detalhadas e focadas dos objectivos biossociais das pessoas.

O sucesso da nossa história evolutiva deve-se em grande parte à nossa capacidade para cooperar assente, por sua vez, na habilidade em se colocar no lugar do outro e de agir a seu favor, através da empatia emocional e cognitiva (de Waal, 2006). A par da cooperação, a nossa mente social também desenvolveu habilidades sofisticadas para manipular, enganar e para detectar os que não cooperam. A nossa história evolutiva antiga foi caracterizado por milhões de anos de vida primata em grupo e, mais recentemente, por milhares de anos de convivência humana. Diferentemente das outras espécies de primatas, os seres humanos possuem uma ‘teoria da mente’ sofisticada que implica um sistema de intencionalidade por níveis, capaz de representar progressivos estados mentais como sendo as causas invisíveis dos comportamentos (Bering 2002; Povinelli & Bering, 2002). Esta intencionalidade por vários níveis é uma especialização cognitiva humana que lhe permite representar em segunda e terceira ordens a percepção dos outros, de si e da relação. O seguinte exemplo mostra como se formula: sei o que os outros querem (1º nível), sei que eles sabem que sei o que querem (2º nível), sei que sabem que eu sei que irão tentar manipular o que sei para dissimularem o que querem (3º nível). Esta manipulação pode ser interna (e inconsciente) e conduzir ao engano dos outros e ao auto-engano. Mas a possibilidade de tornar conscientes estes estados mentais, e de os comunicar pelas formas da linguagem, torna-nos numa espécie narrativa capaz de pensar como influenciar profundamente a sequência da acção social a partir de significados intencionalizados internamente, e simbolizados nas culturas.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> É possível que certas características positivas da esquizofrenia como as alucinações beneficiem com uma consideração deste tipo, uma vez que parecem envolver circuitos sub-corticais a par da estimulação de funções corticais específicas às alucinações.

<sup>6</sup> Os chimpanzés conseguem níveis muito sofisticados de manipulação social em função de objectivos consumatórios como sexo e poder, tal como foi descrito por Franz de Waal na sua obra de 1989



As habilidades de representação subjacentes ao verdadeiro jogo simbólico, por exemplo, mostram que a criança humana produz desde os 34 meses um tipo de representação separada do objecto que lhe permite jogar com ele internamente, na ausência dele (Ungerer et al. 1981). As observações sobre jogo imaginativo nos primatas não são concludentes quanto ao seu significado interno e envolvem sempre objectos que mantêm alguma semelhança perceptiva com o objecto que aparentemente representam (Gardner e Gardner, 1971; Temerlin 1975; Goodall 1986). Segundo Bering (2006), a capacidade para atribuir estados mentais e agência a entidades ausentes – uma das características do discurso científico – da ciência, das religiões, da política e também das psicoses – baseia-se na capacidade humana para imaginar mundos simbólicos inteiramente internos, marcados pelo cérebro social, os seus temas e emoções. Estes são co-optados para níveis mentais expandidos pela imaginação cultural, abstractos relativamente aos contextos imediatos e culturalmente consensualizados, ou não. É provável que quanto mais divorciadas estiverem as comunicações simbólicas do meio ambiente perceptivo e social imediato, mais funcionem os recursos cognitivos internos envolvidos pelas capacidades de mentalização de segunda e de terceira ordens. Nestes, os acontecimentos naturalistas próximos são explicadas por causalidades distais não-naturais, como é o caso nas ciências, nas religiões e, de forma espectacular, nas psicoses (Polimeni & Reiss, 2002).

### **Mentalização humana e psicopatologia: o caso da esquizofrenia**

Para Stevens e Price (2000), só a esquizofrenia e as perturbações psicóticas aparentadas correspondem a psicopatologias especificamente humanas, já que implicam competências cognitivas exclusivas do cérebro de *Homo*. É, no entanto, interessante observar que, na esquizofrenia, se mantêm as características mais básicas do cérebro social: os seus subtipos são específicos aos sexo, sendo a erotomania mais frequentemente feminina e o delírio de ciúme sexual mais frequentemente masculino. Os delírios de perseguição e os medos de agressão também variam segundo os sexos: os homens temem ser perseguidos por outros homens de grupos estrangeiros e as mulheres temem ser perseguidas e violentadas por homens do seu grupo. Estes medos correspondem genericamente ao que é de

---

*Chimpanzee Politics*. A grande novidade dos humanos consiste na sua capacidade para descrever pela linguagem, e para pensar e elaborar de forma consciente e meta-representacional o que, nos chimpanzés, aparece como intuitivo e reactivo aos contextos sociais próximos.

recrear no ambiente social de adaptação evolutiva humana e mostram, portanto, que as psicoses envolvem o cérebro social<sup>7</sup>. No entanto, mais do que os outros tipos de psicopatologia, as psicoses parecem requerer as competências cerebrais próprias de *Homo* que acabámos de expôr no ponto anterior.

A lateralização pronunciada dos hemisférios humanos, com dominância do hemisfério esquerdo, é uma das diferenças evolutivas importantes relativamente aos chimpanzés, que apresentam uma menor lateralização cerebral. Esta diferenciação entre hemisférios vai de par com a evolução da linguagem de dupla articulação e a cultura de sinal linguístico que são ingredientes essenciais para os níveis de mentalização e de meta-representação do cérebro social humano. Integrando os dados arqueológicos e epidemiológicos, Polimeni e Reiss (2002) estimam que a esquizofrenia tem uma origem pelo menos tão remota quanto as últimas migrações humanas para fora de África. De facto, a esquizofrenia tem sido observada nas populações de aborígenes australianos, um dos grupos culturais humanos mais antigos e que se isolaram dos restantes grupos humanos há cerca de 50 000 anos. A sua prevalência é mais ou menos estável (cerca de 1%) em todos os grupos culturais estudados. Esta observação levanta a questão de saber porque persiste e quais as suas vantagens evolutivas. Várias hipóteses foram consideradas, desde a vantagem do tipo esquizotípico na selecção de grupo (Stevens & Price, 2000), o efeito secundário da aquisição evolutiva da linguagem e da criatividade (Crow, 2000; Horribin, 2001), as vantagens na sobrevivência somática de si e dos parentes (Carter & Watts, 1971), o efeito de genes maternos na feminização do cérebro (Badcock, 2011), e outras. Para Polimeni e Reiss (2002) a esquizofrenia pode ser sobretudo aproximada de antigas formas religiosas como o xamanismo, presente nas sociedades de caçadores-recolectores. Silverman (1967) foi o primeiro a fazer uma comparação analítica detalhada da esquizofrenia e do xamanismo, mostrando que possuem características fenomenológicas muito similares. Ambas contactam com realidades ausentes através de actividades alucinatórias e narram experiências de contacto com agentes não físicos. Para Silverman, a grande diferença entre religião xamânica e psicose consiste na aceitação cultural dos comportamentos do xamã; para este autor, o transe, os estados dissociados, as alucinações e a actividade mitológica típicas do xamanismo e de outras religiões, são universais humanos que a cultura ocidental estigmatiza e futiliza. Para esta cultura racionalista, os fenómenos religiosos e a perturbação mental são consideradas actividades ilusórias e erradas

---

<sup>7</sup> Consultar para uma apresentação detalhada da psicopatologia evolutiva Lencastre, Marina P. A. N. e. 2011. Etologia e psicologia evolutiva: Contribuições para a psicologia clínica, *Psychologica*, 52: 149-192.

da mente. No entanto, enquanto não compreendermos bem a evolução da mente metafórica, narrativa e religiosa humana não entenderemos plenamente em que consiste, nem as suas derivas psicopatológicas, como as psicoses e a esquizofrenia.

De facto, uma das características da esquizofrenia, e também das personalidades criativas e místicas, parece ser a maior equivalência funcional dos dois hemisférios. A dominância cerebral é controlada por alguns genes reguladores e o polimorfismo destes genes pode ter efeitos ao nível da organização cerebral da dominância dos hemisférios (Crow, 2000). As crianças que mais tarde desenvolvem psicose são mais frequentemente ambidextras, o que reforça a hipótese da simetria dos hemisférios; por sua vez, a assimetria reduzida dos hemisférios nos adultos com esquizofrenia também não segue o padrão típico da assimetria segundo os sexos. A ausência de controle pelo hemisfério esquerdo pode facilitar as expressões de bizzaria típicas desta condição mas pode igualmente estimular a criatividade tantas vezes observada nestas pessoas ou nos seus parentes (Polimeni, 2013). Em termos antropológicos, a ausência de dominância esquerda em certos indivíduos peculiares, a par da estimulação de outras partes do cérebro, permitiram provavelmente o processamento seminal de experiências de cariz religioso e carismático, originalmente associadas às experiências religiosas da possessão, ao xamanismo e a papéis sociais de excepção. Estas experiências extraordinárias incluíam visões e alucinações sintonizadas com as cosmogonias locais e beneficiaram os grupos paleolíticos de variadas maneiras, organizando as práticas sobre o social e o ecológico. Podem ter tido como contrapartida o aparecimento, em certos indivíduos, de experiências alucinatórias e de delírios descontextualizados, típicos da condição clínica da esquizofrenia. Mais uma vez, convém não esquecer que o diagnóstico de saúde ou de doença se faz em culturas onde estas são significadas; enquanto houver cultura para o delírio, este mantém-se adaptado ao grupo, dando muitas vezes origem a actos de enorme impacto social, como por exemplo a fissura do grupo original e a procura de uma nova 'terra prometida', anunciada pelos visionários inspirados (Stevens & Price, 2000).

## **CONCLUSÃO**

As atribuições delirantes de estados mentais a si e aos outros (delírios de referência) estão, tanto quanto sabemos, ausentes nos chimpanzés. Os sinais de todas as outras psicopatologias poderão ser encontradas nos primatas e até, em geral, nos mamíferos. Mas quando se trata de considerar o que nos distingue mais claramente dos nossos parentes primatas não humanos, percebemos que a huma-

nização do cérebro social, com produção simbólica interna e a capacidade para mentalizações imaginativas e emocionais extremas, concorre para os sintomas que encontramos nas psicoses mas, também, para as expressões humanas do conhecimento, do sublime e do sagrado. Esta íntima ligação entre a biologia evolutiva do cérebro social, os níveis de mentalização humanos em relação com as culturas e os limites da experiência interior, permite-nos uma melhor compreensão sobre o que nos torna humanos e também sobre a psicopatologia que nos afecta. Oferece-nos pistas para uma melhor leitura da fenomenologia clínica e para mais amplas possibilidades de intervenção psicoterapêutica: mais integrada com a herança evolutiva que partilhamos com outras espécies, mais multicultural e atenta à diversidade expressiva humana, mais aberta a uma investigação inter-espécies humanizada.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbott, D. H. (1987). “Behaviourally mediated suppression of reproduction in female primates”. *Journal of Zoology*, 213, 455-470.
- Anderson, J. L. & Crawford, C. B. (1992). “Modeling costs and benefits of adolescent weight control as a mechanism for reproductive suppression”. *Human Nature*, 3, 299-334.
- Anderson, J. L., Crawford, C. B., Nadeau, J. & Lindberg, T. (1992). “Was the Duchess of Windsor right? Across-cultural review of the socioecology of ideals of female body shape”. *Ethology and Sociobiology*, 13, 197-277.
- Badcock, C. (2011). “The imprinted brain: how genes set the balance between autism and psychosis”. *Epigenomics*, 3, 345-359.
- Bering, J. (2010). *The God Instinct: The Psychology of Souls, Destiny and the Meaning of Life*. London: Nicholas Brealey.
- Bering, J. (2001). “Theistic percepts in other species: Can chimpanzees represent the minds of non-natural agents?”. *Journal of Cognition and Culture*, 1.2., 107-136.
- Bowlby, J. (1988). *A secure base. Parent-child attachment and healthy human development*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment. Attachment and Loss*, Vol. I. London: Hogart.
- Bradshaw, G. A., Capaldo, T., Lindner, L. & Grow, G. (2008). “Building an inner sanctuary: complex PTSD in chimpanzees”. *Journal of Trauma & Dissociation*, 9, 9-34.
- Brown, G. R. (2000). “Can studying non-human primates inform us about human rape? A zoologist’s perspective”. *Psychology, Evolution and Gender*, 2, 321-324.

- Brune, M. (2008). *Textbook of Evolutionary Psychiatry: The origins of psychopathology*. New York: Oxford University Press.
- Brune, M., Ribbert, H. & Schiefenovel, W. (Edts.) (2003). *The social brain. Evolution and pathology*. United Kingdom: Wiley Ed.
- Burns, J. K. (2006). "Psychosis: a costly by-product of social brain evolution in homo sapiens". *Progress in Neuro-Psychopharmacology & Biological Psychiatry*, 30, 797-814.
- Caine, N. G. & Reite, M. (1983). "Infant abuse in captive pig-tailed macaques: Relevance to human child abuse". In Reite, M. & Caine, N. G. (Eds.), *Child abuse: The nonhuman primate data*. New York: Alan Liss.
- Capitanio, J. P. (1986). Behavioral pathology. In G. Mitchell & Erwi, J. (Eds.), "Comparative primate biology". *Behavior, conservation, and ecology*. New York: A.R. Liss, 2A, 441-454.
- Carter, M. & Watts, C. A. (1971). "Possible biological advantages among schizophrenics' relatives". *British Journal of Psychiatry*, 118, 453-60.
- Castiglioni, J.A., Russella, M. I., Setlowa, B., Younga, K.A., Welsha, J. C. & Steele-Russella, I. (2009). "An animal model of hypnotic pain attenuation". *Behavioural Brain Research*, 197, 198-204.
- Caspi, A., Sugden, K., Moffitt, T.E., Taylor, A., Craig, I.W., Harrington, H., McClay, J., Mill, J., Martin, J., Braithwaite, A. & Poulton, R. (2003). "Influence of life stress on depression: moderation by a polymorphism in the 5-HTT gene". *Science Magazine*, 301, 386-389.
- Chiao, J. Y. & Blizinsky, K. D. (2009). "Culture-gene coevolution of individualism-collectivism and the serotonin transporter gene". *Proceedings of the Royal Society – Biological Science*, 277, 529-537.
- Cozzolino, L. (2014). *The Neuroscience of Human Relationships: Attachment and the Developing Social Brain*. New York: W. W. Norton & Company.
- Crow, T. J. (2000). "Schizophrenia as the price that homo sapiens pays for language: a resolution of the central paradox in the origin of the species". *Brain Research Reviews*, 31, 118-29.
- Darwin, C. (1859). *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favored races in the struggle for life*. London: John Murray.
- Darwin, C. (1871). *The descent of man and selection in relation to sex*. London: John Murray.
- Davies, N. B., Krebs, J. R. & West, S. A. (2012). *An Introduction to Behavioural Ecology*. UK: Wiley-Blackwell.
- Dias, B.G. and Ressler, K. J. (2014). "Parental olfactory experience influences behavior and neural structure in subsequent generations". *Nature Neuroscience*, 17, 89-96.

- Dunbar, R. (2003). "The social brain: mind, language and society in evolutionary perspective". *Annual Review of Anthropology*, 32, 161-181.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1989). *Human Ethology*. New York: De Gruyter Ed.
- Fabrega Jr, H. (2002). *Origins of psychopathology. The phylogenetic and cultural basis of mental illness*. USA: Rutgers University Press.
- Fisher, H. (2004). *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love Paperback*. New York: Owl Book.
- Fonagy, P., Gergely, G., Jurist, E. & Target, M. (2004). *Affect regulation, mentalization and the development of the self*. New York: Other Press.
- Gilbert, P. (1999). *Depression, the Evolution of Powerlessness*. UK: Psychology Press.
- Goodall, J. (1977). "Infant killing and cannibalism in free-living chimpanzees". *Folia Primatologica*, 28, 259-289.
- Goodall, J. (1986). *The chimpanzees of Gombe*. Boston: Houghton Mifflin Publishing.
- Goodall, J. (1990). *Through a window: My thirty years with the chimpanzees of Gombe*. Boston: Houghton Mifflin.
- Goosen, C. (1981). "Abnormal behavior patterns in Rhesus monkeys: Symptoms of mental disease?". *Biological Psychiatry*, 16, 697-716.
- Hamilton, W. D. (1964). "The genetical evolution of social behavior". *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1-52.
- Harlow, H. F. & Mears, C. (1979). *The human model: Primate perspectives*. Washington: V. H. Winston and Sons.
- Hasegawa, T. & Hiraiwa, M. (1980). "Social interactions of orphans observed in a free-ranging troop of Japanese monkeys". *Folia Primatologia*, 33, 129-158.
- Higley, J. D., Mehlman, P. T., Poland, R. E., Taub, D. M., Vickers, J., Suomi, S. J. & Linnola, M. (1996). "CSF testosterone and 5-HIAA correlate with different types of aggressive behaviours". *Biological Psychiatry*, 40, 1067-82.
- Horribin, D. (2001). *The madness of Adam and Eve: How Schizophrenia shaped Humanity*. London: Bantam Press.
- Hrdy, S. B. (1984). "Assumptions and evidence regarding the sexual selection hypothesis: A reply to Boggess". In Hausfater, G. & Hrdy, S. B. (Eds.), *Infanticide: Comparative and evolutionary perspectives*, New York: Aldine, 315-319.
- Kirmayer, L. J., & Ban, L. (2013). "Cultural psychiatry: research strategies and future directions". *Adv Psychosom Med*, 33, 97-114.

- Lencastre, M. P. A. N. (2011). “Etologia e psicologia evolutiva: contribuições para a psicologia clínica”. *Psychologica*, 52, 149-192.
- Levine, P. A. (2010). *In an Unspoken Voice: How the Body Releases Trauma and Restores Goodness*. California: North Atlantic Books.
- Lilienfeld, S.O., Gershon, J., Duke, M., Marino, L., & de Waal, F.B.M. (1999). “A preliminary investigation of the construct of psychopathic personality (psychopathy) in chimpanzees (Pan troglodytes)”. *The Journal of Comparative Psychology*, 113, 365-375.
- Lorenz, K. Z. (1981). *The Foundations of Ethology*. New York: Springer.
- Luchterhand, E. (1980). “Social behavior of concentration camp prisoners: continuities and discontinuities with pre- and postcamp life”. In Dimsdale, J. E. (Ed.), *Survivors, Victims, and Perpetrators*, New York: Hemisphere, 259-282.
- Lusk, S. J. G. & Millar, J. S. (1989). “Reproductive inhibition in a short-season population of *Peromyscus maniculatus*”. *Journal of Animal Ecology*, 58, 329-341.
- Maggioncalda, A. N., Czekala, N. M. & Sapolsky, R. M. (2000). “Growth hormone and thyroid stimulating hormone concentrations in captive male orangutans: Implications for understanding developmental arrest”. *American Journal of Primatology*, 50, 67-76.
- Mehlman, P. T., Higley, J. D., Faucher, I., Lilly, A. A., Taub, D. M., Vickers, J., Suomi, S. J., & Linnoia, M. (1995). “Correlation of CSF 5-HIAA concentration with sociality and the timing of emigration in free-ranging primates”. *Archives of General Psychiatry*, 907-913.
- Myers, R. E. (1972). “Role of prefrontal and anterior temporal cortex in social behavior and affect in monkeys”. *Acta Neurobiologiae Experimentalis*, 32, 567-579.
- Norikoshi, K. (1982). “One observed case of cannibalism among wild chimpanzees of the Mahale mountains”. *Primates*, 23, 66-74.
- Overmier, J. B. & Murison, R. (1997). “Animal Models Reveal the “Psych” in the Psychosomatics of Peptic Ulcers”. *Current Directions in Psychological Science*, 6, 180-184.
- Panksepp, J. & Biven, L. (2012). *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Panksepp, J. & Moskal, J. (2004). “Schizophrenia: the elusive disease”. *Behavioral and Brain Sciences*, 27, 863-864.
- Polimeni, J. & Reiss, J. P. (2002). “How shamanism and group selection may reveal the origins of schizophrenia”. *Medical Hypotheses*, 58, 244-248.
- Power, M. (1991). *The egalitarians – Human and Chimpanzee: An Anthropological view of Social Organization*. New York: Cambridge University Press.
- Raleigh, M. J. & Steklis, D. (1981). “Effect of orbitofrontal and temporal neocortical

- lesions on the affiliative behavior of vervet monkeys (*Cercopithecus aethiops sabaeus*)". *Experimental Neurology*, 73, 378-389.
- Role, R. M., Bernstein, I. S., Gordon, T. P. & Lindsley, J. G. (1978). "Changes in testosterone and behavior during adolescence in the male rhesus monkey". *Psychosomatic Medicine*, 40, 60-70.
- Sapolsky, R.M. (2005). "The influence of social hierarchy on primate health". *Science Magazine*, 308, 648-652.
- Shaik, C. P. van & Janson, C. H. (2000). *Infanticide by males and its implications*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silverman J. (1967). "Shamans and acute schizophrenia". *Amer Anthropol*, 69, 21-31.
- Stevens, A. & Price, J. (2000). *Evolutionary psychiatry. A new beginning*. London: Routledge.
- Sloman, L. & Gibert, P. (Edts.) (2000). *Subordination and Defeat. An Evolutionary Approach to Mood Disorders and their Therapy*. London: L. Erlbaum Associates.
- Sloman, L. (2000). "How the involuntary defeat strategy relates to depression". In Sloman, L. & Gibert, P. (Eds.) *Subordination and Defeat. An Evolutionary Approach to Mood Disorders and their Therapy*. London: L. Erlbaum Associates.
- Solms, M. & Panksepp, J. (2012). "The "Id" knows more than the "ego" admits: neuropsychanalytic and primal consciousness perspectives on the interface between affective and cognitive neuroscience". *Brain Science*, 2, 147-175.
- Sugiyama, Y. (1968). "The ecology of the liontailed macaque (*Macaca silenus Linnaeus*): A pilot study". *Journal of the Bombay Natural History Society*, 65, 283-293.
- Suomi, S. J. (1978). "Maternal behavior by socially incompetent monkeys: Neglect and abuse of offspring". *Journal of Pediatric Psychology*, 3, 28-34.
- Surbeck, M., Mundry, R. & Hohmann, G. (2011). "Mothers matter! Maternal support, dominance status and mating success in male bonobos (*Pan paniscus*)". *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 278, 590-598.
- Trivers, R. (1972). "Parental investment and sexual selection". In Campbell, B., *Sexual selection and the descent of man: 1871-1971*, Chicago: Aldine, 136-179.
- Trivers, R. (1974). "Parent-offspring conflict". *American Zoologist*, 14, 249-264.
- Trivers, R., & Willard, D. (1973). "Natural selection of parental ability to vary the sex ratio of offspring". *Science*, 179, 90-92.
- Troisi, A., Aureli, F., Piovesan, P. & D'Amato, R. F. (1989). "Severity of early separation and later abusive mothering in monkeys: What is the pathogenic threshold?". *Journal of Child Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines*, 30, 277-284.



Troisi, A. & D'Amato, R. F. (1984). "Ambivalence in monkey mothering: Infant abuse combined with maternal possessiveness". *Journal of Nervous and Mental Disease*, 172, 105-108.

Troisi, A. & McGuire, M. T. (1998). "Evolution and mental health". In Friedman, H. S. (Ed.), *Encyclopedia of mental health*, San Diego: Academic Press, 2, 173-181.

Troisi, A., D'Amato, R. F. & Scucchi, S. (1982). "Infant abuse by a wild-born group-living Japanese Macaque mother". *Journal of Abnormal Psychology*, 91, 451-456.

Troisi, A. (2003). "Psychopathology". In Mastropieri, D. (Ed.), *Primate Psychology*, Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 451-470.

Vieira, A. B. (1983). *Etologia e Ciências Humanas*. Lisboa: IN / CM.

Waal, F. de (1996). *Good natured: the origins of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge and London: Harvard University Press.

Waal, F. de (2006). *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. USA: University Press of CA.

Weisfeld, G. E. (2004). "Some ethological perspectives on the fitness consequences and social emotional symptoms of schizophrenia". *Behavioral and Brain Sciences*, 27, 867-867.

Wilson, D. S. (2007). *Evolution for Everyone: How Darwin's Theory Can Change the Way We Think About Our Lives*. New York: Delacorte Press.

# SERÃO OS NÃO HUMANOS OS ÚLTIMOS “OUTROS” NA ANTROPOLOGIA? REPRESENTAÇÕES SOBRE A SUPERIORIDADE HUMANA

por

Catarina Casanova<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho pretende dar uma breve visão geral dos tópicos de discussão em torno do falso paradigma “natureza “ vs. “cultura “, apontando o posicionamento biológico da espécie humana (*Homo sapiens sapiens*) referindo visões pautadas por perspectivas teocêntricas e antropocêntricas. Mencionando a responsabilidade da Antropologia em desconstruir o falso paradigma da “natureza” e “cultura”, e interdisciplinaridade é discutida, bem como os pressupostos que sustentam a antropologia biológica contemporânea.

Os dados científicos demonstram que há continuidade entre todos os primatas (incluindo os humanos) no que diz respeito genótipo e fenótipo .

Referindo a falsa dicotomia em que o paradigma judaico-cristão assenta, este texto procura desenvolver o exemplo do chimpanzé (*Pan troglodytes*) referindo-se a aspectos importantes da etnografia desta espécie, como o seu comportamento político, a sua cultura material , entre outros comportamentos e características.

**Palavras-chave:** Paradigmas; ser humano; chimpanzés.

**Abstract:** This paper aims to address a short overview of the discussion topics surrounding the false paradigm “nature” vs. “culture” pointing the biological positioning of the human species (*Homo sapiens sapiens*) and mentioning bias visions in what regards theocentric and anthropocentric perspectives. Mentioning the responsibility of Anthropology to deconstruct the false paradigm of “nature” and “culture”, interdisciplinary is discussed as well as the assumptions underpinning contemporary biological anthropology.

Scientific data shows that there is continuity between all primates (humans included) in what regards genotype and phenotype.

Addressing the false dichotomy on which the Judeo-Christian paradigm prevails, this text seeks to develop the chimpanzee (*Pan troglodytes*) example referring to important aspects of the ethnography of this species such as their political behaviour, their material culture, among other behaviours and features.

**Keywords:** Paradigms; human being; chimpanzees.

---

<sup>1</sup> CAPP (Centro de Administração e Políticas Públicas)

Professora Associada. Unidade de Antropologia do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa (ccasanova@iscsp.utl.pt)

## 1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho está dividido em três seções. A primeira (introdução) procura expor, ainda que de forma muito resumida, como é que paradigmas religiosos, filosóficos (entre outros) operam nas representações que construímos sobre a nossa espécie, bem como sobre os *outros* (sejam humanos ou não humanos).

O preconceito gera diferentes formas de especicismo e na sua base está a falta de informação e conhecimento aquando das atitudes perante os *outros*. Olharei sobretudo para o preconceito especicista vigente nas sociedades que vivem sob o paradigma judaico-cristão.

Ao olharmos para o preconceito etnocêntrico, que se constitui como mais uma variação do preconceito especicista, torna-se mais acentuada a perspectiva de alteridade, do *eu* e do *outro*; do *eu* conhecido e do *outro* diferente do *eu*. As visões da *etnosfera*, onde naturalmente o ser humano está incluído, são traduzidas em diferentes visões do mundo (e.g. teocêntrica, antropocêntrica ou, por exemplo, ecocêntrica) e por isso resultam contrastantes.

Também como resultado da influência do paradigma judaico-cristão, a resistência, do ponto de vista metodológico, a um estudo e visão completa do ser humano coloca-nos fora do tempo e fora do espaço, reduzindo a espécie apenas a uma das suas dimensões e apresentando-a de modo segmentado ou espartilhado, e portanto, incompleto. Numa construída dicotomia entre natureza e cultura ou natureza e sociedade (Descola e Palson 1996), como se o ser humano fosse algo de etéreo e sem existência biológica, o olhar sobre a espécie *escolhida* como não fazendo parte da própria natureza despoja-a do seu lugar no próprio mundo *natural*. O resultado é o aprisionamento do ser humano dentro das suas próprias construções/concepções culturais vigentes no paradigma vivenciado.

Tal como, por exemplo, a política se apropria do discurso científico, também alguns cientistas se *apropriam* de ideias preconceituosas. Afinal a ciência e os cientistas não são livres de preconceitos.

Na segunda seção deste trabalho, após uma breve explicação do posicionamento da espécie humana face aos restantes primatas (sobretudo aos pongídeos africanos e asiáticos), caracterizarei, a título de exemplo, a organização e as interações sociais da espécie mais próxima dos humanos (do ponto de vista do fenótipo e do genótipo): os chimpanzés (*Pan troglodytes*). Passarei a descrever as comunidades de chimpanzés e alguns dos seus pontos mais marcantes e simultaneamente, mais próximos dos humanos, tentando estabelecer comparações, sobretudo do ponto de vista evolutivo. Ambas as linhagens (humanos e chimpanzés) iniciaram a sua divergência sensivelmente entre há 4 a 7 milhões de anos, sendo hoje fruto de um

longínquo mas paralelo caminho evolutivo. Não deixando de mencionar semelhanças do ponto de vista morfológico, abordarei sobretudo semelhanças comportamentais. Desde as hierarquias sociais de dominância, aos papéis sociais, às estratégias políticas e outros comportamentos relacionados com o estabelecimento e manutenção do poder, passando pela inteligência social, discutirei vastos comportamentos (ex: culturais, alimentares, entre muitos outros) e características da espécie.

Finalmente, a terceira e última secção do presente trabalho debruça-se sobre um dos comportamentos mais interessantes da espécie humana e que esta partilha com alguns dos outros primatas: a produção de cultura material. Utilizando alguns dos critérios aplicados à espécie humana para catalogar os comportamentos como *culturais*, ilustrarei os mesmos com exemplos provenientes dos chimpanzés, do ponto de vista da utilização e construção de instrumentos.

## **2. SOBRE AS REPRESENTAÇÕES DO SER HUMANO E DA RESTANTE NATUREZA**

O modo como o ser humano tem olhado para si próprio tem conhecido variações ao longo dos tempos, estando sujeito à influência de inúmeros paradigmas religiosos, filosóficos, políticos, entre outros (Hoffman 2002, Steiner 2005).

Nascido com o fim do império romano, o teocentrismo torna-se determinante na Idade Média, ocupando o ser humano uma posição hierárquica inferior perante deus. A espécie humana era então vista como corrompida pelo pecado. Os escritos de Santo Agostinho (354-430) são elucidativos a esse respeito. Adicionalmente, caracterizavam o ser humano como imperfeito e mortal por oposição a deus, perfeito e imortal. De acordo com o teocentrismo, deus cria o universo e tudo o que neste existe, deus *gere* o próprio ser humano, devendo apenas o desejo divino ser contabilizado, superando, naturalmente, a vontade dos seres humanos. A filosofia de Santo Agostinho, bem como de outros pensadores escolásticos, guiou a Idade Média e contribuiu para explicar a força da igreja católica à época (Struder 1997, Steiner 2005). O teocentrismo medieval colocava deus (bem como a autoridade religiosa, por ele investida) no centro de qualquer visão do mundo ou interpretação histórica. No discurso de Santo Agostinho (que vem a falecer numa invasão vândala no Norte de África) estavam marcadamente presentes inúmeros conflitos bélicos e invasões que ditaram o referido fim do império romano. Podemos afirmar que a idade medieva foi uma época teocêntrica: no mundo feudal, a igreja dominava o ensino e os espaços académicos, como as universidades e outras instituições ligadas ao ensino e investigação, sobretudo com o objectivo da busca pela salvação

espiritual (Struder 1997, Steiner 2005). Os *desvios* aos ensinamentos da igreja podiam ter consequências graves (Struder 1997). Com o Renascimento surge um novo paradigma: o antropocentrismo. Este pensamento não renega deus, que passa, sim, a ocupar um segundo plano (Kortenkamp e Moore 2001, Steiner 2005), enquanto o ser humano passa a ser considerado central. Este paradigma reflecte-se em várias dimensões da vida humana, desde a filosofia à arte, apresentando uma nova compreensão e visão do mundo. Tudo passa a ser observado e avaliado de acordo com a perspectiva humana e relativamente à espécie humana. As inúmeras doutrinas intelectuais (antropocêntricas) tomam como único paradigma vigente as particularidades da espécie humana e o único ambiente conhecido é aquele que é apto para esta espécie (Katz e Oeschli 1993, Kortenkamp e Moore 2001, Hoffman 2002).

O antropocentrismo apodera-se de qualquer dimensão da vida humana mesmo na contemporaneidade. Por exemplo, na representação habitual da ficção científica, o ser humano surge como espécie excepcional entre as espécies inteligentes, como evidenciam as ingénuas representações de extraterrestres com características vagamente humanóides (os extraterrestres raramente surgem com formas semelhantes a outros animais). O antropocentrismo não apaga a presença de deus: os humanos foram feitos à sua imagem e semelhança, característica assumida nas sociedades que vivem sob o paradigma judaico-cristão. E o estatuto moral da espécie humana encontra-se sempre numa posição superior à dos restantes animais, embora inferior a deus (Descola e Palson 1996, Kortenkamp e Moore 2001, Hoffman A. 2002, Steiner 2005). O antropocentrismo traz consigo uma visão da natureza enquanto recurso disponível a ser explorado e não reconhece valor aos diferentes tipos de recursos para além do instrumental, para além do que lhe é vantajoso ou necessário. O segmento não humano do mundo (flora, fauna, entre outros *recursos*) não tem valor em si mesmo ou valor intrínseco, mas apenas na medida em que é utilizável pela espécie *escolhida*.

O ser humano vê-se como a única espécie que pode ser *proprietária* da natureza (onde o próprio normalmente não se inclui). Esta visão de superioridade que subordina todas as espécies ao papel de *produtos disponíveis para exploração* resulta dos princípios antropocêntricos, princípios esses preconceituosos (Katz e Oeschli 1993, Kortenkamp e Moore 2001, Steiner 2005).

O antropocentrismo é um preconceito *especicista*, onde uma espécie (a única feita à imagem e semelhança de deus) domina e explora todas as outras, discrimina e ostraciza todas as outras (Allport 1979, Jones 1996). Mas o preconceito do antropocentrismo tem ramificações diversas, como, por exemplo o racismo. O racismo, seja ele de que tipo for, aprofunda o especicismo em diferentes catego-

rias de humanos, baseado em características exclusivamente fenotípicas ou, por exemplo, religiosas ou políticas e ideológicas (Allport e Ross 1967, Allport 1979, Jones 1996, Fiske 1998).

O racismo religioso também defende que alguns povos foram *escolhidos* (por deus) e outros não, pelo que os primeiros têm direitos especiais sobre a terra ou os recursos que nela existem (Allport e Ross 1967; Gilbert, Fiske e Gardner 1998).

Baseado em características fenotípicas, o racismo tem expressividade em várias áreas da sociedade. Por exemplo, deus nunca é representado como semelhante a um ser humano com características *não brancas*. Este é outro preconceito: etnocentrismo do ponto de vista do chamado *mundo ocidental*, que encontra expressão nos países sob influência do paradigma judaico-cristão. Mas o preconceito não apenas categoriza socialmente ou hierarquiza diferentes humanos, mas também diferentes géneros (e.g. machismo).

A propósito da categorização social e hierarquização dos vários humanos, Arluke e Sanders (1996) revelam-nos uma interessante análise das diferentes “categorias” de prisioneiros às mãos do exército nazi. Desde alemães judeus ou alemães comunistas (entre muitas outras “categorias”, como, por exemplo os ciganos), nenhum grupo ocupava um lugar tão baixo na hierarquia (e estava sujeito a tantas torturas e maus-tratos) como os prisioneiros russos comunistas. A própria organização dos espaços e das tarefas nos campos de concentração espelhava tal visão de hierarquização e categorização social dos presos (Arluke e Sanders 1996).

O grau de discriminação e ostracismo a que o *outro* está sujeito é, muitas vezes, proporcional à *força* e *intensidade* do preconceito racista [ou outro qualquer preconceito (Allport e Ross 1967; Allport 1979; Fiske 1998; Gilbert, Fiske e Gardner 1998; Franklin 1999; Arluke e Sanders 2008)]. O preconceito é um tipo de categorização social do *outro*<sup>2</sup> que nasce no espaço da sociabilidade e de uma

---

<sup>2</sup> Desde os estudos de Tajfel, Flament ou Billig (e.g. Tajfel, Billing, Bundy e Flament 1971), os trabalhos sobre categorização social sofreram uma expansão acentuada. O *outro*, que pode ser o discriminado e o ostracizado, passa a ser portador de significados que lhe são atribuídos pelo *eu* (Sanders e Arluke 1993; Gilbert, Fiske e Gardner 1998; Franklin 1999) ou por aquele que discrimina e que percetiona o mundo que o rodeia de acordo com o seu próprio *background* cultural, político, religioso, filosófico (Gupta e Ferguson 1992).

A comparação social está presente na sociabilidade, na medida em que cimenta o sentimento (de diferença e/ou semelhança) identitário do *eu* (Gilbert, Fiske e Gardner 1998; Tyler, Kramer e John 1999). A ideia de identidade pessoal reporta-se ao *eu* maioritariamente baseada em representações do que percetiona de si mesmo enquanto pessoa individual. O *eu* inclui atitudes, valores, objectivos, crenças, relações interpessoais e estilos (Tyler, Kramer e John 1999). O *eu* percetiona-se como uma *identidade pessoal especial*, sobretudo baseado nas diferenças percetionadas em contraste com o(s) *outro(s)*. O processo de comparação social permite a cada um definir-se como sujeito simultaneamente único mas também semelhante ao *outro*.

noção percebida deste que muitas vezes implica estereótipos e concepções prévias (Allport 1979; Fiske 1998; Gilbert, Fiske e Gardner 1998), ou seja, o *outro* não é neutral mas sim portador de um significado (Descola e Palson 1996).

As categorizações, por sua vez, são o resultado das percepções individuais compostas por cognições, realidade e diferentes *backgrounds* (culturais, religiosos, filosóficos e políticos). Por isso as categorizações atribuídas aos outros animais variam de contexto para contexto. Arluke e Sanders (1996) defendem que, de um modo geral, nas sociedades que vivem sob o paradigma judaico-cristão, a escala sociozoológica apresenta hierarquizações onde existem *bons* e *maus* animais, o que explica a atribuição dos adjetivos *bom* ou *mau* em função da relação que estes outros animais têm com os humanos (Arluke e Sanders 1996). Enquanto os *bons* animais (os que se encontram no topo da escala, logo imediatamente abaixo dos seres humanos) são todos aqueles que são controláveis pelo ser humano, ou seja, os que servem para consumo e estão, portanto, ligados à produção animal e à agro-pecuária, os que são usados na experimentação animal, ou, ainda, os chamados *animais de companhia*. Os *maus* animais são todos aqueles que não são controláveis: os animais selvagens. Neste grupo (*maus* animais), apenas contrariam esta tendência os mamíferos marinhos como os golfinhos, que, de facto, são vistos como *bons* animais. Há ainda os *muito maus* animais (a categoria mais baixa de todas do ponto de vista hierárquico). Estes invadem o espaço humano sem permissão ou detecção (e.g. vírus ou bactérias). Encontram-se ainda nesta categoria as serpentes e as cobras (Arluke e Sanders 1996). Mas os seres humanos não se encontram, de facto, enquadrados na escala sociozoológica. Na verdade, os humanos percebem-se como exteriores à escala e *acima* da mesma e não no topo da mesma como parte integrante do reino animal (Arluke e Sanders 1996). Despem-se da sua própria *animalidade*, aproximando-se de deus. A sua condição *animal* aproxima-os dos restantes seres, o que colide com o preconceito especicista do antropocentrismo e da superioridade humana. Afinal as outras espécies não foram as *escolhidas* (foi o ser humano que foi feito à imagem e semelhança de deus e não os restantes animais); o ser humano é especial e único (Arluke e Sanders 1996, Descola e Palson 1996, Struder 1997, Kortenkamp e Moore 2001, Hoffman A. 2002, Steiner 2005) pelo que se auto-intitula cientificamente de espécie *duplamente sábia*.

Assim, o ser humano percebe-se como não integrando a natureza (Descola e Palson 1996), uma vez que tal implicaria o reconhecimento da sua condição animal (enquanto mamífero e primata).

### 3. ORGANIZAÇÃO E INTERACÇÕES SOCIAIS NOS PRIMATAS: O CASO DOS CHIMPANZÉS

Os seres humanos pertencem ao género *Homo* e à espécie (e subespécie) *sapiens*. Tal como todos os outros membros da Ordem dos primatas, são mamíferos (placentários). O ser humano, conjuntamente com chimpanzés, bonobos, gorilas e orangotangos, integra o grupo dos pongídeos ou primatas sem cauda (estando por sua vez integrado no grupo dos pongídeos africanos, conjuntamente com gorilas, bonobos e chimpanzés). Os hilobatídeos (ex: gibões e siamangos) também não possuem cauda e são muitas vezes apelidados *lesser apes*. Cientificamente falando, o ser humano, tal como os restantes animais, ocupa um determinado lugar no mundo orgânico.

O chimpanzé e o bonobo são os primatas mais parecidos com o ser humano. Estas semelhanças são fruto da existência de um ancestral comum a estas espécies que viveu entre há 4 a 7 milhões de anos no continente africano (Casanova 2011, 2014).

Não deixando de mencionar semelhanças do ponto de vista morfológico, abordarei sobretudo semelhanças comportamentais. Desde as hierarquias sociais de dominância, aos papéis sociais, às estratégias políticas e outros comportamentos relacionados com o estabelecimento e manutenção do poder, passando pela inteligência social, abordaremos vastos comportamentos e características da espécie. Os chimpanzés partilham connosco e com os restantes primatas um conjunto de características primitivas e derivadas (Casanova 2006, 2011, 2014). Desde a existência dos cinco dígitos, à oponibilidade do polegar, passando pela visão estereoscópica e binocular. Algumas destas características são vistas como as bases biológicas da cultura, ou seja, são estruturas anatómicas que permitem o desenvolvimento da cultura. A ausência de cauda é uma característica derivada não partilhada por todos os primatas, mas apenas por humanos, chimpanzés, gorilas, orangotangos e hilobatídeos.

Os chimpanzés vivem em **comunidades multi-macho/multi-fêmea** que podem ser constituídas entre doze a cento e cinquenta indivíduos (Goodall 1986). Ambos, chimpanzés e humanos, passam por estádios de desenvolvimento (ao longo do ciclo de vida) muito semelhantes, em que as fêmeas atingem a maturidade sexual mais rapidamente do que os machos (Goodall 1986). As fêmeas exibem ciclos sexuais marcados pela menstruação, embora o comportamento sexual não esteja circunscrito apenas ao período de ovulação, como na grande maioria das espécies de mamíferos; ou seja, o comportamento sexual ocorre também aquando da impossibilidade de as fêmeas engravidarem (Goodall 1986). Ambos, chimpanzés e bonobos, exibem



muitos comportamentos semelhantes ou até mesmo iguais aos comportamentos do ser humano. Nas comunidades de chimpanzés, os **papéis sociais** de ambos os géneros e das várias idades estão claramente definidos, estando inerentes a cada um destes, um conjunto de direitos e deveres (Casanova 2006, Casanova et al. 2008). Como geralmente os papéis sociais são claros, criam-se expectativas que, desde que cumpridas, providenciam à comunidade alguma estabilidade e equilíbrio: cada indivíduo sabe qual é o seu papel e o que de si é esperado, pelo que age em conformidade (de Waal 1991; 2006; mas ver também Whiten, Horner e de Waal 2005).

A estrutura social das comunidades de chimpanzés baseia-se no padrão **mistura-separação** (*fission-fusion*), que se adapta às condições ambientais, evidenciando grande plasticidade. Quando existe abundância de recursos, os indivíduos formam sub-grupos (*partes* ou unidades) maiores, podendo realizar conjuntamente um maior número de actividades; quando os recursos são escassos, os indivíduos dispersam, formando partes mais pequenas e evitando assim a competição mais acentuada pelos recursos (Goodall 1986). Este é também o padrão existente em alguns grupos de caçadores-recolectores humanos, como é o caso dos bosquímanos (como os !Kung) e outros grupos que vivem sob o padrão económico da caça-recolecção (Lee e de Vore 1968, Lee 1972, Lee e Daly 1999).

Nas comunidades de chimpanzés existe **filopatria masculina**, ou seja, todos os machos são aparentados entre si e permanecem na sua comunidade natal, enquanto as fêmeas, ao atingirem a maturidade, migram para outras comunidades. Assim, uma comunidade de chimpanzés é composta por várias patrinhagens onde os machos estão relacionados entre si. É também por isso que as relações entre díades compostas apenas por machos (macho-macho) são as socialmente mais fortes que as compostas apenas por fêmeas (fêmea-fêmea), que, normalmente, não apresentam uma probabilidade acentuada, como as díades de machos, em partilhar relações de parentesco entre si (Casanova 2006). As associações entre díades macho-fêmea são socialmente mais coesas que as que se estabelecem entre fêmea-fêmea. Mas a forte coesão que existe entre os machos não significa que as relações entre estes sejam sempre pacíficas (Goodall 1986). Na verdade, os machos envolvem-se frequentemente em **lutas pelo poder** e pela dominância, podendo estes confrontos ter consequências graves como a eliminação sistemática, planeada e deliberada dos *rivals*. Um exemplo ilustrativo de tal conflito é o episódio ocorrido entre duas comunidades de chimpanzés de Gombe (Kahama e Kasakela), onde uma destas, anos após o início das hostilidades, tinha matado quase todos os indivíduos da outra comunidade, com excepção de algumas fêmeas, que foram *cooptadas* e incluídas na comunidade agressora (Goodall 1986); o território da

comunidade vencida (bem como os recursos aí existentes) passou a integrar a área da comunidade vencedora do conflito (op. cit.).

Ao contrário dos bonobos, os chimpanzés são extremamente **intolerantes** com os membros exteriores à sua comunidade. Os indivíduos de comunidades vizinhas nem sempre são *bem-vindos*, podendo em alguns casos serem gravemente atacados (Goodall 1986; Nishida 1990; Wrangham and Peterson 1997; Watts e Mitani 2001; Kutsukake e Matsusaka 2002; Watts, Muller, Amsler, Mbabazi e Mitani 2006, Williams, Lonsdorf, Wilson, Schumacher-Stankey, Goodall e Pusey 2008; Mitani, Watts e Amsler 2010). Esta intolerância leva muitos a argumentarem que os chimpanzés são uma espécie xenófoba (Goodall 1986; Nishida 1990; Boehm 1991; Manson e Wrangham 1991; Wrangham e Peterson 1997; Newton-Fisher 1999; Wrangham 1999; Watts et al. 2006). Os machos viajam juntos em patrulhas que percorrem insistentemente as fronteiras da área comunitária. Há vários detalhes que caracterizam estas patrulhas: deslocação em grupo de forma coordenada, em silêncio absoluto e muitas vezes pontuada por subidas às árvores. Nestas subidas às árvores, se algum *estrangeiro* (chimpanzé de outra comunidade) é detectado sozinho, o mesmo é de imediato atacado pelos membros da patrulha, muitas vezes até à morte. Se, durante a subida às árvores, o grupo detecta vários *estrangeiros* juntos, então volta para trás e procede à continuação da patrulha num outro dia. Este foi o procedimento seguido, no exemplo acima citado entre as comunidades de Kahama e Kasakela. As fêmeas muito raramente integram estas patrulhas, com a excepção daquelas que não têm qualquer cria (fêmeas que se julga serem estéreis). Estes episódios já foram observados em inúmeras comunidades de chimpanzés, por exemplo em Gombe (Tanzânia: Goodall 1986) ou em Tai (Costa do Marfim: Boesch e Boesch-Achermann 2000). Ou seja, as patrulhas podem ser claramente vistas como um comportamento característico do sexo masculino, embora algumas fêmeas [não constringidas biologicamente pela maternidade (Boesch e Boesch-Achermann 2000; Casanova 2003, 2006)] possam igualmente participar. Estas fêmeas, quando não têm crias sob a sua responsabilidade, também participam noutras tarefas mais características do sexo masculino, como é o caso da caça (Goodall 1986, Boesch e Boesch-Achermann 2000). Tais evidências levam os investigadores a concluir que o comportamento menos agressivo das fêmeas ou a sua maior dependência da utilização de instrumentos para a obtenção de proteína animal a partir de insectos (ex: sondas utilizando técnicas extractivas de processamento), em vez da caça cooperativa, são apenas o *resultado* de um constringimento biológico inevitável (fisiologia reprodutora das mamíferos) e não representa uma inabilidade ou incapacidade para desenvolver tal comportamento por parte do sexo feminino (Casanova 2003). O facto de as fêmeas estarem grávidas ou a amamentar e/ou com crias

determina que a sobrevivência destas últimas esteja directamente dependente das primeiras, constringindo assim o seu comportamento (Casanova 2003).

O **poder** e a **dominância** organizam-se em redor de hierarquias sociais de dominância que não são estáticas, mudando com frequência, sobretudo entre os machos (Casanova 2006). Os indivíduos que ocupam o topo da hierarquia social de dominância têm acesso prioritário a todo o tipo de recursos, como, por exemplo, os sociais ou os alimentares. O que determina a ocupação dos lugares hierárquicos de topo não é a força física mas a inteligência social ou a capacidade de estabelecer ligações com os vários membros da comunidade. Esta capacidade para estabelecer alianças e coligações [e.g. principalmente com outros indivíduos bem posicionados na comunidade (Casanova et al. 2008)], a capacidade que exibem para manipular terceiros, para agradar a outros membros do grupo (Casanova et al. 2008) ou para chegar a consensos são características vantajosas para se atingir um papel socialmente elevado, bem como para a manutenção do mesmo (de Waal 1982, Goodall 1986, Casanova 2006, Casanova et al. 2008). Face a estas características, é frequente os machos chimpanzés envolverem-se em lutas intermináveis pelo poder (até atingiram o nível mais alto da hierarquia social de dominância), que podem durar vários anos (de Waal 1982, Goodall 1986, Casanova 1996, Boesch e Boesch-Achermann 2000, Casanova 2003, Casanova 2006, Casanova et al. 2008). Durante estas lutas, os machos utilizam e descartam outros indivíduos enquanto ferramentas sociopolíticas para atingir os seus fins (Casanova et al. 2008). As próprias crias podem ser utilizadas como *armas de arremesso* ou *tampões* para contenção da agressividade, de modo a provocar determinadas reacções nos adultos (Casanova et al. 2008). Aliás, esta é uma característica que também se observa em algumas espécies de macacos (macacos de Gibraltar: Deag e Crook 1971, Deag 1980, Smith e Peffer-Smith 1982, Taub 1980; babuíno gelado: Dunbar 1984; babuíno amarelo: Collins 1984 e babuíno oliváceo: Strum 1987). O uso dos indivíduos enquanto ferramentas sociopolíticas pode ser levado a cabo, inclusive, para sabotar as relações ou laços sociais que possam fazer perigar os interesses de algum indivíduo (Nishida 1990). A sabotagem das relações sociais afiliativas foi também observada em algumas espécies de macacos (e.g. Mondragón-Ceballos 2001).

Nas comunidades de chimpanzés (e bonobos) existem indivíduos que, pelo seu estatuto social, servem de **mediadores** ou *peacemakers*, tentando restabelecer relações sociais que, por alguma razão, entraram em ruptura. Por exemplo, uma fêmea dominante pode actuar como *peacemaker* num desentendimento entre dois machos (de Waal 1982, Casanova 2006). Mas nem todas as situações de conflito exigem a presença de mediadores, sendo a reconciliação (restabelecimento de laços afiliativos após conflitos) comum nos primatas (Aureli e de Waal 2000), espe-

cialmente nos chimpanzés, onde é usualmente iniciada pelo indivíduo de estatuto hierárquico dominante (de Waal e Aureli 1996).

Os chimpanzés atribuem **estados mentais** uns aos outros, ou seja, influenciam o comportamento de terceiros transmitindo e manipulando informação (Premack e Woodruff 1978; Tomasello, Call e Hare 2003; Call e Tomasello 2008). A atribuição de estados mentais aos outros é uma característica da chamada Teoria da Mente (Tomasello e Call 1997) e permite a construção de inferências sobre o comportamento dos outros (op. cit.). Tal significa que os indivíduos podem manipular as crenças e opiniões de terceiros de forma a influenciar o seu comportamento. Os exemplos encontrados na literatura (e.g. Byrne 1985; Byrne e Whiten 1988a e b, 1992; Whiten e Byrne 1997; Byrne e Corp 2004) são numerosos mas nem sempre livres de alguma polémica (e.g. Heyes 1998, Povinelli e Preuss 1995, Penn e Povinelli 2007).

A **Teoria da Mente**, implica, entre outras capacidades cognitivas complexas como o auto-reconhecimento, a capacidade de enganar os da própria espécie (Tomasello e Call 1997). Um dos conhecidos exemplos é o caso de Melton, um babuíno adolescente que evitou ser punido pela agressividade que dirigiu a um infantil através de uma estratégia que passou pela transmissão de informação falsa aos membros adultos do seu grupo (Byrne 1985). Após a antagonização do infantil por Melton, um grupo de adultos reagiu rapidamente às vocalizações do babuíno infantil dirigindo-se imediatamente na direcção de Melton. Este, em vez de fugir ou de se mostrar submisso, colocou-se em posição de detecção de predador (posição bípede adoptada pela espécie quando detecta predadores, como, por exemplo, os leopardos). Os restantes membros do grupo imediatamente reagiram parando de se movimentar na direcção de Melton e fazendo o mesmo: colocaram-se em posição bípede olhando em várias direcções. Melton, entretanto, fugiu e evitou ser punido (Byrne 1985). Nenhum predador surgiu ou foi detectado (Byrne 1985). Embora tal episódio nos possa parecer de facto muito simples, o mesmo tem implicações cognitivas complexas que importa analisar. A transmissão da informação falsa (presença de um predador), bem como a capacidade de pensar que tal informação terá determinada consequência no comportamento dos outros (ainda que para benefício próprio), é algo que não é comum a todos os primatas não humanos e seguramente menos comum a todos os mamíferos. O conhecimento dos outros, das reacções e comportamentos dos outros e de como criar imagens mentais nos outros para alterar o seu comportamento através da manipulação da informação é algo complexo e que exige profundo conhecimento das emoções, no sentido de poder prever as mesmas e os comportamentos (Byrne e Whiten 1988a, Whiten e Byrne 1997).

O **auto-reconhecimento** é outra das características ligada à Teoria da Mente (Byrne e Whiten 1988a, Whiten e Byrne 1997). Muitas espécies de mamíferos olham-se ao espelho e por mais longo que seja o tempo de exposição, nunca se reconhecem, chegando mesmo a atacar a sua própria imagem (Tomasello e Call 1997). Crianças (e adultos) que nunca se viram a um espelho, quando se observam pela primeira vez não se reconhecem, necessitando de algum tempo para se aperceberem que estão perante a sua própria imagem (e.g. Povinelli et al 1993)<sup>3</sup>. À semelhança das crianças, os chimpanzés só se reconhecem ao espelho a partir dos 3 ou 4 anos<sup>4</sup>.

O conhecimento profundo do mundo social implica conhecimentos do ponto de vista da cognição dos outros (Byrne e Whiten 1988a, Whiten e Byrne 1997).

A propósito do conhecimento do mundo social, é importante referir a **capacidade linguística** dos macacos vervet (*Cercopithecus aethiops*), que emitem vocalizações com o objectivo de avisar os restantes membros do grupo da presença de predadores. As vocalizações dos *vigias* são não só de aviso de perigo mas transmitem igualmente a informação sobre o tipo de perigo em causa, provocando assim reacções comportamentais diferentes consoante dos diferentes tipos de predadores [aves de rapina, serpentes ou leopardos (Seyfarth et al 1980a e b)].

Outras espécies, como, por exemplo, os pardais de coroa branca (*Zonotrichia leucophrys*), vocalizam “dialectos” de canto já estudados de forma aprofundada (e.g. Baker 1975; Orejuela e Morton 1975; Baker e Mewaldt 1978; Handford e Nottebohm 1978; Cunningham e Baker 1983; Trainer 1983; Petrinovich 1988; Nelson 1999; Jill e Marler 2001; MacDougall-Shackleton e MacDougall-Shackleton 2001; Slabbekoorn, Jesse e Bell 2003).

Muitos primatas emitem determinadas vocalizações apenas em contextos muito específicos, como o caso dos chimpanzés que apenas emitem *pant-grunts* em rituais de subordinação [vocalização emitida (em direcção a um outro indivíduo que é dominante) apenas por indivíduos que, em determinado contexto, são subordinados (Goodall 1986; Pusey, Williams e Goodall 1997)].

Nos chimpanzés, bem como em outras espécies de primatas não humanos, é possível observar **tradições** e **diferenças culturais** bem estabelecidas e mantidas através de inúmeros mecanismos de transmissão social (e.g. Kawamura 1959; Avital e Jablonska 2000; Mesoudi e Whiten 2004; Whiten 2005; Whiten, Horner e Mar-

---

<sup>3</sup> Na Guiné-Bissau, este facto é facilmente verificável através de contactos que todos os anos mantenho com populações isoladas em zonas rurais mais inacessíveis (ver Casanova 2008, Casanova et al. 2014). Neste meio torna-se comum o encontro com grupos de indivíduos que nunca se viram ao espelho ou em *postal* [*postal* significa fotografia em Crioulo da Guiné-Bissau (Casanova 2008)].

<sup>4</sup> Esta idade de reconhecimento pode ser adiada ou antecipada dependendo das condições e variáveis em causa.

shall-Pescini 2005; Horner, Whiten, Flynn e de Waal 2006; Perry 2006; Krützen, van Schaik e Whiten 2007; Hopper, Spiteri, Lamberth, Shapiro, Horner e Whiten 2007; Mesoudi e Whiten 2008, Dindo, Stoinski e Whiten 2011). Os macacos japoneses (*Macaca fuscata*) são bem conhecidos pelas tradições já estudadas por inúmeros antropólogos e outros cientistas, desde o estudo do uso e manuseamento de pedras (Huffman 1984; Huffman e Quiatt 1986; Nahallage e Huffman 2007; Leca, Gunst e Huffman 2008), à lavagem de batatas-doces e, posteriormente, de grãos de milho, que na escola da tradição japonesa são vistos como processos de *enculturação* (Imanishi 1957a e b, Itani 1957, Leca et al. 2008). Gradualmente e ao longo de décadas, o grupo de macacos japoneses da ilha de Koshima adquiriu um novo *estilo de vida* (Avital e Jablonka 2000). Ambos os itens alimentares (batatas-doces e grãos de milho) deram origem a dois padrões tradicionais de lavagem de alimentos: a) as batatas-doces, por um lado, eram, numa primeira fase, molhadas em água fresca, num riacho local, de forma a tirar os vestígios de areia; mais tarde, passaram a ser mordidas e mergulhadas em água salgada, de forma a serem “temperadas”; b) os grãos de milho, por outro lado, são atirados às mãos-cheias para a água salgada, permitindo que a areia com que estão misturados vá rapidamente ao fundo e os grãos se mantinham à superfície, podendo assim serem facilmente recolhidos e consumidos (Kawai 1965; Kawai, Watanabe e Mori 1992, Watanabe 1994).

As tradições culturais e comportamentais também podem ser observadas noutros animais, como, por exemplo, o golfinho (*Tursiops* sp.), que usa esponjas durante a alimentação (e.g. Smolker, Richards, Connor e Berggren 1997; Krützen, Mann, Heithaus, Connor, Bejder e Sherwin 2004). Contudo, independentemente dos exemplos apresentados, importa referir que há cada vez mais evidências não apenas de comportamentos culturais mas também de variações culturais que abrangem desde interacções, formas de comunicação, formas de alocação, jogos com objectos e jogos sociais, técnicas de processamento alimentar, bem como hábitos alimentares, uso de plantas medicinais e de ferramentas, entre outros exemplos. Embora sejam maioritariamente observáveis em primatas, estes comportamentos podem ser também encontrados em peixes, aves, roedores e cetáceos (Avital and Jablonka 2000, Fragaszy and Perry, 2003). Note-se que **cultura** é aqui vista como uma prática (tradição) específica observada numa população (partilhada por todos os membros do grupo), que persiste ao longo dos anos e de gerações, estando apenas dependente de meios exclusivamente sociais para a sua transmissão e manutenção (Perry e Manson 2003)<sup>5</sup>.

O conhecimento do mundo social é acompanhado de um conhecimento profundo do mundo natural que rodeia os diferentes grupos de primatas não humanos.

---

<sup>5</sup> O conceito de cultura será desenvolvido na secção 3 do presente trabalho.

A título de exemplo, nos chimpanzés é bem conhecida a já referida utilização de plantas com funções estritamente medicinais, conhecimento esse que é transmitido de geração em geração e varia de comunidade para comunidade, abrangendo as mais variadas plantas e outros elementos vegetais (Wrangham e Nishida 1983; Takasaki e Hunt 1987; Page, Balza, Nishida e Towers 1992; Rodriguez e Wrangham 1993; Koshimizu, Ohigashi, Huffman, Nishida e Takasaki 1993; Huffman e Seifu 1989; Huffman et al. 1993; Huffman e Wrangham 1994; Huffman, Page, Sukhdeo, Gotoh, Kalunde, Chandrasiri e Towers 1996; Huffman, Gotoh, Turner, Hamai e Yoshida 1997; Lilly, Mehlman e Doran 2002; Huffman 2001; Krief, Martin, Grellier, Kasenene e Sévenet 2004; Huffmann 2005; Krief, Hladick e Haxaire 2005). O comportamento antiparasítico em humanos e não humanos, à semelhança dos outros comportamentos, é o resultado de um longo processo evolutivo (Huffman 2003). Várias são as plantas medicinais consumidas por chimpanzés, como as folhas da *Lippia plicata* Baker (Verbenaceae), as folhas da *Aspilia* spp., ou do género *Aframomum*. Este género exibe actividade biológica através de forte acção bactericida e com efeito comprovado em inúmeras bactérias que podem ser nocivas, como *Escherichia coli*, *Pseudomonas aeruginosa*, *Yersinia enterocolitica* e *Serratia marcescens* (Huffman 2005). Há ainda plantas com actividade anti-fúngica no tratamento de *Candida albicans*, *Trichophyton mentagrophytes*, *Aspergillus niger*, *Botryodiplodis theobomae*, entre outros organismos (Wrangham e Nishida 1983, Takasaki e Hunt 1987, Page et al. 1992, Rodriguez e Wrangham 1993, Koshimizu et al. 1993, Huffman e Seifu 1989, Huffman et al. 1993, Huffman e Wrangham 1994, Huffman et al. 1996, 1997, Lilly et al. 2002, Huffman 2001, Krief et al. 2004, Huffman 2005, Krief et al. 2005). O combate à *Salmonella enteridittis*, *Pseudomonas fragi*, *Pseudomonas fluorescens*, *Proteus vulgaris*, *Streptococcus pyogens*, *Staphylococcus aureus*, *Aspergillus flavus*, *Aspergillus parasiticus*, entre outros, também se faz através de plantas. Bagas de *Phytolacca dodecandra* possuem propriedades tóxicas antivirais e antibacterianas (entre outras) e são consumidas por algumas comunidades de chimpanzés (Huffman 2005). Com frequência, os primatas (e outros animais), sobretudo os pongídeos, utilizam os compostos secundários de inúmeras plantas e outras substâncias não nutricionais para combater ou controlar parasitas intestinais e providenciar algum alívio ao desconforto gastrointestinal associado a tais condições (Wrangham e Nishida 1983, Takasaki e Hunt 1987, Page et al. 1992, Rodriguez e Wrangham 1993, Koshimizu et al. 1993, Huffman e Seifu 1989, Huffman et al. 1993, Huffman e Wrangham 1994, Huffman et al. 1996, 1997, Lilly et al. 2002, Huffman 2001, Krief et al. 2004, Huffman 2005, Krief et al. 2005).

#### 4. CULTURA MATERIAL: UTILIZAÇÃO E CONSTRUÇÃO DE INSTRUMENTOS COMO CRITÉRIO IDENTIFICADOR DA EXISTÊNCIA DE CULTURA

Até às décadas de 40 e 50 do século passado, a ideia de que os outros animais agiam baseados no instinto era geralmente aceite e conceitos como *tradição* ou *cultura* não eram sequer considerados fora do universo humano (Kroeber e Kluckhohn 1952, de Waal 2001). Inclusive, até ao início da década de 60, uma das principais diferenças entre os seres humanos e os restantes animais assentava na ideia de que os primeiros constroem artefactos e os últimos não (Casanova 2011). Apesar das evidências cada vez mais numerosas e detalhadas de práticas e tradições específicas em diferentes populações não humanas que persistem ao longo de gerações e são partilhadas por todos os membros dessas mesmas populações (ver Perry e Manson 2003), ainda há quem advogue que as *tradições animais* e a *cultura humana* devem ser separadas na base de 4 pontos: i) aquilo que é transmitido (padrões simples vs. elaborados); ii) os mecanismos de suporte de aprendizagem (melhorias locais e facilitação social vs. imitação e ensino); iii) estabilidade e durabilidade do fenómeno apenas para uma parte do ciclo de vida do indivíduo e iv) processo de acumulação que não evidencia mudanças muito significativas em algumas gerações vs. a acumulação progressiva de modificações culturais através do tempo, levando a uma cada vez maior complexidade dos comportamentos (Leca, Gunst e Huffman 2010). A evolução cultural *cumulativa* consiste no alcance de um padrão comportamental, que evolui para um outro padrão modificado, mais bem adaptado relativamente ao anterior (Avital e Jablonka 2000). Este padrão novo possui um *efeito-raquete*, onde a modificação benéfica é retida até poder ser melhorada e só depois resulta em comportamentos (ou artefactos) com *histórias culturais*, ou seja, que nenhum indivíduo isoladamente poderia inventar (Tomasello 1990; Tomasello, Kruger e Ratner 1993). Nas sociedades humanas podemos observar *cultura cumulativa* de forma generalizada. Mas este efeito cumulativo não é único nos seres humanos: o acumular (ao longo de gerações) de mudanças culturais que levam à evolução de um padrão cultural do qual apenas um indivíduo sozinho não poderia ser autor já foi observado por exemplo em orcas (*Orcinus orca*): as técnicas de *forageio* ou busca alimentar utilizadas pelas orcas na caça de crias de leões marinhos são cada vez mais diversificadas mas também mais complexas ao longo das várias gerações de indivíduos (Guinet e Bouvier 1995). Os corvos também utilizam competências que são parcialmente adquiridas através de evolução cultural cumulativa (Hunt e Gray 2003). Nos primatas não humanos, algumas das formas de “pescar térmitas” (*ant fishing*) e de partir nozes que são actualmente desenvolvidas por comunidades



específicas de chimpanzés já são indicadoras de processos que envolvem uma cadeia operatória contruída e seguida, possivelmente, a partir de variantes iniciais mais simples, reflectindo assim modificações acumuladas de padrões comportamentais socialmente transmitidos (Whiten et al. 2003).

Na tradição de Tylor (1871), a cultura pode ser vista como um conjunto complexo de conhecimentos, crenças, arte, moral, costumes, tradições e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos por um indivíduo enquanto membro de um grupo, comunidade ou sociedade (ver também White 1959). Tal como refere McGrew (2004), a cultura é uma entidade, é algo colectivo e é possuidora de conteúdos. A cultura não é instintiva ou determinada geneticamente (embora a capacidade de a manifestar seja: ver Casanova 2006), sendo aprendida socialmente. Havendo várias formas e dimensões alternativas de definir este conceito, vários aspectos podem ser tidos em conta e podem ser abrangidas várias dimensões, desde uma análise fina das características ou componentes da cultura a uma aproximação que dê mais ênfase à diversidade e à variação (McGrew 2004). Algumas definições erguem barreiras e preconceitos quando referem que a cultura, independentemente das características ou componentes que possa ter e que nela se possam reconhecer, é *especificamente humana*. A questão que se coloca não é se a cultura é especificamente humana (sendo essa característica um *tabu* não passível de discussão), mas se, de acordo com a definição adoptada, esta é reconhecida nas outras espécies animais. De facto, a espécie humana é única. Mas também o são todas as outras espécies com quem partilhamos o planeta.

O estudo de padrões culturais em primatas não humanos obedece à mesma técnica metodológica que o seu estudo na espécie humana: é através da etnografia que se desenvolve o estudo da cultura nos outros primatas. Importa referir que a etnografia multi-espécies é uma área da Antropologia Cultural (e.g. Fuentes 2010, Kirksey e Helmreich 2010, Smart 2014) que se encontra em desenvolvimento e sobre a qual já se encontram publicados inúmeros estudos. Os estudos etnográficos sobre a cultura material em primatas não humanos desenvolveram-se em vários tópicos: desde a análise das características de comportamentos culturais através da elaboração de listas exaustivas dos seus componentes, à diversidade e variação entre culturas (Whiten, Goodall, McGrew, Nishida, Reynolds, Sugiyama, Tutin, Wrangham e Boesch 1999).

Outra das características da cultura é ser normativa, ou seja, a sua expressão não é aleatória mas limitada no espaço e no tempo e obedece a regras (McGrew 2004). Estas regras constituem-se como uma das características de um determinado grupo ou sociedade (McGrew 2004). Já foram descritas dezenas de padrões culturais de uso e construção de instrumentos não explicáveis através de factores

genéticos ou ambientais. Estes padrões desdobram-se igualmente em dezenas de variações já registadas (Whiten et al. 1999).

No encalço de uma perspectiva mais próxima da Antropologia, McGrew (2004) liga o conceito de cultura a critérios objectivos e adaptados a partir de Kroeber (1928, in McGrew 2004). McGrew (op. cit.) descreve inúmeros critérios (inovação, disseminação, estandardização, durabilidade, tradição/subsistência e difusão) e aponta exemplos bem documentados nos chimpanzés referentes a tais critérios (*pestle pound*, *social scratch*, *ant dip*, *leaf sponge*, *nut crack* e *hand-clasp grooming*).



**Legenda:** esponjas construídas por chimpanzés (*Pan troglodytes verus*) fotografadas e recolhidas na estação seca no Parque Nacional das Florestas de Cantanhez, Tombali, República da Guiné-Bissau (Casanova & Sousa 2007).

Enquanto a disseminação implica que um indivíduo adquira um padrão a partir de um outro, a estandardização refere-se a um padrão que é executado de forma consistente e de forma estilizada ou estandardizada. A durabilidade implica que o padrão possa ser observado mesmo quando os que o introduziram estejam ausentes e a tradição/subsistência implica a existência do padrão de forma intergeracional, ou seja, que o padrão atravesse gerações. Finalmente, a difusão implica que os padrões sejam passados entre diferentes comunidades. Alguns destes critérios também se observam noutros primatas não humanos (e.g. macacos japoneses).

Do ponto de vista cognitivo, o *uso* e a *construção* de artefactos têm implicações distintas. O *uso* de instrumentos é relativamente generalizado em diferentes espécies: desde os abutres do Egipto, que agarram pedras com os bicos, voam e as deixam cair em cima de ovos, a lontras que batem com pedras em moluscos dos quais se alimentam, existem várias espécies que utilizam objectos que são encontrados na natureza para atingir determinado objectivo (Casanova 2006, 2011).

Contudo, a *construção* de um instrumento implica igualmente a modificação do objecto encontrado na natureza antes de o mesmo ser utilizado. A modificação implica a existência de uma ideia da ferramenta na mente do construtor. Esta ideia é, portanto, uma ideia pré-concebida do próprio artefacto (e do seu propósito). Até à finalização do artefacto propriamente dito, este pode ser sujeito a várias operações em cadeia, de forma a completar uma sequência para se atingir o objectivo final. As operações ou etapas desenvolvidas, bem como a sua finalização, implicam a existência de um planeamento e de alguma forma de representação mental daquilo que se quer construir. É a existência de uma ideia pré-concebida que permite a construção do artefacto de acordo com determinado estilo (comprimento, espessura, forma, material usado) e para um propósito específico. A construção da ferramenta pode ser levada a cabo numa dimensão espaço-temporal diferente daquela onde será utilizada, ou seja, o indivíduo pode construir a ferramenta longe do local onde a mesma será necessária (e num intervalo de tempo ligeiramente anterior). Tal significa que não leva a cabo a construção de ferramentas apenas quando visualiza possíveis alimentos que obriguem a técnicas extractivas de processamento. Adicionalmente, as ferramentas (uma ou mais), aquando do processo de construção (e manipulação), podem ser manuseadas numa sequência para completar uma única tarefa (McGrew 2004) e podem obviamente sofrer aperfeiçoamentos ao longo de gerações.

As técnicas utilizadas pelos chimpanzés nos dias de hoje não são técnicas que se observam apenas na actualidade (Mercader, Panger e Boesch 2002). Pelo menos há 4 mil e trezentos anos atrás (Mercader, Barton, Gillespie, Harris, Kuhn, Tyler e Boesch 2007), antes do estabelecimento da agricultura, já os chimpanzés utilizavam ferramentas para partir nozes (Mercader et al. 2007). Tal significa, pelo menos, a existência da utilização destas técnicas há cerca de mais de duzentas gerações de chimpanzés (Mercader et al. 2007). As mais recentes escavações decorreram em três locais: Noulo (de onde vem a grande maioria dos dados), Sacoglotis B e Panda 100 (Mercader et al. 2007) e permitem considerar-se que existem algumas semelhanças entre a primeira indústria lítica humana (Modo I, Olduvaiense) e esta Idade da Pedra paralela dos chimpanzés (op. cit.): o transporte das pedras pelo terreno para serem utilizadas num outro sítio; a escolha de uma combinação de matéria-prima, dimensões e peso da mesma que permita projectar determinada actividade/objectivo; a reocupação de áreas focais e de actividade; o uso dos recursos locais disponíveis e a selecção de tipos de pedras que melhor permitam atingir os objectivos de uma actividade tecnológica específica (op. cit.).

Os chimpanzés são, sem dúvida, os primatas não humanos que maior número de comportamentos culturais exibem. Desde a pesca de térmitas, à produção de

esponjas (construção de artefactos), passando por costumes e tradições como o chamado *handclasp grooming*, que varia consoante a comunidade em causa e que não apresenta vantagens do ponto de vista adaptativo nem qualquer explicação ambiental (enquanto numa das comunidades de chimpanzés estudadas, os indivíduos que se envolvem em sessões de alocação, cruzam os pulsos, na outra, dão as mãos).

Como refere McGrew (2004:31): *Anthropology invented the culture concept, but no longer owns it.*

Os chimpanzés ajudam os antropólogos e outros cientistas no desenvolvimento de inferências sobre as origens da própria espécie humana, uma vez que exibem um conjunto de traços comportamentais considerados fundamentais nas sociedades humanas tradicionais [ex.: caçadores-recolectores (Lee and Daly 1999; Panter-Brick, Layton e Rowley-Conwy 2001; Boyd e Silk 2011)]. Estes traços passam pela construção de ferramentas a partir de matéria vegetal, bem como o uso de ferramentas líticas, pela caça de outros mamíferos feita de forma cooperativa, pela partilha de alimento (principalmente a carne) e pela divisão sexual do trabalho, ainda que pouco marcada (Casanova 2011).

Ao observar o comportamento partilhado pelos actuais humanos e chimpanzés, os antropólogos podem reconstruir uma perspectiva do passado sobre o que terá sido o comportamento dos primeiros homínídeos (McGrew 1992, Vieira 1995, Stringer e Andrews 2005, Boyd e Silk 2011), uma vez que ambas as espécies iniciaram o seu percurso de divergência a partir de um ancestral comum apenas entre 4 a 7 milhões de anos atrás (Casanova 2011). Se chimpanzés e humanos exibem comportamentos culturais, pode admitir-se que o ancestral comum de ambas as espécies também exibia esta característica. Não sendo os chimpanzés iguais aos ancestrais humanos mas o produto de uma evolução paralela a partir desse ancestral comum e dado que, anteriormente a esta evolução paralela, os ancestrais de ambas as espécies pertenciam à mesma “linhagem” evolutiva, saber mais sobre os chimpanzés e a sua própria história evolutiva ajuda-nos a saber mais sobre nós próprios e sobre os caminhos percorridos para chegar até aos dias de hoje. Só nos conhecemos verdadeiramente enquanto espécie quando percebermos quando, como e porquê chegámos aos nossos dias. Muito há a aprender com e dos pongídeos, embora o tempo seja cada vez mais escasso, devido ao estatuto de conservação destas (e outras) espécies (Strier 2007).

**Agradecimentos:** Gostaria de agradecer ao colega Vitor Oliveira Jorge pelo convite para submeter o presente trabalho aos TAE, revista da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia. Agradecimentos são ainda devidos à Rita Veloso pela leitura atenta do manuscrito e em tão curto espaço de tempo.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Allport, G.W. 1979. *The nature of prejudice*. Nova Iorque: Doubleday.
- Allport, G.W. e J.M. Ross. 1967. Personal religious orientation and prejudice, *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4): 432-443.
- Arluke, A. e C.R. Sanders. 1996. *Regarding Animals: Animals, Culture and Society*. Filadélfia: Temple University Press.
- Arluke, A. and C.R. Sanders. 2008. *Between the Species. Readings in Human-Animal Relations*. Nova Iorque: Allyn & Bacon, Inc.
- Aureli, F. e F.B.M. de Waal (Eds.). 2000. *Natural Conflict Resolution*. Berkeley: University of California Press.
- Avital, E. e E. Jablonka. 2000. *Animal Traditions. Behavioural Inheritance in Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baer, R. Anthropocentrism (Joseph Sachs), biocentrism (Paul Taylor), theocentrism (St. Agustin, St. Thomas), John Locke, “positive law” and “rights”. URI: <http://hdl.handle.net/1813/7694>, Coleção: Lecture Collection Volume 1 (consultado em Fevereiro de 2011).
- Baker, M.C. 1975. Song Dialects and Genetic Differences in White-Crowned Sparrows (*Zonotrichia leucophrys*), *Evolution*, 29(2): 226-241.
- Baker, M.C. e L.R. Mewaldt 1978. Song Dialects as Barriersto Dispersal in White-Crowned Sparrows, *Zonotrichia leucophrys nuttalli*, *Evolution* 32(4): 712-722.
- Boehm, C. 1991. Lower-Level Teleology in Biological Evolution: Decision Behavior and Reproductive Success in Two Species, *Cultural Dynamics*, 4: 115-134.
- Boesch, C. e H. Boesch-Achermann. 2000. *The chimpanzees of the Tai Forest: behavioural ecology and evolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Boyd, R. e J. Silk 2011. *How Humans Evolved*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company.
- Byrne, R.A. 1985. Tactical deception of familiar individuals in baboons (*Papio ursinus*), *Animal Behaviour*, 33(2): 669-673.
- Byrne, R.A. e A. Whiten 1988a. *Machiavellian intelligence: social expertise and the evolution of intellect in monkeys, apes, and humans*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Byrne, R.A. e A. Whiten 1988b. Towards the next generation in data quality: A new survey of primate tactical deception, *Behavioral and Brain Sciences*, 11(2): 267-273.
- Byrne, R.A. e A. Whiten 1992. Cognitive Evolution in Primates: Evidence from Tactical Deception, *Man*, (3): 609-627.

- Byrne, R.A. e N. Corp 2004 Neocortex size predicts deception rates in primates, *Proceedings of the Royal Society of London B*, 271: 1693-1699.
- Call, J. e M. Tomasello 2008. Do Chimpanzees have a Theory of Mind? 30 Years Later, *Trends in Cognitive Sciences*, 12(5): 187-192.
- Casanova, C. 1996. *Primatologia. Comportamento e Organização Social de um grupo de Chimpanzés (Pan troglodytes) em Cativeiro*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Casanova, C. 2003. *Status and friendship in captive female chimpanzees (Pan troglodytes)*. D. Phil Dissertation. University of Cambridge, UK (Darwin College and Department of Biological Anthropology).
- Casanova, C. 2006. *Introdução à Antropologia biológica: genética, princípios evolutivos e primatologia*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas e Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- Casanova, C. 2008. Viagem ao Lugar do *Outro*. In Frias, S (Org.) *Etnografia e Emoções*, pp. 19-33. Lisboa: ISCSP/UTL.
- Casanova, C. 2011(2009/10). Evolution, Primates and Charles Darwin, *Antropologia Portuguesa*, 26/27: 209-236.
- Casanova, C. 2014. Primatas como nós. In Levy, A; Carrapiço, F; Abreu, H e Pina, M (Org.) *Homem, Origem e Evolução*, pp. 35-72. Lisboa: Glaciar.
- Casanova, C.; R. Mondragon-Ceballos e P.C. Lee 2008. Innovative Social Behavior in Chimpanzees (*Pan troglodytes*), *American Journal of Primatology*, 70 (1): 54-61.
- Casanova, C.; Sousa, C. e Costa, S. 2014. Are Animals and Forests Forever? Perceptions of Wildlife at Cantanhez Forest National Park, Guinea-Bissau, *Memórias*, 16: 69-104.
- Nahallage, C.A.D. e M.A. Huffman 2007. Age-specific functions of Stone Handling, a solitary-object play behavior, in Japanese Macaques (*Macaca fuscata*), *American Journal of Primatology*, 69 (3): 267-281.
- Collins, D.A. 1984. Spatial pattern in a troop of yellow baboons (*Papio cynocephalus*) in Tanzania, *Animal Behaviour*, 32: 536-553.
- Cunningham, M.A. e M.C. Baker 1983. Vocal learning in White-Crowned Sparrows: sensitive phase and song dialects, *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 13(4): 259-269.
- Deag, J.M. 1980. Interactions between males and unweaned barbary macaques: testing the agonistic buffering hypothesis, *Behaviour* 75: 54-81.
- Deag, J.M. e J. Crook. 1971. Social behavior and “agonistic buffering” in the wild Barbary Macaque, *Macaca sylvan, Folia Primatologica*, 15:183-200.

- de Waal, F.B.M. 1982. *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*. Nova Iorque: Harper and Row.
- de Waal, F.B.M. 1991. The chimpanzee's sense of social regularity and its relation to the human sense of justice, *American Behavioral Scientist*, 34(3): 335-349.
- de Waal, F.B.M. 2001. *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections of a Primatologist*. Nova Iorque: Basic Books.
- de Waal, F.B.M. 2006. *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press.
- de Waal, F.B.M. & F. Aureli 1996. Consolation, reconciliation and a possible cognitive difference between macaques and chimpanzees. In Russon, AE; KA Bard e S Taylor Parker (Org.), *Reaching into thought. The minds of the great apes*, pp. 80-110. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, P. e G. Palson (Org.). 1996. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.
- Dindo, M.; T. Stoinski e A. Whiten 2011. Observational learning in orangutan cultural transmission chains, *Biology Letters*, 7(2): 181-183.
- Dunbar, R.I.M. 1984. Infant-use by male gelada in agonistic contexts: agonistic buffering, progeny protection or soliciting support?, *Primates* 25: 28-35.
- Fiske, S.T. 1998. Stereotyping, prejudice, and discrimination. In Gilbert, D.T.; S.T. Fiske e L. Gardner (Org.), *The handbook of social psychology*, pp: 357-411. Nova Iorque: McGraw-Hill.
- Fragaszy, D.M. e S. Perry. 2003. *The Biology of Traditions: Models and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press
- Franklin, A. 1999. *Animals & Modern Cultures. A Sociology of Human-Animal Relationships In Modernity*. Londres: Sage Publications Ltd.
- Fuentes, A. 2010. Naturalcultural Encounters in Bali Monkeys, Temples, Tourists and Ethno-primatology, *Cultural Anthropology*, 24(4): 600-624.
- Gilbert, D.T.; S.T. Fiske e L. Gardner (Org.) 1998. *The handbook of social psychology*, Nova Iorque: McGraw-Hill.
- Goodall, J. 1986. *The chimpanzees of Gombe. Patterns of behaviour*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University.
- Guinet, C. e J. Bouvier 1995. Development of intentional stranding hunting techniques in killer whale (*Orcinus orca*) calves at Crozet Archipelago, *Canadian Journal of Zoology*, 73: 27-33.
- Gupta, A. e J. Ferguson 1992. Beyond “Culture”: Space, Identity and the Politics of Difference, *Cultural Anthropology*, 7(1): 6-23.

- Handford, P. e F. Nottebohm 1976. Allozymic and Morphological Variation in Population Samples of Rufous-Collared Sparrow, *Zonotrichia capensis*, in Relation to Vocal Dialects, *Evolution*, 30(4): 802-817.
- Heyes, CH 1998. Theory of mind in nonhuman primates, *Behavioral and Brain Sciences*, 21: 101-148.
- Hoffman, A. 2002. A Re-Examination of Values and Moral Responsibilities towards Nature in a 21st Century Context: Anthropocentrism, Ecocentrism and Theocentrism. *Proceedings of the Abraham Kuyper Consultation* (Abraham Kuyper Center for Public Theology & Princeton Theological Seminary Libraries).
- Hopper, L.M.; A. Spiteri; S.P. Lamberth; S.J. Shapiro; V. Horner e A. Whiten 2007. Experimental studies of traditions and underlying transmission processes in chimpanzees, *Animal Behaviour*, 73(6):1021-1032.
- Horner, V.; A. Whiten; E. Flynn e F.B.M. de Waal. 2006. Faithful replication of foraging techniques along cultural transmission chains by chimpanzees and children, *Proceedings of the National Academy of Sciences (USA)*, 103(37): 13878-13883.
- Huffman, M.A. 1984. Stone-play of *Macaca fuscata* in Arashiyama B troop: Transmission of a non-adaptive behavior, *Journal of Human Evolution*, 13(8): 725-735.
- Huffman, M.A. 2001. Self-medicative behaviour in the African great apes: an evolutionary perspective into the origins of human traditional medicine, *BioScience*, 51(8): 651-661.
- Huffman, M.A. 2003. Animal self-medication and ethno-medicine: exploration and exploitation of the medicinal properties of plants, *Proceedings of Nutrition Society*, 62:371-381.
- Huffman, M.A. e D. Quiatt 1986. Stone handling by Japanese macaques (*Macaca fuscata*): Implications for tool use of stone, *Primates*, 27(4): 413-423.
- Huffman, M.A. e M. Seifu. 1989. Observations on the illness and consumption of a possible medicinal plant *Vernonia amygdalina* (Del.), by a wild chimpanzee in the Mahale Mountais National Park, Tanzania, *Primates*, 30(1): 51-63.
- Huffman, M.A.; S. Gotoh; D. Izutsu; K. Koshimizu e M.S. Kalunde. 1993. Further observations on the use of the medicinal plant, *Vernonia amygdalina* (Del), by a wild chimpanzee, its possible effect on the parasite load, and its phytochemistry, *African Study Monographs*, 14(4): 227-240.
- Huffman, M.A. e R.W. Wrangham. 1994. Diversity of medicinal plants used by chimpanzees in the wild. In Wrangham, RW; WC McGrew; FBM de Waal e PG Heltne (Org.), *Chimpanzee Cultures*, pp. 129-140. Camb., Mass: Harvard University Press.
- Huffman, M.A.; J.E. Page; M.V.K. Sukhdeo; S. Gotoh; M.S. Kalunde, T. Chandrasiri e G.H.N. Towers 1996. Leaf-swallowing by chimpanzees. A behavioural adaptation for the control of strongyle nematode infections, *International Journal of Primatology*, 17(4): 475-503.



- Huffman, M.A.; S. Gotoh; L.A. Turner; M. Hamai e K. Yoshida 1997. Seasonal trends in intestinal nematode infection and medicinal plant use among chimpanzees in the Mahale Mountains, Tanzania, *Primates*, 38(2): 111-125.
- Hunt, G.R. e R.D. Gray 2003. Diversification and cumulative evolution in New Caledonian crow tool manufacture. *Proceedings of The Royal Society B-Biological Sciences*, 270: 867-874.
- Jones, JM 1996. *Prejudice and Racism*. Nova Iorque: McGraw-Hill Humanities.
- Katz, E e L Oeschli. 1993. Moving beyond anthropocentrism – environmental ethics, development and the Amazon, *Environmental Ethics*, 15(1): 49-59.
- Kawai, M. 1965. Newly acquired pre-cultural behavior of a natural troop of Japanese monkeys on Koshima Island. *Primates*, 6: 1-30.
- Kawai, M., K. Watanabe e A. Mori 1992. Pre-cultural behaviors observed in free-ranging Japanese monkeys on Koshima islet over the past 25 years. *Primate Report*, 32: 143-153.
- Kawamura, S. 1959. The Process of Sub-culture Propagation among Japanese Macaques, *Primates*, 2(1): 43-60.
- Kirksey, E. e S. Helmreich 2010. The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4): 545-576.
- Kortenkamp, A.V. e C.F. Moore 2001. Ecocentrism and anthropocentrism: moral reasoning about ecological dilemmas, *Journal of Environmental Psychology*, 21(3): 261-272.
- Koshimizu, K.; H. Ohigashi; M.A. Huffman; T. Nishida e H. Takasaki 1993. Physiological activities and the active constituents of potentially medicinal plants used by wild chimpanzees of the Mahale mountains, Tanzania, *International Journal of Primatology*, 14(2): 345-356.
- Krief, S.; M.T. Martin; P. Grellier; J. Kasenene e T. Sévenet. 2004. Novel antimalarial compounds isolated in a survey of a self-medicative behavior of wild chimpanzees in Uganda, *Antimicrobial Agents and Chemotherapy*, 48(8): 3196-3199.
- Krief, S.; C.M. Hladick e C. Haxaire. 2005. Ethnomedicinal and bioactive properties of plants ingested by wild chimpanzees in Uganda, *Journal of Ethnopharmacology*, 101: 1-15.
- Kroeber, A.L. e C. Kluckhohn 1952. Culture: a critical review of concepts and definitions. *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnography*, 47(1): 41-72.
- Krützen, M.; J. Mann; M.R. Heithaus; R.C. Connor; L. Bejder e W.B. Sherwin 2005. Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 102(25): 8939-8943.
- Krützen, M.; C. van Schaik e A. Whiten 2007. The animal cultures debate: response to Laland and Janik, *Trends in Ecology and Evolution*, 22(1): 6.

- Kutsukake, N. e T. Matsusaka 2002. Incident of Intense Aggression by Chimpanzees Against an Infant From Another Group in Mahale Mountains National Park, Tanzania, *American Journal of Primatology*, 58: 175-180.
- Leca, J.B.; N. Gunst e M. Huffman 2008. Of stones and monkeys: Testing ecological constraints on stone handling, a behavioral tradition in Japanese macaques, *American Journal of Physical Anthropology*, 135 (2): 233-244.
- Leca J.B., N. Gunst e M.A. Huffman 2010. Thirty years of stone handling tradition in Japanese macaques: Implications for cumulative culture and stone-tool use evolution. *Congress of the International Primatological Society*, Quioto, Japão. Reichorui Kenkyu/Primate Research 26 (suppl.): 71 (Abstract).
- Lee, R.B. e I. de Vore (Org.) 1968. *Man the Hunter*. Nova Jersey: Wrenner-Greg Foundation for Anthropological Research.
- Lee, R.B. 1972. !Kung Spatial Organization. An Ecological and Historical Perspective, *Human Ecology*, 1(2): 125-147.
- Lee, R.B. e R. Daly 1999. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lilly, A.A.; P.T. Mehlman e D. Doran 2002. Intestinal parasites in gorillas, chimpanzees and humans at Mondika Research Site, Dzanga-Ndoki National Park, Central African Republic, *International Journal of Primatology*, 23(3): 555-573.
- MacDougall-Shackleton, E.A. e S.A. MacDougall-Shackleton 2001. Cultural and genetic evolution in mountain white-crowned sparrows: song dialects are associated with population structure, *Evolution*, 55(12): 2568-2575.
- Manson, J.H. e R.W. Wrangham 1991. Intergroup Aggression in Chimpanzees and Humans, *Current Anthropology*, 32(4): 369-390.
- Marshall-Pescini, S. e A. Whiten 2008. Chimpanzees (*Pan troglodytes*) and the question of cumulative culture: an experimental approach, *Animal Cognition*, 11: 449-456.
- McGrew, W.C. 1998. Culture in Nonhuman Primates?, *Annual Review of Anthropology*, 27: 301-328.
- McGrew, W.C. 1992. *Chimpanzee material culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGrew, W.C. 2004. *The Cultured Chimpanzee. Reflections on Cultural Primatology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mercader, J.; M. Panger e C. Boesch. 2002. Excavation of a Chimpanzee Stone Tool Site in the African Rainforest, *Science*, 296(5572): 1452-1455.

- Mercader, J.; H. Barton; J. Gillespie; J. Harris, S. Kuhn, R. Tyler e C. Boesch 2007. 4300-year-old chimpanzee sites and the origins of percussive stone technology, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(9): 3043-3048.
- Mesoudi, A. e A. Whiten 2004. The Hierarchical Transformation of Event Knowledge in Human Cultural Transmission, *Journal of Cognition and Culture*, 4(1): 1-24.
- Mesoudi, A. e A. Whiten 2008. The multiple roles of cultural transmission experiments in understanding human cultural evolution, *Philosophical Transaction of the Royal Society, B*, 363: 3489-3501.
- Mitani, J.C.; D.P. Watts e S.J. Amsler 2010. Lethal intergroup aggression leads to territorial expansion in wild chimpanzees, *Current Biology*, 20(10): R507-8.
- Mondrágon-Ceballos, R. 2001. Interfering in affiliations: sabotaging by sumptailed macaques, *Macaca arctoides*, *Animal Behaviour*, 62(6): 1179-1187.
- Nelson, D.A. 1999. Ecological influences on vocal development in the white-crowned sparrow, *Animal Behaviour*, 58(1): 21-36.
- Newton-Fisher, N.E. 1999. Association by male chimpanzees: a social tactic? *Behaviour*, 136: 705-730.
- Nishida, T. (Org.) 1990. *The chimpanzees of the Mahale mountain: sexual and life history strategies*. Tóquio: University of Tokyo Press.
- Orejuela, J.E. e M.L. Morton 1975. Song Dialects in Several Populations of Mountain White-Crowned Sparrows (*Zonotrichia leucophrys oriantha*) in the Sierra Nevada, *The Condor*, 77(2): 145-153.
- Page, J.E.; F. Balza; T. Nishida e G.H.N. Towers 1992. Biologically active diterpenes from *Aspilia mossambicensis*, a chimpanzee medicinal plant, *Phytochemistry*, 31(10): 3437-3439.
- Panther-Brick, C; RH Layton e P Rowley-Conwy (Org.). 2001. *Hunter-Gatherers. An Interdisciplinary Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Penn, D.C. e D.J. Povinelli 2007. On the lack of evidence that non-human animals possess anything remotely resembling a ‘theory of mind’, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, B*, 362: 731-744.
- Perry, S. 2006. What Cultural Primatology Can Tell Anthropologists about the Evolution of Culture, *Annual Review in Anthropology*, 35: 171-190.
- Perry, S. e J.H. Manson 2003. Traditions in monkeys. *Evolutionary Anthropology*, 12: 71-81.
- Premack, D. e G. Woodruff 1978. Does the Chimpanzee have a Theory of Mind? *The Behavioral and Brain Sciences*, 4: 512-526.

- Petrinovich, L. 1988. Individual Stability, Local Variability and the Cultural Transmission of Song in White-Crowned Sparrows (*Zonotrichia leucophrys nuttalli*), *Behavior*, 107 (3/4): 208-240.
- Povinelli, D.J.; A.B. Rulf; K.R. Landau e D.T. Bierschwale 1993. Self-recognition in chimpanzees (*Pan troglodytes*): Distribution, ontogeny, and patterns of emergence, *Journal of Comparative Psychology*, 107(4): 347-372.
- Povinelli, D.J. e T.M. Preuss 1995. Theory of mind: evolutionary history of a cognitive specialization, *Trends in Neurosciences*, 18(9): 418-424.
- Pusey, A.; J. Williams e J. Goodall 1997. The Influence of Dominance Rank on the Reproductive Success of Female Chimpanzees, *Science*, 277:828-831.
- Rodriguez, E. e R. Wrangham. 1993. Zoopharmacognosy: the use of medicinal plants by animals, *Recent advances in pythochemistry*, 27: 89-105.
- Sanders, C.R. e A. Arluke 1993. If Lions Could Speak: Investigating the Animal\_Human Relationships and the Perspective of Nonhuman Others, *Sociological Quarterly*, 34(3): 377-390.
- Seyfarth, R.M.; D.L. Cheney e P. Marler 1980a. Monkey responses to three different alarm calls: evidence of predator classification and semantic communication, *Science*, 210:801-803.
- Seyfarth, R.M.; D.L. Cheney e P. Marler 1980b. Vervet monkey alarm calls: Semantic communication in a free-ranging primate, *Animal Behaviour*, 28(4): 1070-1094.
- Slabbekoorn, H.E.; A. Jesse e D.A. Bell 2003. Microgeographic song variation in island populations of the white-crowned sparrow (*Zonotrichia leucophrys nutalli*): innovation through recombination, *Behaviour*, 140(7): 947-963.
- Smart, A. 2014. Critical perspectives on multi-species ethnography, *Critique of Anthropology*, 34(1): 3-7.
- Smith, E.O. e P.G. Peffer-Smith 1982. Triadic interactions in captive Barbary macaques (*Macaca sylvanus*, Linnaeus, 1758): “Agonistic buffering”? *American Journal of Primatology*, 2: 99-107.
- Smolker, A.; A. Richards; R. Connor; J. Mann e P. Berggren 1997. Sponge Carrying by Dolphins (Delphinidae, *Tursiops* sp.): A Foraging Specialization Involving Tool Use?, *Ethology*, 103: 454-465.
- Soha, J.A. e P. Maler 2001. Vocal syntax development in the white-crowned sparrow (*Zonotrichia leucophrys*), *Journal of Comparative Psychology*, 115(2): 172-180.
- Steiner, G. 2005 *Anthropocentrism and its discontents: the moral status of animals in the history of Western philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Stringer, C. e P. Andrews 2005. *The complete world of human evolution*. Londres: Thames & Hudson.

- Strier, K.B. 2007. Conservation, in Campbell et al. (Org.). *Primates in Perspective*, pp. 496-509. Oxford: Oxford University Press.
- Struder, B. 1997. *The grace of Christ and the grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or Theocentrism*. Collegeville: Michael Glazier Books and the Liturgical Press.
- Strum S.C. 1987. *Almost human. A journey into the world of Baboons*. Nova Iorque: Random House.
- Tajfel, H.; M.G. Billig; R.P. Bundy e C. Flament 1971. Social categorizations and Intergroup Behaviour. *European Journal of Social Psychology*, 1(2): 149-178.
- Takasaki, H. e K. Hunt 1987. Further Medicinal Plant Consumption in Wild Chimpanzees?, *African Study Monographs*, 8(2): 125-128.
- Taub D.M. 1980. Testing the agonistic buffering hypothesis. I. The dynamics of participation in the triadic interaction, *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 6:187-197.
- Tomasello, M. 1999. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tomasello, M. e J. Call 1997. *Primate Cognition*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Tomasello, M.; A.C. Kruger e H.H. Ratner 1993. Cultural learning. *Behavioural and Brain Sciences*, 16, 495-552.
- Tomasello, M.; J. Call e B. Hare 2003. Chimpanzees understand psychological states – the question is which ones and to what extent, *Trends in Cognitive Sciences*, 7(4): 153-156.
- Trainer, J.M. 1983. Changes in Song Dialect Distributions and Microgeographic Variation in Song of White-Crowned Sparrows (*Zonotrichia leucophrys nuttalli*), *The Auk*, 100(3): 568-582.
- Tyler, T.R.; R.M. Kramer e O.P. John (Org.). 1999. *The Psychology of the Social Self*. Nova Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers.
- Tylor, E. [1958 (1871)]. *Primitive Culture: The Origins of Culture* (Vol. 1, 5a Edição). Nova Iorque: Harper and Row.
- Vieira, A.B. 1995. *Ensaios sobre a Evolução do Homem e da Linguagem*. Lisboa: Fim de Século.
- Watanabe, K. 1994. Precultural behavior of Japanese macaques: longitudinal studies of the Koshima troops. In *The Ethological Roots of Culture*, Gardner, RA; BT Gardner, B Chiarelli e FX Plooij (Org.), pp. 81-94. Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Watts, D.P.; M. Muller; S.J. Amsler; G. Mbabazi e J.C. Mitani 2006. Lethal Intergroup Aggression by Chimpanzees in Kibale National Park, Uganda, *American Journal of Primatology*, 68: 161-180.

- Watts, D.P. e J.C. Mitani 2001. Boundary Patrols and Intergroup Encounters in Wild Chimpanzees, *Behaviour*, 138: 299-327.
- White, L.A. 1959. The Concept of Culture, *American Anthropology*, 61(2): 227-251.
- Whiten, A. 2005. The second inheritance system of chimpanzees and humans, *Nature*, 437: 52-55.
- Whiten, A. e R.A. Byrne. 1997. *Machiavellian intelligence II: extensions and evaluations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whiten, A.; J. Goodall; W.C. McGrew; T. Nishida; V. Reynolds; Y. Sugiyama; C.E.G. Tutin; R.W. Wrangham e C. Boesch 1999. Cultures in Chimpanzees, *Nature* 399: 682-685.
- Whiten, A.; V. Horner e S. Marshall-Pescini 2003. Cultural panthropology. *Evolutionary Anthropology*, 12: 106-108.
- Whiten, A.; V. Horner e F.B.M. de Waal 2005. Conformity to cultural norms of tool use in chimpanzees, *Nature*, 437: 737-740.
- Whiten, A.; A. Spiteri; V. Horner; K.E. Bonnie; S.P. Lambeth; S.J. Schapiro e F.B.M. de Waal 2007. Transmission of Multiple Traditions within and between Chimpanzee Groups, *Current Biology*, 17(12): 1038-1043.
- Williams, J.M.; E.V. Lonsdorf; M.L. Wilson; J. Schumacher-Stankey; J. Goodall e A.E. Pusey 2008. Causes of death in the Kasekela chimpanzees of Gombe National Park, Tanzania, *American Journal of Primatology*, 70(8): 776-777.
- Wrangham, R. 1999. Evolution of Coalitionary Killing, *Yearbook of Physical Anthropology*, 42: 1-30.
- Wrangham, R. e D. Peterson 1996. *Demonic males. Apes and the origin of human violence*. Nova Iorque: Mariner Books.
- Wrangham, R.W. e T. Nishida 1983. *Aspilia* spp. leaves: A puzzle in the feeding behaviour of wild chimpanzees. *Primates*, 24(2): 276-282.

# A SERENATA DE CIRÍACO DE CARDOSO E A SOCIEDADE PORTUENSE OITOCENTISTA (ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA)

por

**João-Heitor Rigaud\***

**Resumo:** A sociedade portuense oitocentista era uma sociedade marcadamente caracterizada pelo gosto pela prática artística, pelo cosmopolitismo e pela alegria de viver, daí que a Serenata composta por Domingos Ciríaco de Cardoso, apesar de ser um lundum, uma picante dança de origem angolana que se popularizara entre todas as estratos sociais, tenha sido acolhida com entusiasmo. No século XX, com o acentuado declínio da cidade, o brilho e a enorme riqueza patrimonial da época anterior caíram no esquecimento, tendo passado a ser cultivada a falsa ideia de que o século anterior fora uma época carrancuda e beata durante a qual o cinzentismo da vida desfavorecera o desenvolvimento cultural.

**Palavras-chave:** Porto; lundum; sociedade.

**Abstract:** The nineteenth century society of Oporto was clearly characterised by a taste for the arts, a cosmopolitan outlook and a hearty enjoyment of life, which explains the enthusiastic reception of Domingos Ciríaco de Cardoso's Serenade, even though it was a lunda, a risqué dance of Angolan origin that had gained popularity with all social strata. In the twentieth century, with the accentuated decline of the city, the cultural brilliance and enormously rich heritage of the previous century was forgotten as it came to be erroneously regarded as a grim and sanctimonious time in which the drabness of life inhibited cultural development.

**Key words:** Porto; lunda; society.

A actividade artística é um dos aspectos da vida que melhor reflectem as características dos indivíduos e do grupo que integram. Deste modo, a sociedade portuense oitocentista, cuja actividade artística foi intensa, revela-se composta por indivíduos cujo convívio com a Arte era constante e transversal a todos eles, independentemente de quaisquer considerações de natureza sócio-profissional. O Porto, de facto, era uma cidade não só de comerciantes, como era bem conhecida, mas também de artistas, porque se todos fruía, quase todos criavam. E se, por um lado, as pessoas mais abastadas se envolviam financeiramente na produção de espectáculos públicos e privados – abertos ao público com toda a naturalidade

---

\* Historiador Contemporanista e Músico Virtuoso, membro da Direcção da SPAE.

–, os menos dotados de meios financeiros, porque não eram menos dotados de entusiasmo, conseguiram contribuir com eficácia para o desenvolvimento artístico da cidade. Se apenas alguns podiam chamar a si os custos da construção de salas de espectáculos, todos se dedicavam, quotidianamente, à prática artística em todas as suas vertentes. Os reflexos desta situação são muitos, mas vejamos alguns exemplos especialmente ilustrativos.

O mais antigo é a construção do Real Teatro de São João que foi financiada por subscrição pública e cujas listas de subscritores e respectivos montantes revelam que a maioria dos que contribuíram não era composta por grandes pagadores de impostos, sendo significativo o número de nomes femininos.

Outra situação paradigmática é a existência de departamentos com finalidade musical em associações de carácter sócio-profissional, como a dos Operários Tamenqueiros Portuenses e a dos Polidores de Móveis no Porto, com objectivos e programação reveladores de elevados objectivos artísticos; aliás, a fundação da Sociedade Filarmónica Portuense, por Francisco Eduardo da Costa, em 1842, foi disso consequência, tal como o curso de música para empregados do Comércio, criado em 1900, e a Escola Popular de Música Vocal da Câmara Municipal do Porto que, fundada, em 1855, por iniciativa pessoal do cantor italiano Jacopo Carli, é um caso digno de nota por ter resultado do fascínio com que o fundador via o talento e o gosto dos Portuenses. Um pormenor interessante a ter em consideração é que, no Porto oitocentista, todos os cursos de música institucionais foram gratuitos, o que significa que nem os alunos pagavam propinas nem os professores recebiam ordenado, sendo o ganha-pão dos docentes assegurado pelo exercício da actividade musical e, sempre que necessário, pelo ensino particular.

Assim, o entusiasmado – e entusiasmante – convívio com a Arte deu origem a grande quantidade de textos impressos que João Nogueira Gandra foi reunindo na Biblioteca Municipal e que documentam, expressivamente, um gosto e uma capacidade de esforço de realização invulgares. Mais do que os complexos espectáculos envolvendo centenas de pessoas – ou milhares, como o que aconteceu, em 1894, durante o jubileu henriquino –, ou de situações em que o Porto foi pioneiro, como a criação da Biblioteca da cidade, o Museu de Arte e Estampas e a Aula de Nu com modelo vivo na Escola de Belas-Artes – esta, a mais recente, uma iniciativa de João António Correia, em 1858 –, é pela reacção ao estímulo artístico que se pode avaliar o quadro psicológico dos indivíduos em apreço e a prova de fogo foi a temporada teatral de 1860, do Real Teatro de S. João, que esteve a cargo da companhia italiana de Adelaide Ristori.

A programação foi bastante variada, mas incluía a difícil e dramática tragédia *Mirra*, de Vittorio Alfieri, cujo enredo evolui impulsionado pelas manifestações do



complexo de Electra da personagem principal. Muito se escreveu sobre o êxito desta temporada, mas a crónica que foi publicada n' *O Porto e Carta* de 2 de Fevereiro é particularmente ilustrativo, dizendo a dado passo: «A tragédia em si, não é própria para agradar ao nosso público, que prefere ver sobre a cena o quadro de paixões nobres, e ainda que admire em Madame Ristori o poderio da Arte nos papéis de Fedra e Mirra, não simpatiza com o carácter destas personagens. Contudo, Madame Ristori conseguiu, como sempre, arrebatrar os espectadores, com especialidade no 4º e 5º actos, em que revela toda a grandeza do seu talento, tendo os espectadores no ansioso oscilar da piedade e terror, que com maravilhosos prodígios de expressão sabe inspirar-lhes. Madame Ristori teve dez ou doze chamadas e foi sempre vitoriada com palmas e bravos». Acrescente-se que Adelaide Ristori teve direito à publicação em folhas volantes de grande quantidade de poemas de louvor e houve quem sugerisse a colocação do seu busto no *foyer* do teatro.

Com este tipo de público, não é de estranhar que a falta de qualidade da programação levasse teatros à falência ou desse origem a curtos textos como os que foram publicados, em 1860, n' *O Nacional*, a propósito de espectáculos apresentados no Teatro Baquet, dizendo o primeiro: «A companhia espanhola deu-nos ontem a zarzuela *O Diabo no Poder*. A execução correspondeu ao nome da peça; se exceptuarmos a prima-dona, que cantou a sua ária com bastante maestria, os mais artistas parecia que tinham o diabo no corpo: desafinaram horrivelmente! A concorrência foi pouco numerosa, mas ainda assim foi maior do que era de esperar numa noite tão invernososa»; o outro texto diz que «Deram ontem à noite neste teatro duas zarzuelas e um bailado. A primeira zarzuela, *O Grumete*, é uma peça bonitinha e que foi bem desempenhada par parte das duas damas. A segunda, *A Tramóia*, é uma farsa ridícula que a companhia deve banir de seu repertório. Já lá vai o tempo em que tais composições se toleravam».

Por outro lado, encontram-se notícias como a que foi publicada, em 1862, a propósito da comemoração do 40º aniversário do Visconde de Pereira Machado: «O Sr. Visconde de Pereira Machado abriu ontem à noite os seus elegantes salões à sociedade escolhida do Porto. Os amigos, se bem nos informam, foram convidados para uma modesta reunião de amigos íntimos, mas nós, se devemos julgar pela longa enfiada de trens que enchia a Rua Formosa e pelo alarido da criadagem que até às 3 ou 4 horas da madrugada se fez distintamente ouvir, cremos que a função foi um verdadeiro baile. Na Rua do Estêvão, em casa mais modesta, também se dançou muito e com animação. A formosura e a gentileza ali compensavam a aristocracia que lhe faltava e a noite passou-se em casa do Sr. Sampaio tão alegre e divertida como não podia ser mais».

Não admira, portanto, que no agitado meio artístico portuense oitocentista

tivessem acontecido guerras fratricidas das quais se destacam duas que se deram na década de 1850.

A primeira, a Questão Noronha, envolveu críticos musicais e foi despoletada por um artigo que Arnaldo Gama publicou no número de 27 de Novembro de 1855, do jornal *O Porto e a Carta*, acerca de um recital de Francisco de Sá Noronha, apontando uma disparidade considerável entre o êxito obtido e a qualidade real da prestação do músico – dir-se-ia que os Portuenses tinham perdido, momentaneamente, o sentido crítico. Foi uma querela violenta e nem sempre digna que terminou no fim de Fevereiro do ano seguinte, dando lugar à publicação de uma carta aberta cobarde e mal-educada, onde Sá Noronha, seguro de que não teria réplica, se vingou de Arnaldo Gama. Entre os nomes dos críticos musicais activos no Porto oitocentista, devem recordar-se, para além do já referido, também os de Camilo Castelo Branco, Faustino Xavier de Novais, José de Sousa Bandeira, José Diogo Arroyo, José Maria de Sousa Lobo e Rodrigo de Freitas Beça.

A outra situação deu-se entre músicos, a partir de 1857, e perturbou a vida da cidade durante quase dois anos. Teve origem na súbita aposentação de João António Ribas e término quando José Francisco Arroyo, na qualidade de Presidente da União Musical, decidiu pôr-lhe cobro. Assim, terminadas as hostilidades, foi publicada n' *O Eco Popular* uma notícia com o título de *Reconciliação*, onde se respira de alívio, dizendo a iniciar: «Vamos registar nas colunas deste jornal um facto que honra sobremaneira as pessoas que nele tomaram parte e que bem revela no Sr. Ribas e nos indivíduos que constituem a Direcção da Sociedade Musical, o quanto se interessam pela sua cidade. [...] Aconselhamos agora aos membros da Sociedade Musical a sua organização, fazendo aprovar pelo governo seus estatutos, que os ponha a coberto de qualquer eventualidade que os possa prejudicar».

Não é de estranhar, portanto, que o geógrafo italiano Adriano Balbi e o Embaixador alemão em Lisboa, Conde Atanazy Raczyński, tivessem, no final do primeiro e do segundo quartéis do século, manifestado a sua admiração pela vitalidade cultural do Porto, que estudaram cuidadosamente, e que, em 1854, Camilo tivesse escrito no poema que encerra o livro *Folhas Caídas Apanhadas da Lama*: «Mas, aqui, terra das auras, Espontâneas brotam Lauras Por entre sacas de arroz. E, quais férteis cogumelos, Nascem Dantes de chinelos, E Petrarcas d'albornoz».

Foi neste fascinante meio que, em 1846, nasceu, na Praça da Batalha, Domingos Ciríaco de Cardoso. Personalidade dotada grande cultura geral, chefe de orquestra eminente e violinista de mérito, dedicou-se esporadicamente, ainda que com grande êxito, à composição de peças musicais de salão e teatro ligeiro. A *Serenata* para quatro violinos e piano foi composta por volta de 1880 e estreada logo a seguir em recital que se realizou no Teatro Baquet. Como aconteceu com a generalidade



Ciríaco de Cardoso (1891)  
Coleção particular

das obras de Ciríaco, esta peça teve um êxito enorme e, até à segunda década do século XX, foi apresentada ao público numerosas vezes. É uma peça baseada no lundum e manifesta as características da música de salão francesa, nomeadamente da de Olivier Métra, pela qual o compositor tinha particular apreço.

O lundum é uma dança de origem africana que se desenvolveu ao longo dos séculos XVII e XVIII, ao mesmo tempo que se desenvolvia, também, a modinha, sendo neste caso, como é óbvio, uma pequena canção. O lundum e a modinha estão interligados porque, ao percorrerem um caminho em sentido oposto, visto que o lundum subiu da rua ao salão enquanto a modinha descia do salão para a rua, foram-se influenciando mutuamente.

A propósito do lundum há dois textos que, pela sua qualidade, vale a pena citar. O primeiro, publicado na *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, diz

o seguinte: «Em meados do século XVIII, com a vinda, para Lisboa, de Caldas Barbosa, o poeta-trovador mulato (nascido no Rio, mas filho de Português e de Africana), é que o lundum, até então possivelmente apenas divulgado entre o baixo povo, passa a ser aristocratizado, vulgarizando-se nos salões lisboetas, e por tal forma que «Vence fandangos e gigas A chulice do lundum!». Quer dizer: sob a influência de Caldas Barbosa o lundum passou a ser o engodo (como o *jazz* em nossos dias), levando de vencida o repertório aristocrático tradicional ou as outras danças recentes e porventura moralizadoras que se teria tentado opor à onda fescenina afro-brasileira. Com Caldas Barbosa, o lundum, se não era cantado já, passou todavia a sê-lo, com a letra que ele aplicou a melodias, já em voga ou de sua expressa composição também, no ritmo característico do género. O *meigo lundum gostoso* de Caldas, como o *doce lundum chorado* a que Tolentino se refere, seriam porventura variedades mais decentes, de requebro sensual mais comedido, ou mais exasperadamente sentimentais, quer cantadas, com a dança, pelas damas, nos salões, umas com as outras, dispensando os homens, quer simplesmente dançadas a solo, entre a gente das classes médias, ao som de “bandolim marchetado”, ou ao som da viola, que viria a ser o instrumento por excelência do cantador. Nas tascas da Madragoa e outros bairros específicos, porém, o espectáculo seria outro: homens e mulheres defrontando-se ou enlaçando-se, aos pares, orgiasticamente, conforme gravuras da época documentam. Desde 1761, os pretos libertos dançavam o lundum, nas ruas de Lisboa, como modo de vida. O lundum dançado estaria, porém, já decadente em Portugal, mesmo entre o povo, desde o primeiro quartel do século XIX». O texto continua e ainda cita Oliveira Martins que, em época contemporânea da *Serenata* de Ciríaco de Cardoso, se referiu ao lundum como sendo «uma feiticeira melodia sibarita, em lânguidos compassos entrecortados, como quando falta o fôlego, uma embriaguez de sensualidade voluptuosa», o que é uma visão muito objectiva tendo em consideração que o lundum assenta no princípio do mimodrama.

O outro texto é de autoria do antropólogo brasileiro Muniz Sodré de Araújo Cabral que, no livro *Samba, o Dono do Corpo*, ao fazer uma súmula da investigação sobre o lundum, conclui: «Viajantes portugueses (por exemplo, o escultor Alfredo Sarmiento) referem-se ao batuque africano como uma forma teatralizada, um jogo cênico, através do qual se narram a uma virgem “os prazeres misteriosos” do casamento. [...] O lundu, como o batuque ou o samba, também incluía em sua coreografia uma roda de espectadores, par solista, balanço violento dos quadris e umbigada, o acompanhamento de violas. Mas o lundu já é plenamente urbano: é a primeira música negra aceita pelos brancos. Na realidade, é a primeira a crioulizar-se, a se tornar mulata. E foi precisamente um mulato, Domingos Caldas Barbosa,

que no final do século XVIII dera início à voga do lundu-canção, fórmula que possibilitaria a aceitação desse ritmo pela sociedade branca. [...] Mas a aceitação pela sociedade global de um ritmo originário de camadas populacionais socialmente excluídas implicava também criação de formas diferentes (segundo a classe social) de apropriação e uso do ritmo. O lundu, por exemplo, tinha uma forma mais “branda” e uma forma mais “selvagem” (o lundu-chorado). Chorar significava, no jogo do pôquer, acentuar ou destacar alguma coisa. No lundu-chorado, acentuavam-se o meneio dos quadris, o jogo do corpo, o movimento sensual das mãos».

No caso da *Serenata* do Ciríaco, é, de facto, o lundum chorado o que está em causa.

Há, ainda, um aspecto que, dada a riqueza de informação que contém, deve ser aqui abordado, refiro-me às mais antigas edições de modinhas e lunduns. Vejamos duas delas.



O Lundum  
in Rugendas, Johann Moritz,  
*Voyage Pittoresque dans le Brésil*, 1823.

A mais antiga é o *Jornal de Modinhas* cuja publicação, em Lisboa, em fascículos quinzenais, a 1 e 15 de cada mês, teve início a 1 de Julho de 1792 e foi dedicada a *Sua Alteza Real Princesa do Brasil*. O primeiro número contém uma modinha da autoria de Antonio Gallassi, músico italiano que exercia funções de Mestre de Capela na Sé de Braga, e está escrita para dois sopranos e cravo. No seu curto poema de uma só quadra, o poeta lamenta a falta de atenção por parte da «íngrata Irene», cujo nome gravara no tronco de uma árvore. Esta modinha contém, entre outros, alguns pormenores significativos para o assunto aqui tratado: em primeiro lugar, o compositor não é português, depois está escrita para duas vozes femininas que encarnam uma personagem masculina e, por último, o tema é a tristeza por amor não correspondido, sendo o namoro o tema chave, quer da modinha, quer do lundum.

O segundo número deste periódico contém uma modinha de José Palomino, músico espanhol que exercia em Lisboa, e mantém as características da anterior, distinguindo-se apenas na extensão do poema, que aqui tem cinco quadras, e que à «íngrata Irene» sucede a tirânica Lília, acerca da qual o mortificado poeta informa que tem olhos pretos, um pormenor significativo porque as referências ao aspecto físico raramente aparecem nestas peças, sendo, porém, este caso compreensível na medida em que os olhos são vistos como a porta de acesso à alma.

O *Jornal de Modinhas*, apesar da sua extraordinária popularidade e de terem colaborado nele alguns dos mais reputados compositores da época, apenas foi publicado durante cerca de quatro anos.

A outra colectânea que importa aqui referir é de 1830, ano em que João Francisco Leal publicou, em Viena, na Áustria, a *Colecção de Modinhas de Bom Gosto*. Um volume que contém dez modinhas e dois lunduns escritos para uma voz aguda, sem especificar se é um tenor ou um soprano, com acompanhamento de piano. Pondo de lado considerações de natureza especificamente musical, que não vêm a propósito no âmbito aqui tratado, é de referir um aspecto da maior importância que é a diferença essencial entre a modinha e o lundum: se a primeira se caracteriza pela tristeza do amante e pela sua derrota na ara do amor, o segundo apresenta a jovialidade vitoriosa do vencedor; e se de um lado temos recato e sentimentalidade, do outro temos a alegre ostentação da sensualidade e os duplos sentidos são a regra. Em suma, se a modinha é a pura expressão da infelicidade e, por isso, no decorrer da sua evolução, viria a mudar de nome passando a chamar-se fado, o lundum, que exprime a alegria de uma sensualidade esfusante e bem-sucedida, evoluiu para maxixe e, depois, para samba. O fado ficou em Portugal, o maxixe e o samba ficaram no Brasil.

Diz o poema do último destes dois lunduns de João Francisco Leal:

Esta noite, oh Céus, que dita,  
Com meu Benzinho sonhei,  
Das coisinhas que me disse,  
Nunca mais me esquecerei.

Eu passava pela rua,  
Ela chamou-me, eu entrei,  
Do que entre nós se passou  
Nunca mais me esquecerei.

Deu-me um certo guisadinho,  
Que comi muito e gostei,  
Do ardor das Pimentinhas  
Nunca mais me esquecerei.

Surge então, em consequência do que acabou de ser exposto, uma série de perguntas fundamentais: o que é que tal música, sobretudo ao ser praticada nos moldes em que o era, estava a fazer no seio da sociedade dos séculos XVIII e XIX? O que é que poderia ter levado um cidadão respeitável e respeitado, como era Ciríaco de Cardoso, a compor uma peça que glorifica o lundum, tendo como objectivo a sua estreia por um quinteto de que faziam parte honrados e sisudos homens de família? Como é que tal peça pôde ter tido tanto sucesso e ter sido levada tão a sério que os membros do quinteto foram, por isso mesmo, homenageados e condecorados com a Ordem de Nossa Senhora da Conceição? O que é que explica que, em 1896, cinco gentis meninas das melhores famílias portuenses – Amélia Marques Pinto, Beatriz Eugénia Ferreira da Cruz, Irene Fontoura, Laura Artayette Barbosa e Emília Marques Pinto – se tenham entregado aos prazeres do lundum, apresentando, em concerto realizado no Salão Gil Vicente, do Palácio de Cristal, a *Serenata* de Ciríaco de Cardoso, não era a sociedade oitocentista puritana, tristonha e pesadamente cinzenta?

A resposta é óbvia. Ao contrário do que o século XX fez crer, nomeadamente a partir dos «loucos anos 20», como ficaram conhecidos, a sociedade do século precedente não foi nem puritana, nem tristonha, nem cinzenta e muito menos o foram os Portuenses.

Não estando aqui em apreço as razões que levaram os descendentes a desenvolver uma ideia tão pouco real das características do meio em que os seus

mais próximos antepassados viveram, analisemos, então, alguns aspectos da vida portuense de oitocentos.

Como já foi referido, no Porto oitocentista havia um acentuado gosto pela prática artística, pelo colecionismo e pelos espectáculos em palco, o que resultou na construção de numerosas salas de espectáculos, quer em edifícios autónomos, quer incluídas em residências particulares, o que, no último caso, vinha ampliar a prática muito difundida de utilização de espaços situados em residências para apresentações que, pela sua dimensão, eles permitissem, sem esquecer que os clubes e outras associações faziam o mesmo e as casas comerciais, tanto as que se dedicavam ao comércio do ramo musical, como as outras, recorriam a uma estratégia publicitária que passava pela realização de reuniões e espectáculos de todo o tipo nas respectivas instalações. Por isso, em 1927, estando já instalada a decadência da cidade, *O Tripeiro*, ao dedicar um dos seus números a Ciríaco de Cardoso, publicou uma carta de Manuel Benjamin ao Director, onde se lê o seguinte: «Pablo Sarasate, o notabilíssimo violinista espanhol, o maior da sua época, veio dar uns concertos ao Porto em 1887. Durante a sua estada aqui esteve de visita uma noite na casa de pianos de Melo Abreu, à Cancela Velha, onde estavam reunidos alguns músicos portuenses. Fizemos lá *semifusas*. Que noite! Que arte! Que encanto! Que artistas! Que saudade! [...] Estavam connosco Luís Gonzaga (contrabaixo), Nicolau Ribas (violino), Hipólito (flauta), o pianista que acompanhava Sarasate, Canedo (violino), Arroyo (violoncelo), Ciríaco (que nessa noite também tocou violoncelo), Miguel Ângelo, etc., etc.» Expressando a mesma estratégia, o *Jornal de Notícias* noticiou, em 1900, que «para comemorar a inauguração do seu estabelecimento de belas-artes, ofereceu Moreira de Sá uma *soirée* musical às famílias dos seus discípulos, anteontem, domingo. Foi uma festa íntima em que Moreira de Sá executou o grande concerto de Beethoven para violino, e o empolgante Trio de Tchaikovsky, com o concurso de D. Guilhermina Suggia e Freitas Gonçalves, que se desempenhou admiravelmente ao piano da sua difícilíssima parte» – esta notícia não refere que a inauguração se deu no estabelecimento comercial, na Rua de Santo António, e a *soirée* musical em casa do proprietário, na Rua da Duquesa de Bragança, actual D. João IV.

Se Arte e espectáculos são, fundamentalmente, manifestações de alegria, também reflecte este estado de espírito o extenso e riquíssimo anedotário que acompanhava toda a vida na cidade, nos bons e nos maus momentos, assim como a importância que era atribuída à caricatura e às revistas humorísticas, cuja publicação dos respectivos números era reverentemente noticiada nas páginas dos jornais. O *Jornal de Notícias*, por exemplo, para além da publicação de anedotas em primeira página e das notícias sobre as revistas humorísticas colocadas em



localização nobre, manteve, durante o dramático ano de 1889, em que a cidade se viu mergulhada em gravíssimos problemas, uma rubrica quotidiana intitulada *A Rir*, onde era publicado um contundente poema satírico fustigando o Governador Civil, Conselheiro José Augusto Correia de Barros.

Não raro, as próprias notícias publicadas nos jornais eram redigidas com humor, como por exemplo esta, intitulada *Uma Megera*, que foi publicada, em 1860, n' *O Nacional*: «Pela administração do 1º Bairro foi capturada Maria Francisca, casada, moradora nas Escadas do Codessal, que se emprega no lucrativo negócio de adivinhadeira, logrando assim os incautos e parvos que a vão consultar. Há dias, um destes *bem-aventurados* consultou o oráculo de saias. O pateta desejava saber a causa dos seus sofrimentos e a *megera* assegurou-o de que a causa era a própria família dele. O cidadão cuja bola sofria, ouvindo esta declaração da *Santa* foi para casa, e de um borrego que era transformou-se num tigre, mas tigre verdadeiramente assanhado! A cousa chegou a tais extremos que a família, vítima inocente de semelhantes destemperos, teve de apelar para a autoridade e o Sr. Administrador do 1º Bairro, depois de averiguar bem o negócio, mandou prender a cidadoa Maria Francisca, que remeteu ao Juiz de Direito Criminal do 1º Distrito».

No que respeita à crítica musical, também é ilustrativo deste colorido estilo vocabular, o modo como, no mesmo ano e no mesmo jornal, um indignado *crítico* se referiu a um mau espectáculo realizado no Real Teatro de S. João: «A Sr<sup>a</sup> Persini que debutou ultimamente na *Lucia*, tem todos os defeitos de uma excentricidade octogenária: voz áspera, desagradável, cansada e horrível!!! É inclassificável! O tenor é o astro brilhante da companhia, e tanto mais brilhante, quanto os seus colegas raquíticos e entrevados, não lhe podem empanar o fulgor. Tem um timbre de voz, extremamente agradável, e um método de canto correctíssimo; pena é que a sua voz seja um pouco gutural. No entanto há muito tempo que não ouvíamos o andante da aria final da *Lucia* interpretado desta forma. Foi magistralmente. Em quanto ao restante da execução foi pestilento. Tenho horror de o contar. O barítono tem uma mímica imprópria, e parece não perceber o que diz, porque aponta para o chão quando recita *Solleva in fronte il crin!* A dama piou miseravelmente o *dueto* do 1º acto com o tenor. E seja-nos lícita uma pergunta: com que direito se alterou a *melodia* do dueto, conservando na orquestra a mesma instrumentação?! Alterar uma e outra era já absurdo repreensível, porque lhe não concedemos o poder de dar *cheque* em Donizetti; mas alterar uma, conservando outra, é fazer da música um *charivari*, do palco, um circo!! Em quanto aos coros é uma vergonha consentirem-se, com especialidade os tenores. A orquestra no todo é insuportável, e aconselhamos o *regente* que avise o 3º trompa, que tocar num teatro não é o mesmo que atroar a Praça da Batalha e tocar ao quartel-general».

Se o gosto pela Arte, a alegria e o pendor marcadamente belicoso e organizado caracterizavam esta sociedade, qualquer tipo de cinzentismo não poderia ter lugar, assim como o puritanismo, característica que, a existir, teria inviabilizado as manifestações artísticas públicas em que é apresentado o corpo nu – refiro-me às numerosas peças de pintura e escultura de nus da autoria de artistas portuenses, assim como à já referida Aula de Nu com modelo vivo – e também rejeitaria, com maior ou menor escândalo, a apresentação de peças teatrais como a *Mirra* de Alfieri e tantas outras.

Esta questão do puritanismo entronca numa outra directamente relacionada, que é a presença da Religião e do Clero na vida dos Portuenses ao longo do século XIX. Trata-se de uma sociedade que, em termos gerais, era religiosamente serena, aberta à diferença – porque cultivava a liberdade – e bastante anticlerical. Daí que os baptizados civis, casamentos civis e funerais civis, como eram designados, tal como o divórcio, tivessem sido sempre tratados, quer pelos cidadãos em geral, quer pelos jornalistas, com toda a naturalidade, o que, por vezes, dava origem a situações de formulação interessante, como esta, da freguesia da Vitória, que se encontra em alguns assentos de casamento: «[...] compareceram os nubentes José Diogo Arroyo e Dona Helena da Glória Ramos, os quais reconheço serem os próprios, com uma Provisão de Sua Excelência Reverendíssima o Senhor Bispo desta Diocese com data de vinte e um de Dezembro de mil oitocentos e setenta e seis, assinada pelo Muito Reverendo Doutor Provisor, Juiz dos Casamentos, na qual se concede aos contraentes dispensa de proclamas e é autorizado o Pároco a assistir ao casamento».

Neste contexto, era sintomático que a entrada para o Clero fosse malvista pelas famílias portuenses, de tal modo que, em Fevereiro de 1901, o auto-rapto da filha do Cônsul do Brasil à saída da Missa da Trindade, deu origem a uma questão religiosa que se prolongaria por quase um ano – recorde-se que a menina apenas queria ser freira e este foi o único meio que encontrou para vencer a resistência parental. Já em 1888, na última reunião plenária da legislatura parlamentar, o Deputado regenerador portuense e professor de Direito, João Arroyo, levantara junto do Presidente do Conselho de Ministros, José Luciano de Castro, sérias dúvidas quanto à legalidade da realização de reuniões que parecia terem como objectivo o regresso de Ordens religiosas a Portugal, o que, segundo ele, contrariava a competente legislação pombalina, uma preocupação surpreendente porque João Arroyo não tinha por hábito evocar legislação, a não ser quando propunha que fosse revogada – o que habitualmente conseguia –, muito menos tratando-se de legislação tão antiga, sendo notório que, neste caso, pretendia valorizar o diploma apoiando-se na sua longevidade.

Concluindo a resposta às perguntas formuladas, a *Serenata* de Ciríaco de Cardoso enquadrava-se com toda a naturalidade na sociedade portuense contemporânea, sendo, por isso, um precioso documento que reflecte a alegria de viver de uma sociedade extraordinariamente organizada, autónoma, activa e solidária que, tendo tudo o que era necessário para cultivar o isolamento, optou sempre por seguir o caminho da abertura e do cosmopolitismo, quer porque via nesta atitude um meio de fortalecimento cultural e identitário, quer por ser esta uma consequência da elevada auto-estima e segurança resultantes de um estado de espírito desanuviado e de bem com o Mundo.



Ciríaco de Cardoso  
por Rafael Bordalo Pinheiro  
in *Os Pontos nos ii* (1888)

# ALGUMAS NOTAS SOBRE OS PRIMÓRDIOS DO VINHO E DA VINHA NO MEDITERRÂNEO

por

**Florbela Estêvão<sup>1</sup>**

**Resumo:** breve introdução aos nossos conhecimentos sobre o papel e importância do vinho no mundo mediterrânico, com especial referência aos seus primórdios.

**Palavras-chave:** Mediterrâneo; vinho; história.

**Abstract:** a brief introduction to our knowledge of the role and importance of wine in the Mediterranean world, with particular reference to its beginnings.

**Key words:** Mediterranean; wine; history.

*“El elemento central en los rituales de comensalidad consiste por tanto en el consumo comunal de comida y bebida que se convierte de esta forma en un recurso simbólico de primera magnitud. Aunque la comida y la bebida se encuentran entre las necesidades esenciales del ser humano, su consumo no es simplemente un acto biológico. Muy al contrario está cargado de significados normativos. La comida es importante para estructurar el tiempo y las relaciones sociales, formando y reproduciendo identidades, forjando relaciones de poder, de género y edad así como para proveer a la sociedad de intrincados símbolos y metáforas (Sherrat 1996; Parker 2000, 2003b; Bray 2003b). La unión de eventos sociales especiales, junto con el consumo de comida y bebida, supone el marco inmejorable para la escenificación y naturalización de las relaciones sociales. En ese contexto la comensalidad debe ser entendida como uno de los principales dominios de la acción política, y supone una importante escenario para la representación y manipulación de las relaciones sociales (Dietler 2001), a diferencia de las propuestas realizadas desde la ecología cultural en donde el ritual ha sido considerado como un mecanismo adaptativo que mantiene la solidaridad social mejorando las oportunidades de supervivencia y reproducción (Hayden 1998, 2001).”*

GONZALO ARANDA JIMÉNEZ e JOSÉ ANTONIO ESQUIVEL GUERRERO,  
In *Trabajos de Prehistoria*, 63, 2, 2006, p. 118

---

<sup>1</sup> Investigadora integrada do Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – UNL. [florestevao7@gmail.com](mailto:florestevao7@gmail.com) Este texto data basicamente de 2012, tendo-se mantido inédito desde então.

*“Vinde à terra do vinho, deuses novos!  
Vinde, porque é de mosto  
O sorriso dos deuses e dos povos  
Quando a verdade lhes deslumbra o rosto.”*  
MIGUEL TORGA,  
poema “Mensagem”

*“(…) o vinho só se tornou um produto da civilização europeia quando, à arte mediterrânea de o preparar, se juntou a técnica céltica ou germânica da vasilha de madeira, nascida, como se compreende, na orla das florestas de carvalhos da Europa média. Foi esse encontro providencial que permitiu a expansão da vinha para o norte e, além dos lugares cujo clima ela podia suportar, o comércio de um produto nobre, ligado à própria difusão do Cristianismo no tempo em que os fiéis, como o sacerdote, comungavam sob as duas espécies.”*

ORLANDO RIBEIRO  
*In Geografia e Civilização. Temas Portugueses, pp. 77-78*

*“We possess nothing more appropriate than wine for strengthening one who is weak and enfeebled. The same applies for one whose body is completely cooled, or whose appearance is abnormal.”*  
(Aphorisms, 20.26)

*Pensamento de Musa Maymun de Córdova (1135-1208 da nossa era), conhecido no Ocidente como MAIMÓNIDES*

*“Há viagens depois das quais o nosso olhar deixa de ser o mesmo e outras em que até o nosso passado se transforma: essas abrem ou concluem as histórias do Mediterrâneo.”*

PREDRAG MATVEJEVITCH,  
*In Breviário Mediterrânico, Lisboa, Quetzal Editores, 1994, p. 81.*

Não se conhece qualquer sociedade humana que tenha podido (sobre)viver sem um elemento “intoxicante”, quer dizer, sem o consumo de uma substância que permita a evasão da vida quotidiana e dos seus ritmos, facilitando a “entrada em contacto” com uma “realidade outra”, profana ou sagrada. Poderíamos perguntar a alguém: “diz-me o que consumes (e como, e quando, e com quem), diz-me o que incorporas, desde logo através da tua alimentação, e dir-te-ei quem és...”

Por outro lado, sabemos também quanto a comensalidade, que pelo seu carácter repetitivo assume um aspeto de ritual quotidiano, é um elemento fundamental da constituição do laço social, da negociação da identidade, do papel dos indivíduos e grupos, e portanto da própria ontologia/epistemologia de cada um (indivíduo ou grupo) e sua distinção em relação aos demais. Nomeadamente na comensalidade festiva, muitas vezes ligada a consumos excessivos (em particular, de bebidas alcoólicas ou outras substâncias excitantes) são por demais óbvias a ritualidade e naturalização de papéis sociais que aí se geram.

Ora todos sabemos, desde a obra de Platão pelo menos, mas também através de imagens e da panóplia de objetos ligados a libações e banquetes rituais a partir do Bronze Final da Península, por exemplo, quão importante era o papel do vinho nessas reuniões mediterrânicas antigas, vindo logo à mente (para o mundo greco-romano) as imagens de homens sentados em leitos, eventualmente assistidos pelos seus escravos, e debatendo temas com a moderação que a educação superior e o requinte da “civilização” aconselhavam.

Ingerir alimentos, e em particular bebidas – e no Mediterrâneo essa bebida sempre foi, por excelência, o vinho – é pois ingerir, por assim dizer, todo um modo de estar e de ser na vida e na sociedade, feito em geral em público, e não evidentemente apenas um “ato” correspondendo à satisfação de uma “necessidade fisiológica” (este reservado em certas culturas ao âmbito privado... mas até aqui toda a vida humana está imersa em rituais, pois, se quisermos, ela só é possível no plano do simbólico) ou, até, de simples convivialidade. O que comemos e bebemos, com quem, de que modo, etc., define a nossa “localização” na comunidade e, conseqüentemente, na sua teia de visibilidades e de pressupostos tácitos. Como qualquer ato comum, beber é uma ação impregnada de “ideologia”.

Assunto interdisciplinar e transdisciplinar por excelência, tratado por inúmeros autores segundo pontos de vista muito diversificados, a discussão do tema da(s) “cultura(s) do vinho mediterrânico” idealmente exigiria não um breve texto como este, mas (no mínimo) um livro inteiro. Perdoar-nos-á o leitor pelo esquematismo e simplismo inevitáveis, neste contexto, e no início de um processo de investigação que levaria anos a concluir. Uma boa e curta síntese em português encontra-a por exemplo em Guarinello, 1997.

É sabido como a videira (género *Vitis*) é uma planta, ainda em estado selvagem, característica do Hemisfério Norte; mas normalmente pensamos numa espécie, a *Vitis vinifera*, que foi a única que se ligou à produção de vinho. Apareceu na Eurásia há uns 60 milhões de anos (This *et al.*, 2006, p. 511) e a sub-espécie *silvestris* (selvagem) é característica do SW da Ásia e de toda a bacia do Mediterrâneo (de Portugal até ao Turquemenistão, e das margens do Reno até às florestas no Norte da Tunísia – This *et al.*, p. 511). Revelou grande adaptabilidade, pois conseguiu sobreviver, em determinados nichos, aos rigores das fases glaciárias, expandindo-se depois de novo no nosso período interglaciário atual, ou Holoceno.

Dada a importância que posteriormente, já domesticada, adquiriu aqui, no Mediterrâneo e zonas circunvizinhas, não surpreende que intuitivamente a associemos ao mundo familiar que é, para nós, este “mar interior”, e que consideremos o vinho como um dos produtos agrícolas mais “típicos” desta zona da Terra, um autêntico “traço de civilização” (Braudel).

Também todos sabemos quanto o Mediterrâneo, área geográfica na qual a península ibérica se inclui como o seu extremo Oeste, é frequentemente considerado, com alguma razão, como a matriz da nossa cultura ocidental, não só através da herança do Próximo Oriente, periférico dele, como por via das civilizações da Antiguidade, a quem até a nossa língua, e em geral o nosso modo de pensar, devemos.

E logo assim nos lembramos de um leque imenso de temas e imagens, nomeadamente o já referido dos “banquetes” da Antiguidade, e do modo como a filosofia (o nosso “pensamento em estado puro”, por assim dizer) nasceu, de algum modo, nesses diálogos de elite, “regados” com vinho...

“Naturalistas” de todo o tipo, geógrafos como Orlando Ribeiro, historiadores como Fernand Braudel, antropólogos e arqueólogos, entre incontáveis investigadores, tomaram e tomam o Mediterrâneo como unidade de análise (veja-se por exemplo os livros desses autores, ou, entre muitos, a *História do Mediterrâneo*, de Jean Carpentier e François Lebrun, 2000), não deixando obviamente de considerar a sua intrínseca diversidade interna, tanto no tempo como no espaço, e o carácter convencional das suas “fronteiras”.

Por isso mesmo, concomitantemente, numerosos investigadores nos advertem para o perigo reducionista de considerar que existe (ou alguma vez existiu) “um Mediterrâneo” como “área cultural” mais ou menos homogénea. Conhecemos “muitos mediterrâneos” e, em boa verdade, como tal (como uma unidade geográfico-cultural bem definida e delimitada), não podemos isolar nenhum: trata-se obviamente de um estereótipo.

Realmente, e por exemplo, no cap. III (consagrado à crítica desta noção) do seu livro *Os Contextos da Antropologia* (1991, pp. 69-89), João Pina Cabral lembra que o conceito de “área cultural” se desenvolveu numa época hoje já histórica destes estudos, preocupada com a ordenação do mundo em “culturas”, cada uma delas com as suas articulações geográficas e ecológicas (como aliás aconteceu também em arqueologia, com a orientação chamada “histórico-cultural”). E acrescenta (p. 87): “Não faz sentido tentar definir a-historicamente qualquer homogeneidade cultural relativa.” – sendo claro que, como também afirma logo a abrir (p. 69), “(...) a noção de Mediterrâneo como “área cultural” é mais útil para distinguir os cientistas anglo-americanos das populações que estudam, do que para fazer sentido das homogeneidades e diferenças socioculturais que caracterizam a bacia deste mar interior.”

Temos assim de ser prudentes na abordagem do tema, numa época globalizada em que os eixos da economia do nosso continente se deslocaram há muito para o “Norte” da Europa, e onde o Mediterrâneo, “rico de história, arte, paisagem e património” se foi tornando, cada vez mais, num “museu” ou área de lazer, plena

de exotismo (tanto na sua margem norte, como na sua margem sul, está claro) e, portanto, destino turístico de massas. Ele deixou há muito de ser “centro”, ponte de união entre Oriente e Ocidente (que a antiga grandeza de Veneza, estrategicamente localizada, tão bem simbolizava) para ser periferia, “perdendo” para o Norte e para o Oeste, sobretudo com o desbravamento do grande mar Atlântico pelos portugueses e outros.

Tradições mais ou menos arcaicas, incluindo as artísticas e as etnográficas, gente acolhedora, paisagens diversificadas, sol, praias, bom vinho (e barato...), foram sendo evidentemente estereótipos que, com maior ou menor peso, movimentaram elites no séc. XIX, e depois multidões desde o século XX, para a fruição dos “valores e prazeres mediterrânicos”. Ir para o Sul, para muitos europeus (e não só), significou a fuga ao stress (retemperar de forças esgotadas por horários estritos) e ao céu cinzento, para o bom tempo, o “dolce far niente”, e para as férias. E, para muitos antropólogos, para quem os trópicos se tornaram a determinada altura do século XX terreno mais perigoso ou controverso, o “Mediterrâneo” tornou-se, afinal, esse Outro aqui ao pé, mais confortável e igualmente exótico, motivo apetecível de estudo.

Ao tentar traçar a “história” do vinho e da vinha, um dos problemas será desde logo a questão (um tanto mítica, nesta nossa tendência de busca das origens) de quando se começou a produzir aquela bebida, mesmo que (total ou parcialmente) a partir de vinhas selvagens, quando e onde se terá domesticado a planta, e qual a sua importância relativa, nomeadamente em articulação com esse outro “ícone mediterrânico” que é o azeite. Este (a oliveira) é de mais fácil abordagem do que aquele (a vinha), porque a oliveira é mais confinada ao “clima mediterrânico” do que a vinha, a qual sofreu múltiplas adaptações e transformações, nomeadamente à medida que o Cristianismo se foi expandindo para norte, onde os agentes da nova religião, como diz algures Orlando Ribeiro, ao propagar a fé “construíam igrejas e plantavam vinhas.” Esse movimento só parou nas latitudes onde a vitivinicultura já não era de todo viável.

Realmente, falando da “mais civilizada e agradável de todas as bebidas”, H. P. Olmo põe a questão preliminar que a sua “história” mais remota levanta: “A uva *Vitis vinífera* é certamente uma das plantas cultivadas mais antigas das quais ainda existem progenitores vivos. O vasto âmbito geográfico da *silvestris* [sub-espécie] selvagem, e o número espantoso de diferentes formas que se estendem desde os confins da bacia ocidental mediterrânica até leste do Mar Cáspio, intrigaram tanto historiadores como naturalistas. A questão crucial que se põe é a de saber qual a relação entre estas populações largamente espalhadas e a domesticação desta videira.” (in McGovern, P. E. *et al.* (eds), 1997, p. 29).



Essa questão está longe de se encontrar perfeitamente esclarecida, mas a investigação tem vindo, como seria de esperar, a acrescentar sempre novos elementos, não só paleobotânicos, como arqueológicos, não esquecendo os estudos moleculares, genéticos e genómicos sobre esta espécie (estes três últimos não abordaremos aqui, por não serem da nossa competência).

Indiquemos apenas alguns tópicos.

Como escrevem Daniel Zohary *et al.*, num livro fundamental sobre este assunto (*cf.* Bibliog.), e acentuando o que já se sugeriu, a vinha encontra-se entre as primeiras plantas frutíferas a terem sido domesticadas no Antigo Mundo: ela faz pois parte da mais remota história da horticultura, como complemento da fundamental agricultura cerealífera.

Mas não há dúvida de que, também como afirmam (*op. cit.*, p. 124) as uvas selvagens (*silvestris*) foram certamente alvo de recolção muito antes da planta ter sido domesticada. Elas aparecem como testemunhos arqueológicos ou mais precisamente paleobotânicos um pouco por toda a Europa mediterrânica, desde a Grécia e antiga Jugoslávia até à Península Ibérica. Buxó (1997, p. 287) indica a presença de vide silvestre no Pré-Boreal (genericamente datável de 8300 a 7000 BC) na Grécia, Itália, e França, e também em níveis mesolíticos de Abeurador (França), Grotta de l' Uzzo (Sicília) e Gruta de Franchti (Grécia). Como outro exemplo temos o sítio do Neolítico Final (IX-VIII milénios BP) de Dhali Agri-dhi, em Chipre, onde se encontraram grainhas que parece corresponderem a uvas selvagens (Zohary *et al.*, *id.*, *ib.*).

É impreciso o local e período das primeiras domesticações (e...fará mesmo sentido procurá-lo?), sendo provável que tenham ocorrido domesticações secundárias independentes (This *et al.*, p. 511), e escrevendo estes últimos autores (*id.*, *ib.*) que “embora as uvas selvagens estejam provavelmente presentes em muitos lugares da Europa durante o período neolítico, os dados arqueológicos e históricos sugerem que a domesticação “primária” tenha ocorrido no Próximo Oriente”.

Assim, no Levante (e logo depois na Grécia, antecedendo uma expansão mediterrânica, além do Egipto, Baixa Mesopotâmia, etc.) o seu cultivo (tal como o da oliveira), e a produção de vinho estão amplamente documentadas desde o Bronze Antigo, a partir do VIº milénio antes de nós, ou, se quisermos, do IVº milénio BC (antes de Cristo).<sup>2</sup>

Mas a mais antiga produção de vinho foi encontrada no sítio neolítico de Hajji Firuz Tepe no Irão (montanhas Zagros) numa fase tão remota como os fins do VIIIº milénio BP (This, *id.*, *ib.*). Por sua vez (mesma fonte), grainhas de uvas

---

<sup>2</sup> O leitor permitir-nos-á que neste texto ora usemos datas BP, ora BC, devidamente indicadas.

domésticas foram datadas de cerca de 8000 BP na Geórgia (Cáucaso) e na Turquia.

Mais recentemente foi noticiada a descoberta de um local bem conservado (com prensa, etc.) para a produção de vinho, na Arménia (entre o Mar Negro e o Mar Cáspio, ao sul do Cáucaso), datando dos finais do Vº milénio AC., no complexo de grutas de Areni 1.

Como estes problemas de “origens” são sempre bastante controversos, estando obviamente muito para além do ato de discernir morfologicamente os vestígios de “árvores frutíferas” (neste caso será antes, obviamente, um arbusto) selvagens das já domesticadas, ou detetar outros testemunhos arqueológicos antigos inequívocos, todos os autores são prudentes, admitindo que estamos ainda numa fase de pesquisa embrionária (e para a qual os estudos genéticos e afins serão cruciais).

“Planta de cultura”, a vinha sofreu tantas transformações de origem humana ao longo do tempo, nomeadamente para se adaptar a diferentes nichos ecológicos, para aumentar o seu valor comercial, e para a produção de “castas” de marca, ligadas modernamente ao mercado internacional, que se torna extremamente intrincada a sua abordagem rigorosa, qualquer que seja o âmbito científico escolhido.

Seja como for, uma origem remota do cultivo da vinha e também do vinho no Próximo Oriente (VI milénio – Calcolítico – ou mesmo VII milénio antes de nós [BP] – Neolítico) é muito provável.

O que também para todos os autores parece estar desde já claro é que, em geral, as sociedades da bacia oriental do Mediterrâneo desenvolveram, de forma coetânea, pelo menos a partir do VI milénio antes de nós (Calcolítico, ou Idade do Cobre, e depois Idade do Bronze), a horticultura (na qual a vinha se insere) e a metalurgia do cobre e do bronze. A vitivinicultura, cujas raízes são remotas, ganhou pois âmbito alargado com as sociedades da Pré-história final e da Proto-história, para atingir pleno desenvolvimento no seio dos primeiros Estados ou até impérios, como o romano.

Por exemplo, fazendo referência a numerosos investigadores, Terral *et al.* (v. bibl.) indicam datas bem antigas (note-se, BC, e não BP) para os começos do processo, e escrevem que o cultivo e a domesticação da videira parece terem ocorrido entre os VII e IV milénios BC, numa área geográfica situada entre o Mar Negro e o Irão. A partir daí ter-se-iam expandido para o Próximo e Médio Oriente e Europa Central.

Ainda segundo Terral *et al.*, na Grécia e em Creta os inícios da viticultura datariam do V milénio AC, e na Itália do século IX AC. Por seu turno, Buxó refere (no seu livro de 1997 - v. bibl.) que o cultivo da videira está seguramente atestado na Idade do Bronze do Egeu e do Mediterrâneo oriental no IIIº milénio AC, como se comprova por exemplo no Heládico Antigo III de Lerna (Grécia) ou no Minóico Antigo de Myrtos (Creta, Grécia).

No Magrebe e em Espanha a influência fenícia teria sido importante a este respeito, a partir do I milénio AC. Em França, a introdução da viticultura e viticultura seria coeva da fundação da colónia grega focense de Marselha, em 600 AC, de onde teria irradiado para todo o sul daquele país no século seguinte. Portanto, tanto a expansão grega, como a fenícia e púnica, para ocidente, foram ao que parece decisivas, se não para uma iniciação do processo da vitivinicultura no Mediterrâneo ocidental (que parece ser muito antigo), mas para a sua mudança de escala. A partir daí (Sul da França, Sul da Península Ibérica, etc.) a expansão do vinho como cultivo ou como produto importado de consumo de luxo entre as elites “bárbaras” é uma realidade evidente.

Estes são apenas alguns elementos indicativos; aliás, os “dados seguros” são ainda esparsos, para um processo que, como já referimos, se revela multifacetado e muito complexo, com numerosas hibridações de plantas, retorno ao estado selvagem de plantas já domesticadas, etc., tendo de ser observado a múltiplas escalas e de diversificados pontos de vista.

Em geral, a enorme importância da videira (*Vitis vinifera*) deriva, obviamente, da grande riqueza em açúcar das uvas, da possibilidade de secagem e de armazenamento destas, e do potencial do seu sumo como bebida fermentada (incluindo obviamente o vinagre).

Esta última teve e tem, como todos sabemos, um enorme valor como produto comerciável, e bem de prestígio, distintivo das elites, não só entre povos mediterrânicos (como as antigas práticas do “*symposion*” grego e do “*convivium*” romano, bem como, por exemplo, as suas congéneres das elites do Bronze Final da Península Ibérica atestam, com toda a sua panóplia de vasos rituais e de prestígio – a que já atrás aludimos), mas (por aculturação, e até pela sua maior raridade nessas zonas da Europa) noutros situados mais para norte, tradicionalmente ligados ao mundo da cerveja e do hidromel (os habitualmente chamados “celtas”, e os germanos), como também sugerido acima.

Por exemplo, e como refere (baseado no clássico livro de S. Pigott) J. A. Fernandes (*op. cit.*, v. bibl.), “as elites gaulesas trocavam o vinho, produto de luxo, e objetos associados ao seu consumo”, por “estanho, ferro, escravos, couro, lã e ouro.” E dá como exemplo extraordinário desse intercâmbio a famosa “cratera” de Vix: “Um exemplo desta influência é dado pela gigantesca cratera de Vix, um túmulo do sul da França, datado de c. 500 a.C., onde foi enterrada uma mulher da elite, juntamente com uma grande quantidade de bens sumptuários, como vasos e jarros para armazenamento e consumo de vinho, todos importados das colónias gregas, da Etrúria, e mesmo da própria Grécia. Entre estes bens estava um vaso de 1.150 l. de capacidade e mais de um metro e meio de altura, o maior vaso

grego já encontrado. Enorme e, ao mesmo tempo, delicadamente produzido, o vaso de Vix tinha, claramente, um papel suntuário, já que suas paredes finíssimas não permitiam que fosse completamente cheio.”

O vinho, tal como tantas outras substâncias que permitem estados alterados de consciência, é um “fármaco” no sentido grego (isto é, um produto ambíguo nos seus efeitos, conforme a dose ingerida, benéfico ou maléfico: permite a emanção da “verdade” e sabedoria, ou da “des-razão”, desbragamento... senão mesmo o excesso destruidor e violento), e tem propriedades que o ligam a variados aspectos dos rituais, mitos, crenças e tradições, da religião, da medicina, da vivência quotidiana mais enraizada nas pessoas e nos seus modos de vida.

Para além de bebida e de alimento, o consumo do vinho (e das suas diversíssimas castas, e qualidades) é um bem simbólico, um elemento de distinção (de categoria, de classe, de género, etc.) intrassocial (pessoas de diferente estatuto bebem de maneira diferente) e intersocial (diferentes sociedades distinguem-se pelo seu modo de acesso ao vinho), e um lubrificador de sociabilidades, com tudo o que elas têm de saber/poder difusos, jogando-se continuamente no dia a dia.

Veja-se, por exemplo, o que escreve João Azevedo Fernandes (v. Bibliog.): “Dentro dos cânones desta cultura alimentar (e etílica) mediterrânica, algumas normas de consumo eram cruciais, como a diluição do vinho em água, e os limites (pelo menos em um nível formalizado e idealizado) impostos à prática da embriaguez. Gregos e romanos claramente percebiam a diferença entre estas normas e o facto de que os povos celtas e germânicos bebiam o vinho puro e buscavam ativamente a ebriedade, transformando estas diferenças em um sinal diacrítico e em uma justificação para seus protestos de superioridade. (...)”

“De todo modo, o que importa notar aqui é que, para os povos do mediterrâneo do período que nos interessa, o vinho era uma bebida que existia desde tempos imemoriais, e que constituía, juntamente com o trigo e o azeite de oliva, uma tríade alimentar carregada de simbolismo, e cuja ausência eventual em outros povos servia como uma justificativa mais do que suficiente para o uso de epíteto “bárbaro”, conclui o autor.

Bárbaro não era pois apenas aquele outro que falava uma língua estranha, nem correspondia à nossa ideia evolucionista de “primitivo”, mas todo o que se comportava (incluindo os “habitantes” das “grandes civilizações” como as do Egipto ou da Ásia) de modo diferente, incluindo a ingestão desmesurada de álcool vinícola, ultrapassando as regras da medida, da convivialidade educada, da comensalidade capaz de unir e também de adscrever papéis sociais “normais” aos vários atores.

Acrescente-se de passagem que é com toda a pertinência que J. A. Fernandes refere aquela tríade do pão, vinho e azeite, tão presente no ritual cristão da Eucaris-

tia ou da Extrema Unção, ou não fosse o Cristianismo uma religião mediterrânica, que começou como um pequeno ramo do judaísmo e se universalizou graças à ação de Paulo (que o uniu à tradição cultural antiga no séc. I) e de Constantino (que o tornou religião oficial do Império no séc. IV).

Um antropólogo português, desejando iniciar etnografia de campo em meio rural, referia uma vez esta coisa óbvia: o primeiro sítio onde, ao chegar, tinha de ir, era evidentemente a “tasca”. Ali, em torno de copos de vinho que se ofereciam uns aos outros, se produziam os primeiros contactos, conhecimentos, informações, ali nascia o princípio de uma “integração” na comunidade dos outros que se pretendia compreender e estudar. Por alguma razão nas comunidades androcênticas tradicionais esse era o lugar dos homens. Onde as pessoas, para além de um ser o sujeito do estudo, e os outros o seu objeto, eram pessoas reais, num momento contingente das suas vidas, reunidos em torno da palavra e do gesto, mais solta a confiança mútua por esse líquido saboroso que propiciava a experiência única do encontro e, quem sabe, da confidência.<sup>3</sup>

## **Bibliografia<sup>4</sup>**

Aranda Jiménez, Gonzalo e Esquivel Guerrero, José Antonio (2006), Ritual funerário y comensalidad en las sociedades de la Edad del Bronce del Sureste Peninsular: la Cultura de El Argar, *Trabajos de Prehistoria*, 63, n. 2, pp. 117-133.

Barnard, H. et al. (2010), Chemical evidence for wine production around 4000 BCE in the Late Chalcolithic Near Eastern Highlands, *Journal of Archaeological Science*, XXX, 1-8.

Braudel, Fernand (1986), *Civilisation Matérielle, Économie et Capitalisme, XVe-XVIIIe siècle. T. 1: Les Structures du Quotidien*, Paris, Armand Colin.

Braudel, Fernand (2001), *Mémoires de la Méditerranée*, Paris, Le Livre de Poche.

Braudel, Fernand (2008), *Grammaire des Civilisations*, Paris, Flammarion.

Braudel, Fernand (2009), *La Méditerranée. L' Espace et L' Histoire*, Paris, Flammarion.

---

<sup>3</sup> A autora agradece a Isabel Figueiral, Paula Queiroz e José Mateus diversas informações, nomeadamente a amável comunicação de elementos bibliográficos, e a Vítor Oliveira Jorge a colaboração prestada na preparação desta nótula, cuja temática poderá vir a ser desenvolvida em trabalhos ulteriores.

<sup>4</sup> A lista de elementos consultados apresentada pode parecer ao leitor desmesurada, relativamente à extensão do nosso texto. Todavia, para além de pretender transmitir uma ideia da riqueza do tema, aqui somente afluído, esta bibliografia (mesmo assim muito reduzida) destina-se a permitir/incentivar o desenvolvimento ulterior de pesquisas sobre o assunto, tanto ao leitor, como aliás à própria autora.

Brun, J.-P. (2003), *Le Vin et L'Huile dans la Méditerranée Antique. Viticulture, oléiculture et procédés de fabrication*, Paris, Errance.

Buxó i Capdevila, Ramon (1996), Evidence for vines and ancient cultivation from an urban area, Lattes (Hérault), Southern France, *Antiquity*, 70, pp. 393-407.

Buxó i Capdevila, Ramon (1997), *Arqueología de las Plantas. La explotación económica de las semillas y los frutos en el marco mediterráneo de la Península Ibérica*, Barcelona, Ed. Crítica.

Cabral, João Pina (1991), *Os Contextos da Antropologia*, Lisboa, Difel.

Candido, Maria Regina (2010), Interações culturais através da Memória do Mediterrâneo Antigo, Rio de Janeiro, *Anais do I Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo e VIII Jornada de História Antiga*, NEA/UERJ.

Consultado em: <http://www.nea.uerj.br/publica/e-books/mediterraneo1/DOC/Maria%20Regina%20Candido.pdf>

Carpentier, Jean e Lebrun, François (dir. de) (2000), *História do Mediterrâneo*, Lisboa, Ed. Estampa.

Carreño Sánchez, Encarnación (2005), Las poblaciones de vid silvestre de la Península Ibérica y el origen de las variedades actuales, *Revista Murciana de Antropología*, nº 12, pp. 35-44.<sup>5</sup>

-Celestino Pérez, S. (ed) (1995), *Arqueología del Vino. Los orígenes del vino en Occidente*, Jerez de la Frontera, Consejo Regulador de las Denominaciones de Origen Jerez-Xeres-Sherry y Manzanilla-Sallúcar de Barrameda.

Celestino Pérez, S. y Blánquez Pérez, J. (2007), Origen y desarrollo del cultivo del vino en el mediterráneo: la península Ibérica, *Universum*, 22, vol. 1, pp. 32-60. Consulta: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-23762007000100004&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-23762007000100004&script=sci_arttext)

Collard, David (s/d), *Altered States of Consciousness and Ritual in Late Bronze Age Cyprus*, Thesis submitted to the University of Nottingham for the degree of Doctor of Philosophy.

Consultada aqui: <http://www.mediafire.com/file/nulscysqkw9pgl8>

Dias, Geraldo J. A. Coelho (2002), Um senhor vinho para Vinho do Senhor. O fabrico e a comercialização do Vinho de Missa, *Douro- Estudos e Documentos*, vol. VII (13) (3º), pp. 175-183.

Dietler, M. y Hayden, B. (eds.) (2001), *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Washington and London, Smithsonian Institution Press.

---

<sup>5</sup> V. Este e outros artigos de interesse em: [http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo\\_busqueda=ANUALIDAD&revista\\_busqueda=1799&clave\\_busqueda=2005](http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=ANUALIDAD&revista_busqueda=1799&clave_busqueda=2005)

- Duby, G. E Braudel, F. (2009), *La Méditerranée: Les Hommes et l' Héritage*, Paris, Flammarion.
- Duque, M.<sup>a</sup> Carmen e Yáñez Barrau, Félix (2005), Origen, história y evolución del cultivo de la vid, revista *Enólogos*, 38. Consultado em: <http://www.enologo.com/tecnicos/eno38/eno384.html>
- Durão, C. R. et al (2008), Portugal e o padrão alimentar mediterrânico, *Alimentação Humana*, vol. 14, n<sup>o</sup> 3, pp. 115-128.
- Fabião, Carlos (1998), O vinho na Lusitânia: reflexões em torno de um problema arqueológico, *Revista Portuguesa de Arqueologia*, vol. 1, n. 1, pp. 169-198.
- Fernandes, António Teixeira (1997), Ritualização da comensalidade, *Revista da Faculdade de Letras do Porto. Sociologia*, I série, vol. 7, pp. 7-30.
- Fernandes, João Azevedo (s/d), Sobre civilizados e bárbaros: o álcool e as trocas culturais na antiguidade europeia, revista *Cantareira* (criada e mantida por alunos da área de História da UFF), 7<sup>a</sup> ed. online.
- Figueiral, I. et al. (2010), Archaeobotany, vine growing and wine producing in Roman Southern France: the site of Gasquinoy (Béziers, Hérault), *Journal of Archaeological Science*, 37, pp. 139-149.
- Fonseca, Sofia et al. (2012), O vinho no Antigo Egipto: uma história mediterrânica, *Revista Mundo Antigo*, vol. 1, n<sup>o</sup> 1, pp. 131-146
- Guarinello, Norberto Luiz (1997), A civilização do vinho – Um ensaio bibliográfico, *Anais do Museu Paulista*, n/s., vol. V, pp. 275-278.
- McGovern, P. E. et al. (eds) (1997), *The Origins and Ancient History of Wine*, New York, Gordon and Breach.
- McGovern, P. E. (2003), *Ancient Wine. The Search for Origins of Viticulture*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Miller, Naomi F. (2008), Sweeter rhan wine? The use of the grape in early western Asia, *Antiquity*, 82, pp. 937-946.
- Py, Michel et Buxó i Capdevila, Ramon (2001), La viticulture en Gaule à L' Âge du Fer, *Gallia*, 58, pp. 29-43.
- Ribeiro, Orlando (1961), *Geografia e Civilização. Temas Portugueses*, Lisboa, Centro de Estudos Geográficos da Universidade de Lisboa.
- Ribeiro, Orlando (1968), *Mediterrâneo. Ambiente e Tradição*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Ribeiro, Orlando (1986 – 4<sup>a</sup> ed. – a 1<sup>a</sup> é de 1945), *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*, Lisboa, Sá da Costa.

Rosner, F. & Muntner, S. (1971-1972), *The Medical Aphorisms of Moses Maimonides*, New York, Bloch, 2 vols.

Sherrat, A. (1996) "Alcohol and Its Alternatives: Symbol and Substance in Pre-Industrial Cultures", in J. Goodman, P. Lovejoy y A. Sherrat (eds.), *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology*, London, Routledge, pp. 11-45.

Scruton, Roger (2010), *I Drink Therefore I Am. A Philosopher's Guide to Wine*, London, Continuum.

Terral, Jean Frédéric et al. (2010), Evolution and history of grapevine (*Vitis vinífera*) under domestication: new morphometric perspectives to understand seed domestication syndrome and reveal origins of ancient European cultivars, *Annals of Botany*, 105, pp. 443-455.

This, Patrice et al. (2006), Historical origins and genetic diversity of wine grapes, *Trends in Genetics*, vol. 22, n° 9, pp. 511-519.

Consultado em: [https://www.rz.uni-karlsruhe.de/~db45/Studiendekanat/Lehre/Master/Module/Botanik\\_1/M1401/Evolution\\_Zellbiologie/This%20et%20al%202006.pdf](https://www.rz.uni-karlsruhe.de/~db45/Studiendekanat/Lehre/Master/Module/Botanik_1/M1401/Evolution_Zellbiologie/This%20et%20al%202006.pdf)

Vallejo Sánchez, Juan Ignacio et al. (2002), Los orígenes del vino en la bahía de Cádiz: testimonios arqueológicos y literarios, *Douro - Estudos e Documentos*, vol. VII (14) (4º), pp. 47-63.

Zohary, Daniel et al. (2012- 4th ed.), *Domestication of Plants in the Old World. The Origin and Spread of Plants in Southwest Asia, Europe, and the Mediterranean Basin*, Oxford University Press.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Ver também: <http://www.sciencedaily.com/releases/2011/01/110111133236.htm> - Chemical Analysis Confirms Discovery of Oldest Wine-Making Equipment Ever Found, *ScienceDaily* (Jan. 11, 2011) <http://www2.cnrs.fr/presse/journal/2408.htm> - Un nectar de 7500 ans d'âge, *CNRS Le Journal* 188 (Septembre 2005)



# PARA UMA (BIO)ÉTICA DA FINITUDE. LEITURAS SOBRE A SUBJETIVIDADE DAS IDEIAS DE CORPO E DE SAÚDE NO PENSAMENTO GADAMERIANO

por

Stella Zita de Azevedo<sup>1</sup>

**Resumo:** Partindo do esquecimento moderno das qualidades fenomenológico-existenciais de finitude e fragilidade do paciente, no seu estado de dependência, salienta-se que, pelo ato narrativo (dimensão subjectal da narrativa) o paciente/doente colmata aquilo que vivencia como ‘brecha’ na sua história pessoal. Permitindo explorar a especificidade da disposição dos narratemas no seio de uma dada existência, a narrativa reenvia-nos às vivências universalmente partilháveis em termos de estrutura formal e generativa (e.g. esperança, angústia, sofrimento, desejo). São esses narratemas do sujeito sofredor e/ou moribundo que dão carne aos princípios, comuns de um grupo social, relativos a cuidados específicos permitindo agir em conjunto no quadro de uma ética aplicada respeitadora da singularidade da pessoa. Uma metodologia da narração deverá, portanto, assentar na constituição de uma ética do sentido, da ação e da decisão no plano coletivo, lugar privilegiado de reflexão onde as emoções e as consequências da ação são refletidas e onde a ética aplicada (*applicatio*) se manifesta enquanto atividade de reescrita normalizadora.

A difusão da cultura ética narrativa é, por conseguinte, um dos fundamentos da (re)construção de uma forma de ligação social capaz de não nos deixar errar por entre o individualismo e o comunitarismo, enquanto o seu trabalho residir na articulação entre a dimensão narrativa do caso (historicidade subjetiva) e a procura dos princípios condutores do juízo (historicidade clínica), preservando-o do arbitrário nas decisões médicas e político-económicas.

**Palavras-chave:** *Applicatio*, finitude, ética narrativa.

**Abstract:** Starting from the modern oblivion of existential-phenomenological qualities of finitude and fragility of the patient in his state of dependence, we enfocus that, by the narrative act (subjective dimension of narrative) the patient/ ill person feels what he experiences as a ‘gap’ in his personal history. Allowing the exploration of the specificity of the disposal of narrative themes within a given existence, the narrative resends us to the universally shareable experiences in terms of formal and generative structure (e.g. hope, anguish, pain, desire). These are the narrative themes of the suffering and/or dying subject, which give flesh to common principles for specific caregiving in a social group, facilitating the acting together within the framework of an applied ethics, which respects the singularity of the person. A methodology of narration should, therefore, be based on the constitution of an ethics of significance, action and decision on the collective plan, privileged place for reflection, where the emotions and the consequences of the action are reflected and where the applied ethics (*applicatio*) is manifested as normalizing rewriting activity. The diffusion of the narrative ethics culture is, therefore,

---

<sup>1</sup> IB – Universidade Católica Portuguesa. [stellazevedo@gmail.com](mailto:stellazevedo@gmail.com)

one of the foundations of the (re) construction of a form of social bonding capable of not letting us wander between individualism and communitarianism, whilst its work reside in the articulation between the narrative dimension of the case (subjective historicity) and the demand for guiding principles of judgment (historicity in clinic field), preserving from arbitrary of the political-economic and the medical decisions.

**Keywords:** Applicatio, finitude, ethical narrative.

*Je voudrais faire prendre conscience d'une chose qu'au fond tout le monde sait: je voudrais faire prendre conscience que la science moderne et son idéal d'objectivation nous imposent à nous tous, que nous soyons médecins ou patients ou encore simples citoyens attentifs et vigilants, une très forte aliénation.* (Gadamer, 1998, p. 81)

## **1. O discurso como articulação significativa da estrutura compreensiva do ser no mundo**

Depois de ter confirmado o seu discurso sobre o fim da história (na aceção hegeliana e marxista do conceito) pelo capitalismo, F. Fukuyama (1999a) anuncia posteriormente que se tinha enganado porque seria a revolução biotecnológica a criar as condições de uma história “pós-humana”.

O horizonte teórico deste pressuposto contém as interações entre duas grandes revoluções: a das tecnologias da informação por um lado, a das biotecnologias por outro, e o seu impacto na ordem mundial. Como escreve Fukuyama (1999b, p. 51), se a primeira é a mais visível, a segunda é que produzirá as transformações mais importantes: “O caráter aberto das ciências contemporâneas da natureza permite-nos supor que, durante as próximas duas gerações, a biotecnologia dar-nos-á os instrumentos que nos permitirão realizar o que os especialistas de engenharia social não conseguiram fazer. Neste estádio, teremos definitivamente terminado com a história humana, porque teremos abolido os seres humanos enquanto tais. Então começará uma nova história, para além do humano”.

O autor não se contenta em anunciar e justificar implicitamente esta saída da era humana. Pressente-se em toda a sua argumentação que a afirmação da pós-humanidade releva de um anti-humanismo teórico e prático destinado a justificar a desordem mundial estabelecida que conduz à manutenção de cerca de três milhões de seres humanos em condições de infra-humanidade. Há duas razões que nos elucidam sobre a crise do humanismo moderno: uma concerne a sua insuficiência tendo em conta quer a transformação das tecnologias da informação e da comunicação, quer da revolução biotecnológica; a segunda, de índole histórica, respeita o tríplico indivíduo/razão/progresso, tal como se construiu a partir das Luzes.

As grandes catástrofes éticas e humanitárias do século XX, tal como o caráter inumano do capitalismo industrial do século XIX puderam aí encontrar, primeiramente, a fragilidade ecológica. Fazendo do homem cartesiano o mestre e possuidor da natureza, sem que ele se interrogue sobre a sua responsabilidade face ao meio ambiente, o humanismo, fascinado pelo progresso técnico, depois pelo novo tríptico ciência/ técnica/ mercado, não se premuniu contra aquilo que nos anos 70, Illich chamaria a sua parte de contraproduktividade (Illich, 1976); seguidamente, a fragilidade antropológica. Após a derrocada das ‘sociedades da ordem’, a refundação de todo o elo social no único indivíduo racional ignorava a inscrição coletiva e organizava uma face a face entre o indivíduo e o Estado, facilitando tanto as abordagens de tipo capitalista, como as lógicas de estado.

Face a esses desafios, repensar o humano evoca as tensões dinâmicas entre indivíduo e comunidade, entre razão crítica e procura de sentido, entre transformação da natureza (progresso tecnocientífico) e respeito pela biosfera. A fim de resistir aos fantasmas da pós-humanidade a (re)invenção do humano deve ter em conta a mutação das tecnologias de informação, a revolução biotecnológica do vivente e a sua forma de habitar o mundo e de habitar o próprio corpo. Como nos diz J. Baudrillard (1991, p. 131) aludindo à passagem direta das PMA para a fabricação do ser vivo *in vitro*: “Generalizámos o incesto em todas as suas derivações. É assim que contornámos o interdito pela subdivisão do mesmo, pela copulação do mesmo com o mesmo, sem passar pelo outro.” O problema do humano reporta-se à possibilidade mesma da existência humana enquanto experiência humana do sentido do mundo, que se mediatiza linguisticamente (Gadamer, 1988).

A afirmação de E. Lledó de que a racionalidade não é um facto, mas uma procura, “uma tensão, uma pretensão que surge e nasce na história e que, como todo o processo histórico, tem que se harmonizar com as condições concretas de possibilidade que a alimentam” (1991, p. 257), conflui na hermenêutica gadameriana e na ideia de que não é só a tradição histórica e a ordem da vida natural que formam a unidade do mundo em que vivemos, mas também o modo como nos experienciamos uns aos outros e como experimentamos as tradições históricas e as condições naturais da nossa existência e do nosso mundo.

Ultrapassando a tensão *Querelle des Anciens et des Postmodernes*, a crítica da ciência é uma questão cultural que enforma a concretização de uma elucidação do que é a evidência, a experiência, a demonstração. Desenvolvendo-se na base de uma grande transformação tecnológica, a ciência objetiva, a partir de Galileu, invadiu todo o campo do pensável e do praticável, com pretensão exclusiva à verdade, e cujos efeitos nas ideias de mundo e de homem passaram, frequentemente, despercebidos ou não refletidos, nomeadamente o fenómeno da “doença”.

A significação positiva da articulação clínica entre saúde e doença no horizonte do paradigma moderno caracterizou-se pela “naturalização” do olhar (o modelo da *coisa*) como instrumento exclusivo de acesso à verdade bem como pelo primado da experiência de objetivação do corpo, da doença e, em **última** instância, da saúde como perfeição e amortalidade (Illich, 1999).

No campo da bioética, particularmente na reflexão e questionamento sobre a crise do corpo, a problematização da relação com o mundo contextualizou a marca da doença como a redução progressiva da subjetividade ao seu corpo orgânico. A tentação de “reciclar” o corpo, na recusa da sua relação com a dor e com o sofrimento, é o reflexo da nova representação de um corpo-objeto “rearticulável”. A ideia de *saúde perfeita* (Illich, 2004) objetivada e definida como ausência de doença, dor e sofrimento, desapossa o corpo-próprio (Merleau-Ponty, 1945) naquilo que o define: as suas vivências, a dor e o sofrimento como afeção originária, logo não objetivável ou representável (Azevedo, 2007). A ideia de saúde é institucionalizada simbolicamente, em função do que as ciências biológicas institucionalizam como questões a resolver, mas como fuga às questões do sentido e do excesso. Pensá-lo significa pensar o corpo como corpo vivente, já que a conceção e conhecimento do corpo biológico o instituiu como uma totalidade *sem dentro*.

O modelo da coisa pressupõe, por conseguinte, uma familiaridade natural entre a linguagem e os eventos. Daí o exercício de controlo da razão sobre o sentido do real, enformando-o como conhecimento de objetos discerníveis, mensuráveis, quantificáveis: a verdade é aproximação ao objeto racional e experimentalmente determinado. Correlativamente à naturalização do olhar surge o tempo da confiança, ou seja, o tempo contínuo, progressivo, interpretativo, reconstruído.

Articular história, narrativa e tempo garante uma racionalidade aos acontecimentos, confere-lhe uma lógica e direção para as ocorrências e onde a ação humana adquire uma finalidade que obedece a um plano ideológico: é o tempo da estratégia de domínio e controlo dos acontecimentos e dos instantes; garante o domínio (aparente) sobre o que *ainda não é* e o que *já não é*, unificando numa ação inteira e completa o diverso constituído por circunstâncias, fins, meios, intenções e efeitos não pretendidos da ação. Em suma, a reificação do mundo e a experiência da continuidade funda a ideia de progresso na história, onde o tempo cumpre o papel de uma finalidade, destino e sentido, exalta a confiança e a aspiração a um futuro construído que se transforme em eterno presente: o passado é uma recomposição e o futuro torna-se uma composição.

A reabilitação do humano passa pela reconfiguração do conceito de pessoa como *diferença* e *alteridade*, espaço de intersecções de sentidos possíveis e acontecimento inacabado. Contra uma antropologia objetivista e biologista, o afirmar

a não identificação do eu com o corpo implica dizer que o significado humano do corpo é a pessoa humana que se exprime e realiza no mundo, na comunicação com o outro e no reconhecimento mútuo. Segundo Lévinas, “a experiência absoluta não é descoberta, mas revelação: coincidência do expresso e daquele que expressa” (1961, p. 37); o outro está presente numa experiência imediata (simbolizada pela nudez do rosto), “absoluta” e é-me radicalmente transcendente; o meu corpo é “a situação de um ser que se vê a si mesmo de um modo fundamental e já não accidental realizado no seu corpo” (Entralgo, 1989, p. 251). O corpo encarna, assim, a ordem do simbólico reavivando a ligação humboltziana da linguagem como visão e constituição do mundo em que a humanidade originária da linguagem significa, simultaneamente, a linguisticidade originária do estar-no-mundo do homem. A linguagem é, conseqüentemente, mediação e não instrumento (reflexivo ou concetual) da auto e (re)consciencialização do sujeito como unidade tensa de sistemas orgânicos e simbólicos, no seio da relação histórica e comunitária que estabelece com o outro. E essa mediação faz-se no tempo, entre um passado e um futuro “face ao qual o homem projeta e espera”.

Falamos, portanto, de um tempo da desconfiança, da decomposição e da desconstrução, onde o homem experiencia a corruptibilidade do tempo, mas a que opõe as suas construções com a finalidade de anular a distância entre a *espera* (futuro) e a *ocorrência* (presente), que já não são meras marcas mensuráveis. O contributo da fenomenologia é determinante na conceção da existência do tempo enquanto modo que afeta a nossa consciência: o tempo é a forma pura da espera para uma consciência. A espera, forma originária da transcendência, é a dimensão fulcral da confiança e o traço mais relevante da nossa incapacidade para o agora. Quando a espera predomina, o presente desvaloriza-se. A figura do precário e do finito diminui perante a promessa de infinito e eternidade. Reconfigura-se a nossa experiência temporal confusa, dispersa e, no limite, muda. O passado já não é objeto de conhecimento; é conteúdo psíquico e ôntico da própria consciência. Como presença, a consciência vive a sua própria morte; como espera, afasta-a. A espera não é expectativa, mas antecipação do que se espera. O que acontecerá é uma consequência de uma construção prévia a realizar. A antecipação e a projeção são dimensões estruturantes do conteúdo do tempo e do seu movimento (da consciência).

A dizibilidade da relação humana com o outro, no qual descobre o solo da sua finitude, transcende o modelo conceitualista da tópica metafísica do pensar e abre toda uma virtualidade metafórica, simbólica e lúdica que define os contornos ontológico-preconceituais da nova conceção de alteridade: pensar este outro é uma tarefa que implica, além de uma aceitação do seu sentido não totalizável nem subsistente, toda uma recusa da lógica apofântica tradicional quer pelo facto de esta

reduzir a articulação da abertura e compreensibilidade humana ao desvelamento do “ente tal como ele é”, quer pelo pano de fundo monológico que a sustenta (Gadamer). O discurso é articulação significativa da estrutura compreensiva do ser no mundo, do homem. A referência resolve-se no poder de mostrar a realidade comum aos interlocutores e é o aqui e o agora, determinados pela situação do discurso, que subministram a referência última de todo o discurso.

A abordagem hermenêutica sustenta, assim, a figuração da subjetividade e da identidade na constituição de uma ética narrativa onde a dimensão do saber técnico-científico e a representação subjetiva se completam no afinamento do diagnóstico/cuidados/cura, por dar conta da compreensão interpretativa que subjaz à diversidade de interações humanas no contexto e relação clínicas. São as representações e as formas de narrar as representações que são ‘confiadas’ ao médico, pelo paciente, que têm um impacto fundamental na relação entre cuidados e cura, e só é eticamente bom se ambos forem coautores do projeto terapêutico, no horizonte de uma ética relacional (Brody, 1994). A doença não equivale a uma maldição ou experiência transcendente: é, antes, uma forma enriquecedora de experienciar a nossa finitude.

## **2. A palavra como cura e a palavra como doença na experiência contrastiva**

Na experiência do cuidar ético do outro, em situação de doença e vulnerabilidade, perpassa um agir de narratividades da essência humana de sobrevivência onde a quem cuida é reconhecido e esperado o “poder sobre a vida e sobre a morte” (Almeida, 2011, p.746). Trata-se de proporcionar meios mecanismos para desenvolver a afetividade, a abertura para a escuta e o diálogo, pois estes são valores construídos pelo homem ao longo da sua existência. A isso acrescem as preocupações com a qualidade e melhoria das próprias organizações de saúde, como os hospitais, por as percebermos como espaços desumanizados e desumanizantes (Barbosa, 2012a, 2012b; Barbosa & Ferreira, 2011), onde se (re)criam narrativas que oscilam entre o desgaste profissional e défices relacionais e comunicacionais, e a necessidade de quem, há muito, transformou as suas “certezas da responsabilidade de cuidar” em “certezas da necessidade de cuidar” (Barbosa, 2012a). No hospital, potencial espaço de esvaziamento do sujeito, o médico ou o profissional de saúde são, também, testemunhas da procura de sentido.

A interação humana é um processo dinâmico de construção social, no qual as pessoas em ação interagem de modos imprevisíveis e complexos, construindo e interpretando as suas mundividências, as organizações e a sociedade. Só a implementação da metodologia narrativa (Connelly & Clandinin, 2004), do “intros-

petivo, extrospectivo, retrospectivo, prospetivo e situado em um lugar” (Connelly & Clandinin, 2004, p. 84), (Connelly & Clandinin, 2004, p. 84) permite olhar a pessoa na experiência do seu cotidiano, entendendo-a nas histórias de quem é e quem os outros são. As narrativas singulares oferecem alternativas de ação numa situação conflitual desempenhando uma função pedagógica nada negligenciável: “Na situação clínica da relação médico-paciente, propriamente falando, a narração (enquanto narrativa de si mesma) é afirmação de um poder (re)encontrado pela pessoa na sua própria existência, testemunhando a apropriação de uma vivência. Na relação terapêutica, a narração constitui-se como alternativa à concepção normativa e prescritiva da ética, onde num discurso frequentemente técnico, frio, por vezes ‘incompreensível’, médico e paciente se situam em polos opostos do espaço interlocutivo, numa espécie de relação dual.

A narrativa como registo da fragilidade humana tem um carácter unificador e articulador de um passado com um presente, muito importante para a tarefa de reconfiguração da identidade (fragmentada, ou não), e do seu equilíbrio. Pela dimensão narrativa, face à doença ou à morte, o paciente colmata aquilo que vivencia como ‘brecha’ na sua história pessoal, ao mesmo tempo que permite ao médico a possibilidade de, não se refugiando num discurso técnico-científico, ultrapassar a visão clássica e reificadora da vulnerabilidade do paciente como simples objeto de uma doença” (Azevedo, 2005). À medida que os indivíduos interpretam o seu passado encerrado nessas mesmas histórias, encontramos resposta para as possibilidades de considerarmos a narratividade dos atores em saúde no “espaço tridimensional” (Clandinin, 2004, p. 84) da transição temporal em que ocorrem, na atenção ao passado, presente e futuro de pessoas, lugares, coisas e acontecimentos, da socialidade onde se consideram as condições pessoais em simultâneo com as sociais e do espaço ou sequência de espaços onde os acontecimentos acontecem.

Inserindo-se na concepção e desenvolvimento de projetos de ação, a investigação em torno das narrativas biográficas é imprescindível para o desenvolvimento da intercompreensibilidade conducente a uma definição comum da situação onde se inscreve a ação. Ao integrar-se numa atividade intercompreensiva, o trabalho em torno das narrativas biográficas permite que o autor não só se reconheça como «um mundo com o qual pode manter uma relação reflexiva» (Habermas, 1987a, p. 427), mas também que estabeleça relações com o mundo, também elas marcadas pela reflexibilidade. Neste caso, o médico é um analista de narrativas que estuda “menos a conduta dos atores do que a sua autoanálise” (Touraine, 1984, p. 206) com o intuito de fazer perceber de que “forma e com que força as condutas de produção da sociedade estão também presentes noutras condutas que podem ser analisadas ou apercebidas noutros níveis da vida social” (id., p. 207), isto é, com

o intuito de “extrair uma significação de uma prática complexa e fazer reconhecer que é portadora de sentido para outros aspetos da ação (ibid.). Daí a dificuldade em articular a dimensão narrativa da existência (identidade pessoal e identidade narrativa) com a dimensão normativa. A estreiteza da discursividade biotecnológica na redução da experiência de si à sua corporeidade, na situação clínica conduziu à redução da pessoa que espera ser reconhecida como sujeito doente, a objeto de uma doença.

O reconhecimento do saber experiencial não se limita a validar os saberes experienciais, como também permite que o indivíduo se aproprie de competências necessárias para que se reconheça nas suas próprias experiências; por conseguinte, não se trata de um reconhecimento apenas retrospectivo, mas também estruturante da ação; como assinala Habermas: “os acontecimentos passados de uma biografia são, a todo o momento, submetidos ao poder de uma interpretação retrospectiva (...) cujo quadro interpretativo presente num dado momento é determinado por um futuro antecipado” (Habermas, 1987a, pp. 186-187).

### **3. Do sentido de uma revolução copernicana na relação clínica**

É pela vinculação situacional do sujeito (pela mediação entre a história e o presente) às condições práticas do conhecimento que todo o processo interpretativo se torna correlativo da decisão ética. A aplicação ética do discurso mantém a diferença entre a comunicação ideal do discurso argumentativo e narrativo e as condições fácticas da sua realização.

Daí a defesa da necessidade de uma revolução copernicana na relação clínica, na defesa, por um lado, do retorno do sujeito e a reflexão sobre o corpo-vivido naquilo em que ele não é objetivável e, de outro, na defesa do princípio da narrativa como espaço dialógico de escuta e de interpelação, relação (dia)lógica entre sujeitos/objetos que se narram, construindo-se nessa narrativa. O interesse pela narrativa é o de reconhecermos aos sujeitos o “direito e a dignidade de serem narrativa” (Latour, 1991, p. 123) e de considerarmos as estruturas do mundo vivido como regras gerais de interpretação, segundo as quais o autor define a situação da vida quotidiana e se define a si próprio (Habermas, 1987b, p. 145) – *eu sou o que me narro*, ou seja, a minha identidade não me é dada imediatamente, antes é conhecida através das palavras/ discurso que a inventam.

O quadro multicultural do hospital contemporâneo e a pluralidade e conflito de convicções e interpretações exige um trabalho em torno das “histórias experienciais” que desenvolva dispositivos de escuta e de interpretação das experiên-



cias passadas e dos saberes a elas associadas para promover uma rearticulação e recontextualização que as projete no futuro. Narrar não é descrever; é reescrever. Interpretar a narrativa experiencial não é interpretar objetivamente o presente como um encadeamento causal de um passado, é subjetivá-los para os projetar no futuro. Desta forma legitima-se a regulação da prática médica com o recurso a biografias narradas na constituição de uma ética do sentido como horizonte da metodologia da narração.

As representações e os modos de narrar as representações têm um impacto fundamental na relação clínica: só será eticamente boa se médico e doente forem coautores do projeto terapêutico (contrato deliberativo): o sentido de dor/ sofrimento/ dignidade deve ser partilhado não em torno da noção de qualidade de vida, antes do respeito pela vulnerabilidade no contexto da responsabilidade, da solicitude (Ricœur, 1990), da solidariedade social. Os princípios de autonomia, de dignidade, de consentimento informado, de vulnerabilidade, nomeadamente, querem-se universais, mas vivem-se de modo subjetivo. O seu princípio fundamental é o de interditar ver no outro um meio, um objeto, uma reificação.

#### **4. O primado do *acontecimento* na intencionalidade e consciência bioética**

O projeto terapêutico mais do que condição da coerência de uma ética, implica a interrelação responsável entre ambos. Neste horizonte, a intencionalidade de uma consciência bioética assinala os limites de todo o saber circunscrito pelo primado do acontecimento, da aplicação (Gadamer, 1988). As ‘crises’ exigem que a inscrição de um projeto terapêutico se reinscreva na coerência de uma narrativa de vida (importância da narrativa de si mesmo). Na escuta da narrativa, a capacidade de análise é balizada pela constituição do fio condutor que constrói a coerência entre os acontecimentos e a sua representação (narrativa do doente). São as narrativas que oferecem à experiência moral a singularidade e, simultaneamente, a norma da sua configuração. Não é só a experiência do tempo que é refigurada pelas configurações narrativas, mas também a experiência moral sob o signo da sabedoria prática, a reflexividade e a dialogicidade. São as dificuldades do exercício do critério de universalização das máximas da ação que conduzem do nível abstrato da obrigação (formalismo) ao nível concreto da sabedoria prática, ou seja, ao da decisão nas situações concretas, singulares, e de incerteza. Aqui encontramos a deliberação em comum, a tomada de decisões em situação que Aristóteles apresentava sob a égide da *phronesis*. Não se pode tratar um doente sem estar atento à singularidade dos seus valores, das suas convicções; tratar é

dar resposta ao sofrimento mesmo que nem sempre traga a cura (cf. Gadamer, 2001). Por outras palavras, a integridade da pessoa é limite da adaptação do corpo singular a uma normatização.

A afetividade fundamental é um traço fenomenológico concreto da vida concreta e fundamento inabalável da herança cartesiana, que definiu o homem como um ser que sente (cf. Henry, 2000): mesmo o ‘ver’, na medida em que é um ver vivente é sempre *pathos*. Distanciando-se da análise à estrutura ontológico-existencial da morte (Heidegger, 1985, p. 184), onde a morte é hipóstase do estar-no-mundo do *dasein*, M. Henry sustenta que o Eu faz a experiência da vida e da morte na experiência da vida enquanto tal. A experiência da morte, como “morte da vida”, é uma hipertrofia, uma ilusão, já que aqui a vida deixa de surgir como primado da sua aparição para que todos os atos sejam determinados apenas pelo eu. O mundo da morte interior é mundo da representação do visível, da objetividade, em que o eu é capaz de se refletir como ‘suas obras’, a que não é alheio a marginalização de todos os fenómenos que englobam um modo oculto de se manifestarem em detrimento do crescente cientismo e tecnicismo do mundo-da-vida com objetivos de domínio ou manipulação da existência e da morte. Não é sem razão que Husserl distingue na morte o eu empírico do eu transcendental para lhe reservar a eternidade do poder-lembrar ilimitado como mónada, experienciar em tal infinito não o fim da egoidade, mas um Eu que está eternamente latente (cf. Alter, 1993).

A experiência da morte não pode excluir por princípio a experiência da vida; pelo contrário, só é possível dentro dela.

Após os confrontos ideológicos e epistemológicos acerca do modo do ser-aí, a noção de pessoa assume-se como fundamento de um processo, de uma configuração como projeto e acontecer inacabado. Nesta nova subjetividade e, concomitantemente, neste modo de pensar o humano perpassa um novo conceito de reconhecimento que sujeita o alargamento da razão cognitivo-instrumental, demonstrativa, à racionalidade ético-prática, argumentativa, fronésica, esta sim, orientadora da dimensão praxística do homem no mundo. No mundo natural e social, possuidor de um *ethos* próprio, confluem sentidos vários e que arrastam percursos individuais, comunitários, sociais e planetários. Aqui, a experiência da solidariedade é a de encontro com o outro, constituindo-se no primado da relação interlocutiva. A subjetividade é realidade diferencial: o *quid* antropológico só se torna compreensível quando assumido na sua identidade e alteridade constitutivos.

## **Bibliografia**

- Almeida, M. (2011). A ordem Médica e a desordem do sujeito na formação profissional médica. *Revista de Bioética*, 19(3), 9.
- Alter. (1993). *Revue de phénoménologie: «Naître et mourir»* (Vol. 1). Paris: Alter.
- Azevedo, S. (2005). *Dor e sofrimento: A (re)configuração/figuração da experiência na situação clínica*. Paper presented at the AFFEN.
- Azevedo, S. (2007). Passivity and Fundamental Life's Experience in Michel Henry's Thought *Phenomenology of Life - From the Animal Soul to the Human Mind. Book II* (Vol. Vol. 94, pp. 550).
- Barbosa, S. M. (2012a). *A Escola-Cidade e a Vinculação Educativa: estudo narrativo da construção da qualidade singular*. (Prova de Qualificação do Programa Doutoral em Ciências da Educação), UP.
- Barbosa, S. M. (2012b). *Os Atores estão Disponíveis para a Autoria? Histórias de uma Transeunte nas Narrativas da Educação e da Escola*. Paper presented at the III Jornadas das Histórias de Vida em Educação, FPCEUP.
- Barbosa, S. M., & Ferreira, E. (2011). *A Marca de Excelência: Os Processos Educativos e Relacionais na Qualidade em Educação*. Paper presented at the XI Congresso SPCE Guarda.
- Baudrillard, J. (1991). *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Brody, H. (1994). My story is broken; can you help me fix it? *Medical ethics and the joint construction of narrative*, 13, 13.
- Clandinin, M. C. J. (2004). *Pesquisa Narrativa - experiências e histórias na pesquisa qualitativa*. Uberlândia: Minas Gerais: Editora da Universidade Federal de Uberlândia.
- Connelly, F. M., & Clandinin, D. J. (2004). *Pesquisa Narrativa - experiências e histórias na pesquisa qualitativa*. Uberlândia - Minas Gerais: Editora da Universidade Federal de Uberlândia.
- Entralgo, L. (1989). *El Cuerpo Humano. Teoría Actual*. Madrid: Espasa Calpe.
- Fukuyama, F. (1999a). La fin de l'histoire, dix ans après. *Le Monde*, 17 juin.
- Fukuyama, F. (1999b). Pensando sobre el fin de la historia diez años después. *Diario El País, Madrid*, 17 junio, nº 1140.
- Gadamer, H.-G. (1988). *Verdad y método, I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Philosophie de la santé*. Paris: Grasset et Mollat.

- Gadamer, H.-G. (2001). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa.
- Habermas, J. (1987a). *Théorie de l'Agir Communicationnel I*. Paris: Fayard.
- Habermas, J. (1987b). *Théorie de l'Agir Communicationnel II*. Paris: Fayard.
- Heidegger, M. (1985). *Être et Temps* (Martineau, Trans.). Paris: Authentica.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.
- Illich, I. (1976). *Medical Nemesis. The Expropriation of Health*. New York: Pantheon Books.
- Illich, I. (1999). L'obsession de la santé parfaite. *Manière de voir*, n° 29.
- Illich, I. (2004). In Fayard (Ed.), *La perte des sens*. Paris.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*: Den Haag.
- Lledó, E. J. M. a. (1991). *Ética día tras Día* Madrid: Ed. Trotta.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *La phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Touraine, A. (1984). *Le retour de l'acteur*. Paris: Fayard.

# SECULARIZAÇÃO E ESPAÇO PÚBLICO

por

Luís Carneiro<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente ensaio visará traçar uma relação entre a noção multiforme de secularização e a configuração contemporânea do espaço público, para tal apelar-se-á ao trabalho de diversos autores em função da convergência relativa à problemática da secularização e à perspetivação da ideia, bem como da realidade, de espaço público que esta possibilita.

A noção de secularização apresenta-se segundo uma variedade complexa de acepções, para os propósitos do presente artigo esta noção será pensada como um conceito que assinala a persistência e a imanência de categorias teológicas em estruturas políticas, tendo por base a definição preliminar do filósofo e jurista Carl Schmitt, segundo a qual todos os conceitos prementes da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. Será sobretudo a partir desta aceção geral que o presente ensaio elaborará a relação entre secularização e espaço público, o que permitirá a clarificação de certos aspectos do debate contemporâneo, liderado por Jürgen Habermas, sobre a relação entre religião e espaço público.

**Palavras-chave:** Secularização, Espaço Público, Teologia Política.

**Abstract:** The present paper will aim at tracing a relationship between the multiform concept of secularization and the contemporary configuration of public space, for this purpose we will appeal to the work of several authors converging on the analysis of secularization and the perspectives on the idea and reality of public space which stem from this analysis.

The notion of secularization presents itself according to a complex variety of meanings, for the purpose of the present paper it will be envisaged as a concept which signals the persistency and immanence of theological categories in political structures, based on Carl Schmitt's preliminary definition, according to which all significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts. It will be mostly following from this general meaning that certain aspects of the contemporary debate, led by Jürgen Habermas, on the relationship between religion and public space will be clarified.

**Keywords:** Secularization, Public Space, Political Theology.

*La philosophie, en tant que pouvoir de la pensée séparée, et pensée du pouvoir séparé, n'a jamais pu par elle-même dépasser la théologie. Le spectacle est la reconstruction matérielle de l'illusion religieuse. La technique spectaculaire n'a pas dissipé les nuages religieux où les hommes avaient placé leurs propres pouvoirs détachés d'eux: elle les a seulement reliés à une base terrestre. Ainsi c'est la vie la plus terrestre qui devient opaque et irrespirable. Elle ne rejette plus dans le ciel, mais elle héberge chez elle sa récusation absolue, son fallacieux paradis. Le spectacle est la réalisation technique de l'exil des pouvoirs humains dans un au-delà; la scission achevée à l'intérieur de l'homme.*

Guy Debord, *La Société du Spectacle*

---

<sup>1</sup> Membro investigador do grupo de investigação Aesthetics, Politics and Knowledge IFUP.

As implicações do processo de secularização das sociedades modernas na definição do espaço público contemporâneo apresenta-se como uma das questões mais prementes no actual debate político e intelectual. É neste contexto que a ideia de *sociedade pós-secular* assume particular importância na estruturação do debate diante da constatação sociológica da permanência da religião no espaço público contemporâneo, tanto europeu como mundial, constatação essa que coloca em questão a expectativa inerente ao conceito sociológico de secularização quanto a um despojamento gradual da influência da religião na esfera pública da sociedade civil e do Estado.

Na vanguarda deste debate encontra-se o trabalho de Jürgen Habermas, cuja contribuição, partindo da ideia e da realidade da sociedade pós-secular contemporânea, se propõe conciliar a dimensão sociológica da pós-secularidade com o projecto emancipador da modernidade coincidente com o processo de secularização. Segundo Habermas (Habermas, 2011), de modo a dissipar a confusão categorial gerada pelo uso aparentemente contraditório dos conceitos *secular e pós-secular*, é necessário traçar uma distinção entre a sua aplicação relativa ao Estado e à sociedade civil. O processo de secularização efectuado a nível do Estado é, de acordo com o autor, um processo consumado: o Estado perdeu a sua aura soberana e transcendente, resíduo da sua legitimação sacral e religiosa, que o caracterizou até à época das revoluções europeias, coincidente com o fim do absolutismo estatal, com a separação de Igreja e Estado, com o desenvolvimento dos Estados constitucionais de direito e o predomínio crescente do liberalismo como teoria política hegemónica. Ao nível da sociedade civil, porém, não é possível apontar o processo de secularização como um processo unitário normativo, precisamente dado o carácter pluralista que define o âmbito social – produto ele mesmo da secularização como fenómeno histórico da modernidade –, no seio do qual as diferentes crenças e religiões se apresentam como actores legítimos entre outros do debate público, político e cultural. No que concerne à ligação ela mesma entre Estado e sociedade civil, o garante funcional do pluralismo social é, assim, a própria neutralidade do Estado face à religião, afirmada tanto contra tendências de tipo «clericalista» como de tipo «laicista», bem como o necessário *uso público da razão* que deve orientar os diversos agentes sociais, salvaguarda dialógica e plural contra a pretensão dogmática a uma hegemonia estatal por parte de um agente particular em detrimento de outros.

As coordenadas conceptuais que delimitam a abordagem habermasiana dependem de determinados pressupostos que, em si, não são auto-evidentes. Um dos objectivos a que aqui nos propomos é o de tornar visíveis esses pressupostos, na direcção de uma perspectiva fundacional relativa à problemática da secularização

na sua relação com a ideia de espaço público. Nesta ordem de ideias, será necessário apontar que a realidade do espaço público enquanto tal e a sua constituição histórica é ela mesma produto do processo de secularização. A realidade secular da existência humana na sua dimensão social não é uma consequência «natural» da realidade do espaço público, é antes o próprio espaço público, como plataforma moderna de comunicabilidade social, que se apresenta como uma formação secular. A visão das religiões como agentes particulares no interior de uma mesma esfera pública é, portanto, consequência da secularização, entendida como perda da influência social da religião e da legitimação sacral do poder de Estado. Toda a problematização consistente da relação entre secularização e espaço público não pode limitar-se a partir do espaço público como uma realidade dada e daí interrogar-se meramente sobre o papel das religiões como actores no interior desse mesmo espaço, mas deve elucidar o modo como o espaço público se constitui na sua estrutura mesma como resultado do processo de secularização. Assim a própria noção de «pós-secular» mostra-se como uma noção não suficientemente fundamentada, dado que a realidade para a qual a noção aponta não deixa de possuir uma estrutura secular. A conclusão a retirar destas observações leva-nos a afirmar que o espaço público contemporâneo não se configura como uma realidade pós-secular mas antes como uma realidade secular. É unicamente do ponto de vista do conteúdo que o espaço público pode ser caracterizado como pós-secular, na medida em que é possível observar aí a presença de organizações religiosas como actores e interesses particulares participantes do debate público, mas esta visão é equívoca, dado que a estrutura ela mesma do espaço público se apresenta como uma formação secular e é precisamente por essa razão que as religiões se podem agora apresentar desse modo.

As análises do espaço público e da secularização constituem dois dos contributos fundamentais da obra de Habermas, contudo, a sua conexão ao nível da forma não é explicitamente elaborada e as duas temáticas permanecem conceptualmente dissociadas, estando ligadas apenas a partir do entendimento sociológico da ideia de secularização. Na sua obra inicial dedicada à questão do espaço público, porém, a articulação da formação da esfera pública moderna com o processo de secularização surge desde logo implicitamente no que concerne ao problema da *representação*. Na sociedade feudal da Idade Média, a esfera pública não aparecia ainda como um domínio próprio, separado da esfera privada, no entanto, os atributos e as insígnias do poder eram qualificados como sendo “públicos” e a nobreza gozava de uma «*publicness*» enquanto representação do seu poder.

Esta *esfera pública estruturada pela representação* não se constituía como domínio social, como a esfera daquilo que é público; pelo contrário, se se pode ainda aplicar este termo é porque ela joga aí muito aproximadamente o papel de signo característico de um estatuto. O estatuto de senhor, qualquer que seja o seu grau, é em si mesmo neutro no que diz respeito às categorias de “público” e “privado”; mas aquele que é o seu depositário representa este estatuto publicamente: ele designa-se e apresenta-se como a encarnação de uma autoridade, como sempre “superior” (Habermas, 1986: 19).

É preciso não confundir esta representação com a ideia de «delegação» ou de «mandato», ela é ligada à pessoa concreta do senhor e confere à sua autoridade uma certa aura, de que noções como «glória», «majestade», «dignidade», «honra», etc., são designativas e está ligada, para lá dos atributos e insígnias, à aparência expressa no vestuário, à atitude gestual, a uma retórica, em suma, a um complexo aparelho cerimonial e a um código estrito de comportamento «nobre» que fazem da pessoa nobre uma *pessoa pública*. A representação do poder não era a representação de um povo, mas a representação para um povo, como exibição pública, «publicidade» essa que não constituía por si só um *lugar* determinado, dado que consistia apenas num modo performativo e num atributo de estatuto mais significativo do que uma localização espacial. Segundo Habermas, os últimos resíduos históricos desta esfera pública estruturada pela representação preservaram-se unicamente na Igreja e transferiram-se para a representação teatral. A esfera pública emergente com a modernidade não seria mais representativa neste sentido e a perda dessa representatividade, coincidente com uma dessacralização do poder, conduziria à formação de uma esfera pública burguesa, caracterizada como um espaço profano de interação e debate, no seio da qual os interesses privados constitutivos da sociedade civil se fariam representar racionalmente.

Não é do nosso interesse apresentar aqui a génese detalhada do espaço público na História tal como Habermas a delinea; será necessário, porém, sublinhar o facto de que a esfera pública moderna surge como consequência da emergência de uma sociedade civil constituída pelos interesses privados da burguesia europeia nascente a partir do século XVI. Desde a sua origem, é impossível separar a esfera pública da esfera privada e o advento do espaço público é contemporâneo do desenvolvimento da economia como esfera autónoma da realidade social.<sup>2</sup> No

---

<sup>2</sup> «D'un côté, la société bourgeoise, qui se consolide face à l'État, délimite clairement par rapport au pouvoir un domaine privé; mais d'un autre côté, elle fait de la reproduction de l'existence, qu'elle libère des cadres du pouvoir domestique privé, une affaire d'intérêt public; et c'est pour ces deux raisons que la zone décrite par le contrat permanent liant l'administration aux sujets devient "critique"; mais aussi parce qu'elle suppose qu'un public faisant usage de sa raison y exerce sa propre critique» (Habermas, 1986: 35).



seu aspecto jurídico-político, a esfera pública moderna conduz à emergência do Estado constitucional burguês, que institui, por seu turno, a esfera pública política no seu papel de órgão estatal, a fim de garantir o nexo institucional de uma continuidade entre a lei e a opinião pública. A esfera pública surge, assim, no seu teor eminentemente «constitucional», como uma limitação da soberania e do poder absoluto do Estado.

Para Carl Schmitt (Schmitt, 1985), o estado de exceção apresentava-se como o conceito-limite do Direito referente ao grau máximo de politização da sociedade, visto que corresponde a uma decisão transcendente relativamente a todos os interesses particulares imanentes a uma determinada ordem legal concreta; para Giorgio Agamben (Agamben, 2010) a generalização do uso do estado de exceção na contemporaneidade como uma técnica de governo coloca-nos diante de uma perplexidade que nos remete para o problema da *despolitização* das sociedades contemporâneas, entendido como crise do espaço público, e da própria relação entre política e governo, política e economia.

Perante a progressão imparável daquela a que se chamou uma «guerra civil mundial», o estado de exceção tende cada vez mais a tornar-se o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esta transformação de uma medida provisória e excepcional em técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e já, de facto, transformou sensivelmente – a estrutura e o sentido da distinção tradicional das formas de constituição (Agamben, 2010: 13).

Do ponto de vista schmittiano, todas as tentativas de limitação da transcendência do político, enquanto soberania estatal, por parte da sociedade civil, de que os modelos constitucionais são exemplos típicos e que tem a sua máxima expressão nas teorias políticas liberais que visam submeter o Estado a categorias económicas, redundam em última instância numa despolitização da própria sociedade.<sup>3</sup> Segundo Agamben, porém, com o uso generalizado do estado de exceção como técnica de governo, a relação entre transcendência do Estado e imanência da sociedade perde a sua irredutibilidade antagónica e ambas as esferas entram numa zona de indistinção, que vem a configurar um sistema bi-polar que, de acordo com o autor, define a máquina governamental contemporânea.

Como Agamben demonstrou, a soberania marca o limite da ordem jurídica,

---

<sup>3</sup> Cf. Schmitt 1972: 116-129. A ideia de transcendência do político consiste na secularização da ideia de Deus e na sua analogia na esfera política. A partir do século XIX, segundo Schmitt, as concepções teológicas e metafísicas europeias foram globalmente determinadas por concepções de imanência, conducentes na esfera política à tese democrática da identidade de governantes e governados, bem como às teorias constitucionais da identidade entre soberania e ordem legal (cf. Schmitt 1985: 48-49).

o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro da ordem jurídica, na medida em que detém o poder de decretar o estado de excepção e de suspender a validade da ordem e da constituição. A estrutura deste paradoxo é a estrutura da excepção.

Na verdade, o que na excepção soberana está em questão, segundo Schmitt, é a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica e, com ela, o próprio sentido da autoridade do Estado. O soberano, através do estado de excepção, «cria e garante a situação» de que o direito tem necessidade para poder vigorar (Agamben, 1998: 26).

A excepção é aquilo que funda a aplicabilidade da norma, a sua relação com o facto exterior ao qual se aplica. Contudo, a norma não pode ser aplicada ao caos mas tem de criar o âmbito da sua referência na vida real como caso normal, a partir do qual se pressupõe e justifica a si própria por via de uma *normalização*. É necessário, então, criar uma *zona de indiferença* entre exterior e interior, entre caos e situação normal. Para que a norma se refira a algo ela deve pressupor o que é exterior à relação jurídica, estabelecendo, no entanto, uma relação com ele. O estado de excepção visa instaurar esta relação, não tanto no sentido de controlar um excesso caótico mas de definir o espaço de validade de toda a norma jurídica. É precisamente em função deste objectivo que o estado de excepção se define por uma *suspensão da norma*.

(...) o que caracteriza propriamente a excepção é o facto de aquilo que é excluído não se subtrair absolutamente à relação com a norma; pelo contrário, esta mantém-se ligada à excepção sob a forma da suspensão. *A norma aplica-se à excepção desaplizando-se, retirando-se dela*. O estado de excepção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a excepção é verdadeiramente, segundo o étimo, *captada fora (excipere)* e não simplesmente excluída (1998: 27).

A lei pressupõe, assim, o não-jurídico através da sua *auto-suspensão*. O exterior da lei é incluído nela quando a relação que ela estabelece com o caso particular é anulada, de modo a entrar em relação com a excepção, o que é feito pela sua própria suspensão. Quando a aplicação da norma ao caso particular é suspensa a lei passa a aplicar-se, desaplizando-se, ao seu exterior como um todo.

A relação de excepção, enquanto auto-suspensão da lei, implica uma cisão entre a norma e a sua aplicação. Esta cisão produz uma bi-polaridade entre norma e aplicação em que, por um lado, a norma vigora mas não se aplica e, por outro, actos sem valor de lei adquirem a sua «força». Entre os dois surge um terceiro termo, uma *força-de-lei sem lei* – uma força-de-~~lei~~ –, sem outra substância a não ser a oscilação entre um pólo e outro.

É a esta indefinibilidade e a este não lugar que responde a ideia de uma força-de-lei. É como se a suspensão das leis libertasse uma força ou um elemento místico, uma espécie de mana jurídico (...), do qual tentam apropriar-se tanto o poder como os seus adversários, tanto o poder constituído como o poder constituinte. A força-de-lei separada da lei, o imperium instável, a vigência sem aplicação e, mais em geral, a ideia de uma espécie de «grau zero» da lei, são outras tantas ficções através das quais o direito tenta incluir em si a sua própria ausência e apropriar-se do estado de excepção ou, pelo menos, assegurar-se de uma relação com ele. (...) É mesmo possível que esteja em questão nada menos que a definição daquilo a que Schmitt chama o «político» (2010: 81).

Neste ponto evidencia-se a relação entre *soberania e governo*: é precisamente quando o estado de excepção é decretado que soberania e governo entram numa zona de indiferença, a decisão soberana sobre o estado de excepção funcionando como o garante universal da indecisão governamental, da variação contínua dos procedimentos governamentais. Para Agamben, não se trata de determinar as formas adquiridas pela «transcendência» da soberania a partir da «imanência» governamental, mas de mostrar como soberania e governo se articulam numa mesma máquina bi-polar, já que «o poder – todo o poder, seja humano ou divino – deve manter unidos estes dois pólos, ele deve ser, a um tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente» (Agamben, 2008: 134).

O estado de excepção, enquanto paradigma de governo, determina-se, então, não por um estado pleno de lei, onde toda a acção humana estaria determinada por normas jurídicas estritas, mas por um estado vazio de lei:

O estado de excepção não é uma ditadura (constitucional ou inconstitucional, comissária ou soberana) mas um espaço vazio de direito, uma zona de anomia na qual todas as determinações jurídicas – e, antes de mais, a própria distinção entre público e privado – são desactivadas (Agamben, 2010: 80).

O espaço vazio de direito é essencial à ordem jurídica, ela deve assegurar a sua relação com ele por meio do estado de excepção. Este vazio de lei afigura-se como uma transcendência negativa do direito criada pela suspensão da ordem jurídica, contudo, é esta mesma transcendência, este vazio, que assegura o império da máquina governamental e a proliferação de uma multiplicidade de dispositivos que vêm a ocupar esse vazio.

De modo a esclarecer a relação entre a «teologia política» do estado de excepção e a «teologia económica» da máquina governamental, Agamben remonta ao começo da história da Igreja Cristã e aos desenvolvimentos iniciais da sua teologia,

numa investigação designada como uma «genealogia teológica da economia e do governo» (Agamben, 2007: 21).

Nos primeiros séculos da Igreja o termo *oikonomia* teve um papel decisivo. Originalmente, o termo grego οἰκονομία significava simplesmente o governo doméstico, a administração da casa (por oposição à cidade, *polis*), do *oikos* – o complexo de relações «despóticas», entre patrão e escravos, relações «paternais», entre pais e filhos, e relações «gâmicas», entre marido e mulher. Segundo Aristóteles, a *oikonomia* representava não um paradigma epistémico, mas um paradigma prático, não limitado por normas fixas, uma actividade prática que deve, caso a caso, fazer frente a situações concretas e particulares.<sup>4</sup>

Mais tarde, na teologia cristã, contra os «monarquistas» que defendiam o governo de um só – avessos à doutrina trinitária, recebavam a «paganização» do Cristianismo pela reintrodução de uma forma de politeísmo na concepção de uma multiplicidade de hipóstases (pessoas) da Divindade –, certos teólogos, tais como Tertuliano, Santo Hipólito e Santo Ireneu, sentiram a necessidade (para, como afirma Agamben, responder à urgência que se impunha) de apelar a este termo. Segundo eles, Deus, quanto à Sua substância e ao Seu ser, é uno, mas quanto à maneira como organiza e administra a Sua casa, quer dizer, o Mundo, é trino, delegando a «economia», a administração, as funções governamentais, no Filho.<sup>5</sup> Cristo, enquanto Deus incarnado, representa, deste modo, a imanência da providência e do plano salvífico de Deus no Mundo. Esta coincidência do plano governamental na pessoa do Filho (verbo – *Logos* – e *praxis* de Deus) – de onde a sua apelação por certas seitas gnósticas de «homem da economia», *ho anthropos tēs oikonomias* – está na base da sua natureza «anárquica» (*anarchos*), sem fundamento nem princípio.<sup>6</sup> De acordo com esta doutrina, do ponto de vista

<sup>4</sup> «Du point de vue lexical, il est intéressant de remarquer qu'Irénéé utilise plusieurs fois le terme *pragmateia* comme synonyme d'*oikonomia*. Cela confirme qu'*oikonomia* conserve sa signification générale de "praxis, activité de gestion et d'exécution"» (Agamben, 2008: 66-67).

<sup>5</sup> Nas palavras do próprio Tertuliano: «La monarchie, toutefois, par le fait qu'elle est gouvernement d'un seul, n'exige pas que celui auquel appartient le pouvoir n'ait pas de fils, ou devienne à soi-même son propre fils, ou enfin qu'il n'administre pas sa monarchie par qui bon lui semble. Il y a plus, j'affirme qu'aucune domination n'est à ce point la domination d'un seul, à ce point une domination singulière, à ce point monarchie enfin, qu'elle ne soit administrée par d'autres personnes, rapprochées de lui, et dont il fait ses fonctionnaires [officiales]. Mais si le maître de la monarchie a un fils, la monarchie ne sera point divisée et ne cessera point d'être monarchie, parce qu'il aura associé ce même fils à son pouvoir» (apud Agamben, 2008: 76).

<sup>6</sup> «De même que cette dernière [a *oikonomia*] n'est pas fondée dans la nature et dans l'être de Dieu, mais représente en lui un "mystère", de même, le Fils – celui qui a pris sur lui l'économie du salut – n'est pas fondé dans le Père; il est, comme lui, *anarchos*, sans fondement ni principe. *Oikonomia* et christologie sont – non seulement historiquement mais aussi génétiquement – solidaires et inséparables: tout comme la *praxis* dans l'économie, le *Logos* (ou parole de Dieu), dans la christologie,

de Agamben, a fractura que os teólogos tentaram evitar no plano do ser – salvaguardando a sua unidade substancial – reaparece como uma cisão que separa em Deus ser e acção, ontologia e *praxis*, desembocando na ideia de uma economia, de um governo «anárquico», «infundado», sem qualquer fundamento substancial – separação entre «ser» e «agir» que ficará firmemente enraizada na história da filosofia e na cultura ocidental.

A rearticulação da fractura entre soberania e governo, entre política e economia, dá-se com o paradigma da *Glória*. A investigação de Agamben debruça-se sobre este paradigma de modo a responder a uma interrogação surgida já no âmbito da análise do estado de excepção, nomeadamente sobre o tipo de autoridade vigente no vazio jurídico que caracteriza o estado de excepção – uma autoridade eminentemente espectral dotada de uma estrutura sacramental.

A dupla estrutura da máquina governamental (...) toma aqui a forma da articulação entre Reino e Glória e conduz à interrogação sobre a relação mesma entre *oikonomia* e Glória, quer dizer, entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realza cerimonial e litúrgica (...). Porque tem o poder necessidade da glória? Se ele é essencialmente força e capacidade de acção e de governo, porque deve ele assumir a forma rígida, grave e «gloriosa» da cerimónia, das aclamações e dos protocolos? Qual é a relação entre economia e Glória (2008: 14)?

No âmbito deste paradigma, podemos verificar a estranha ambivalência da ideia de Glória, que tanto se refere à própria substância divina, identificada por Agamben à pessoa do Pai, como à glorificação do Pai pelo Filho, e ainda ao louvor de Deus efectuado pelos homens. Em última instância, os três sentidos são coincidentes, a glorificação de Deus pelos homens é a própria glória divina, o aparelho cerimonial de que o poder se imbuí é a própria colmatação espectral do seu vazio interno, a glorificação, o louvor, a aclamação, é o que confere substância e legitimidade ao poder.

Na esteira da definição de Carl Schmitt do conceito de secularização, segundo a qual «todos os conceitos significativos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados» (Schmitt, 1985), a genealogia agambeniana das categorias teológicas conduz-nos à elucidação da estrutura contemporânea do poder na sua realidade despolitizada, dando-nos a ver, em última instância, como

---

se trouve arraché à l'être et devient anarchique (...). Si on ne comprend pas cette vocation originare "anarchique" de la christologie, il n'est pas possible de comprendre ni le développement historique de la théologie chrétienne, avec sa tendance athéologique latente, ni l'histoire de la philosophie occidentale, avec sa césure éthique entre ontologie et *praxis*. Que Christ soit "anarchique" signifie donc qu'en dernière instance le langage et la *praxis* n'ont pas de fondement dans l'être» (2008: 100-101).

o paradigma da Glória se reflecte no espaço público contemporâneo captado pelos dispositivos mediáticos da actual sociedade do espectáculo. A *opinião pública*, de acordo com Schmitt ele mesmo (Schmitt: 1993), apresenta-se como a forma moderna e secularizada da *aclamação*.

Se aproximamos as análises de Debord da tese de Schmitt sobre a opinião pública como forma moderna da aclamação, o problema da actual dominação espectacular dos *media* sobre todos os aspectos da vida social. Aquilo que está em questão é nada mais do que uma nova e inédita concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro do sistema político. Aquilo que antes permanecia confinado nas esferas da liturgia e do cerimonial concentra-se nos *media* e, ao mesmo tempo, por meio deles, difunde-se e introduz-se em todos os momentos e todos os meios, tanto públicos como privados, da sociedade. A democracia contemporânea é uma democracia integralmente fundada sobre a glória, quer dizer, sobre a eficácia da aclamação multiplicada e disseminada pelos *media* para lá de toda a imaginação (Agamben, 2008: 380-381).

Retendo a definição do espaço público, que havíamos postulado originalmente, como *formação secular*, modulando o conceito de secularização para a segunda acepção, tal como apresentada por Schmitt, que agora avançamos, isto conduz-nos a repensar a ideia de espaço público: enquanto formação *secular* (ou secularizada), o espaço público assenta em categorias teológico-políticas e é ele próprio estruturado como um fenómeno religioso.<sup>7</sup>

A equivocidade da abordagem de Habermas relativa à problemática da «sociedade pós-secular» reside precisamente no facto de não aceitar a tese da secularização como persistência de estruturas teológicas ou religiosas em sistemas políticos. O sintoma desta rejeição encontra-se expresso no facto de o conceito de secularização se restringir no pensamento do autor à sua dimensão sociológica – de que a ideia de uma sociedade «pós-secular» é igualmente consequência, dado o facto sociológico da permanência do papel influente das religiões no âmbito da sociedade civil. Habermas, neste mesmo sentido, limita a secularização a um papel normativo no que concerne à natureza do Estado. O que Habermas falha é, então, a possibilidade de compreensão do carácter ele mesmo «re-ligioso» da esfera pública como estrutura secularizada.

---

<sup>7</sup> «On peut définir la religion dans cette perspective comme ce qui soustrait les choses, les lieux, les animaux ou les personnes à l'usage commun pour les transférer au sein d'une sphère séparée» (Agamben, 2007: 39).

A ideia da estrutura secularizada do poder e da sua força de legitimação leva-nos à constatação da impossibilidade de expulsar a religião da esfera pública não só da sociedade civil – lugar que Habermas ele mesmo aceita, limitando o papel das religiões, entendidas como comunidades intra-mundanas, à função de parceiros do diálogo inerente à plataforma comunicacional da sociedade ocidental moderna, de cariz pluralista e multicultural –, mas inclusivamente de a expulsar do âmbito da própria relação fundacional entre Estado e sociedade civil. Recorrendo à elaboração teórico-prática do filósofo e conselheiro de Estado russo Alexander Dugin (Dugin, 2012) de uma «quarta teoria política» – para lá das três grandes teorias políticas modernas hegemónicas: Liberalismo, Fascismo e Comunismo –, a ideia da irredutibilidade da religião como *Urphänomenon* da relacionalidade humana conduz-nos à rejeição da ideia de uma sociedade global unipolar como projecto inerentemente neocolonial e à necessidade de pensar um conflito irredutível entre *diferentes universalismos* de cariz civilizacional multipolar, entre os quais se situaria a sociedade europeia moderna, sem circunscrever o privilégio da concepção universalista a essa mesma sociedade. Paradoxalmente, esta constatação apresenta-se como resultado do diálogo civilizacional iniciado na era pós-colonial, possibilitado pelas tecnologias de comunicação global, que, em nome da real diversidade sem redução à mesmidade de um esquema histórico hegemónico e abstractamente elevado ao lugar de condição única de universalidade, pode agora, consciente de si próprio, expurgar o perigo de uma tirania mundial realizada sob a égide do ideal esvaziado da Democracia e dos Direitos Humanos, na direcção de uma diferença efectivamente universal entre diferentes universos incomensuráveis. Esta proposta, caso erigida a ideal normativo, corre o risco de se reificar ou num novo universalismo ecuménico abolidor das diferenças reais ou num identitarismo civilizacional generalizado; a salvaguarda desse risco reside simplesmente na ausência do seu carácter normativo. Não é, portanto, de um novo ideal que se trata aqui, mas de uma teoria descritiva que aceita, como possibilidade inerente, a própria tentativa de ocupação do lugar do Todo por parte de um dos universos, mas igualmente a possibilidade da resistência dos outros universos a essa mesma tentativa – inclusivamente por via bélica –, o que é, precisamente, função da irredutibilidade concreta do conflito pluriversal. É o reconhecimento deste fenómeno, no entanto, que pode conduzir, em nosso entender, a um pensamento efectivamente “pós-metafísico” e à repolitização, enfim, da existência humana.

## Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio (1998), *O Poder Soberano e a Vida Nua. Homo Sacer*, Lisboa: Editorial Presença.
- (2007), *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris: Éditions Payot & Rivages.
- (2008), *Le Règne et la Gloire. Homo sacer, II, 2*, Paris: Éditions du Seuil.
- (2010), *Estado de Excepção*, Lisboa: Edições 70.
- DEBORD, Guy (1992), *La Société du Spectacle*, Paris: Éditions Gallimard.
- DUGIN, Alexander (2012), *The Fourth Political Theory*, London: Arktos Media.
- HABERMAS, Jürgen (1986), *L'Espace Public. Archéologie de la Publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris: Payot.
- (2011), “The Political”: *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, in *The power of religion in the public sphere*, Judith Butler [et al.], New York: Columbia University Press.
- SCHMITT, Carl (1972), *La Notion de Politique*, Paris: Calmann-Lévy.
- (1985), *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1993), *Théorie de la Constitution*, Paris: PUF.



COMUNICAÇÕES  
APRESENTADAS À JORNADA  
**QUE É O HOMEM?**

**Organizada pelo**  
INSTITUTO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA (IHC)  
C4P – CULTURA E POLÍTICAS PÚBLICAS EM PORTUGAL - PROSPECTIVA  
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS

LISBOA, 31 DE OUTUBRO DE 2015

Concepção e coordenação:  
Vítor Oliveira Jorge (IHC)



# SERÁ POSSÍVEL “SAIR DA PRISÃO” EM QUE A DICOTOMIA NATUREZA-CULTURA NOS COLOCOU? MAS, TRATA-SE DE FACTO DE UMA “PRISÃO”? E AFINAL ESSA DICOTOMIA, OU DUALIDADE, É ÚTIL OU NÃO?

por

Vítor Oliveira Jorge\*

**Resumo:** Interroga-se aqui, a abrir o debate sobre “O que é o homem?”, no sentido evidentemente de “o que é o ser humano?”, a velha polaridade natureza-cultura, mostrando-se o seu carácter relativo, próprio da nossa cultura ocidental moderna. Mas, ao mesmo tempo, interroga-se se tal dualismo não é, não só inultrapassável no contexto do nosso pensamento, como eventualmente útil no âmbito de um pensamento materialista dialéctico, que se não fixa em polaridades, mas parte delas para, precisamente, permitir a tensão que cria a plasticidade ontológica da própria realidade e da nossa conceptualização dela.

**Palavras-chave:** Antropologia; natureza; cultura.

**Abstract:** This text intends to open the debate on “What is man?”, in the sense of course of “what is the human being?”, and in particular to question the old polarity of nature and culture. It assumes the contingency of this concept, typical of our own modern Western culture. But at the same time, it suggests the eventual utility of that dualism, probably insurmountable in the context of our thinking, as possibly interesting for a dialectical materialist thinking, which is not fixed in polarities, but takes them as a basis that allows for the tensions that create both the ontological plasticity of reality itself and our conceptualization of it.

**Keywords:** Anthropology; nature; culture.

*Pergunta do antropólogo Maurice Leenhardt [contada no seu célebre livro clássico “Do Kamo”, 1947, e citada por Ph. Descola (“Par-Delà Nature et Culture”, 2005, p. 49)] ao velho Boesoou, na Nova-Caledónia: “Em suma, foi a noção de espírito que trouxemos para o vosso pensamento?” Resposta do nativo: “Espírito? Ná! Vocês não nos trouxeram o espírito. Nós já sabíamos da existência do espírito. Nós procedíamos de acordo com o espírito. Mas o que vocês nos trouxeram, foi o corpo.”*

---

\* Contacto: [vitor.oliveirajorge@gmail.com](mailto:vitor.oliveirajorge@gmail.com) (Investigador do Instituto de História Contemporânea, Lisboa). Professor catedrático aposentado do DCTP da FLUP.

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou?  
Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

*Conta-nos Tim Ingold [num pequeno livrinho em que coteja as suas posições com as de Ph. Descola, chamado “Être au Monde. Quelle Expérience Commune?”, 2014, pp. 61-62] o seguinte: o artista alemão Klaus Weber comprou um terreno em Berlim e mandou cobri-lo com uma camada espessa de asfalto. Depois espalhou sobre ele esporos de cogumelos.*

*Passado um tempo o asfalto começou a abrir fissuras e cogumelos brancos a desenvolver-se por todo o lado; o artista recolheu-os e cozinhou-os. Conclui-se que não há asfalto de poder que consiga achatar o mundo debaixo de uma placa dura, assim asfixiando as desigualdades dos pequenos seres, e resistindo para sempre às forças livres da vida.*

Vou-lhes confessar um arcaísmo meu: comecei por me interessar, há meio século, por aquilo que, muito antes já, se chamava “a história primitiva do homem”; intrigava-me a estranheza do que me rodeava, e queria perceber de onde vinha tal estranheza; progressivamente, fui percebendo que tinha caído numa certa armadilha, a da busca obsessiva das origens, e comecei então a perguntar-me o que me (nos) autoriza a nós, ocidentais, à presunção metafísica de que estamos numa posição de onde podemos ver o todo, compreender o passado e antever o futuro.

Caí numa arqueologia, sim, em dois planos: primeiro, o convencional, de arqueólogo-professor de arqueologia no sentido corrente; o outro, de uma arqueologia – se isso não for julgado pretensão para quem não teve formação filosófica – no sentido foucaultiano, ou seja, de procurar perceber os próprios estratos mais profundos de onde me (nos) vem a propensão para aquela (algo estranha, também) atividade. Andar a escavar o solo – como andar a deslocar-nos para populações estranhas onde normalmente sofremos desconforto, ou andar a estudar chimpanzés, convenhamos, tem de ter uma motivação muito forte.

Procuro interrogar-me sobre este ponto fundamental: o homem, nomeadamente o homem ocidental, tem sido por nós pensado – embora esta ideia já tenha conhecido melhores dias, quando no século XIX se acreditava piamente na ideia de progresso e de superioridade do Ocidente – como sendo um ser que emergiu da natureza e que, mercê da cultura, criou a civilização.

Deve a pergunta – que é o homem? Ou, que é o ser humano? – continuar a ter como pano de fundo aquela concepção da evolução e da história, ou seja, da vida, da biologia, por um lado, e da cultura, das ciências humanas e sociais, da filosofia, por outro? Pois que a verdade é que, quando pensamos em filosofia, a amiga do saber, pensamos essencialmente numa trajetória ocidental, que nos conduz dos pré-socráticos, os que emergiram do mito, até hoje, à racionalidade moderna e contemporânea.

Será esta visão boa para pensar a realidade e sobre ela instaurar o labor do nosso pensamento, ou, antes pelo contrário, é um espartilho absurdo e condicionador, ou ainda, se quisermos (a sempiterna terceira via...), é a única base

que, queiramos ou não, nós temos, para afinal pensarmos, como ocidentais que inevitavelmente somos, e fazemos da relativa prisão uma possível liberdade? Ou seja, utilizarmos as próprias dicotomias para as usarmos num movimento dialético, não de superação por uma realidade superior a elas, mas de paralaxe, em que as vejamos de outra perspectiva?

É também para pensar isto que se tem desenvolvido a imensa “máquina antropológica moderna”, ligada, como sabemos, na sua raiz, à expansão colonial e ao nosso confronto com o Outro (o Diferente, tanto no espaço como no tempo), mas também a uma muito longínqua tradição europeia, pois que já Heródoto, o historiador, nos deixou narrativas sobre os povos exóticos que visitou. Como se a questão da busca da identidade (da intuição do vazio que somos), e que necessita sempre da comparação e da interrogação, fosse um traço distintivo da nossa própria forma de estar no mundo. Para saber quem somos, para de facto sermos, precisámos de ir junto do Outro para o conhecer, para o absorver, e, claro, em última análise, pelo menos para o apadrinhar e pôr ao nosso serviço.

Dois dos maiores nomes da antropologia contemporânea – refiro-me a Tim Ingold, da Universidade de Aberdeen, e Philippe Descola, do Collège de France –, nas suas enormes diferenças de perspectiva, estão de acordo pelo menos, precisamente, neste ponto: a dicotomia natureza-cultura, própria do pensamento e da ação ocidental modernos, separa-nos profundamente da grande maioria de outras formas de encarar o mundo, passadas e presentes.

Natureza é uma invenção que atua entre nós como operador conceptual para delimitar a cultura, e cultura funciona de modo inverso e complementar para conceber a natureza: são duas entidades mutuamente constitutivas e totalmente contingentes, quer dizer, na sua versão recente, próprias de uma etapa da nossa cultura ocidental.

Ora, esse processo de naturalização do mundo, a que se assistiu nos últimos séculos entre nós (e agora tende a globalizar-se, mas com muitos hibridismos e resistências) é minoritário; e, se há algo de exótico nesta Terra, é também precisamente esse dualismo, se não questionado. Na verdade, em quase todos os tempos e lugares, os homens e as mulheres viveram envolvidos pelo seu meio, concebendo-se como uma parte porventura ínfima, entre múltiplas outras criaturas, desse mesmo meio, como se fosse um invólucro maternal protetor.

De facto, em quase todas as cosmologias (ontologias, cosmovisões, como quisermos) estudadas pela antropologia, tal como escreve Philippe Descola no livro acima citado (Paris, Gallimard, 2005, p. 27), “a maior parte das entidades que povoam o mundo estão ligadas umas às outras num vasto continuum animado por princípios unitários e governado por um regime de sociabilidade idêntico.”

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou?  
Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

Descola foi mesmo ao ponto de, através de uma análise exaustiva das múltiplas culturas registadas, e inspirado pelo estruturalismo (o seu mestre foi Lévi-Strauss), considerar que em todos os povos há de certo modo a noção (explícita ou implícita) de uma dicotomia entre a fisicalidade (o exterior, a aparência) dos seres, e a interioridade (aquilo que nós cristãos chamaríamos a alma) dos mesmos seres. Com base nesse suposto universal, e nas combinatórias possíveis da igualdade e da diferença (de acordo com o conhecido quadrado lógico, ou semiótico) entre exterioridade e interioridade, Descola chegou a um “mapa” ou “quadro” das quatro grandes ontologias ou cosmovisões conhecidas: a analogista (que por exemplo vigorou no pensamento ocidental até à modernidade, como o próprio Foucault analisou), a naturalista, que nos caracteriza como modernos, a totemista, e a animista. A analogista baseia-se numa igualdade de exterior e interior; a naturalista, numa igualdade de exterior e numa diferença de interior; a totemista, numa diferença de interior e exterior; e a animista, numa igualdade de interior e numa diferença de exterior.

Por exemplo, nos ameríndios da América do Sul, e para citar o mesmo autor e livro (referido no início, p. 29), existe uma enorme “plasticidade das fronteiras na taxonomia do vivente. (...) a identidade dos humanos, vivos e mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos é completamente relacional, e portanto sujeita a mutações ou metamorfoses segundo os pontos de vista adoptados.” E, logo de seguida (p. 30), afirma: “Contrariamente ao dualismo moderno, que desenvolve uma pluralidade de diferenças culturais sobre o fundo de uma natureza imutável, o pensamento ameríndio encara a totalidade do cosmos como sendo animada por um mesmo regime cultural, que é depois diversificado, senão por naturezas heterogéneas, pelo menos por maneiras diferentes delas se apreenderem umas às outras. O referente comum às entidades que habitam o mundo não é portanto o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição.” Essa humanidade está, assim, distribuída pelos seres.

E, mais adiante (p. 37), o mesmo autor conclui: “Das florestas luxuriantes da Amazónia às extensões geladas do Ártico canadiano, certos povos concebem portanto a sua inserção no meio ambiente de uma maneira bastante diferente da nossa.” Não há o abismo profundo que nós conceptualizamos como dado adquirido – e de que nos convencemos espontânea e tenazmente, tanto mais que é nele que em última análise se baseia a racionalidade moderna e as ciências que ela permite – entre ambiente físico e ambiente social.

“Na área subártica como em muitas sociedades amazónicas – é de novo Descola quem fala (p. 43) –, as relações entre humanos e não humanos são sobretudo relações de pessoa a pessoa, desenvolvidas e consolidadas ao longo da existência de todos e de cada um.”

Quer dizer, a nossa ontologia moderna, de ocidentais, é naturalista – os seres vivos apresentam formas diferentes, mas estão unidos por um mesmo princípio exterior, corporal, que é o da biologia, enquanto que só o homem é provido de alma, ou espírito, ou razão, como se queira. O interior é diferente, o exterior é igual. Ao contrário, para a ontologia animista dos nativos da Amazônia, entre muitos outros, a aparência exterior é um mero disfarce, perante o qual eles surgem aos humanos (como jaguares, ou árvores, ou outro ser qualquer), enquanto que, entre eles, esses seres não humanos falam e interagem uns com os outros, têm as suas crenças e as suas entidades protetoras, etc., ou seja, se na fisicalidade são diferentes, no seu interior eles são iguais a nós; têm, por assim dizer, uma “alma”.

Ora, no Ocidente, o processo de naturalização do mundo, de criação da ideia de natureza como realidade ontológica autónoma, para servir de suporte à sua contrária e complementar, a ideia de cultura, é portanto uma característica específica dos últimos séculos da civilização ocidental – um inevitável etnocentrismo. Dele não conseguimos nunca separar-nos, porque isso seria pensar que nos podíamos colocar numa perspectiva neutra, totalmente exterior e superior às outras, ou “olhar de deus”.

Mas toda a antropologia consiste de facto num esforço para superar, até onde possível, esse etnocentrismo. A pergunta que então se nos depara é: ao realizarmos um trabalho abrangente e “mapeador” como o de Descola não estaremos, de facto, a cair num mero relativismo ontológico (pergunta que lhe põe Ingold), ou seja, a considerar que cada cultura, ou ontologia, tem a sua razão de ser, a sua lógica interna própria, e é, em última análise, equiparável a qualquer outra, ficando nós portanto perante um bloqueio mental? Por outras palavras, não temos de ser necessariamente parciais para poder pensar como ocidentais? Obviamente que Descola, em última análise, aceita a razão de ser dessa pergunta, e portanto este paradoxo da nossa *démarche*: não saímos nunca da nossa posição “naturalista”, é claro, mas ela é a condição para podermos desenvolver uma antropologia.

Entretanto, como é bem sabido, aquela dicotomia natureza-cultura criada por nós desdobra-se obviamente em múltiplas outras, e em particular nesta oposição: a do selvagem (o que diz respeito a um ambiente que decorre fora da ação humana e seus habitantes) e a do doméstico (um ambiente antropizado e habitado por seres humanos cujo modo de vida se opõe ao primeiro). Desde logo o carácter discutível, frágil, desta dicotomia é evidente, bastando pensar, em geral, no caso de tantos povos nómadas que, desde muito cedo (pelo menos desde a emergência dos mais antigos Estados), possuíam animais domésticos, e cujo modo de vida era complementar do urbano, citadino, tido como “civilizado”. Ou seja, assim genericamente considerados (com o reducionismo que tal implica, é claro), nomadismo (associado

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou? Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

com frequência a um certo grau de “selvajaria”, de pouco refinamento cultural) e sedentarização (considerada como uma forma superior de vida, domesticada) são em última análise duas formas diferentes mas equivalentes, por assim dizer, de “sofisticação cultural” e, se quisermos, de “adaptação ao meio”, de racionalidade.

Por exemplo, e a propósito desta distinção entre espaços selvagens e espaços domesticados, Descola (op. cit, p. 71) acentua que, fruto da ação milenar humana, a Amazónia, essa floresta tropical húmida que tendemos a conceptualizar como “virgem”, intacta até onde a deixaram ser as modernas intrusões, é um ecossistema profundamente domesticado, tanto nos “jardins” (áreas cultivadas) que alberga, como na floresta propriamente dita.

Em geral, o que pode haver é uma diferença, ou gradação, entre espaços mais frequentemente percorridos/utilizados pelos humanos, e outros menos. Mas, como escreve aquele autor a respeito de outra área do mundo (Nova-Guiné), “tomar consciência de uma descontinuidade entre porções do espaço investidas de forma diferente pela prática social não implica de modo algum que certas zonas passem a ser concebidas como “selvagens”. (op. cit., pp. 72-73).

Há, na Amazónia (como de resto em todo o mundo), espaços mais frequentes de sociabilidade, a partir por exemplo das habitações ou agrupamentos de casas, e espaços menos frequentes: mas isso não implica uma representação dicotómica do território nos termos de selvagem/doméstico. Tal dicotomia é essencialmente europeia, e de matriz latina, quer dizer, provém em parte da herança do império romano, que se empenhou na desflorestação intensa e na transformação “civilizada”, racionalizada, dos territórios, numa escala jamais antes concebida.

E Descola (op. cit., p. 79) conclui: “em muitas regiões do planeta, a percepção contrastada dos seres segundo a sua maior ou menor proximidade em relação ao mundo dos humanos não coincide com o conjunto das significações e dos valores que se foram progressivamente ligando no Ocidente aos polos do selvagem e do doméstico.” Ou seja, não existe de todo entre esses povos, de facto, a nossa visão naturalista da realidade, em que as ciências se baseiam.

Como se impuseram entre nós, então, como indiscutíveis, estas e outras noções dicotómicas decerto simplistas, desajustadas à complexidade e diversidade das realidades, mas que estão tão presentes no nosso pensamento e ação, no nosso lugar comum naturalizado? E que muito impulsionam, por exemplo, tantos antropólogos, e, é claro, tantos arqueólogos (meus colegas) a debaterem constantemente, por exemplo, a domesticação dos territórios durante a chamada Pré-história (“passagem do Paleolítico para o Neolítico”, por exemplo)? Como se constroem e se naturalizam todas essas narrativas que pertencem à mitologia fundadora da nossa própria cultura, e da qual temos hoje perfeita consciência?

Claro que a abordagem de tal história, feita exaustivamente por Descola no livro já citado, mas também por milhentos outros autores, e amplamente conhecida, não pode ser sequer resumida aqui.

É bem sabido que “selvagem” deriva do latim *silva* (área não cultivada, ocupada pela floresta) e “doméstico” de *domus*, a casa. Duas zonas bem delimitadas e opostas, mas complementares, na vivência romana. “É esta paisagem romana – escreve Descola – e os valores que lhe estão associados, implantada pela colonização na vizinhança das cidades até às margens do Reno e na Bretanha, que vai desenhar a figura de uma polaridade entre o selvagem e o doméstico da qual somos ainda hoje tributários.” E depois, por extensão, tal polaridade irá mais tarde aplicar-se – nomeadamente a ideia de espaço e de modo de vida selvagem – a áreas não europeias, como nos refere também Descola (op. cit., p. 80), abrindo a porta à empresa etnológica-antropológica e colonial, incluindo a colonização do tempo anterior – a reconstituição global do passado, por forma a constituir uma visão abrangente do tempo e do espaço, desde a mítica origem do homem até hoje (Pré-história, hominização, etc.), sem excluir uma visão em ricochete sobre nós próprios, levada a cabo pela sociologia, etnologia urbana, etc. (um antropólogo no metro de Paris ou na Disneylândia por Marc Augé, etc., etc.). Ou seja, uma antropologia feita por nós (ou até já por outros) sobre nós próprios, incluindo na nossa prática científica, tentando uma simetria de atitudes.

Ou seja, de repente descobrimos a complexa cultura dos chimpanzés (com o grande perigo de os psicologizarmos à nossa semelhança, numa velha tendência para antropomorfizar o animal), ao mesmo tempo que nos descobrimos a nós próprios como o cúmulo do exotismo, na nossa pose de pessoas bem vestidas, limpas e integradas, dirigindo-se quotidiana e regradamente com a sua pastinha para o trabalho. As duas coisas são coetâneas – um descentramento de perspectiva, evidentemente.

Entretanto, voltando atrás na nossa história, e como reação e compensação romântica à industrialização do século XIX em diante, à mecanização dos comportamentos, e ao bem conhecido desencantamento do mundo daí adveniente, a ideia de natureza áspera e sublime, estetizada, foi atraindo cada vez mais as pessoas, até chegar ao turismo de aventura (e até de risco) de hoje, à obsessão das “caminhadas”, à preocupação constante pelas espécies ameaçadas, aos alertas patrimoniais permanentes, etc., etc. Toda uma posição, um comportamento, que por vezes se diria mesmo à beira do histérico, em torno da perda, bem conhecida de cada um(a). Perda de quê? De um Outro com maiúscula, de um Deus, de um significante-mestre, de um pai protetor – perda que é o preço a pagar pela laicização das nossas sociedades, quer dizer, pela consciência moderna de que estamos



*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou?  
Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

sós e de que a imperfeição não será apenas só nossa, epistemológica, mas também mesmo, como elementos da realidade que somos, ontológica. Obviamente que esta posição, desenvolvida por exemplo pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek, não é partilhada por todos (estranho era que o fosse).

Toda essa “natureza” (e valores que se lhe agregam) é um *locus* de refúgio imagético e de entretenimento, funcionando, como escreve Descola (p. 90), como fetiche eficaz, e servindo igualmente de ecrã (de distração, de evasão) relativamente a problemas de facto preocupantes do dia a dia, que se multiplicam por todo o lado, relegados para as esferas stressantes e conflituais da política ou da economia, onde intervêm os chamados “especialistas”.

A natureza, como horizonte de fantasia e como conceito, é um ponto de encontro, verde e pacífico, onde todas as disputas encontram um confortável consenso, um acolhedor relaxe das preocupações. Pertence, em termos lacanianos, ao nível do imaginário (desde as férias da nossa infância) e, também, ao do simbólico. A simples enunciação da palavra “natureza” despoleta em nós todo um universo de conotações apaziguantes. Desde logo, sabemos-lo bem, na imagem próxima do jardim, onde confluem – como nessa outra que é a ruína – natureza e cultura, obra humana e ação natural, e que para muitos simboliza a própria harmonia, ou equilíbrio dos opostos, numa entidade superior, sublimada, o jardim das delícias, o Éden perdido e assim imaginativamente recuperado. Todas essas coisas hoje assumem o papel de mercadorias sob a égide da sociedade de consumo.

Recorde-se apenas que, se a ideia de natureza como entidade ontológica autónoma, como “campo de pesquisa e de experimentação científica” (Descola, op. cit., p. 107) aparece na cultura europeia durante a idade clássica (século XVII), tão bem caracterizada por Michel Foucault em “As Palavras e as Coisas”, dando seguimento e origem a um imenso debate filosófico, “o conceito propriamente antropológico de cultura aparece mais tardiamente” (Descola, op. cit., p. 111), na viragem para o século XX, com a escola histórico-cultural bem conhecida desde Franz Boas, e que tanto impacto teve (e ainda, imagine-se, tem) em certa arqueologia pré-histórica (que lamentavelmente parou no tempo). Mas eu é que não tenho tempo, agora, para desenvolver aqui tudo isso.

A dicotomia entre a biologia e a cultura é também negada, como disse, por Tim Ingold, outro grande nome da antropologia contemporânea (no meu entender a sua reflexão transbordou há muito os limites da disciplina, o que é o melhor elogio que lhe posso fazer). Num artigo publicado em 2004 na revista “Social Anthropology” (vol. 2, pp. 209-221 – intitulado “Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world”) explica algo de muito importante sobre a herança de Darwin e sobre a confusão entre a biologia e a genética. Aqui

tenho de me restringir a um breve resumo, de novo tentando seguir à letra o que o autor expõe –acentuo isso, para não ser eventualmente acusado de plágio.

Em “A Origem das Espécies” (1859) Darwin não tratou dos seres humanos, nem falou de “evolução”, mas sim de “descendência envolvendo modificações” (“descent with modification”); só mais tarde passou a utilizar esse conceito, evolução, por influência de um amigo e rival, Alfred Wallace, mas sobretudo do filósofo Herbert Spencer. Dá-se assim uma modificação profunda no seu pensamento, que já está expressa no posterior livro “A Descendência do Homem”, cuja primeira edição foi publicada doze anos depois da “Origem” (1871).

Escreve Ingold (op. cit., p. 211): “Enquanto que na Origem Darwin tinha mostrado que o mecanismo da seleção natural opera sempre no sentido de tornar as espécies melhor adaptadas às suas particulares condições de vida ambientais, na Descendência ele defendeu que ela [seleção natural] acarretaria inevitavelmente uma progressão segundo uma escala única, universal, desde o mais baixo dos animais até ao mais alto dos homens (...), independentemente de condições ambientais, conduzindo do instinto até à inteligência e atingindo a sua conclusão última na civilização europeia moderna.”

Mas essa ascensão geral, por estágios, dos “homens primevos” até à modernidade, incluía notórias diferenças entre selvagens e civilizados, diferenças essas que não eram produto de um desenvolvimento desigual de capacidades à partida por todos partilhadas (como se pensava antes), mas sim de uma desigualdade radical, de uma capacidade intelectual inata, menor nuns, e maior noutros. A condição de menoridade ou maioridade dependia desse inatismo e da evolução desigual do cérebro (com as suas propriedades de razão, imaginação, linguagem), sendo transmitida por hereditariedade.

Essa versão da evolução legitimava assim obviamente uma visão racista, que não existia em “A Origem das Espécies”, e que Darwin colheira de Spencer, explicando a preponderância dos mais adaptados ou dotados. Esta versão teve como é sabido consequências enormes, quer ao nível do eugenismo, quer mesmo, em última análise, do Holocausto. Hoje estamos noutra estadia, por assim dizer, do biopoder moderno, primeiro teorizado por Foucault e depois refinado por Agamben e outros, e que tem toda a relação com isto, mas que obviamente não vou aqui desenvolver.

Note-se, como faz Ingold (op. cit.) que a psicologia evolucionista, por exemplo, contradiz tal teoria (racista), considerando que há uma unidade psíquica da humanidade tal como a conhecemos hoje; e podemos dizer que é genericamente admitido no mundo científico que a noção de raças não tem qualquer consistência.

Seja como for, por diferentes vias foi-se articulando uma ideia comumente aceite de como a humanidade tinha passado da natureza para a cultura: através de

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou?  
Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

um limiar, de um ponto de origem, em que a história começou a acelerar-se para uns, muito mais do que para outros, que teriam ficado parados em diferentes graus de “selvajaria” ou “primitivismo”. Ou seja, a determinado momento, a evolução cultural, independentizando-se da biológica, disparou, permitindo as diferenças culturais e civilizacionais que a antropologia tradicionalmente estudou e estuda. Era a posição de Leroi- Gourhan, por exemplo, entre tantos outros.

Muitos pré-historiadores e paleo-antropólogos ocupam a vida na busca desta passagem, limiar, ou origem, nomeadamente no que concerne aos chamados “homens modernos”, ou seja, *Homo sapiens sapiens*, e em particular ao que alguns consideram a explosão ou revolução do Paleolítico superior, com, por exemplo, toda a sua complexidade artefactual, simbólica (“origem da arte”), etc., etc.

Portanto, superado o racismo a que Darwin da segunda fase tinha dado o seu *agrément* – todos os homens têm diferenças civilizacionais de grau, mas não de natureza – tem-se mantido todavia uma clara linha divisória, para explicar as diferenças: entre natureza e cultura, entre o primitivo e o racional, entre o exótico e o ocidental.

Sendo assim, onde radica a unidade de fundo do homem tal como o conhecemos hoje, aquilo que explica a sua igualdade matricial e também as suas múltiplas e observáveis diferenças? Para explicar isto, foi de novo recorrer-se à biologia (ou melhor, a uma visão enviesada dela), com o sucesso do conceito de gene e das explicações genéticas, que constituem um dos grandes mitos do presente. Em Pré-história e nos estudos de hominização, ou antropogénese, a hegemonia da genética parece crescente.

Ora, como qualquer pessoa sabe, o gene é um segmento específico do DNA, molécula alongada que se encontra no núcleo das células do corpo; os genes controlam as proteínas, que são o principal elemento de que se compõem os organismos.

Contudo, por influência – e uso abusivo – da teoria da informação (concebida como é sabido por Wiener, o fundador da cibernética, Shannon e outros), muitos biólogos referem-se ao gene como sendo portador de informação, ou seja, de um código responsável por determinada característica do organismo. Essa característica, vista para a totalidade desse organismo, é o que se designa por genótipo. Ou seja, partes do DNA no genoma acabaram por ser conceptualizadas como códigos responsáveis por determinadas características do genótipo. Mas enquanto que, na teoria da informação, esta (a informação) é desprovida de conteúdo, é puramente formal, os biólogos viram-na, ao nível do DNA, como possuindo conteúdo semântico. Ora, afirma peremptoriamente Ingold, que, repito, estou seguindo (p. 214), “o DNA do genoma não codifica nada: não há mensagem.”

Ao nível da célula, o DNA replica-se, mas isso não implica uma especificação de qualquer característica do organismo (é apenas o que se chama “desenvolvimento

ontogenético do fenótipo”); todavia, os biólogos quiseram ver, por abstração, certas características do genótipo como independentes do contexto, do meio em que se desenvolve, precisamente para sustentarem a ideia de que o organismo não seria mais do que o produto do desenvolvimento ontogenético de um código prévio, de uma matriz.

Assim, a biologia praticamente confundiu-se com a genética. E Ingold escreve (p. 215): “A própria noção de biologia acabou por sustentar a crença de que no coração de cada organismo existe uma especificação essencial que está lá fixada desde o início e que se mantém inalterada ao longo de toda a vida daquele.”

Entendidos deste modo, como componentes codificados e independentes das circunstâncias ambientais, os genes são, escreve Ingold, “completamente imaginários”; e o genótipo humano “é uma fabricação da imaginação científica moderna.” (p. 215). Quer dizer, sem considerar as complexas e diversificadíssimas circunstâncias em que os seres humanos não tanto são, mas se tornam (“become”) o que são durante a sua vida, não é possível compreender o humano. Os seres humanos não são, mas, por assim dizer, advêm (no sentido do verbo francês “advenir”).

Para os antropólogos de orientação biológica e para os psicólogos de orientação evolucionista, de acordo com Ingold, há portanto duas “heranças” paralelas que coexistem no ser humano: a biológica, através da herança genética codificada no DNA; e a cultural, transmitida através da aprendizagem. Mas para este autor essa dicotomia não existe: há sim um fenómeno de incorporação, as pessoas simplesmente crescem, obtendo aptidões e características próprias.

E Ingold vai mais longe – dizendo que as diferenças culturais não se adicionam a um substrato de realidades universais biológicas: num certo sentido, para ele, se considerarmos uma biologia do desenvolvimento, em vez de, ao contrário, a reduzir (essa biologia) à genética, as próprias realidades culturais poderiam ser consideradas “biológicas”. Posição evidentemente discutível, mas que se compreende tendo presente o conjunto (impressionante na sua arquitetura e na sua coerência de busca filosófica) da obra do autor.

E, prosseguindo a tarefa de expor o raciocínio de Ingold neste artigo, ele afirma que o neodarwinismo continua a apoiar-se na genética para elaborar a sua teoria evolucionista. E escreve: “A implícita essencialização da biologia como uma constante do ser humano, e da cultura como sua variável e como seu complemento interativo, não é apenas algo desajeitadamente impreciso.

É a principal pedra no caminho que até hoje nos tem impedido de nos movermos no sentido de uma compreensão do que nós somos como seres humanos, e do nosso lugar no mundo vivo, aquilo que permanentemente recicla as polaridades, paradoxos e preconceitos do pensamento ocidental.” (p. 217)

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou?  
Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

Este ponto é importante, porque ainda recentemente (no Porto em 2011) se realizou uma grande exposição sobre Darwin e, para minha estranheza, tudo era apresentado como se ainda estivéssemos no tempo dele, acolhendo favoravelmente a sua obra como fundamental que é – mas, creio, sem a distância crítica a alguns dos seus aspectos e até desenvolvimentos e aproveitamentos ulteriores que seria importante fazer. Não havia, em suma, um enquadramento de Darwin na história crítica das ciências biológicas, porque elas continuam em larga medida, no que toca à evolução, nessa fase, apenas se estando a desenvolver a olhos vistos no que toca à genética, até pelas aplicações médicas e farmacêuticas que tal induz. E esta atitude não é só cá, é comum em muitas pessoas que abordam a obra de Darwin. Naturalmente que não sou competente para entrar neste debate, apenas me parecendo muito coerente o pensamento de Ingold sobre a questão do gene, aliás em consonância com o que já expõe em alguns capítulos do seu célebre livro de 2000 “The Perception of the Environment”, hoje em dia um clássico (Routledge, Londres).

E, mais adiante (id., ib.), no trabalho que venho referindo, ele acrescenta: “(...) as formas e capacidades de todos os organismos, os seres humanos incluídos, não são prefigurados por qualquer tipo de especificação, genética ou cultural, mas são propriedades emergentes de sistemas em desenvolvimento.” E ainda (id., ib.): “Crescendo num ambiente largamente formatado pelas atividades dos seus predecessores, os seres humanos desempenham aí o seu papel, através das suas atividades intencionais, moldando as condições de desenvolvimento para os seus sucessores. É a isto que chamamos história.”

No meu entender, Ingold pretende fundir a noção de organismo com a de pessoa, a de corpo com a de mente; até certo ponto é correto, precisamente na linha de diluir dicotomias, mas não chega, ou é mesmo redutor, radicalmente errado. A vida psíquica reduz-se à mente, sobretudo quando, devido às ciências neurológicas e à importância da filosofia da mente no mundo anglo-saxónico, o conceito de “mente” parece muito colado ao de uma máquina complexa, do tipo “computador inteligente”, perseguida desde N. Wiener pelas pesquisas da Inteligência Artificial? Decerto não, nisso estaríamos em total divergência; porém, creio que a ideia de Ingold é muito mais complexa e interessante do que o que aquela redução implicaria.

Mas ele nega um corte radical entre a evolução e a história, entre a biologia e a evolução cultural, bem como o conceito de um ponto de origem em que a segunda se destacaria, se independentizaria, da primeira. Creio que nisso está certo. Porém, quando define história, a sua definição pode parecer à primeira vista ser algo “esquelética”, de um certo “materialismo” um tanto limitado, mas essa impressão pode decorrer de uma incompreensão minha. O trabalho de incorporação do

complexo pensamento do autor não é tarefa fácil; é um processo de aprendizagem que já me leva anos. Veja-se esta afirmação (op. cit., p. 218): “A história não é mais do que uma continuação no campo das relações humanas de um processo no qual os organismos ou pessoas chegam à existência [“come into being”] com as suas formas e capacidades particulares, e no qual, através das suas atividades situadas em determinados ambientes, eles condicionam o desenvolvimento de outros organismos ou pessoas com os quais se relacionam.”

Talvez aqui falte paradoxalmente um pouco de algo de que o autor tem contudo plena consciência – a história não é evidentemente um simples suceder de gerações, mas algo fundamentalmente feito de conflitos, lutas, tensões (o que Marx chamou “luta de classes”), e os organismos que são os seres humanos são muito diferentes – pelo menos para nós, e é isso que em última análise importa, porque estamos (compro)metidos com (n)a realidade em que mergulhamos – dos restantes. A consciência, e a sua outra face, o inconsciente, não fazendo do homem nenhum ser transcendente, ao contrário, tornam-no numa criatura problemática para si própria, uma criatura da pulsão e do desejo, uma criatura incompleta que se não destaca, mas faz parte, de uma realidade que é ela própria não-toda. Constatado que esta dimensão psicanalítica é ignorada ou totalmente desvalorizada por Descola e, muito mais claramente ainda, por Ingold, o que indubitavelmente, aos meus olhos, diminui irremediavelmente estes dois grandes pensadores. A antropologia é muito mais que uma ciência, é uma filosofia, um pensamento do humano; e o humano é um organismo muito particular, não se pode fazer dele um ser transcendente, mas também não se pode proceder ao reducionismo das suas peculiaridades, porque são essas que, precisamente, nos interessam, como seres humanos (com bata de cientistas ou não) que radicalmente somos.

Se Descola cai num certo relativismo cultural sofisticado e inspirado no estruturalismo (mau grado a enorme importância deste método de pensamento, desta filosofia, ao valorizar a sincronia versus a diacronia), Ingold parece cair num reducionismo naturalista, querendo ver todo o tipo de seres vivos, seres humanos incluídos, como podendo pensar-se num mesmo plano, e confundindo isso com uma autêntica posição filosófica materialista. Uma posição filosófica materialista é – e Ingold, creio, sabe-o bem – uma política, antes de mais. E hoje uma política só pode ser crítica e só pode ser radical, dada a difusão global de um radicalismo conservador de todos os matizes, ao qual há que fazer frente, mesmo em nome da mais elementar inteligência e lucidez.

Afinal – julgo ser legítimo perguntar – querer misturar tudo, diluir as dicotomias ou dualidades numa unidade, mesmo que nessa inspiração materialista, não

*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou? Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

será dar livre curso a um desejo de “paz” burguesa, de tranquilidade, de pacificação entre saberes, disciplinas, projetos, quando o mundo vivo é precisamente o mundo da predação, o mundo da morte, e quando em especial o ser humano é um ser que sabe que vai morrer, e por isso é um ser do excesso, um ser da pulsão de morte? As obras de Freud e Lacan, por exemplo, podem ser pura e simplesmente ignoradas, na abordagem do humano?

Creio antes que a reconstituição do sentido está mais do lado de uma dialética materialista de inspiração hegeliana, na linha de Žižek e da leitura que este faz da psicanálise lacaniana conjugada com um reavivar do chamado “idealismo” hegeliano – uma teoria materialista dialética da subjetividade. É talvez também por aí que poderemos reconstruir hoje o humano e o social – ou seja, o comum, no seu sentido mais puro. Reconstruir um viver em comum, o que nunca será ausente de conflitos, nunca será um estado edénico, puro ou pacífico, mas onde haja mais igualdade, liberdade, fraternidade: um comunismo absolutamente inédito, em suma, como nunca se viu ou realizou, e só agora se torna talvez pensável. Mas não como uma escatologia, um fim para que teleologicamente tenderia a humanidade, como Marx sonhou, tornando-se assim mais idealista (agora num sentido pejorativo) do que Hegel em que tão profundamente se inspirou. Essa uma das grandes contribuições de Žižek para este debate.

Esse comunismo – palavra “maldita”, mas para a qual não temos substituta quando queremos designar o objetivo do bem comum da humanidade na sua produção de vida concreta –, que nada tem a ver com o do passado (que de comunismo apenas teve o nome), é para o século XXI aquilo que foi o marxismo para o século XIX – uma ideia orientadora, radicalmente anti-neoliberal, e que resulta do diagnóstico que podemos hoje fazer do capitalismo contemporâneo (na fase da sua financeirização), o mais predador de todos os sistemas sociais que a humanidade até hoje experienciou.

Não há que ter receio dos conceitos, que no meu entender traduzem realidades perfeitamente notórias no momento que atravessamos à escala mundial, europeia, e nacional. Nem pretender que se pode fazer uma reflexão sobre o humano que não seja polémica, engajada – tal não existe.

Na verdade – acrescento apenas isto para contextualizar e finalizar – enquanto Descola é um pensador das estruturas, das ontologias já existentes (vem do estruturalismo, como já se referiu), Ingold preocupa-se com os processos, com os desdobramentos; é um pensador do devir, muito influenciado (para além de óbvio um fundo marxiano) por Heidegger, Deleuze, Bergson, entre outros. Mas também pelas ciências naturais, que aliás colheu na tradição familiar, como parece que igualmente Descola, segundo nos reportam, e daí o apelo que a ambos faz a chamada “natureza”.

Mesmo o mais notável cientista ou filósofo é um ser humano com as suas paixões, é alguém motivado por pulsões e desejos, imerso numa certa ideologia.

É de facto muito difícil caracterizar e colocarmo-nos numa posição crítica (no sentido construtivo, como é óbvio) de uma obra como a de Tim Ingold (talvez o maior, o mais notável e inovador antropólogo vivo), em poucas palavras, tanto mais que ela tem vindo sempre a desdobrar-se em novas perspectivas, cada vez mais abstractas, ou filosóficas, se quisermos.

Porém, há nela uma linha de continuidade, materialista, sem dúvida, mas de um materialismo muito particular e radical, que, repito, considera a “mente” e não tanto o “espírito”; digamos, definindo-o pela negativa, que considera sem sentido tudo quanto constitui a conceptualização da psicanálise, seja o inconsciente, a pulsão, o desejo, etc. É todo esse mundo da subjetividade humana que aparentemente lhe é alheio, ou o repugna.

Ora, como afirma continuamente Zizek em quase todos os seus livros, fazendo-se eco de imensos autores muito diversificados, a subjetividade é o grande problema da modernidade e da contemporaneidade, desde Descartes pelo menos, o qual pela primeira vez isolou o sujeito do conhecimento, e depois teve desenvolvimentos importantíssimos no chamado “idealismo alemão”. Zizek considera este momento o cume (e até mesmo o verdadeiro início) da filosofia europeia, a começar com Kant e a acabar com Hegel, pensador imenso (não totalitário, mas plástico, como tem vindo a ser acentuado por diversos autores, e como Catherine Malabou demonstrou numa tese célebre – “L’Avenir de Hegel”, 2000 ) que está agora a ser relido de forma totalmente diferente daquela que era a vulgata que sucedeu à sua morte. Hegel, explica-nos Zizek, é o “grande denegado” do pensamento que lhe sucedeu; mas isso está a mudar.

Pelo que disse, a filosofia de Ingold, no seu rigor, clareza, qualidade extraordinária de grande pensador, não obstante afigura-se-me, no seu brilhantismo, algo truncada. Profundamente desmistificadora da antropologia mais corrente (sem grande interesse a não ser como história do pensamento moderno sobre o humano...), e ao mesmo tempo, em certos aspectos, estranhamente redutora.

Num texto final do livrinho citado (“Être au Monde...”, p. 71), o autor refere que “para ele, a antropologia é filosofia quando ela toma as pessoas em linha de conta.” Sim, mas não serão “as pessoas” uma entidade demasiado abstrata? Não será afinal, cada pessoa, uma realidade única irreduzível, e tendo todavia, para poder sobreviver, sido formatada segundo certas regras de que ela própria se não dá conta, ou, dando-se conta, continua a fazer como se elas fossem “naturais”? Não será o conceito de ideologia, tão justamente salientado por Zizek, fundamental? Não será o problema da causalidade, da temporalidade, uma temporalidade



*Será possível “sair da prisão” em que a dicotomia natureza-cultura nos colocou?  
Mas, trata-se de facto de uma “prisão”? E afinal essa dicotomia, ou dualidade, é útil ou não?*

não teleológica, essencial para compreender o humano? E não será aqui que a dialética hegeliana, tal como vem a ser repensada, é crucial para uma perspectiva materialista do humano e da sua história? Atrevo-me a afirmar que sim.

Para se contrapor a Descola, no mesmo livrinho (2014, pp. 65-66), ele afirma: “(...) praticar uma filosofia que tome em conta o mundo exterior não implica praticar o pluralismo para multiplicar as ontologias, mas estudar de maneira crítica as filosofias do ser tais quais existem apoiando-nos em todos os saberes alternativos para os quais a antropologia nos abre. É aí que a cultura entra em cena. Os antropólogos não param de falar de cultura. (...) Mas, segundo penso, o termo cultura designa uma questão, e não uma resposta.” E, adiante (p. 46), acrescenta: “Nós não podemos dizer que as diferenças culturais são devidas a algo a que chamamos cultura, sob pena de sermos apanhados num círculo sem fim.”

Sem dúvida, estou de acordo. Mas temos igualmente de considerar toda a riqueza do humano, na sua subjetividade, na sua contingência, na sua conflitualidade, temos de tentar perceber as pessoas naquilo que não sabem que sabem, mas igualmente naquilo que não sabem que não sabem. E por aí adiante.

Para concluir, mesmo: a dicotomia natureza-cultura será boa, ou má, impeditiva de avançarmos, ou útil para esse avanço, dependendo do contexto problemático mais geral em que for aplicada. Não para uma visão consensual do humano, que não é possível, nem desejável. Porque a interpretação do humano bole diretamente connosco, ela será sempre, como disse, uma política.

Assim, não precisamos de subscrever, por exemplo, a tese de um autor como Jean- Marie Schaefer em “La Fin de l’ Exception Humaine” (Gallimard, 2007), em que afirma que “a unidade da humanidade é a de uma espécie biológica que não poderíamos extrair do conjunto das formas de vida não humana que constituem bem mais do que o seu meio-ambiente.” Sem dúvida, a tese da exceção humana é, como ele diz, uma visão do mundo.

Sem subscrever inteiramente tal excepcionalidade, não vendo o homem como um ser transcendente, não deixo de constatar que, ao contrário dos outros organismos, cada homem e cada mulher sabem que são organismos que vão morrer, são movidos pela pulsão de morte, que é tudo menos um desejo de morte, mas antes o impulso para a própria vida. E isso não pode ser esquecido, faz toda a diferença. E os seres humanos movem-se num contexto preciso, histórico, estão imersos numa ideologia, e inapelavelmente conduzidos pela sua condição de classe. A nossa própria possibilidade de pensarmos, aqui e agora, estes assuntos, e de sobre eles refletirmos com minúcia e rigor, depende da nossa posição de classe.

*Loures, outubro de 2015*

## BIBLIOGRAFIA BÁSICA

DESCOLA, PHILIPPE (2005), *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard.

IDEM (2014), *La Composition des Mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion.

DESCOLA, PHILIPPE & INGOLD, TIM (2014), *Être au Monde. Quelle Expérience Commune?*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

INGOLD, TIM (2000), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge.

INGOLD, TIM (2004), Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world, *Social Anthropology*, 12, 2, pp. 209-221.

INGOLD, TIM (2013), *Marcher Avec Les Dragons*, Bruxelles, Zones Sensibles.

MALABOU, CATHERINE (2000), *L' Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris, Vrin.

SCHAEFER, JEAN-MARIE (2007), *La Fin de l' Excéption Humaine*, Paris, Gallimard.

ZIZEK, SLAVOJ (2014), *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Londres, Verso.

ZIZEK, SLAVOJ (2015), *Moins que Rien. Hegel et l' Ombre du Matérialisme Dialectique*, Paris, Fayard [original inglês de 2012, com tradução brasileira parcial, São Paulo, Boitempo, de 2014].

ZIZEK, SLAVOJ (ed.) (2012 – new edition), *Mapping Ideology*, Londres, Verso Books.

# O HOMEM APÓS FREUD E LACAN

por

**Filipe Pereirinha\***

**Resumo:** A psicanálise não trata do homem enquanto homem, mas enquanto Sujeito. É a proposta de Lacan no seguimento de Freud. Mas o que é o Sujeito para Lacan? E por que razão ele inventa o termo *Parlêtre* para substituir o de Sujeito? Eis algumas das questões que nos orientam e às quais procuramos responder.

**Palavras-chave:** Lacan; Sujeito; *Parlêtre*.

**Abstract:** Psychoanalysis is not about the human being as human being, but as a Subject. It is the proposal of Lacan following Freud. But what is the Subject for Lacan? And why he invents the «*Parlêtre*» term to replace the Subject? Here are some of the questions that guide us and which we intend to answer.

**Keywords:** Lacan; Subject; *Parlêtre*.

Pretende-se, então, falar do Homem. Nada mais pertinente, uma vez que falar do Homem é falar de nós, da nossa condição: nem deuses nem animais, antes uma corda esticada entre ambos, como diria Nietzsche.

Confesso, porém, que me ocorreu, ao ler o título deste Colóquio, uma pergunta: será que o Homem existe? E não me refiro sequer às visões mais alarmistas sobre o futuro do homem. Veja-se, por exemplo, o que dizia Stephen Hawking, o conhecido físico, em 2014, numa entrevista que deu à BBC: «Penso que o desenvolvimento de uma inteligência artificial completa poderia pôr fim à humanidade... Uma vez que os homens tivessem desenvolvido a inteligência artificial, esta descolaria sozinha e se redefiniria cada vez mais depressa. Os humanos, limitados por uma lenta evolução biológica, não poderiam rivalizar e seriam ultrapassados.»<sup>1</sup>

Não falo, contudo, desse lugar. Convém saber o lugar de onde se fala. Limito-me a situar a questão a partir de Freud e Lacan: o inventor da psicanálise e um dos seus mais importantes seguidores. É o meu pequeno contributo para a reflexão.

---

\* ACF – Portugal.

<sup>1</sup> Citado por Laurent, E., *in*: «La société de la défiance numérique». *Cause du désir*, n° 90., Paris: Navarin Éditeur, 2015, p. 73.

E a pergunta que me ocorre em primeiro lugar é esta: o que vem para Lacan no lugar do Homem? Eu diria, simplificando: o Sujeito. Sobretudo na fase inaugural do seu ensino, digamos durante os anos cinquenta do século XX. Mas o Sujeito, nesta época, não é visto por Lacan como um ser, antes como uma *falta-em-ser*. Dizendo de outro modo: para aquele que fala e é falado, o ser é algo de problemático, escorregadio, faltoso. Se alguém pergunta *quem sou*, por exemplo, arrisca-se a cair num embaraço interminável. Se uma psicanálise fosse uma indagação ôntica ou ontológica sobre si mesmo não teria fim. Nem todos os nomes do mundo, parafraseando Saramago, conseguiriam dar conta do que um Sujeito é. Porque um Sujeito é apenas, na verdade, uma fenda, um hiato que existe entre dois significantes. Por exemplo num lapso: quando se quer dizer uma coisa e sai outra. Onde está o Sujeito neste caso? Precisamente no deslize entre a primeira e a segunda palavra: a que pretendíamos dizer e a que dissemos efetivamente. O Sujeito resulta de um tal deslize. Mais do que uma causa, ele é um efeito.

Daí que, nesta primeira fase, Lacan se interesse muito por Hegel e pela questão do desejo. O desejo é a metonímia do Sujeito. Quer dizer: uma vez que este, em si mesmo, não tem ser, é uma falta-em-ser, o desejo põe a circular essa falta sob o modo de uma insatisfação. O que falta em ser ao sujeito torna-se causa de desejo.

Assim, o desejo vai de um objeto ao outro, de uma coisa a outra, mas nada o satisfaz, nada o contenta, a não ser momentaneamente. Ser descontente é ser homem, como já Pessoa afirmava. O capitalismo incorporou esta lógica no seu modo de funcionamento, fazendo da insatisfação estrutural do sujeito um motor de consumo. Na verdade, como Hegel destacou, nomeadamente na famosa *dialética do senhor e do escravo*, mais do que um objeto propriamente dito, o desejo visa sobretudo um outro desejo. É um desejo de reconhecimento. Daí que Lacan, nesta primeira época, citando Hegel, costumava repetir que *O desejo do homem é desejo do Outro*. Embora seja igualmente importante sublinhar que nem o Sujeito nem o desejo são a última palavra no ensino de Lacan. Se é que tem sentido falar de última palavra num ensino, como este, que não parou de devir.

Por isso, mais tarde, durante os anos setenta, Lacan inventou um neologismo, *Parlêtre*, que substitui em certa medida o termo Sujeito.<sup>2</sup> Tal como a palavra indica, mais do que a falta-em-ser do Sujeito, como acontecera até aí, aponta-se agora para o *ser*. Não um ser abstrato, digamos, mas um corpo: um corpo falante, que fala e é falado.<sup>3</sup> Mas o que é um corpo para a psicanálise?

---

<sup>2</sup> Cf. Pelissier, Y. et al., *789 Néologismes de Jacques Lacan*. Paris: EPEL, 2002, p. 70-71.

<sup>3</sup> Cf. Miller, J.-A. «L'inconscient et le corps parlant», *Scilicet*. Paris: École de la Cause freudienne, 2015, p. 21-34.

A biologia, como sabemos, ocupa-se do corpo. A neurobiologia põe em destaque os mecanismos neuronais que gerem este corpo e lhe permitem adaptar-se e sobreviver. Mas só até certo ponto. Se abandonarmos um recém-nascido, por mais impressionante que seja a maquinaria biológica, ele não sobrevive. De um certo ponto de vista, todo o homem nasce prematuro. É o que Freud chamava o desamparo ou a dependência (*Hilflosigkeit*) do recém-nascido relativamente a um outro ou outros que cuidem dele e lhe permitam sobreviver.<sup>4</sup> E essa condição marca-lhe um destino. Ou, para dizê-lo em termos hegelianos, uma *alienação* fundamental. Não só porque depende estruturalmente do Outro para sobreviver como, por essa mesma razão, lhe fica em grande medida sujeito. Afinal, não conseguimos viver sem os outros. Como dizia Eduardo Lourenço há algum tempo, numa entrevista: «Por mais dependentes que estejamos dos artefactos que inventámos, nós só temos existência em relação com os outros, no espelho dos outros. Não há nenhuma coisa mirífica que possamos inventar que suprima a única relação que nos importa a cada um de nós, que é a de uns com os outros.»<sup>5</sup>

Mas o que é o outro? Antes de mais, para Lacan, o Outro, que ele escreve com letra maiúscula, é sobretudo um lugar que pode vir a ser ocupado por esta ou aquela pessoa, embora não se confunda ou reduza a nenhuma delas. Mais do que a pessoa em concreto, um pai ou uma mãe, por exemplo, é o que pode dizer-se ou que é dito nesse lugar. Ou seja: a função da fala no campo da linguagem. E isso afeta grandemente o corpo.

Um pequeno exemplo. Certo dia, quando se preparava para realizar um exame na escola que frequentava, A. teve subitamente um ataque de pânico e ansiedade. Tal aconteceu quando, ao preencher o cabeçalho da folha de prova, foi interrompido por um vigilante que lhe disse: «Com essa letra nem sequer vão ler o teu exame!». Tal bastou para desencadear nele uma crise grave que se traduziu em inúmeros desarranjos no corpo: dores, vômitos, suores, enfim. Foi levado para o hospital e sujeito a uma série de exames mas não se detetou nada de anormal. Nenhuma causa de ordem física estivera, portanto, na origem da crise. O que perturbara então o seu corpo de maneira tão súbita e radical? Filho único, A. era sujeito a uma constante pressão dos pais. Era comum ouvir frases do género: *se não estudas, não consegues. Nós estamos a pagar demasiado, por isso não podes falhar. Tens de conseguir!*

Os ditos que provêm do Outro, neste caso os pais, não fazem apenas laço, permitindo o advento de um Sujeito, com sua margem de liberdade frente àquilo

---

<sup>4</sup> Cf. Freud, S., *Inhibition, symptôme et angoisse*. Paris: P.U.F., 2002.

<sup>5</sup> Lourenço, E., Entrevista, *Revista Ler*, verão 2015, pp. 37.

que o objetiva, mas também podem tornar-se, para usar um termo de Freud, num *Supereu* cruel e obscuro que o pressiona até ao pânico. Mas não será este excesso um bom indicador de que alguma coisa entrou em crise ao nível do Outro, desse Outro suposto apaziguar, pacificar, fazer laço entre os seres falantes?

Há alguns anos, Jacques-Alain Miller e Éric Laurent, dois psicanalistas franceses, animaram conjuntamente um seminário intitulado: *O Outro que não existe e as suas comissões de ética*.<sup>6</sup> Por um lado, tratava-se de fazer um diagnóstico da época com base num enunciado lacaniano: *O Outro não existe*. Quer dizer: existiram ao longo do tempo, no lugar do Outro, toda uma série de discursos, narrativas, ficções supostas garantir o bom funcionamento da ordem social, política, educativa, etc., mas tais ficções têm vindo a ruir uma após outra. E a questão é a seguinte: o que vem ocupar o lugar do Outro quando este fica vazio? A segunda parte do título do seminário dá-nos uma preciosa indicação: as *comissões de ética*, que proliferam hoje um pouco por todo o lado, são, porventura, um modo de responder à inexistência do Outro. Mas não são o único. Se quisermos, há respostas a nível *imaginário*, *simbólico* e *real*, para usar três importantes categorias lacanianas.

A nível do imaginário, a coisa parece clara: há atualmente uma inflação do olhar. Gérard Wajcman, filósofo, escritor e psicanalista, resumiu-o desta forma em 2010: «Trata-se de ver tudo, sempre, e de dar tudo a ver. Nascimento do olho universal, do olho absoluto.»<sup>7</sup> Em praticamente todos os domínios da existência, assistimos hoje a uma tal inflação. Nada pode ficar oculto. A transparência, muitas vezes em nome do politicamente correto, tornou-se um imperativo que tudo devassa.

O que é o homem, afinal, neste início do século XXI? É aquele para quem a obscuridade se tornou problemática, deixou de ser evidente. A justiça lida agora com um novo problema: conseguir que as grandes empresas, como o Google ou o Facebook, por exemplo, apaguem certas informações indesejadas deste ou daquele utilizador. Do infinitamente pequeno ao infinitamente grande, do interior recôndito do nosso corpo ao astro mais longínquo, parece que nada escapa à fúria do *olho absoluto*.

Neste aspeto, a realidade suplantou a ficção. Quando estava a ser preparado para assistir a uma série ininterrupta de filmes violentos, parte substancial da terapia de aversão a que é sujeito, Alex, o protagonista do romance *A Laranja*

---

<sup>6</sup> Laurent, E., Miller, J.-A., «L'autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique», *La Cause Freudienne*, nº 35. Paris: Navarin Seuil, fevereiro 1997, p. 7-20.

<sup>7</sup> Wajcman, G., *L'oeil absolu*. Éditions Denoël, 2010, p. 19.

*Mecânica*, diz o seguinte: «(...) foi quando me puseram tipo uns grampos na testa, deixando-me as pálpebras todas puxadas para cima e eu deixei de ser capaz de fechar os olhos por mais que tentasse.»<sup>8</sup> Eis uma nova forma de violência: a impossibilidade de fechar os olhos. Como se o *instante de ver*, como diria Lacan, fosse esticado, eternizado, repuxado ao infinito, sem tempo para *compreender* ou *concluir* o que quer que seja.<sup>9</sup>

O problema de Alex não é tanto não poder fechar os olhos durante o tratamento a que é sujeito, pois em menos de quinze dias estará fora da prisão, como lhe prometem, mas que o mundo cá fora esteja também a mudar inexoravelmente. Ele é apenas a vítima número um, o pioneiro de uma série. Mais cedo ou mais tarde, todo o mundo acabará vítima deste horror: não poder fechar os olhos. Ver, ser visto, fazer-se ver: é todo um novo programa, um novo credo. E ninguém escapa! Até porque seria politicamente incorreto e suspeito todo aquele que procurasse defender a obscuridade na era da transparência, da visibilidade absoluta. Teria com certeza algo a esconder, a proteger... Como se já não ter nada a esconder fosse mais recomendável! Ou não fosse precisamente quando nada se encontra escondido que o problema se torna ainda mais inquietante, como diz o narrador de um romance de Ernst Junger.<sup>10</sup>

A nível do simbólico, na falta de uma palavra pacificadora, cresce o impulso da escrita, do relatório, da avaliação. Tudo deve ser avaliado, quantificado, medido. Nada do que hoje se faz pode ser feito sem registo. Tal como se exige, ao nível do imaginário, um olho absoluto, capaz de tudo ver, o simbólico carece de um leitor absoluto, suposto tudo ler. Um leitor ideal que, na verdade, não existe. As máquinas substituem-se cada vez mais aos homens nesta tarefa hercúlea, pois eles são incapazes de ler a maior parte do que exigem que se escreva e registre. Se a pulsão de tudo ver, ao nível do imaginário, esquece que há um real impossível de ver, a pulsão de tudo registar, a nível simbólico, tende a esquecer que há um real impossível de escrever.<sup>11</sup>

Aliás, o próprio estatuto do simbólico tem vindo a mudar: tradicionalmente ligado à fala e à linguagem, ele é agora, e cada vez mais, o palco do número. Como dizia recentemente Henri Verdier, «a criação de uma imagem numérica cada vez mais exaustiva do real, por meio de dados, símbolos que não são significantes, conduzir-nos-á um dia a analisar diferentemente as fronteiras entre o simbólico, o real e o imaginário? O real e o simbólico estariam em vias de selar uma nova

---

<sup>8</sup> Burgess, A., *Laranja Mecânica*, Lisboa; Editora Objetiva, 2012, p. 152.

<sup>9</sup> Lacan, J., «O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada», *Escritos*, op. cit., pp. 197-213.

<sup>10</sup> Cf. Junger, E., *O Problema de Aladino*. Lisboa: Edições Cotovia, 1989, p. 10.

<sup>11</sup> Cf. Lacan, J. (1972-1973), *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*. Paris: Seuil, 1999, p. 183.

aliança? O simbólico estaria em vias de se hipertrofiar, tornando-se o real uma hipótese inútil?»<sup>12</sup>

Que o real não seja uma hipótese inútil, pelo menos por enquanto, é o que se depreende do sofrimento, do mal-estar ou da queixa do Sujeito, tanto a nível individual como coletivo. Um exemplo é o dilema entre a liberdade e a segurança, que Zygmunt Bauman, entre outros, tem vindo a sublinhar nos últimos anos. Resumidamente, ao contrário da época de Freud, em que o Sujeito reivindicava mais liberdade, tendo-a conseguido em grande medida, hoje há vários indícios, segundo o autor, que parecem mostrar exatamente o contrário. Confrontado com um real cada vez mais desbussolado, angustiante, o sujeito prefere sacrificar muita da sua liberdade em nome da segurança.<sup>13</sup>

Mas também a este nível, do real, há hoje, na falta do Grande Outro, respostas inéditas. Quando falamos de real, em Lacan, não se trata da realidade quotidiana, material ou psíquica. Toda a realidade é já enquadrada, organizada, ordenada pelo simbólico e pelo imaginário. Não é isso o real lacaniano. O real é antes o que resiste, escapa ou perturba essa realidade, essa ordem. Digamos, o que faz sintoma e, como tal, é impossível de reduzir quer ao imaginário (onde é suposto tudo ver) quer ao simbólico (onde é suposto tudo registar). Um sintoma tem um núcleo duro que resiste porque inclui uma certa modalidade de satisfação ou de gozo (*jouissance*), como diz Lacan. E a questão do gozo é crucial para saber de que falamos quando falamos de real.

Em 1974, num programa de televisão vertido em texto, Lacan, contra os ventos e marés da época, profetizou uma escalada do racismo. Vale a pena segui-lo de perto. Diz ele: «No descaminho (*égarement*) do nosso gozo há apenas o Outro para o situar, mas na medida em que estamos separados dele. (...) Deixar esse Outro entregue ao seu modo de gozo, eis o que seria possível não lhe impondo o nosso. (...) Acrescentando-se a isso a precariedade do nosso. (...) Deus, recuperando a força, acabaria por ex-sistir, o que não pressagia nada melhor do que um retorno do seu passado funesto.»<sup>14</sup>

O que nos diz esta passagem admirável? Desde logo que, para situarmos o nosso gozo, no seu descaminho ou precariedade, precisamos de um Outro, mas só na medida em que nos separamos dele. Se o Outro não existe, a nível simbólico, inventamos um Outro real que permita situar esse gozo. De que forma? Por exemplo, concebendo-o como aquele ou aqueles que nos impedem de gozar como

---

<sup>12</sup> Verdier, H., «Big data: du nouveau dans l'ordre symbolique», *Cause du désir*, n° 90. Paris: Navarin Éditeur, 2015, p. 79.

<sup>13</sup> Cf. Éric Laurent, «La société de la défiance numérique», *La Cause du désir*, n° 90, op. cit., p. 70-71.

<sup>14</sup> Lacan, J., «Televisão», *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 533.



gostaríamos, que gozam melhor do que nós ou, enfim, que nos incomodam, aborrecem ou perturbam com o seu modo de gozo. E o problema é que hoje, na era da globalização, quando o mundo parece tornar-se demasiado pequeno para tanta gente, já não dá para enviar para longe aqueles que nos incomodam, que podem ser os mais próximos, os vizinhos do andar de cima ou de baixo, que fazem muito barulho, que riem demasiado alto para o nosso gosto.

Freud, num texto de 1925, afirma que tendemos a introjetar tudo o que é bom, ou seja, prazeroso ou agradável, e a excluir para longe de nós tudo o que é mau, sendo que mau, neste caso, significa ao mesmo tempo exterior e estranho, ou até mesmo estrangeiro.<sup>15</sup>

Há alguns anos, tendo-me deslocado ao Brasil para um Colóquio, reparei, ao chegar ao hotel, que havia um pequeno livrinho com um texto, na verdade uma oração, como rapidamente me apercebi, cujo título era o seguinte: *o estranho em nossa casa*. Fiquei, desde logo, tocado por este título. Se me perguntarem o que dizia a oração, não faço a mínima ideia. Há frases tão poderosas que abafam tudo o resto. Mas o título ficou indelevelmente gravado em mim. Como se ele pudesse nomear não só o que é o homem para si mesmo, um estranho em sua casa – como Freud tão bem sublinhou – mas igualmente a nossa condição, a condição humana, neste início do século XXI.

Se a tendência para excluir o que nos é estranho não desapareceu e este convive cada vez mais connosco, que novas formas de exclusão se perfilam no horizonte ou estão já em curso?

Para complicar ainda mais o cenário, como dizia Lacan, o retorno funesto de Deus não pressagia nada de bom. Veja-se o exemplo de certos grupos fundamentalistas que, em nome de Deus, perpetuam o ódio ao Outro, esse Outro que não goza como nós e por isso tem de ser destruído.

Não admitindo em si mesmo o estranho, acabamos por encontrá-lo num Outro. O que é abolido do simbólico, como dizia Lacan da psicose, retorna no real, por vezes de maneira funesta. É com este real que temos de lidar cada vez mais. Para o pior ou para o melhor. Nada está garantido de uma vez por todas. Mas é do que soubermos ou conseguirmos fazer desse real que depende o nosso futuro. O futuro do homem.

---

<sup>15</sup> Freud, S., «La Négation», in Chemama, R. (Org.), *La Psychanalyse*. Paris: Larousse, 1996, p. 469-471.

# BIOPOLÍTICA E ANTROPOGÉNESE

por

José Caselas\*

**Resumo:** O objetivo deste paper é apresentar a posição da biopolítica face à antropogénese. De que modo a pergunta pelo humano se configura em autores como Foucault e Agamben? A questão “O que é o Homem?” é o lugar de uma cesura entre o humano e o não humano o que, genealógicamente, produz formas de vida políticas indeterminadas: a vida nua enquanto isolamento da vida no interior do homem. Num segundo momento, pretende-se indagar o modo como a vida pode ser recapturada e não apenas politizada. Trata-se da estética da existência em Foucault e da recuperação do projecto cínico em ambos os autores como forma de harmonizar o *logos* com o *bíos*.

**Palavras-chave:** Biopolítica; Antropogénese; cinismo; logos; bíos.

**Abstract:** This paper aims to address anthropogenesis from a biopolitical standpoint. In what way the question of the human is given shape in authors such as Foucault and Agamben? The question ‘What is Man?’ is the place of a caesura between human and nonhuman, one that genealogically generates undetermined political life forms: i.e., bare life as an isolation of life within man. We’ll also inquire how life can be recaptured and not only politicized. That’s what’s at stake in Foucault’s aesthetics of existence, as well as in his and Agamben’s attempt to recover the cynical project as a way to harmonize *logos* with *bíos*.

**Keywords:** Biopolitics; anthropogenesis; cynicism; logos; bios.

Como é que a biopolítica pensa o Homem e define a sua relação com o mundo e com a Polis? Quais as fronteiras que se podem estabelecer entre o humano e o não-humano? De que modo podemos recuperar uma vida soberana para o Homem? Como definimos uma forma-de-vida e como a confrontamos com a biopolítica?

A pedra-de-toque do nosso argumento é que a modernidade trouxe para o palco da política a vida biológica. E essa apropriação denota imediatamente uma inflexão na antropogénese por via da animalização do homem. E aqui importará perceber o que Agamben quer dizer com o conceito de acontecimento antropogénico porque ele existe nos Antigos mas verdadeiramente a máquina antropológica põe-se em movimento na modernidade. Trata-se da introdução da *zoe* (vida natural) no domínio da Polis.

---

\* Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. [josecaselas@gmail.com](mailto:josecaselas@gmail.com)

Como afirma Agamben: “Para quem empreenda uma pesquisa genealógica sobre o conceito de “vida” na nossa cultura, uma das primeiras e mais instrutivas observações é o facto de este nunca aparecer definido enquanto tal. O que permanece indeterminado surge, porém, a cada vez, articulado e dividido através de uma série de oposições e de cesuras que o investem de uma função estratégica decisiva em âmbitos aparentemente tão distantes como a filosofia, a teologia, a política e, apenas mais tarde, a medicina e a biologia.” (2011a: 25)

Assim, pergunta ainda Agamben na obra *O Aberto* e que é precisamente o tema que nos traz aqui: “O que é o homem, se este é sempre o lugar – e, simultaneamente, o resultado – de divisões e cesuras incessantes?” (2011a: 29)

Esta cisão biopolítica separa o homem do não-homem. No fim de contas, o que é que nos separa do animal? O conceito de vida social é visto numa estrutura de separação, de divisão que opõe a zoe (simples vida animal e bios (vida politicamente qualificada). O escravo é um instrumento animado, não tem acesso à bios mas à simples vida.

A biopolítica produziu uma zona de indiferença entre o homem e o não-homem, o animal, cuja figura limite é o muçulmano, o prisioneiro do campo de concentração. Mas existem outras figuras contemporâneas em contraste com as antigas dessa forma de vida nua que se opõe à forma de vida política: o migrante, o estrangeiro, o desempregado, o novo escravo, e que redefinem o humano para o lado da zoe, da vida vegetativa ou nutritiva, despojando-o das suas qualidades de linguagem e testemunho. Eles não têm lugar na Polis; estão incluídos a partir de um fora e excluídos através de um dentro. O poder soberano produz a exceção por meio da animalização do homem. E por que motivo em pleno séc XX surge um empreendimento jurídico-político que pretende inverter o sentido da antropogênese, criando uma zona de indeterminação no seio do humano.

O que Agamben designa o “acontecimento antropogenético” é o isolamento de uma vida nua das restantes formas de vida. Isto deve-se à linguagem e também ao dispositivo da soberania que incide sobre os corpos e os submete a modos de subjectivação ditadas pelas relações de poder.

Para Agamben, a vida é identificada na política por meio da estrutura da exclusão – a vida nua. Portanto, a vida permanece indefinida e, no entanto, é já fruto de um investimento político, ou melhor, biopolítico.

Foucault situa a politização da vida das populações no séc XVIII. Mas é com o nazismo que a vida é investida de tal modo que o princípio da morte (que retoma o princípio da realidade freudiano) se torna a pedra-de-toque do conceito de vida política, de tal modo que se fala de uma vida indigna de ser vivida. “O que chamamos política é antes de mais uma qualificação particular da vida, efectuada

através de uma série de partições que passam pelo corpo mesmo da zoe.” (2014: 282) Essa biopolítica introduz uma cisão na antropogénese através do mecanismo de exceção ou imunitário cuja consequência é a animalização do homem, uma íntima retirada do mundo; devolver ao homem a pobreza de mundo de que falava Heidegger que funcionava justamente ao inverso, na capacitação de uma consciência mundana. A aspiração da biopolítica contemporânea é o isolamento da vida no interior do homem, a possibilidade de separação do homem do não-homem, do vivente e do falante, da zoe e do bios.

## **FOUCAULT E AGAMBEN: O PROJECTO CÍNICO E O PROJECTO FRANCISCANO**

É possível integrar uma forma de vida, uma vida inseparável da sua forma no que Foucault designava pelas práticas de si que remontam à Antiguidade? O exemplo dos estoicos e do cínicos revela que a estética da existência era, no fundo, a busca de uma ética individualista que o autor chama a ética do cuidado de si. Que si é este de que é preciso cuidar? Um si que não se submete ao código e à obediência mas a uma autoestilização; não o autoconhecimento mas a ascese. Se para Foucault são os cínicos que conseguem integrar na polis uma forma de vida soberana tomando a si o seu destino, para Agamben, os franciscanos assumem uma corporeidade superior onde a vida surge inseparável da sua forma, superando a distinção aristotélica da alma vegetativa, sensitiva e intelectual.

Se o modo de sujeição no cristianismo visava sobretudo a concupiscência, para os Gregos, a *substância ética* (sublinhe-se que esta noção em Foucault não é das mais conseguidas, visto que está a essencializar, na história da moral grega, uma forma de conduta, o que sempre pretendeu contornar) tinha como alvo uma escolha político-estética. A constituição do si cristão é inseparável da confissão: o exame ou escrutínio dos mínimos pensamentos e a entrega incondicional ao director de consciência. O cristianismo ao longo dos séculos foi uma máquina de arrancar confissões. Essa modalidade ainda perdura como possibilidade secularizada de chegar ao mais íntimo da alma, como se o desejo deixasse de ser corrompido pela enunciação verbal e pela publicidade, pela sua entrega na esfera pública. O dispositivo de captura dessa verdade oculta é, como Foucault assinala, a sexualidade; pedra de toque da vontade de domínio (por isso Nietzsche quis fazer da Filosofia uma máquina de expelir a verdade para fora de si de modo a fazer emergir a mentira como extremo pulsional). O conhecimento médico apropriou-se dessa rede de captura e reelaborou o mecanismo da confissão. A medicina, mesmo

a antiga, sempre foi um dispositivo de desvelamento da verdade do si. Assim, na história da sexualidade faz-se igualmente um percurso genealógico da história da medicina ou da prática terapêutica do si. O ocupar-se de si é também uma prática médica: «Segundo uma tradição que remonta longe na cultura grega, o cuidado de si está em correlação estreita com o pensamento e a prática médicas.» (1984: 69) Os estóicos recorriam profusamente às metáforas médicas (1991, carta 64, 8), onde o cuidado do corpo e da alma se cruzavam, na definição das perturbações e na sua cura.<sup>1</sup>

O que resulta do confronto entre o si clássico e o si moderno? O si moderno é sobretudo uma atitude histórico-crítica. Foucault nunca pretendeu erigir um programa político definido que resultasse do trabalho de reflexão filosófica. Como escreve: «As questões que tento colocar não são determinadas por uma concepção política prévia e não visam a realização de um projecto político definido.» («Politique et éthique: une interview» 1994 vol. 4: 586) A história do cuidado de si é a assunção da política como ética, que não visa obter uma totalização; ela toma os problemas de modo transversal devolvendo-os à sua historicidade, constituintes e constituídos pela história. As questões não são inscritas no quadro de uma doutrina política; elas relevam de um modo de afrontar os problemas, modo positivo ou modo de vida contra as práticas de sujeição. Trata-se de interrogar a política e habitar um pensamento emancipatório que recoloque a moral no cerne do cuidado de si (*epimeleia heautou*). O conceito clássico do cuidado de si não se identifica com o culto contemporâneo de si (1994 vol. 4: 624) e, da mesma forma, o cuidado de si que se trata de recuperar diferencia a austeridade cristã da austeridade greco-romana. Como esclarece Foucault, a austeridade cristã acentua sobretudo a questão da purificação (com o tema da virgindade a prevalecer) de acordo com um paradigma feminino de auto-restrição sexual. Por outro lado, na constituição de si da Antiguidade o objectivo é o domínio e uma constituição positiva. Entre uma negatividade e uma autoconstituição não pastoral, a sombra da *epimeleia heautou* grega seria recuperada na época das Luzes com a hipótese da autonomia do sujeito. O cuidado de si entronca no cuidado dos outros (*epimeleia tôn allôn*), mas como fazer a história desse cuidado?

O que se pretende é a edificação de um cuidado de si fora do domínio do poder pastoral. Desse ponto de vista, o espírito da Revolução não seria um mero

---

<sup>1</sup> «Toute une série de métaphores médicales sont utilisées régulièrement pour désigner les opérations qui sont nécessaires pour les soins de l'âme: porter le scalpel dans la blessure, ouvrir un abcès, amputer, évacuer les superfluités, donner des médications, prescrire des potions amères, calmantes ou tonifiantes. L'amélioration, le perfectionnement de l'âme qu'on cherche auprès de la philosophie, la *paideia* que celle-ci doit assurer se teinte de plus en plus de couleurs médicales. Se former et se soigner sont des activités solidaires.» (1984: 71)

projecto político; seria, igualmente, um modo de existência, com a sua estética, o seu ascetismo. O sujeito moderno cartesiano encena a verdade na demanda e na elaboração do trabalho sobre si. Em que sentido esta autoelaboração se afasta da versão antiga? Através do afastamento da ascese. No entanto, a ascese que há que recuperar não é o universalismo kantiano, não é certamente a evidência cartesiana, nem o sujeito do autoconhecimento. Do que se trata neste si então?<sup>2</sup> O *ethos* da modernidade que Foucault recupera de Kant e da *Aufklärung* é um modo de ser histórico de autoconstituição como sujeito autónomo. Das cinzas de um rosto desvanecido, o sujeito adquire um novo contorno político-moral que se espelha na matriz das Luzes. É uma «heroização irónica do presente» (1994 vol. 4: 571), uma prática de si não humanista assinalada como uma *atitude limite*. Atitude que releva de uma crítica genealógica que não procura estruturas formais da implantação da fundamentação metafísica. A ontologia histórico-crítica acolhe o contingente (Bauman diria o ambivalente e Agamben, a indeterminação) e que privilegia uma autotransformação em detrimento de uma doutrinação, um modo de pensar que aceita as pequenas transformações ainda que parciais, o trabalho que se faz na desordem. «Eu caracterizaria assim o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-crítica dos limites que podemos transpor, logo, como trabalho de nós mesmos sobre nós-mesmos como sujeitos livres.» («Qu'est-ce que les Lumières?», 1994 vol. 4: 575) À primeira vista este enunciado apresenta uma relativa vagueza no seu propósito, um projecto político elusivo embora se recupere um trabalho inadiável de suspeição ontológica e política necessário para edificar a transformação do novo, um tempo do recomeço a partir do abalar dos alicerces das formas de racionalidade e dos sistemas práticos que parecem historicamente sólidos.

No terceiro volume da *Histoire de la sexualité, Le Souci de soi*, Foucault, refere o jogo agonístico que alarga o campo de relações de poder. O sentido deste jogo agonístico é o de assegurar a superioridade entre o si e os outros, reestruturar a desigualdade entre o si e eles de molde a assumir uma vida pública. «Deve-se antes pensar numa crise do sujeito da subjectivação: numa dificuldade no modo

---

<sup>2</sup> Na constituição do sujeito moderno Foucault privilegia claramente a posição de Kant em relação à perspectiva cartesiana, embora a autoconstituição de cariz universalista esteja fora dos horizontes políticos foucauldianos. O ponto de regulação entre as duas atitudes filosóficas é a ascese a que mais tarde acrescentará a ascese cínica (ponto privilegiado da atitude política que deveria ser adoptado). «L'évidence est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être un rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité.» («À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours» 1994 vol. 4: 630) Com Kant o sujeito aparentemente não tem necessidade de exercícios ascéticos. No entanto, a moral kantiana parece-nos inseparável de um horizonte ascético, no fundo, uma acção purificada pelo rigor do dever.

como o indivíduo pode constituir-se enquanto sujeito moral das suas condutas, em esforços para encontrar na aplicação a si o que pode permitir-lhe sujeitar-se às regras e finalizar a sua existência.» (1994: 117) Foucault procura uma zona de fractura nas relações de poder, uma imanência desvendada na figura do resistente. Porém, essa zona de fractura não se pode esgotar na máxima «Como não ser governado, desta ou daquela maneira». O operador de fractura abre uma cisão no seio da comunidade e desmonta as condições da governamentalidade. Poderá um tal operador estar à altura da desmesura de uma tarefa como essa? Negri propõe a multidão como novo sujeito emergente dessa fractura, uma multidão a construir e Foucault, provavelmente na senda de Nietzsche, insiste num sujeito heróico capaz de chamar a si a Vontade de fractura. O novo operador deve nascer do operador moribundo e inventar uma nova subjectividade. Mas que objectividade podemos inventar que não apele a uma modulação total das condições existentes num capitalismo sem solução? Para Deleuze essa «reconversão subjectiva»<sup>3</sup> terá que ser colectiva, articulando de outra forma o acontecimento e a história. A nova imunização do sujeito torna-o vulnerável, uma vez que rompe os laços com uma situação de doação e coloca-se do lado inumano da história. A subtracção individual na comunidade instaura um regime de violência que reúne esforços. É de uma fractura colectiva que o novo regime de governamentalidade precisa; não ser governado implica não deixar orientar a sua conduta desta ou daquela maneira. Não deixar é a instanciação de um deslocamento espectral que inicia um projecto, eventualmente.

## O CUIDADO DE SI CÍNICO

Foucault afirma que o cuidado de si cínico é o «exercício positivo de uma soberania de si sobre si» (2009: 282) Como caracterizar este tipo de soberania sobre si de modo a fundar uma estilística da existência que influenciou o cristianismo? O cínico confrontou-se com a lei e com o costume e desenvolveu em torno destes uma atitude ética e política. O *bios kunikos* foi simultaneamente um *bios alêthês*, uma vida de verdade sustentada no princípio da não-dissimulação. Portanto, vida não dissimulada, verdadeira vida, onde a verdade do cuidado de si emerge de quatro modos: 1. vida de cão, ou seja, sem pudor, sem vergonha. 2.

---

<sup>3</sup> «Lorsqu'un mouvement politique apparaît, il ne suffit pas d'ajuster les conditions économiques et politiques qui répondent aux effets des événements. Il faut que la société soit capable de mettre en place des changements institutionnels qui correspondent à cette nouvelle subjectivité, qui favorisent la reconversion subjective au niveau collectif et la transformation de l'état des choses» (Deleuze, 2003: 217)

indiferente às necessidades. 3. capaz de se bater contra os inimigos. 4. vida de cão de guarda (*phulaktikos*) devotada a proteger os outros.

No curso de 1984, *A Coragem da Verdade. O Governo de si e dos outros*, vol II, quando se refere à *vida filosófica* do ponto de vista dos cínicos, levanta-se a questão: *como seria uma forma de vida que praticasse o dizer-verdadeiro, a parrêsia?* O que está em causa é uma relação entre o *logos* e o *bios* definidora de uma política da vida. Colocar hoje a questão ao nível político levantaria novas dificuldades.

Recordemos rapidamente que existem quatro modalidades de *parrêsia*: a do profeta, a do sábio, a do técnico ou professor e a do *parresiasta*. É esta última que importa a Foucault visto que implica o cuidado de si, articulado na relação com os deuses, com a verdade e com os outros.

Os cínicos praticaram a vida filosófica como escândalo da verdade, numa tradição que a filosofia moderna inverteu. Tudo isto pode ser comprovado, apesar da tradição algo difusa e da raridade das fontes que atestem o modo como se configurou esta temática. Portanto, para eles, a filosofia implicava em primeiro lugar uma preparação para a vida, em segundo lugar essa preparação exigia um cuidado de si, da sua vida e não apenas uma preocupação com a ordem cósmica ou com as coisas do mundo, os outros saberes.

Impõe-se um breve esclarecimento sobre a interpretação corrente da vida cínica como vida de cão (*bios kunikos*) sedimentada no primeiro século d. C. Nesta acepção, a vida verdadeira pode ser entendida como uma vida sem pudor, sem vergonha, impudica, indiferentes às circunstâncias exteriores que a desviem dela própria, da atenção prestada para consigo; uma vida que ladra, uma vida diacrítica (*diakritikos*) que distingue entre os bons e os maus, capaz de se bater contra as convenções. É igualmente uma vida de cão de guarda, que se dedica aos outros a fim de os proteger. O grande tema da vida filosófica cínica é o princípio da não-dissimulação e a indiferença (*adiaphoros*) a tudo o que se pode intrometer nela misturando-a. É ainda o princípio de não-mistura platónico visto que a mistura contém uma impureza original. É isto a vida verdadeira cínica, ou seja, uma vida de ruptura com a que levamos normalmente, a constituição de uma vida outra que não esta, uma vida paradoxal mas diferente.

Diz a tradição que Diógenes de Sinope, o Cão, havia consultado um oráculo (Delfos ou o de Apolo em Sinope) e recebera a ordem de falsificar a moeda (*parakharattein to nomisma*). O que significa isto? Justamente desfigurar a moeda das convenções políticas e sociais. Juliano afirmou que tanto Platão como Diógenes não seguiam as opiniões (*doxai*) vãs mas procuravam a verdade. A postura insolente de Diógenes, a utilização das funções corporais como refutação da ordem



existente (a emissão de flatos) constituíam um protesto e uma vida de acordo com a natureza (*kata physin*).

Falsificar a moeda é igualmente alterar o *cuidado de si* na arte da existência, rumo a uma vida não dissimulada, não-oculta, recta, soberana e senhora de si. Este modelo de absoluta visibilidade é a dramatização da vida não dissimulada pelos cínicos. «O *bios philosophikos* como vida recta, é a animalidade do ser humano assumida como um desafio, praticada como um exercício e lançada à cara dos outros como um escândalo.» (2009: 245)

É com a teatralização do princípio de não-dissimulação que a vida cínica se torna radicalmente outra e irreduzível a todas as outras. (2009: 234) É esse o princípio que conduz a uma vida na *anaideia*, despidorada, em torno de uma estilística da independência (auto-suficiência e autarcia), vida indiferente (*adiaphoros bios*), que evoca a distinção estoíca entre as coisas que dependem de nós e que não dependem da nossa vontade.

Este modelo da vida verdadeira evoca precisamente o sentido platónico. Para Foucault, a instituição religiosa confiscou este tipo de vida filosófica e a prática científica simplesmente a anulou.

As conferências que Foucault proferiu na Universidade da Califórnia em 1983 sob o título «Discourse and Truth», às quais não chegou a dar o imprimatur mas que foram publicadas sob o título *Fearless Speech*, destacam a relação com a verdade e o ideal de liberdade e auto-suficiência (*autarkeia*). Contudo, destaca-se a intenção cínica da inversão das regras e o diálogo provocatório, cujo intento político é evidente no *jogo parresiástico* de Diógenes no conhecido confronto com Alexandre. Há uma crítica das instituições políticas subjacente no seu dizer-verdadeiro. Diógenes chama bastardo a Alexandre e diz-lhe que alguém que pretende ser rei é como uma criança que, após ter ganho um jogo, põe uma coroa na cabeça e declara que é rei. (2001: 126) Neste confronto, ocorre uma luta entre dois tipos de poder: o poder político e o poder da verdade. (2001: 133) A *parrêsia* cínica é como um combate, uma luta despidorada e, mais do que um papel epistémico trata-se de uma prática política que pretende harmonizar o *logos* com o *bíos*: não se pretende alterar a opinião alheia mas o estilo de vida e a relação de si a si.

Por tudo isto, verificamos que a vida cínica tinha um sentido político forte, de diatribe violenta contra as instituições e contra os soberanos; um sentido também irónico e contrastante que se destinava a chocar as pessoas, a revelar o lado natural delas, o seu lado de exposição verdadeira assumida como animalidade – mas não uma animalidade qualquer; seria uma animalidade humana, ou seja, o lado natural ou animal do homem sem as dissimulações das normas. Foucault continua fascinado pela possibilidade de contornarmos as normas, essas regras inflexíveis

que nos sujeitam de algum modo. O cínico rebela-se contra a autoridade, ao passo que o cristianismo é o reconhecimento da instituição – nisso reside a sua diferença.

A política como uma ética é uma forma de resistência ao modo como o poder nos molda e também contra a imagem antropológica que nos legou a modernidade. Nesse caso, construir uma narrativa de si equivale a uma recusa dos modelos políticos actuais, rumo a uma auto-elaboração da conduta. Estranhamente Foucault não refere o papel do humor corrosivo de Diógenes e a função pública do corpo na constituição de uma retórica da insolência. Estaremos já distantes da anatomia política do corpo de *Vigiar e Punir*? Porém, há autores que o revelam claramente. – 2009

O tema da *vida soberana* é crucial para os cínicos, vida filosófica, segundo uma estilística da independência e da auto-suficiência, vida de pobreza e de indiferença às convenções, que aceita mesmo a má reputação (*adoxia*): «A vida soberana é uma vida em posse de si mesma, uma vida onde nenhum fragmento, nenhum elemento escapa ao exercício do poder e da soberania sobre ela própria.» (2009: 248)

Se a vida se torna um objecto do poder desde o séc. XVIII, argumenta Foucault, a partir do momento em que o poder investe a vida, em que esta entra no seu domínio, o significado das lutas políticas encaminha-se para esta recuperação de uma vitalidade regulada pela norma, mais do que encerrada em códigos jurídicos. É o que se pode depreender da formulação foucaultiana de que é necessário criar novas formas de vida, de relações e de amizades. (1994: 736)

Para fazer um jogo de palavras, o que os cínicos colocam é a possibilidade de uma vida outra e não de uma outra vida como pretendiam os cristãos. Como diz Foucault “Vida nua, vida de mendicidade, vida bestial ou ainda vida de impudor, vida de despojamento e vida de animalidade, é tudo isto que surge com os cínicos, nos limites da filosofia antiga. O cinismo surge, em suma, como o ponto de convergência de um certo número de temas completamente correntes e, ao mesmo tempo, esta figura da vida outra, da vida desavergonhada, da vida de desonra, da vida de animalidade, é também o que, para a filosofia antiga, o pensamento antigo, a ética e a toda a cultura antiga, é o mais difícil de aceitar. (2009: 248)

Os latinos traduziam a *parrêsia* por *libertas*, isto é, «a abertura que faz com se diga, com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro.» (2001b: 348) E essa *parrêsia* levava a uma ascese (*askesis*) que estabelecia um vínculo entre o sujeito e a verdade do seu discurso, de alguma forma, um pacto entre o sujeito de enunciação e o sujeito de conduta. E é esta identidade que constitui a expressão mais completa da *parrêsia*

e da narrativa de si. Eis a definição de *libertas* em Sêneca: «dizer o que sentimos, sentir o que dizemos, isto é, pormos a nossa vida de acordo com as nossas palavras» (*quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus*) (1991, carta 75) A *parrêsia* cínica é uma prática de liberdade, exactamente aquela que Foucault pretendia com a sua ética do cuidado de si.

Uma das formas mais curiosas de manifestação do modo de vida cínico que Foucault assinala é a do militantismo, o estilo de vida militante dos movimentos revolucionários da Europa a partir do séc. XIX. Esta actividade revolucionária recupera e dá um sentido político ao cinismo de três modos: 1) a vida revolucionária como forma de socialidade secreta, 2) a organização instituída e 3) o testemunho vivencial. Este último denota um estilo de vida que anuncia «a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida», revelando uma ruptura com as convenções, com os valores admitidos pela sociedade. (2009: 170) De Dostoievsky ao niilismo russo e aos movimentos anarquistas, todas essas artes da existência assumem a manifestação escandalosa de uma verdade. Mas o Partido Comunista francês acabou por inverter, por regressar a condutas mais tradicionais, tendo como base uma afirmação de valores recebidos.

Na conferência de 1982 na Universidade de Vermont, «Técnicas de si», onde se sintetizam as práticas de si pagãs e cristãs, defende-se um afastamento do cuidado de si em direcção a um conhecimento de si. Se o cuidado de si é apresentado no *Alcibíades* de Platão como momento fundador. Sugiro que em Foucault, a articulação entre ética e política se faz enquanto negatividade, obliteração de um investimento institucional, porque a instituição é sempre um incremento de poder.

A transição da ascética greco-romana para a cristã implica a introdução de uma regra, a da obediência – contudo, para os gregos e para os romanos a obediência não era a obra bela. O cristianismo enquanto religião da salvação impõe a prática da confissão, o acto de fazer a verdade em si, uma «obrigação com a verdade», pela ostentação de si e pela prática da penitência, sobretudo através de duas modalidades a *exomologêsis* (*publicatio sui*) e a *exagoresis*. O que está em causa é a renúncia do sujeito a si mesmo.

No *exomologêsis*, o pecador deve perpetrar o ‘assassínio’ de si mesmo ao praticar mortificações ascéticas. Quer se comprometa com o martírio ou com a obediência a um mestre, a revelação de si implica a renúncia do sujeito a si mesmo. Na *exagoresis*, por outro lado, o indivíduo, pela verbalização constante dos seus pensamentos e a obediência da qual dá testemunho a seu mestre, revela que renuncia à sua vontade e a si mesmo. Essa prática, que nasce com o cristianismo, persistirá até ao século XVII. A introdução, no século XIII, da penitência, constitui uma etapa importante no desenvolvimento da *exagoreusis*.(1994: 812-813)

A determinação da substância ética no cristianismo primitivo seguiu o cânone de uma renúncia ao corpo, à sexualidade; tratava-se de uma autoconstituição segundo uma fisiologia moral da carne (aula de 19 Fev 1975, *Os Anormais*) O guia espiritual e mais tarde a confissão encarregar-se-ão de vigiar e dominar um corpo indomado. A genealogia do ascetismo cristão que Foucault deixou inacabada, nomeadamente no volume não publicado da *História da Sexualidade, As Confissões da Carne*, foi realizada quatro anos após a sua morte por Peter Brown com a sua monumental obra *The Body and Society, Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*<sup>2</sup>. Contudo, o seu artigo «O Combate da Castidade» de 1982 trata precisamente dos meandros dessa ascética, onde a relação a si se elabora num estado de perpétua vigilância dos movimentos do corpo e das representações da alma, a fim de afastar o fantasma da concupiscência. Na instituição monástica a subjectivação faz-se de acordo com uma ascese da castidade tornando-se num poder pastoral.

Que tipo de narrativa de si emerge no contexto platónico e estóico-cínico e qual a sua relação com uma atitude ética e política? O que as técnicas de si estóicas realçam não é a renúncia, mas uma mestria que nos prepara para este mundo, uma ascese (*askêsis*) que nos prepara para um acontecimento através das epístolas, do exame de si, e da própria ascese que não é a revelação de um segredo mas um acto de rememoração. O conceito grego de ascetismo difere da concepção cristã de dois modos: em primeiro lugar, o ascetismo cristão implica a renúncia a si, ao passo que o grego visa uma relação de si a si, uma auto- construção; em segundo lugar, o cristianismo tem como objectivo o afastamento do mundo e a ascese grega pretende dotar o indivíduo com uma capacidade moral que lhe permita o pleno confronto ético com o mundo. A posse e a soberania de si não resultam de um afastamento do mundo e de uma relação ao mestre; exemplo disso é o exercício pitagórico de auto-exame retomado pelos epicuristas, estóicos e cínicos que difere da tradição cristã, onde predomina a confissão. O propósito não é obter a revelação de um segredo oculto nas profundezas da alma, mas uma relação entre o si e a verdade numa modalidade racional designada *jogo parresiástico*. Mas não é uma verdade teórica – esta estética de si é ética e política. É o que se entende quando os cínicos dizem que a filosofia é uma preparação para a vida. A questão do desejo e da carne introduzem um novo *telos* no Si cristão que não existiria no paganismo, onde o móbil não era institucional ou jurisdicional, as pessoas decidiam pelo seu próprio cuidado de si sem uma submissão a preceitos religiosos ou leis. Mais uma vez se nota a hostilidade do autor face às instituições disciplinares. «Este trabalho sobre si e sua consequente austeridade não é imposto ao indivíduo pela lei civil ou pela obrigação religiosa, trata-se, pelo contrário, de uma escolha

feita pelo indivíduo. As pessoas decidem por si mesmas se devem ou não cuidar de si.» «Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho em curso» (1994 vol. 4: 402) Ocorreu, assim, uma mudança no modo de sujeição: de uma escolha político-estética no domínio dos prazeres (*aphrodisia*) gregos a uma preocupação com a imortalidade e com a pureza características da ascese cristã, onde o desejo deve ser erradicado.

Tanto o modelo de uma exegese cristã como o da reminiscência platónica caracterizam uma postura padronizada face à verdade. No entanto, para o nosso autor, a busca situa-se muito mais num tipo de narrativa de si fora dos cânones da normalização; por isso ele se preocupava em distinguir a ascética estoica da cristã.

O que é fazer da vida uma obra de arte? A arte de viver (*tékhnē tou bíou*), ao contrário da espiritualidade cristã que se define sobretudo por uma vida regrada (*regula vitae*) segundo um modelo do exército, deve assumir a ideia do belo segundo uma forma, uma forma bela. Não a obediência à regra mas um certo estilo, uma certa forma de vida. É isto a vida filosófica.

E podemos dizer também que existe aqui uma tradicionalidade da existência com o modelo de um herói filosófico transmitido pela tradição cínica – não já o sábio da tradição arcaica nem o santo ou asceta do cristianismo. Poder-se-ia conceber uma história da filosofia com base nos modelos e estilos de vida e não uma compilação das doutrinas filosóficas. Noutra passagem, no Curso de 10 Fevereiro de 1982 em *A Hermenêutica do Sujeito*, alude-se à conversão a si na perspectiva de Séneca (*conversio ad se*), comparando-a com a subjectividade revolucionária, o evento fundador da Revolução francesa num sentido histórico-mítico com uma conversão à revolução. Aderir à revolução releva igualmente de uma forma de conversão que no século XIX retoma o tema de uma tecnologia de si que remonta à Antiguidade e a Platão, à sua conversão (*epistrophê*) enquanto modificação radical e exercício dramático histórico-metahistórico do sujeito. Noutra passagem diz ainda: «Poderemos também encarar a Revolução, não apenas como um projecto político, mas como um estilo, um modo de existência com a sua estética, com formas particulares de relação a si e aos outros.» (1994 vol. 4: 629) – 2009

O pano de fundo da crítica da subjectividade cristã é o da teoria do poder inaugurada no período genealógico, esse poder que adestrou o corpo nas instituições disciplinares. Não esqueçamos que as disciplinas derivam do poder pastoral entretanto secularizado. Foucault tenta sempre libertar o corpo dos constrangimentos de um controlo social para fazê-lo retornar a uma corporeidade subjectiva autónoma e auto-constitutiva. Mas onde vai o si buscar a imagem que lhe convém? Onde se poderá inspirar nesta auto-construção? Em todo o caso é esta possibilidade de uma auto-organização da vida que o ocupa como atesta no final das conferências

em Berkeley em 1980, *Howison Lectures*, onde questiona a necessidade de salvar uma hermenêutica do eu tendo em conta a tecnologia do eu que foi sendo construída nos dois últimos séculos.

## O TEATRO DA PENITÊNCIA: FORMA DE VIDA, USO E ARTE DE GOVERNAR

Agamben em *Altissima povertà, Homo sacer, II, 1*, analisa o ideal monástico como vida comum (*koinos bios*) e a distinção entre Regra e Vida como fundamento de uma forma de vida. Assim, para situar o distanciamento entre a regra jurídica e o *habitus*, que introduz não uma mera jurisdição ou observância de preceitos no monge, mas a vida inteira<sup>4</sup>, o autor lança a questão desta forma: «como pensar uma forma de vida, isto é, uma vida humana totalmente subtraída à influência do direito, e um uso dos corpos e do mundo que nunca se substancia numa apropriação; ou ainda: como pensar uma vida que não pode ser nunca objecto de uma propriedade, mas apenas de um uso comum.» (2011: 9-10)

O projecto cenobítico, ao deslocar a questão ética do plano da relação entre a norma e a acção para o da forma de vida, imuniza-se perante a lei. A vida que emerge na regra beneditina pretende fazer coincidir a vida e a norma; o *munus* é então transformado em modo de vida: não uma regra, mas a vida. «Poder viver de uma certa maneira, poder praticar alegre e abertamente uma certa forma de vida.» (Agamben, 2011: 117)

A partir do séc. V a tradição monástica afasta-se da tradição jurídica, tentando identificar a vida como regra e não apenas a vida ou a regra (*Vita vel regula*). A esfera do direito quase dá lugar a uma arte da existência como Foucault a denomina.

Neste sentido, o mosteiro é talvez o primeiro lugar onde a vida ela mesma – e não apenas as técnicas ascéticas que a formam e a regulam – foi apresentada como uma arte. Todavia, esta analogia não deve ser entendida no sentido de uma estetização da existência, mas sobretudo naquele, que parece estar no espírito de Foucault nos seus últimos escritos, de uma definição da vida pessoal em relação a uma prática ininterrupta. (Agamben, 2011: 47)

---

<sup>4</sup> «Decisivo è, però, in questo modo, la regola entri in una zona di indecidibilità rispetto alla vita. Una norma che non si riferisce a singoli atti ed eventi, ma all'intera esistenza di un individuo, alla sua *forma vivendi*, non è più facilmente riconoscibile come diritto, così come una vita che si istituisce nella sua integralità nella forma di una regola non è più veramente vita.» (Agamben, 2011: 39)

As normas vigentes na vida monástica propõem a observância dos preceitos – obediência, castidade e humildade – como modo de vida. O voto parece não vincular uma obrigação, um contrato impositivo; trata-se não da lei, mas da graça, que torna inoperante o sentido estrito da lei devido à irredutibilidade da forma de vida cristã ao plano jurídico. «A *forma vivendi* cristã ela própria – sendo o que a regra tem em vista - não pode reduzir-se à observância de um preceito, não pode ter natureza legal.» (Idem: 63)

Poderá esta *forma vivendi* constituir a subversão de uma vida emancipada? Como fuga do mundo, o exílio monástico pode ser visto como uma nova modalidade de comunidade política. Foucault refere a submissão ao pastor. No entanto, a *forma vivendi* aqui perseguida não é a observância de um texto legal; é mais do que isso, trata-se de um *habitus*.<sup>5</sup> A novidade da cenobia, o seu carácter político, é a promessa de uma vida comum no momento decisivo em que não se trata de seguir uma regra mas fazer da vida uma regra. Este plano de indecidibilidade entre a regra e a vida foi determinante para a concepção política do ocidente.<sup>6</sup> Daí a conclusão aparentemente paradoxal da vida monástica que Agamben apresenta: «é a vida que se aplica à norma e não a norma à vida.» (Idem: 80). Contudo, esta inversão na esfera jurídica, como Foucault sublinha, não segue o sentido da regra monástica aqui apresentada. A norma segundo Foucault sobrepõe-se à vida, mesmo que se afaste do plano jurídico: ela é extra-jurídica e extra-legal. O excluído, o louco, o delinquente em Foucault coincide com a *vida nua* agambeniana, onde a norma vigora e não vigora, aplica-se e desaplica-se, num estado de excepção. A regra monástica, sobretudo franciscana, que pretendeu excepcionar-se à norma ou ao cânone inclusivamente da Igreja oficial, tentando progredir rumo a uma vida emancipada, terá sido um projecto bem sucedido? A indistinção entre a vida e a regra, entre a lei e a fé é possível na esfera do uso: a vida na sua pura forma de existir é renúncia à propriedade e, como tal, é *usus pauper*, isto é, reivindicação de pobreza. Os Frades menores colocam a situação da pobreza no cerne do seu modo de vida como forma de se imunizar (embora Agamben nunca utilize o termo) da esfera jurídica, subtrair a sua comunidade ao uso e ao constrangimento jurídico para assumir uma vida livre, ou seja, fazer coincidir a vida e a sua forma sem carácter normativo. Não se trata de aplicar uma forma à vida, mas de viver

---

<sup>5</sup> «[...] il nucleo decisivo della condizione monastica non è una sostanza o un contenuto, ma un *habitus* o una forma e comprendere quella condizione significherà tornare a misurarsi col problema dell'«abito» e della forma di vita.» (Agamben, 2011: 76)

<sup>6</sup> «In questione, nella vita del cenobio, è, cioè, una trasformazione del canone stesso della prassi umana, che è stata così determinante per l'etica e la politica delle società occidentali, che forse ancora oggi non riusciamo ad afferrare pienamente la natura e le implicazioni.» (Idem: 78)

segundo uma forma, um exemplo. Mas que vida é esta que a si mesma dá uma forma sem conteúdo, como o imperativo categórico kantiano? Agamben remete para as relações com o uso da propriedade. É uma forma de vida que não coincide com qualquer modelo normativo ou corpo doutrinário: «a forma não é uma norma imposta à vida, mas uma maneira de viver.» (131) A *altissima paupertas* é uma forma de vida como possibilidade de existência fora do direito (*abdicatio omnis iuris*). O franciscanismo realiza a separação entre a propriedade e o uso; nesse caso, a renúncia a toda a propriedade manteria a capacidade do seu uso, como estado de exceção. Esta estratégia, que define a norma franciscana, tenta neutralizar a esfera jurídica. Na sua relação com a liturgia, a vida é *officium*. Como defende o autor: «O franciscanismo representa o momento em que a tensão entre *forma vitae* e *officium* se afrouxa, não para que a vida seja absorvida na liturgia, mas, pelo contrário, para que a vida e ofício atinjam a sua máxima disjunção.» (146) Esta forma de vida não se constitui como *officium* ou liturgia; é a vida segundo a forma do Evangelho que não entra em conflito com a Igreja romana visto que se situa num plano diferenciado. Uma tal vida de *altissima paupertas* assume a designação de *usus* com base num conceito de pobreza puramente negativo. Renunciar à propriedade e não ao uso, ou seja, a afirmação do *simplex usus* como *abdicatio iuris*.<sup>7</sup>

O projecto franciscano, nas palavras de Agamben, ao identificar a forma de vida com o uso, fica refém de uma concepção negativa do direito pelo que esta relação ao mundo apenas pelo uso (que no fundo é inapropriável porque destituído do direito de propriedade) não consegue superar o paradigma ocidental da operatividade. A relação ontologicamente negativa é insuficiente para conduzir a uma forma de vida soberana. A vida pobre como negatividade, forma de vida que se pretende subtraída ao *ius iudicium*, não constitui uma vida substantiva a não ser pela renúncia de si (facto já devidamente tematizado por Foucault). O princípio da comunidade negativa liga o uso à forma de vida produzindo um *ethos* como relação de renúncia ao direito.

Porém, no seu estudo, Agamben elide as relações de poder entre o pastor e o rebanho, precisamente o que está em causa na análise foucaultiana do poder pastoral. Nesse caso, é inevitável a constituição de um dossier Agamben-Foucault sobre a hermenêutica do monaquismo.

Para Foucault, na aula de 22 de Fevereiro de 1978 do curso *Sécurité, Territoire, Population*, a forma de vida proposta pelo monaquismo, a vida cenobítica, mais do

---

<sup>7</sup> «L'*abdicatio iuris* e la vita al di fuori del diritto sono qui soltanto la materia che, determinandosi attraverso l'*usus pauper*, deve farsi forma di vita.» (Agamben, 2011: 173)



que uma forma é uma arte de governar e, avançando mais um passo, refere que esta preludiou a arte de governar moderna. As relações de poder do monaquismo são organizadas em torno da figura da *dependência integral*.

Essa dependência de alguém em relação a alguém na vida monástica é, evidentemente institucionalizada na relação com o abade, com o superior ou com o mestre de noviços. Um dos pontos fundamentais da organização da vida cenobítica a partir do século IV foi que todo o indivíduo que entra numa comunidade monástica é posto nas mãos de alguém, superior, mestre de noviços, que se encarrega inteiramente dele e lhe diz a cada instante o que ele pode fazer. A tal ponto que a perfeição, o mérito de um noviço consiste em considerar uma falta qualquer coisa que viesse a fazer sem ter recebido ordem explícita. *A vida inteira deve ser codificada pelo facto de que cada um dos seus episódios, cada um dos seus momentos deve ser comandado, ordenado por alguém*. Isso é ilustrado por certo número do que poderíamos chamar de provas de boa obediência, provas de irreflexão e de imediatidade. (1997: 179, ênfase nosso)

O que Foucault pretende com a sua análise do pastorado é a genealogia da arte de governar moderna<sup>8</sup> e, neste domínio, o poder pastoral preludia essa governamentalidade. «O Estado moderno nasce, a meu ver, quando a governamentalidade se torna efectivamente uma prática política calculada e reflectida. A pastoral cristã parece-me ser o pano de fundo desse processo.» (1997: 169)

A *forma vivendi* da direcção pastoral visa a instância de obediência pura (*l'instance de l'obéissance pure*) não relacionada com a propriedade como em Agamben, mas com a governamentalidade de si e dos outros. A forma de vida das práticas monásticas é um *mode d'assujettissement* expresso nas virtudes monásticas. O pastor não é um homem da lei, o seu reino não coincide com a esfera jurídica<sup>9</sup> (Agamben salienta exaustivamente este ponto). Assim, a instância de obediência do pastorado cristão não é uma relação de submissão a uma lei ou a um princípio racional: é pôr-se na dependência de alguém. Essa relação, que Foucault designa como servidão integral, leva à destruição do Eu. Esse modo de individualização baseado na obediência – e Agamben não desenvolve este ponto – é uma verdadeira

---

<sup>8</sup> «[...] le pastorat dans le christianisme a donné lieu à tout un art de conduire, de diriger, de mener, de guider, de tenir en main, de manipuler les hommes, un art de les suivre et de les pousser pas à pas, un art qui a cette fonction de prendre en charge les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence.» (1997: 168)

<sup>9</sup> «Tout le monde sait [...] que le christianisme n'est pas une religion de la loi; c'est une religion de la volonté de Dieu, une religion des volontés de Dieu pour chacun en particulier.» (STP: 177) Para Agamben o plano jurídico é o da regra, ao passo que a *forma vitae* é o exemplo. Mas exemplo de quê? Se atendermos à *Regula bullata* citada em *Altissima povertà*: «*vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio*» (*Apud* 122-123), explicado nestes termos: «Non si tratta tanto di applicare una forma (o una norma) alla vita, ma di vivere secondo quella forma, cioè di una vita che, nella equela, si fa essa stessa forma, coincide con essa.» (Agamben, 2011: 124)

vida apenas no sentido de uma submissão de um indivíduo a outro sob a forma de *apatheia*. Assim, a instância de obediência assume uma tonalidade tripartida: em primeiro lugar como dependência integral, depois como dependência nunca finalizada, ininterrupta, sem outra finalidade do que a mortificação da vontade<sup>10</sup> e finalmente como problema da verdade. A ausência de vontade ou de paixões – *apatheia* – remete para a sua relação com a carne<sup>11</sup>. Foucault distingue entre a *apatheia* grega e a *apatheia* cristã. Se a ausência paixões, de *pathè*, garante a obediência, em que consiste esta? Na *apatheia* grega o que é visado é o domínio de si. Mas esta renúncia aos prazeres do corpo e aos desejos da carne assume um significado distinto no cristianismo. No caso da *apatheia* cristã não é já uma vontade orientada para si mesmo, uma afirmação do Eu, mas uma vontade dirigida para o pastor numa relação de servidão integral. O *officium* greco-romano ou cristão deve ser problematizado nesta polaridade servidão-serviço como modo de individualização bifurcado nesta dupla orientação; afirmação de si ou destruição de si. Este modo de individualização está na gênese da disciplina capitalista e dos dispositivos de vigilância. Concluímos assim que, para Foucault, o modo de individualização monástico não é uma vida imediatamente emancipada, embora a instância do direito, a esfera jurídica, seja relegada a favor de uma outra como seja a obediência integral sob o modelo do pastorado.

A vida quotidiana não deve ser simplesmente, na sua perfeição, no seu mérito ou na sua qualidade, o resultado de um ensino geral, nem mesmo o resultado de um exemplo. A vida quotidiana deve ser efectivamente assumida e observada, de modo que o pastor deve formar, a partir dessa vida quotidiana das suas ovelhas, que ele vigia, um saber perpétuo que será o saber do comportamento das pessoas e da sua conduta.» (Foucault, 1997: 184)

---

<sup>10</sup> Esta ausência de vontade coincide com a Regra de vida. «La fin de l'obéissance, c'est de mortifier sa volonté, c'est de faire que sa volonté comme volonté propre soit morte, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas d'autre volonté que d'avoir pas de volonté. Et c'est ainsi que saint Benoît, dans le chapitre V de sa Règle, pour définir ce que sont les bons moines, dit: «Ils ne vivent plus de leur libre arbitre, *ambulantes alieno judicio et imperio*, en marchant sous le jugement et l'*imperium* d'un autre, ils désirent toujours que quelqu'un leur commande.» (Foucault 1997: 181)

<sup>11</sup> «La chair, c'est la subjectivité même du corps, la chair chrétienne, c'est la sexualité prise à l'intérieur de cette subjectivité, de cet assujettissement de l'individu à lui-même qui est l'effet premier de l'introduction dans la société romaine du pouvoir pastoral.» (Foucault, «Sexualité et pouvoir» 1994 vol. 3: 566) Neste texto, o poder pastoral é caracterizado como a obrigação de salvação, a aceitação da autoridade de outrem, a obediência absoluta e as técnicas de si para a produção da verdade. (Idem: 562-564)

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio (2011), *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, I*, Vicenza: Neri Pozza Editore.
- \_\_\_\_ (2011a), *O Aberto. O Homem e o Animal*, Lisboa, Ed. 70.
- AGAMBEN, Giorgio (2014), *L'Usage des corps. Homo Sacer, IV, 2*, Paris, Seuil.
- DELEUZE, Gilles (2003), *Deux régimes de fous: Textes et entretiens, 1975-1995*, Paris: Editions de Minuit.
- FOUCAULT, Michel (2009), *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France, 1984*, Paris: Gallimard/Seuil.
- \_\_\_\_ (1994), *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris: Gallimard Quatro volumes. Vol. I, 1954-1969; Vol. II, 1970-1975; Vol. III, 1976-1979; Vol. IV, 1980-1988 (estabelecidos sob a direcção de Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange.)
- \_\_\_\_ (2001), *Fearless Speech*, USA: Semiotext(e).
- \_\_\_\_ (1984), *Histoire de la sexualité, Vol. III: Le souci de soi*, Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_ (1997), «Il Faut Défendre la Société». *Cours au Collège de France, 1976*, Paris: Gallimard / Le Seuil, coll. Hautes études.
- SÉNECA (1991), *Cartas a Lucílio*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

# ANIMALIDADE COMO FIGURA ONTO-POLÍTICA DA SUBJUGAÇÃO

por

**António J. Caselas\***

**Resumo:** A subjugação como categoria política ou ético-política apresenta semelhanças com a violência que marcou a determinação arcaica do direito e da religião. Revelou o seu carácter incondicionado e a sua transição para as figuras que a actualizaram e que o pensar deve capturar o presente. A sua análise permitiu esbater separações e fronteiras artificiais que opuseram o público e o privado, o social e o individual. Conduziu ao conhecimento da sua radiação ontológica e não simplesmente histórico-factual. Na sua actualização deparamos com o uso negativo da animalidade e das relações com o humano. Sendo assim, a indicação do que pertence ao domínio antropológico e o que decorre da esfera da animalidade estrita acabou por ser contaminado e colocado ao serviço do poder e do seu exercício iníquo.

**Palavras-chave:** Violência; subjugação; poder; animalidade.

**Abstract:** Subjugation as a political or ethico-political category presents traits that stand comparison to the violence that marked the archaic determination of law and religions. Subjugation has revealed its unconditioned character while molding itself to current configurations which our thought needs to seize. Its analysis has allowed for blurring artificial divides and frontiers opposing the public and private spheres, the social and the individual. We have come to know its ontological radiation apart from its factual/historical contexts. In its realization, we are faced with the negative use of animality and of the relations among human beings. Therefore, the determination of what belongs to the anthropological sphere and what emanates from the animal terrain has become tainted and put to the service of power and its iniquous exercise.

**Key words:** Violence; subjugation; power; animality.

A categorização filosófica da animalidade circunscreve, (a partir de Heidegger), o percurso da inserção e relação do humano com o mundo. Distingue e delimita o humano perante o não humano e as coisas do mundo. O entrecruzamento das duas categorias, o humano e a animalidade, em contraste, estabelece uma conexão ou entrecruzamento em que comparece a negatividade, o mal ético-político. Inscreve a animalidade na natureza da relação soberana de dominação e subjugação. Qua-

---

\* Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

lifica-a não apenas como o não humano, mas como sub-humano, infra-humano ou desumanizado. Se a antropologia filosófica constitui o campo de problematização da primeira ordem de relações em que se trata de definir e delimitar o que pertence ao humano e o que dele se ausenta ou aparta, é no terreno da abordagem ético-política que comparece a qualificação negativa da animalidade. Se nessa abordagem sobressai a matriz ou o paradigma já clássico do que se convencionou designar como pensamento biopolítico urge, porventura também problematizá-lo assinalando possíveis lacunas ou insuficiências. E desde logo a impossibilidade em fazer coincidir em momentos-chave da subjugação e da exceção (contemporânea ou não), a qualificação política da animalidade (como vertente suprema da negatividade) e o destino da desumanização. A animalidade é também uma figura da máxima degradação do humano a par da desumanização extrema que o Holocausto fez emergir na figura do chamado ‘muçulmano’. Sabemos que o patamar ínfimo do humano o permitiu aproximar do bestiário subvencionado por uma feroz obsessão ideológica.

No seguimento da sinalização das insuficiências da matriz biopolítica a respeito da animalidade, a hipótese ou tese que as permite superar enuncia-se da seguinte forma: tal como sucede com a violência política ou ético-política, a animalidade como figura radical da negatividade é incondicionada ou seja, não se deixa configurar ou contextualizar em termos histórico-políticos ou sócio-políticos. E os contornos de uma emergência ou radicação ontológica ou onto-política da animalidade pode, assim, surgir à luz do dia. A utilidade da configuração ontológica da animalidade na vertente antropológica e o contributo para a sua determinação ético-política sob a égide da negatividade notabilizam-se, desde logo, pelo modo como permitem recusar quaisquer contaminações histórico-culturais. Nestas podem-se associar, ou não interesses literários e narrativos comuns que indiciam percursos estranhos à Filosofia. E a vantagem da radicação da antropologia filosófica na ontologia fundamental não é, igualmente, desprezível para quem pretende evitar a confusão – porventura recorrente – entre o que pertence ao humano e o que pertence aos animais que não possuem linguagem, *logos*, no sentido radical do termo. A reacção contemporânea à relativa diminuição do animal perante o humano (Heidegger) conduziu a formas recorrentes de enaltecimento emotivo do animal e das suas supostas virtudes que o colocam numa posição paritária ou, nalguns casos, o superiorizam face ao humano. Nuns casos como noutros, poderemos estar diante de desequilíbrios e de formas mitigadas de negatividade, mas não da sua vertente política extrema. A eco-animalidade introduziu no pensamento e na conduta novas modalidades de diminuição e de desfasamento na relação entre seres naturais e não resolveu as anteriores formas de degradação de um dos membros

dessa relação. Se o suposto uso ético do bestiário reflecte a mera subjugação do animal, a superiorização deste último na eco-animalidade corporiza novos equívocos. E a expressão política ou jurídica desequilibrada da eco-animalidade perpetua ou agrava esses equívocos que, em última análise, continuam a revelar uma impossibilidade de lidar com o estatuto do animal e do humano. Mas é na expressão máxima da degradação do humano no uso político da animalidade que os maiores desequilíbrios se manifestam. É neles que a radicalidade da negação de ambos os estatutos se torna visível, sendo que, pesar de tudo, é o humano que se pretende atingir prioritariamente. E a manifestação desse uso e dessa degradação não é um acontecimento do passado, mas parece reinscrever-se no presente sob a égide da dominação e do exercício do poder.

Prescindindo da revisitação das figuras, de certo modo, clássicas em que essa degradação ocorreu trata-se de vislumbrar os modos que a sua aparente perenidade produz e tentar racionalizar a inquietação que a acompanha. Uma vez entendida a dominação do humano por via da categorização animal, encontra-se superada a subjugação pensada a partir de um fundamento arcaico jurídico jurídico-religioso ou jurídico-político (Agamben e Yan Thomas). O sentido político da dominação alarga-se e aprofunda-se perdendo a referência aproximativa ou contextual que o amarra tanto à origem como aos laços histórico-sociais prontamente identificáveis. A ameaça representada pela violência, pela subjugação ou pela imbricação de ambas na genealogia e exercício do poder, aparta-se da utilidade e determinação que parecem ser o seu móbil concreto. A negação dessa determinação contextual que apela à necessidade de busca de uma motivação na ordem das razões explicativas é bem visível nas formas extremas que assume no genocídio ou nas movimentações de extermínio em larga escala. Nos próximos em que a aparente evolução da racionalidade instrumental se apossou da lucidez argumentativa e em que a busca da clareza explicativa se tornou presente no esforço quotidiano e não apenas na elaboração científica e filosófica em sentido estrito assiste-se à obscuridade das respostas cabais à emergência da violência e da sua relação com a dominação. Na melhor das hipóteses libertam-se as razões explicativas da elaboração racional mais imediata. Se a obsessão explicativa racional depara com uma insuficiência ou com uma impossibilidade real isso deve-se, em grande medida, à preocupação em superar a todo o custo a margem de indeterminação ou de incerteza que acompanha inevitavelmente a ideia de incondicionado. Este perpassa a violência e a sua imbricação no domínio político em que a negatividade se torna força de lei ou se impõe a quaisquer outras condições imediatas. A sombra do incondicionado paira sobre os factos brutos e sobre a emergência da mundanidade negativa como se de uma escandalosa ameaça se tratasse. Como recusa ou obstáculo à

racionalidade, mas também como apego desesperado à exposição de uma ordem de razões elucidativas que iluminam o tecido visível da história. E, no entanto, a incompreensão e as dificuldades insuperáveis do entendimento continuam a esbarrar na procura da límpida fundamentação para a dominação na sua forma mais drástica. Mas no seu exemplo paradigmático ou pelo menos naquele que é mais referido no âmbito do pensamento designado como biopolítico – em que está essencialmente em causa a vida e a morte – ou seja, na violência nazi, não é difícil assinalar certos traços em que o incondicionado aparece ou reaparece; um deles, porventura, o mais estranho de todos é o seu carácter anti-utilitário: por mais desaconselhada, prejudicial, absurda, ilógica ou inexplicável que fosse, a violência acabou por se impor e predominar sobre outras vias ou alternativas de conduta. Associada ou não à dominação politicamente complexa e qualificada ou relevada apenas como pulsão crua e vil de diminuição ou subjugação do humano, ela afastou-se e continua a distanciar-se de determinações factuais ou contextuais. E se os fundamentos se perdem, a repercussão traduz-se no colapso da ordem de razões que se lhes poderiam seguir. As dificuldades criadas pela presença ou insinuação do incondicionado levam alguns a negar certas determinações declaradamente políticas da violência e da dominação apelando para uma ingloria queda no vazio do informe e do gratuito (Zizek). Mas uma pronta indicação das razões políticas e sociais, sendo por vezes óbvia, não constitui o seu alicerce permanente e imutável. Em certas ocasiões serve apenas para consolidar uma explicação mais consistente do que o vazio de razões ou o menosprezo de condicionantes que não se podem simplesmente anular ou ignorar.

A ‘máquina antropológica’ onde se situam o humano e o não humano (Agamben) associa e separa polaridades, permite a exclusão e a repetição, a separação e a continuidade. Mas conduz também à resolução do *mysterium conjunctionis*, a dissolução ou desactivação do que separa o humano do não humano. Porém, importa situá-la na sua radicalidade e de recusar a sua vocação de servir a dominação. Deve procurar-se não apenas quebrar as polaridades supostas na constituição do humano e o vislumbre da inscrição arcaica da vida nua na esfera política, mas a dissolução da inscrição do não humano no humano com a finalidade de perpetuar a dominação pressuposta na relação soberana. As formas mitigadas de dominação expressas na excepção contemporânea parecem não incluir a animalização do humano, mas quando deparamos com qualquer evento social ou político radicalizado, essa inclusão acaba por emergir. Ornamentada por pretextos acidentais ou simplesmente assumida na sua crueza é a face de um produto da actualização do bestiário que enfrentamos. Se a vida se encontra originariamente ameaçada pela decisão soberana e pela lei (Agamben, *Mezzi senza fine*), a animalidade oferece-

-se como via de mediação dessa ameaça ou de um risco que a sinaliza como alvo específico. Potencial, actualizada ou reactualizada, essa ameaça comparece na figura da subjugação através da animalização ou do uso negativo da animalidade. O gesto – aparentemente arbitrário e contextualizado – que institui a excepção moderna ou contemporânea serve-se da animalidade para melhor servir o seu propósito dominador. E se nele a sombra do incondicionado teima em ocultar-se não é menos verdade que a expansão dessa radicalidade tem sido falseada ou deliberadamente ignorada. Aqueles que apregoam a necessidade de readquirir um equilíbrio através da dominação dos mais vulneráveis esquecem que todos os indivíduos e grupos, privilegiados ou desapossados são potencialmente alvos da subjugação.

A finalidade última do enfoque na animalidade consiste em pôr em causa a vida dos humanos, degradá-la, e diminuí-la e, se for caso disso, destruí-la. A vida e a sua negação são, assim, inseparáveis do propósito e do ponto culminante da subjugação. Nesse caso, deixa de ser possível separar vida, animalidade, subjugação e poder. A política como território abrangente e, de certo modo, abstracto não tem lugar nessa abordagem. A subjugação significaria o evento do uso da animalidade de modo a desencadear ou favorecer a separação entre o simples acto de viver e a existência do cidadão ou do vivente que em termos clássicos era designado como politicamente qualificado. Separa-se a vida da sua qualificação politicamente relevante mantendo, no entanto, a estrutura que as une, ou seja, o poder e a decisão soberana de as usar como categorias em que a existência e a acção do habitante da *polis* pode, a todo o momento degradar-se ou perder-se. O gesto ou a decisão soberana que possibilita o despojamento e a destruição do humano não perece, mantém-se sempre presente e não depende de motivações facilmente configuráveis, enquadradas no tempo e no espaço. O limiar e a zona de indiferença que se situa entre o humano e o animal (Agamben) conduz à passagem de um para o outro. O enfoque no simples acto de viver produz a vida nua que doravante poderá ser subsumida no propósito de dominar. Uma vida designada, sobretudo, a partir do não humano e não simplesmente situada nos limites da humanidade. Não se trata, por isso, de nos atermos à identificação da indistinção que de facto existe entre os pares da relação e à sua mútua pertença à ‘máquina antropológica’; a negatividade deve aparecer na sua máxima expressão, revelar os dispositivos de que apropria. A politização da metafísica ou, mais adequadamente, a abordagem teórica da radicação ontológica do humano, da sua constituição ambivalente e indiferenciada em que se invoca a animalidade constitui-se como figura onto-política. O conhecimento do funcionamento da vertente animal da ‘máquina antropológica’ é essencial para que se considere a possibilidade da sua desactivação (Agamben, O aberto, final do cap. 9). A animalização, na actualidade, não se restringe ao estrangeiro, ao excluído



nem aos que foram e são oprimidos por regimes totalitários, mas pode irromper na quotidianidade em que as pressões sociais favorecem a agudização da opressão.

O uso negativo da animalidade no acto e no evento da animalização não se limita à revelação da dimensão do vivente que pode conduzir à prevalência da vida nua; também não se esgota na desumanização criada pela opressão ou pelo exercício do poder de dominação, prioritariamente, sobre os mais vulneráveis; não se limita à diminuição do humano pela proximidade ou assimilação aos seres que a ausência da linguagem, da racionalidade ou da complexidade da inteligência emocional destituiu do estatuto de humanidade; não se reduz à funcionalidade própria de uma dimensão integradora no percurso da antropogénese. A animalização imiscui-se na obscuridade ou esquecimento, por vezes subtil, do humano. Desvela-se no desprezo aparentemente inócuo dirigido e imposto ao estranho que nenhum comprometimento ideológico parece justificar. O excluído a quem se recusa qualquer lugar no território da cidadania ou da *polis* pacificada, ou que ilusoriamente, se pretende manter como permanentemente afastado, reactualiza-se. Não é necessário invocar os escravos e os bárbaros clássicos para o designar. A miséria da população norte-coreana que a encenação totalitária pretende, em vão, esconder da publicitação mediática enquadra-se nessa reactualização ou teima em abandoná-la. A marcha obscena dos migrantes pelos campos da Europa Central provenientes dos países em guerra civil prolongada ou em colapso é um outro evento recente que lhe pertence. A sua obscenidade deve-se à razão de ser inaceitável e de ser por muitos recusada ou desvirtuada na sua natureza e nas suas causas. Pretendendo afastar e repudiar os vulneráveis caminhantes sob vários pretextos menores em que as motivações de política doméstica sobressaem, aspira-se, porventura, à sua mais próxima identificação com os seres incivilizados. A sua face irreconhecível como humanos que o repúdio ou a indiferença persegue lembra a produção de subprodutos ou de cadáveres dos campos nazis. A morte não é também aqui uma mera contingência já que, na verdade, está sempre presente. Encontra-se, quer nas razões do êxodo – de forma talvez recalcada – quer, nas mentes daqueles que os pretendem reconduzir ao ponto de partida.

A indeterminação e ambiguidade presentes no conceito originário de vida não puderam ser superadas pela ficção da paridade entre a dimensão da animalidade e aquela que foi reiteradamente considerada como superior. Essa superioridade serviu classicamente o propósito da diminuição da humanidade naqueles que, por alguma razão biológica, rática ou outra, foram considerados sub-humanos ou infra-humanos. Um dos equívocos que proporcionou essa visão foi seguramente o facto de se encontrarem fora dos padrões em que essa superioridade os poderia designar. Capturados por uma apetência à dominação, os diferentes tipos individuais foram

colocados na situação prioritária de exclusão. Mas através dela nunca se pôde justificar a escolha de uns em desfavor de outros por traços distintivos. A exclusão esteve subordinada à subjugação, invertendo assim a ordem das prioridades, ou seja, era excluído aquele que se pretendia dominar tendo em consideração traços distintivos que na verdade nenhum conceito de mera vida ou de vida animal justificam. Essa diminuição do humano por via da animalização renega traços singularmente relevantes que deveriam ser acrescentados à comparência da racionalidade na caracterização da humanidade: a capacidade de se conhecer e reconhecer a si mesmo perante o outro e de se colocar, verdadeiramente, no lugar do outro. Em termos políticos o outro é a duplicação de si mesmo, é um outro de si mesmo que deveria ser reconhecido como tal na pluralidade da acção e da participação na *polis*. O desconhecimento da simultânea proximidade e alteridade do próximo ou do outro como par (proporcionado pela animalização) é um equívoco convenientemente apropriado pelo poder de subjugar. A impossibilidade de efectuar esse reconhecimento perpetua-se nas reactualizações da animalização que, como vimos, não se podem limitar às figuras do escravo, do bárbaro ou do excluído. Porventura reaparece na quotidianidade no evento da opressão de género ou sob outras formas insuspeitas nas quais terão que se integrar aquelas que são notoriamente políticas. Em todo o caso, a expressão ‘notoriamente política’ destaca uma limitação que verdadeiramente não existe, uma vez que todos os gestos e eventos da quotidianidade têm que ser integrados por direito próprio no domínio político. O esforço que consiste em estabelecer divisões entre eles alimenta apenas o equívoco clássico quebrado, aliás, pelo conflito fratricida da *Stasis* (Nicole Loraux, Agamben).

A relação privilegiada do humano com o mundo por oposição ao animal parece perder-se nessa visão em que a humanidade se encontra degradada. Porventura a diferenciação clássica incorre em mais objecções do que uma visão em que claramente se perde o reconhecimento de si mesmo e do outro. A estranheza do outro, que numa primeira impressão poderia ser superada ou tornada inócua perverte-se através da animalização e do domínio que a captura. É o ‘formador do mundo’, na expressão de Heidegger, que perde a sua capacidade de efectuação. E se as figuras radicalizadas dessa perda constituem a referência que possui primazia na perversão indicada, não deixa de ser verdade que nos mínimos gestos da acção quotidiana, ela também se pode revelar. São gestos que, como vimos, pertencem ao campo da instituição da política e do político. O fechamento ao mundo pressuposto nessa perversão pode ser entendido em sentido menos lato, ou seja, a partir da recusa do mundo do outro humano. O deslocamento implicado nessa recusa não põe em causa a sua radicação ontológica ou ontopolítica já que a relação é sempre entendida no modo originário. A ausência de acessibilidade ao mundo daquele que

se encontra envolvido nesse desfasamento em relação ao outro que deveria ser um humano reconhecido como tal, prova que a distinção essencial entre o humano e o animal não se encontra na impossibilidade deste último desvelar o mundo. Esse desfasamento retorna, reatualiza-se, constata-se a sua recorrência, não sendo por isso momentâneo nem acidental. Impede, na verdade, o acesso à abertura ao mundo e ao reconhecimento de seres que dele fazem parte como seus pares. Mesmo que se considere que o animal se encontra apartado do conflito existente entre a revelação do significado essencial do mundo e a sua ocultação, dificilmente se poderá escamotear que o humano que não reconhece o outro como humano e que se serve desse facto para o dominar, também não acede ao mundo. Afasta-se do seu significado essencial ou não o atinge. A sua superioridade face ao animal é apenas equívoca, o mesmo sucedendo com a degradação deliberada do outro diante do animal. A animalização conduz à diminuição do próprio estatuto do animal reconhecido na consideração de uma relativa abertura ao mundo. Despreza-se o humano e também o animal. Estabelece-se uma similitude ou aproximação abusiva entre ambos na base desse mútuo desprezo.

Se no modelo metafísico clássico se recusa ao animal o acesso a uma abertura de possibilidades de conhecimento e reconhecimento do mundo, no processo de animalização em que dá a ausência do reconhecimento do humano (como humano) assiste-se também a um fechamento. Deste decorre a negação do humano e o padrão de uma insuficiência que não pode ser simplesmente atribuída ao animal. Se por definição o animal é pobre por comparação ao humano ou se a dimensão humana que lhe é próxima se encontra tipificada como inferior (ou é inferiorizada), a posição que assume a recusa da humanidade de alguns humanos só ilusoriamente poderá reivindicar uma marca de superioridade. Na verdade, deve ser reconduzida a uma posição degradante onde impera a negatividade de uma visão desajustada. A tradição que mesmo no domínio da Filosofia degradou o animal e que foi devidamente denunciada (Derrida) não deve só por si auferir o monopólio desse desajustamento. O acesso ao significado essencial do mundo ou mais modestamente ao reconhecimento do outro como humano encontra-se comprometido. Tanto neste caso como no da inferiorização do animal imposta pela tradição, verificamos a mesma negatividade. Enfermam ambos de um desfasamento irresolúvel; numa perspectiva como noutra é a tarefa crítica que deve tomar a dianteira e nunca condescender perante quaisquer artifícios ideológicos, eco-políticos ou outros. Se a questão da animalidade é antes de mais metafísica ou mais propriamente ontológica, o acesso ao significado do mundo e o reconhecimento do outro como humano pertencem por direito próprio ao território da política. A idealização de um equilíbrio entre a humanidade e a animalidade e a negação ou desactivação da animalização e do

seu uso drástico é uma possibilidade ainda em aberto. A tarefa política integrada no propósito de tornar inoperante a máquina antropológica ocidental (Agamben) não se compadece com uma simples expectativa, esperança ou destino; ela deve ser desencadeada e procurada em todos os instantes em que esteja em causa a justa situação do humano no mundo e o seu reconhecimento como tal. Se os escravos, bárbaros, estrangeiros e excluídos retornaram em certa medida, e continuam a povoar o território global é tempo de transformar a realidade que os permitiu regressar, remetendo-os definitivamente à memória do passado.

# IMAGENS DO SER HUMANO NA PÓS-MODERNIDADE

*Uma análise ao documentário “Imagens do Mundo e  
Epitáfios de Guerra” de Harun Farocki*

por

**Joana Silva\***

**Resumo:** O artigo pretende estudar o documentário “Imagens do Mundo e Epitáfios de Guerra” (1989) de Harun Farocki desenvolvendo um mapa mental da cartografia (Deleuze, 2000) enquanto metodologia de conhecimento do real. No contexto da cultura pós-moderna serão analisados os aspetos conceptuais do simulacro (Braudillard, 1991) e da montagem cinematográfica (Didi-Huberman, 2012) que validam o espaço heterotópico (Foucault, 1986) do cinema. Mostrar-se-á que a imagem no cinema de Harun Farocki possibilita, simultaneamente, uma cartografia do conhecimento e a construção de uma memória coletiva entre o real e o simulacro.

**Palavras-chave:** Cartografia; simulacro; heterotopia.

**Abstract:** This paper aims to investigate the cinematic and conceptual factors of simulacrum that determine in cinema the postmodern models of representation. A fundamental issue in simulacrum theory (Braudillard, 1991) establishes that the postmodern society has replaced reality and meaning with signs and symbols, and that epistemic object of human experience is of a simulation of reality. Defining simulacrum as reality mediations implies to understand cinema medium in terms of the emergence of real. To give raise to this hypothesis we will trace the epistemological framework in which simulacrum has emerged in cinema. Particularly, we will analyze the practice of simulacrum in Harun Farocki’s film “Images of the World and the Inscription of War” (1988). Methodologically, three dimensions of the simulacrum theory in cinema will be explored: mental and physical cartographies (Deleuze, 2000); montage-image (Didi-Huberman, 2012); heterocopies (Foucault, 1986). It is across the articulation of these dimensions that we pretend to give raise to our initial premise: simulacrum in cinema is a epistemic theory that grounds formally and conceptually in the image as well as in between real and semi real.

**Key-words:** Cartography; simulacrum; heterotopia.

---

\* Doutoramento em Arte e Design – I2ADS. Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto.

## 1. INTRODUÇÃO

Neste artigo desenvolvemos uma análise do documentário *Imagens do Mundo e Epitáfios de Guerra* (1989) de Harun Farocki através da estruturação de uma *cartografia* (Deleuze, 2000) do pensamento. Complementarmente, analisaremos a montagem cinematográfica e o simulacro na sua relação com a cartografia. Especificamente, começaremos por apresentar algumas das teorias psicológicas subjacentes à temática do simulacro e alguns conceitos e operações de análise retórica do simulacro. Passando por várias abordagens, desde a aplicação da mitologia greco-romana até abordagens psicológicas, filosóficas e sociológicas a definição de simulacro (Baudrillard, 1991), pretende salientar a fragmentaridade e subjectividade do real na cultura pós-moderna. Relativamente à componente retórica, é dada especial importância ao poder cognitivo da metáfora na construção conceptual do simulacro.

Tendo em conta a sustentação do referido quadro teórico identificaremos alguns agenciamentos teóricos do documentário que visam sustentar a efetivação de uma metodologia cartográfica. A seguir, será discutida a cartografia como simulacro da realidade, responsável pela construção de novos espaços mentais – *heterotopias* (Foucault, 1986). Finalmente, analisar-se-á a montagem (Didi-Huberman, 2012) na sua dimensão fragmentária e associativa. Partindo do conceito de pós-modernidade é na sincretização entre as duas metodologias de representação – cartografia e montagem – que se procura discutir *Imagens do Mundo e Epitáfios de Guerra* como simulacro entre o espaço do real e o espaço cinematográfico.

## 2. PÓS-MODERNIDADE E PSICOLOGIA DO SIMULACRO

O pós-modernismo, enquanto realidade sócio-cultural, está inserido num contexto no qual a produção de informação altera a percepção de tempo e espaço. Com o avanço dos meios de informação, a condição pós-moderna é cada vez mais vulnerável à fragmentarização e desmaterialização de sentido do real. De acordo com Harvey (1990: 336), “o pós-modernismo surgiu num clima de economia profundamente volatizada, de construção e reposicionamento da imagem política e de uma nova formulação das classes sociais.” Automaticamente deu-se a articulação entre acumulação flexível e pós-modernismo na interpretação e interligação de diversificadas concepções do real. A produção de subjectividade humana e social sofreu assim, uma reconfiguração apreciável no quadro de dinamismo que caracteriza as sociedades contemporâneas.

No plano da iconografia esta reconfiguração refere-se ao mediatismo da informação através da imagem. A sua fácil proliferação afecta pois as *estruturas de sentido* individual. Assim, a interpretação subjectiva e simbólica do real, está em contínuo processo de transformação afastando-se cada vez mais da nossa primeira dependência com o real. Este facto aponta para a questão da problematização do real proveniente das inquietações e *ansiedades* pós-modernas. Numa sociedade onde todos os conceitos são questionados, assiste-se a uma maior problematização em termos de (re)avaliações e (re)validações no domínio do real. Evidencia-se, assim, uma análise mais subjectiva do que objetiva. Subjectiva porque é originária de uma vivência cada vez mais privada, voltada para os valores individuais de cada um.

O ensaísta Lipovetsky (1983), na sua obra “Era do Vazio”, afirma que o valor principal da cultura pós-moderna é o individualismo e propõe como chave interpretativa um *processo de personalização* que envolve a passagem de um individualismo limitado para o individualismo total, destacando-se questões mais subjectivas e de psicologização do social. Daqui se poderá afirmar que a significação pessoal na busca do real presta-se a um princípio de consciência de si mesmo. Não se prestará, portanto, esta intenção a um dos paradigmas mais vinculados da sociedade contemporânea – a saber, o narcisismo? De facto, um dos principais paradigmas da contemporaneidade, e que a distancia da modernidade clássica, é precisamente aquilo a que muitos apelidam de *narcisismo contemporâneo*. É o caso de Hannah Arendt (2001), na sua obra sobre a condição humana refere que sentimento do “eu” contemporâneo é reflexo de uma sociedade tanto individual quanto autoconsciente.

No plano alegórico, o mito de Narciso constitui uma explicação metafórica da realidade contemporânea, pelo poder sedutor que atribuímos à imagem e também pelo atual culto da individualidade. Pode ser tomado também como metáfora do aparecimento da pintura, já que a pintura foi desde cedo *mimesis* da realidade. Há ainda um outro aspeto que emerge do mito: o da dissociação entre o indivíduo e a sua imagem. Sobretudo, o que está em causa é o reflexo e percepção da realidade, enquanto verdade *versus* simulacro. Tendo como base a ideia do espelho como condutor ou simulador da verdade, a projecção de Narciso no lago parece ser o modo como o “eu” reflete o exterior ao fornecer um outro espelho – o seu carácter. Consequentemente, o encontro com o vazio torna-se também numa reflexão sobre a ilusão, a aparência e a superficialidade. É um encontro com a sua consciência, com os seus mais arquetípicos e profundos receios.

De facto, foi da mitologia greco-romana que resultaram vários dos temas que algumas ciências, como a psicologia, vieram posteriormente a explorar. É neste sentido que se pode afirmar que a mitologia não é apenas uma fonte de religião greco-romana, mas é analogamente representação de um pensamento, simultanea-

mente vivo e universal, de onde os antigos puderam, e o homem moderno pode ainda hoje, tirar proveito.

Podendo a era em que vivemos ser considerada como narcisista, ela é também o seu reverso. Nesse reverso é a melancolia é uma projecção do sentimento de si, autoconsciente e autorreflexivo. Lambotte (2000), psiquiatra francesa que muito tem estudado a problemática da melancolia, faz uma abordagem tanto ao sujeito melancólico quanto à relação deste com a estética – sem, no entanto, inferir o que quer que seja de patológico. Segundo a autora, o sujeito melancólico não nega a realidade; o que acontece é que ele não sabe o que fazer com ela e evita cair na sedução que todos os outros compartilham – a ilusão.

Tanto o narcisismo como a melancolia que caracterizam a sociedade contemporânea suscitam grande interesse em capturar uma certa autenticidade da experiência humana, em termos não só de aparência da percepção como também de realidade psicológica e social. Na estética, a melancolia reflete um repensar da realidade através de um registo de apresentação de uma realidade oculta. Veja-se, por exemplo, o estudo de Lambotte (2000), justamente dedicado à estética da melancolia. Este pensar de novo, por um lado, torna-se potenciador de novas perspectivas, e por outro lado, estabelece uma relação metafórica com a realidade. Como refere Lambotte (2008), em entrevista publicada no sítio brasileiro Centopéia, temos aqui “a tarefa atribuída anteriormente à realidade, aquela de esconder e, de hoje em diante, de designar o Absoluto inacessível.” A melancolia não é nem totalmente consciente, nem literalmente inconsciente. Situa-se entre estas duas forças psicológicas como mediadora da angústia existencial entre o *eu* e o mundo. A estética da melancolia vive de dicotomias: entre a soturnidade e a libertação; entre o querer ficar e o deixar ficar; entre a simulação e a realidade. Mas vive sobretudo do emudecimento na mediação entre simulação e realidade a constatação de que a vida é uma simulação.

Esta constatação mais subjectiva do que factual é desenvolvida pela importante abordagem filosófica e sociológica de Baudrillard (1991) sobre a simulação a partir de distinção crucial entre simulação e dissimulação. Segundo Baudrillard (1991: 10), *simular* refere-se a uma ausência, ao fingir ter o que não se tem, ao passo que *dissimular* é uma presença, porque é fingir não ter o que se tem. Tratando-se então a simulação de uma ausência, não existe possível relação com o real, apenas porque “ela é o seu próprio simulacro puro” (Baudrillard 1991: 10). Nesta perspectiva, já não existe distinção entre o verdadeiro e o falso, o real e o que não é real, o visível e o invisível, porque justamente o real não existe. São necessárias estratégias de dissuasão da verdade, outras origens e meios que nos tranquilizem da constatação de que não há realidade porque tudo na vida é subjetivo,



imaterial. Nesta linha ténue entre a realidade e a irrealidade, somos armadilhados pela simulação, porque é esta a estratégia que faz a vida mais credível. E o sentido parece acontecer. Nesse momento, o universo entra no mundo da simulação ou da indiferença, por já não ter forças para querer continuar a saber: o niilismo realizou-se na simulação e na dissuasão. O *ethos* já não penetra na pele porque foi desmascarado. Não o possuímos e o que temos em posse é uma encenação dele mesmo. Tornamo-nos atores da vida, autómatos da própria consciência.

Por outras palavras, o real é o que dele fazemos. Consequentemente, dependemos apenas de nós mesmos e da nossa consciência. O simulacro é então a estratégia para escapar à verdade: a verdade de que não existe verdade. A partir daqui, poderá afirmar-se que a realidade não esconde nada; ela é o próprio simulacro. É um confronto inscrito numa vontade de ultrapassar os limites, de exceder o estipulado. Por outras palavras, poderá dizer-se que a realidade é uma vivência que se faz de fábulas e mitos e alterna entre o êxtase e a depressão. A vida é, por isso, como uma ideia. Uma ideia é apenas uma ideia antes de se tornar realidade. Presa à nossa própria consciência, a realidade nasce do jogo da irrealidade. Mas supor a existência de uma realidade mais não é do que supor a existência de uma mentira. Apenas existimos porque nos evadimos à situação do estado do mundo. Somos objetivados por formas cognitivas da aparência e não pela realidade em si mesma, pelo que será plausível pensar que nunca atingimos um conhecimento nem perfeito nem pleno sobre o problema da realidade.

Neste quadro conceptual e psicológico, confrontar a realidade é tê-la como um fragmento avulso que a faz acontecer. Anunciá-la é fazê-la no tempo, sendo na memória que ela sobrevive. Como salienta Umberto Eco em relação à arte no geral, “Mesmo que se encontre os critérios técnico-estruturais, deve e pode-se reencontrar uma relação emotiva e intelectual, descobrir uma visão do mundo e do homem” (Eco, 2008). Confrontar a realidade implica, afinal, um conflito com o descortinar da ilusão e, assim, uma outra forma de manifestação, outra forma de se inserir dentro da própria realidade. O meio exterior passa, pois, a ser apenas um ponto de partida para a (re)descoberta de um outro território – e este território será com certeza imaterial.

## **2.2. Retórica do simulacro**

Uma outra aportação para a conceção e análise do simulacro insere-se nas ciências cognitivas ditas de “segunda geração”, cuja assunção principal é a da *mente corporizada* (“embodied mind”), e mais especificamente em estudos de filó-

sofos e linguistas sobre a conceptualização em geral e a conceptualização através da linguagem verbal em particular. Merecem aqui especial destaque o estudo do filósofo Mark Johnson sobre as bases “corpóreas” (particularmente da experiência sensorio-motora) da significação, da imaginação e da razão, sugestivamente intitulado “The Body in the Mind” (Johnson, 1987) e o estudo seminal do mesmo em coautoria com o linguista George Lakoff sobre a *metáfora conceptual* como mecanismo cognitivo fundamental, omnipresente na linguagem, na imaginação, no pensamento e na ação, intitulado de modo não menos sugestivo “Metaphors We Live By” (Lakoff & Johnson, 1980).

O estudo seminal de Lakoff & Johnson (1980) vem romper com a conceção tradicional da metáfora e da metonímia entendidas como “figuras de estilo” e mostrar que metáfora e metonímia são fenómenos conceptuais por natureza, processos e modelos cognitivos, constitutivos do nosso sistema conceptual, modos naturais de pensar e de falar, radicados na experiência humana e responsáveis quer pela estruturação do pensamento, da linguagem e da ação, quer pela inovação conceptual (cf. Silva 2006: cap. 5). No quadro da Linguística Cognitiva (cf. Silva 2006: cap. 5) Lakoff & Johnson (1980) desenvolvem na Teoria da Metáfora Conceptual uma distinção entre metáfora e metonímia. Segundo os autores a metáfora envolve uma projecção de um domínio conceptual noutra domínio distinto na base de um conjunto sistemático de correspondências por similaridade conceptual. Por outro lado, a metonímia caracteriza-se por uma relação de contiguidade entre elementos de um mesmo domínio conceptual. Não sendo dimensões exclusivamente linguísticas, a metáfora e a metonímia são também em signos não-verbais, como as imagens, os gestos, os sons não linguísticos, etc.

Para este estudo em particular, é a metáfora e a metonímia conceptuais instanciadas como metáfora e metonímia pictóricas que interessam, embora a caracterização da natureza conceptual da metáfora e da metonímia seja a mesma quer se trate da metáfora e da metonímia cinematográficas quer se trate da metáfora e da metonímia linguísticas. Sendo a imagem no cinema produto de um processo retórico de associação de diferentes contextos e imagens a exploração e construção de espaços conceptuais é também a construção de espaços metonímicos de representação da realidade. Particularmente no cinema, tanto a metáfora como a metonímia supõe frequentemente um jogo retórico com o espectador. A imagem cinematográfica torna-se dependente de outros espaços, situados em outros lugares na imagética do observador. Nesse jogo, surgem diferentes interpretações e especulações (re)equacionando o quadro de referências com que normalmente experimentamos uma situação ou contexto. O contexto do real é sempre uma construção cognitiva que se potencia metafórica e metonimicamente com a imagem em geral e com a

imagem no cinema em particular. Por conseguinte, a correspondência iconoplástica é apenas uma simulação; uma estrutura sempre inacabada, elíptica, pronta a ser finalizada pelo espectador. Concretamente, no plano do cinema a representação é fundamentalmente elíptica e que se deixa por resolver na expectativa de que o espectador a reconstrua através dos elementos do contexto cinematográfico.

### **3. A CARTOGRAFIA EM IMAGENS DO MUNDO E EPITÁFIOS DA GUERRA**

#### **3.1. Cartografia e imagem cinematográfica**

Em *Imagens do Mundo e Epitáfios da Guerra* (1989, 75', cor, Alemanha) Harun Farocki realiza um ensaio visual acerca da relação entre percepção e produção industrial (ver anexo Figura 1). O filme baseia-se em fotografias aéreas do campo de concentração de Auschwitz, tiradas acidentalmente por pilotos americanos enquanto fotografavam a fábrica de Buna. Em 1977, procedeu-se à recolção e análise dessas imagens. A partir dessas fotografias Farocki investiga as mutações sociais e políticas da imagem – especialmente a respeito dos aparelhos ópticos: as “máquinas de visão”.

Trata-se de um documentário que utiliza estratégias análogas à investigação científica assente na invariante da cartografia. Segundo Deleuze & Guatarri (2000), a cartografia é um modelo de pesquisa que visa mapear um conjunto de fragmentos e agenciamentos, particularmente linhas de fuga, cadeias moleculares, círculos convergentes. Inevitavelmente o processo da cartografia é resultado da relação entre diferentes contextos, espacialidades, temporalidades e territórios. Haesbaert (2005) defende que a noção de território tem uma conotação material e simbólica. Neste sentido, a cartografia é duplamente referencial e metafórica. Enquanto metodologia surge sempre de um efeito de estranhamento ao lançar um novo olhar sob determinado contexto. Particularmente, no cinema documentário os lugares e os espaços são simultaneamente territórios cinematográficos, estilísticos e territórios da memória e do imaginário colectivo. O território é então uma questão de reconstruída numa montagem cartográfica de fragmentos de um imaginário e de uma iconografia. Passamos a ilustrar a cartografia com o filme em análise.

O filme abre com o canal de ondas de água de Hannover (Figura 2) e uma reflexão acerca da relação entre as ondas do mar e o pensamento. A seguir surge um instrumento hidráulico de medição do comprimento das ondas de água em contexto de laboratório (Figura 3). Posteriormente, o narrador define iluminismo apresentando desenhos de medição da época. Estas associações ocorrem umas

nas outras e sobrepõem-se sem hierarquia determinada. É claramente uma metáfora das ondas do mar e da pulsão de rebentamento da água como pulsão de ideias numa investigação. Não por acaso, o termo *Aufklärung*, que significa simultaneamente esclarecimento, iluminismo e reconhecimento militar, expõe-se como conceito da história intelectual. Estamos portanto, perante um programa cartográfico produtor de uma rede de ideias e dissociações que, à semelhança das ondas da água, “vão e voltam”.

### 3.2. Cartografia como simulacro da realidade

Partimos da hipótese de que a cartografia é uma metodologia de pesquisa que visa formar um simulacro da realidade sob a égide da representação. O simulacro problematiza o objeto da relação epistémica da realidade na dialética aparência/simulação, consciência/inconsciência, real/irreal. Como já referido ao longo do artigo, para Baudrillard (1991) *simular* refere-se a uma ausência, ao fingir ter o que não se tem, ao passo que *dissimular* é uma presença, porque é fingir não ter o que se tem. Para Farocki as *máquinas de visão* – designadamente fotogrametria, aerofotograma, imagens tridimensionais, simuladores e robots – servem de estrutura para discutir essa distinção ao dissimular um espaço topográfico que é por natureza um simulacro.

Trata-se de um posicionamento de trabalho que Foucault (1986) havia antecipado a partir da sua definição *heterotópica*. para descrever espaços físicos, mentais e utópicos capazes de formar simulacros da realidade. Deste modo, o cinema é claramente uma heterotopia, um simulacro, um não lugar. Encontramos uma dessas heterotopias logo no início do documentário, no momento em que são localizados navios rumo a Bremen. Segundo Foucault (1986), o navio é um espaço heterotópico por excelência, como “um pedaço flutuante de espaço, um lugar sem lugar (...)”. O navio de *Imagens do Mundo e Epitáfios de Guerra* é, de facto, um não lugar, um espaço mental que prenuncia uma possível guerra. É como se de apenas do navio pudéssemos deduzir todos os outros espaços, e ao os deduzirmos pudéssemos simular o funcionamento de uma comunidade inteira vítima do teor destrutivo das *máquinas da visão*.

## 4. METODOLOGIA DA MONTAGEM

A cartografia, enquanto método de criação cinematográfica, revela-se bastante regular e produtiva na coerência estética em *Imagens do Mundo e Epitáfios de*

*Guerra* ao implicar uma relação horizontal com a montagem. Segundo Didi-Huberman (2012), a montagem é um processo de construção da imagem através da associação/ dissociação com outras imagens e ideias para dar sentido ao plano final da imagem.

A montagem é um processo de construção da imagem através da associação com outras imagens ou ideias, que confere sentido a um plano final. De acordo com Didi-Huberman (2012: 174), “é precisamente na montagem que reside a representação e lhe dá o poder da enunciação”. O que quer dizer que a imagem não pode ser entendida senão na rede que conecta uma imagem com todas as outras imagens. É nesse relacionamento que se constrói o sentido da imagem. Essa enunciação da imagem acontece entre o artista e o espectador. Para o artista, a enunciação consiste na explicitação do processo artístico, na partilha de uma experiência. Para o espectador, a enunciação reside na interpretação, que por sua vez é também uma forma de experiência (que etimologicamente quer dizer “sair e dar uma volta”). Em ambas as situações, a montagem coloca a imagem no foro da subjetividade, uma vez que entre a interpretação e a criação está implícita a psique do próprio sujeito, e como tal a memória. O compromisso com a montagem é também o compromisso com aquilo que as imagens representavam originalmente, e com o que passam a configurar no plano de uma nova representação.

Toda a representação, para Marin (1988: 63), supõe um jogo entre apresentar e representar. Apresentar refere-se ao domínio autorreflexivo; representar, aponta o domínio transitivo. Representar é possível na medida em que a representação é referente em si mesma. A representação é transitiva, porque enquanto visibilidade refere-se ao objeto em si mesmo. Na transitoriedade entre apresentação e representação está o acto de criação. A montagem existe precisamente por de trás da consequência formal da criação artística. Neste processo há aspetos que ficam por dizer, memórias revividas, imagens passadas, momentos que não se recuperam. É neste cruzamento memória-imagem que, de acordo com Didi-Huberman, se desenha uma espécie de cartografia da imagem.

Por exemplo, a imagem que vemos de uma mulher sendo maquilhada ora com o intuito de beleza, ora com o intuito destrutivo elucida o paradigma associativo/ /dissociativo da montagem (Figura 4). A sequência vai surgindo várias vezes ao longo do documentário criando um corte na narrativa. É entre criação e destruição do mundo que se preconiza neste intervalo um mapa mental da camuflagem na guerra, bem como da destruição e da simulação.

O filme avança ao ritmo de associações avulsas que sistematizam uma cartografia de fragmentos, mapas, textos e fotografias de guerra para chegar à dialógica entre montagem e conhecimento da história (Warburg, 2010). A descrição das foto-

grafias de Auschwitz (Figuras 5 e 6), enumeradas repetidamente pela conjunção *e*, reforça essa ideia da montagem como mapa cartográfico da formação da história. Vem a propósito o conceito de Deleuze (2009) *imagens-ação*, que indica o efeito de ativação e de vivificação das imagens de um modo geral. E se por um lado, as imagens de Auschwitz ativam a vivência da história como trauma, por outro, denunciam a *banalização do mal* (Arendt, 2003) tornando o espectador cúmplice ou vítima da trivialização da violência.

## 5. CONCLUSÃO

A relação entre simulacro e montagem, envolvendo dimensões metodológicas da *cartografia*, revelou-se particularmente interessante do ponto de vista da relação entre *máquinas de visão* e conhecimento. Baseada em perfis de similaridade sobretudo a um pensamento sobre a investigação e a sua relação com a cartografia, a montagem do documentário – tanto no sentido da disposição como no da significação e do efeito que produz – explorou a noção de espaço cartográfico do conhecimento. Pôde-se assim constatar que Farocki *monta* ao longo da narrativa uma zona heterotópica. Assim, a montagem revelou-se não só como uma metodologia de construção da imagem mas também como um espaço mental do pensamento.

É mediante esta constatação que foi possível estabelecer uma analogia do cinema com o real e deste com o simulacro. A ideia de que o real e a imagem cinematográfica se interpenetram amplia e renova o olhar e o seu modo. Na medida em que a representação no espaço cinematográfico desvia significativamente o representado do real, da mesma forma, o acto criativo abre-se ao sentido entre o pensar e o fazer. E nesse processo, a subjectividade fundamenta a necessidade do acto de *ver* cinema de acordo com as problemáticas do “eu” pós-moderno. Vida e cinema convertem-se numa encenação da ilusão: existem, são finitas enquanto expressão, mas serão sempre máscaras de um *ethos* por descobrir.

Conclui-se portanto uma relação de interdependência entre cartografia, simulacro e montagem. Tanto a montagem como a cartografia evidenciam sistemas de representação do real. O centro de trabalho de Farocki evoca assim o conhecimento da história através da imagem ao reconhecer as simulações e os devires de uma memória coletiva. A realidade que é documentada torna-se na própria existência fílmica com as suas linhas de fuga: produzidas, desmontáveis, simuladas. Ao rever *Imagens do Mundo e Epitáfios de Guerra*, questionar a pertinência da cartografia será uma outra forma de questionar o que é o real no reconhecimento do que é o simulacro.

## REFERÊNCIAS

- ARENDR, HANNAH (2003). *Eichmann em Jerusalém. Uma Reportagem sobre a Banalidade do Mal*. Coimbra: Edições Tenacitas.
- BRAUDILLARD, JEAN (1991). *Simulacros e Simulação*. Lisboa: Relógio D'Água.
- DIDI-HUBERMAN, GEORGES (2012). *Imagens apesar de tudo*. Lisboa: IMAGO.
- DELEUZE, GILLES & GUATARRI, FELIX (2000). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. I*. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, GILLES (2009) *A Imagem-Movimento. Cinema I*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ECO, UMBERTO (2008). *A Definição da Arte*, Lisboa: Arte & Comunicação.
- FOUCAULT, MICHEL (1986). “De Outros Espaços”. Tradução de Pedro Moura. [http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault\\_pt.html](http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault_pt.html) (acedido em janeiro 2015).
- HAESBAERT, ROGÉRIO (2005). “Da desterritorialização à multiterritorialidade”. *Anais do X Encontro de Geógrafos da América-Latina*. São Paulo: Editora AGIR.
- HARVEY, DAVID (1990). *The condition of postmodernity*. Oxford/ Cambridge: Basil Blackwell.
- LIPOVETSKY, GILLES (1983). *A era do vazio*. Lisboa: Relógio d'Água.
- LAMBOTTE, MARIE-CLAUDE (2000). *Estética da Melancolia*. Lisboa: Companhia de Freud.
- LAMBOTTE, MARIE-CLAUDE (2008). Entrevista concedida por e-mail ao sítio brasileiro Centopéia, em setembro de 2008.
- LAKOFF, GEORGE & JOHNSON, MARK (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MARIN, LOUIS (1988). “Le cadre de la représentation et quelques-unes de ses figures”. In.: Alpers, S., Gombrich, E., Nochlin, L., Marin, L., Starobinski, J. Pleynet, M., Bouveresse, J.(Eds.). *Les Cahiers du Musée National D'Art Moderne. Art de Voir Art de DécrireII*. Centre Georges Pompidou. Paris.
- SILVA, AUGUSTO SOARES DA (2006). *O Mundo dos Sentidos em Português: Polissemia, Semântica e Cognição*. Coimbra: Almedina.
- WARBURG, ABY (2010). *Atlas Mnemosyne*. Madrid: Ediciones Akal.

## FILMOGRAFIA

- FAROCKI, HARUN (1989). *Imagens do Mundo e Epitáfios da Guerra*. 75 min, cor, Alemanha.

## A N E X O

Fotogramas de *Imagens do Mundo e Epitáfios de Guerra* (1989) de Harun Farocki



**Figura 1.** Harun Farocki, *Imagens do Mundo e Epitáfios de Guerra* (1989). Fotograma do filme.



**Figura 2.** Canal de ondas de água do Centro de Pesquisa da Costa Alemã em Hannover. Harun Farocki, *Imagens do Mundo e Epitáfios de Guerra* (1989). Fotograma do filme.

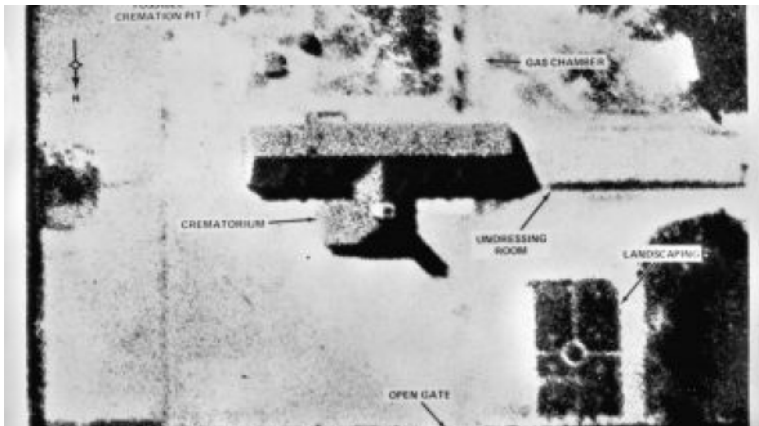




**Figura 3.** Instrumento hidráulico para medição de ondas de água do Centro de Pesquisa da Costa Alemã em Hanover. Harun Farocki, *Imagens do Mundo e Epitáfios de Guerra* (1989). Fotograma do filme



**Figura 4.** Harun Farocki, *Imagens do Mundo e Epitáfios de Guerra* (1989). Fotograma do filme.



**Figura 5.** Fotografia aérea do campo de concentração de Auschwitz. Harun Farocki, *Imagens do Mundo e Epitáfios de Guerra* (1989). Fotograma do filme.



**Figura 6.** Pormenor de fotografia aérea do campo de concentração de Auschwitz. Harun Farocki, *Imagens do Mundo e Epitáfios de Guerra* (1989). Fotograma do filme.

# DEPOIS DE FREUD: “O QUE É O HOMEM?” DRAMÁTICA HUMANA E MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO

por

**José Gabriel Pereira Bastos\***

**Resumo:** Freud vem alterar as premissas da compreensão, até aí filosófica, do devir e da História do Homem no Mundo, ao postular, de forma integralmente inovadora, que falar do Homem exige uma Ciência de tipo novo, transversal e integrativa (contra-disciplinar, anti-acadêmica e não meramente discursiva ou ensaística), capaz de investigar a articulação instável e delirante da Mente com a organização dramática e problemática do Mundo Político, visando equacionar o paradoxo do “Mal-estar na Civilização”, que o Darwinismo Social, centrado no conceito de Progresso Civilizacional, jamais conseguiu pensar senão para propor a sua superação (de Hitler a Bertrand Russell) com uma ‘Real Politik’ despótica e delirante.

**Palavras-chave:** Descontentamento civilizacional; Teorização Freudiana; Novo tipo de Ciência.

**Abstract:** Freud has altered the premises of comprehension of the human as well as of the historical development of the Men in the world, which were philosophical, by postulating an entirely new way of speaking about the human kind. Freud demands a new type of science, transversal and integrative (i.e., against discipline compartments, non Academic, and not merely digressive and scholarly), which can examine the articulation of an unstable and delusional Mind with the dramatical and problematic organization of the Political World. This new way of doing science aims to equate the paradox of “Civilization and its Discontents”, which Social Darwinism, centered in the concept of Civilizational Progress, was not able to study, except to propose its overcoming (from Hitler to Bertrand Russell) with an overbearing and delusional ‘Real Politik.’

**Keywords:** Civilizational Discontentment; Freudian theorization; New model of Science.

---

\* Center for Research in Anthropology (FCSH; New University of Lisbon), Institute for Art, Design and Society (FBAUP, University of Oporto); Psychoanalytic Association (Lisbon).

Email: [jose.bastos@fcs.unl.pt](mailto:jose.bastos@fcs.unl.pt). Social Psychologist – Psychoanalyst – Cultural Anthropologist with a PhD in Anthropology and Psychoanalysis (1996) – Research in Ethnic Migrations, Racism and Xenophobia – Analysis of Cultural Productions – Analysis of Cultural and Political Identity Processes – production of new Research Strategies and Instruments – fieldwork in India – Lecturer in Berkeley (2003).

## **I. SAINDO DO REINO DAS CATEGORIAS ACADÉMICAS – A DIVERSIDADE, COMPLEXIDADE E INSTABILIDADE DO ‘HOMEM’**

1. Como nos são dados apenas 20 minutos para elaborar a mais complexa, e antes de Freud, inacessível, de todas as questões, comecemos por posicionar a nossa intervenção:

Não existe qualquer singularidade que se possa definir como “O Homem”. Chamamos **Homem à organização de uma diversidade corporal, relacional, imaginária, em transição desgovernada para um futuro desconhecido**, organização de diversidades essa **combinada** de inúmeros modos **com uma multidude diversa e instável de organizações e ideologias** e com a **diversidade cultural** (que é estrutural, representada por mais de 5 mil línguas e culturas).

Goste cada um de nós ou não, **‘O Homem’ é Natureza Contextual – Corpo Neurológico e Pulsional** (erótico e agressivo) – **Inconsciente – Indivíduo – Sociedade** (Família, Economia, Ideologia e Cultura) e **Mundo, transversalmente articulados e em tensão, potencialmente em conflito**, devido à pluralidade interna a cada nível, à dependência bidireccional articulada entre níveis e à pluralidade de potencialidades na articulação entre níveis existenciais e identitários entre si e com as suas exterioridades.

**Se isolarmos cada um destes níveis, em ‘disciplinas’, surgem Visões Académicas do Homem, empobrecidas e distorcidas**, dado que ‘O Homem’ não é apenas Natureza, ou Corpo, ou Inconsciente, ou Indivíduo, ou Sociedade, ou Cultura mas uma Integração Específica em variação Dramática e Problemática desses componentes. Chamamos **Academia** à instituição e ao modo de produção deste **empobrecimento cognitivo** e desta **distorção ideológica**.

**‘O Homem’ é diversidade corporal, relacional e política, relacionadas entre si** – mulher e homem, bebé, criança, adolescente, adulto, idoso e antepassado –, **internamente dividida e pluralizada** em papéis e personalidades sexuais, conviviais, profissionais, políticas, culturais, fantasmáticas e idealistas – **externamente contraposta a Outras** pela inscrição ou registo dos Indivíduos em Classificações Identitárias e Classes Sociais pré-existentis.

**‘O Homem’ é uma diversidade em transição – uma Biografia Intercultural** entre outras, em transição numa História Intercultural entre outras, Biografia e História **existindo em cada momento sob Forma Dramática** e, no seu processo transformacional, em **Forma Problemática**, sem previsível desfecho, e da qual desconhecemos os futuros imediatos e distantes.

**‘O Homem’ é Narratividade e Diversidade Narrativa – é tudo o que se escreveu sobre ‘o Homem’ desde que os humanos acederam à escrita – o**

que foi escrito por historiadores, por antropólogos, por teólogos, por escritores literários, por psiquiatras, repórteres e por humoristas, continuamente discordantes nas suas contribuições dispersas, mesmo quando a partir de uma cultura se ensaia rasurar textos incômodos para os ideais normativos e impor um **Cânone Simplificador** e uma **Leitura Dogmática** e rasurada, através das **Instituições de Normatização Discursiva**, isto é, de Repressão e Recalcamento, dotadas de suposta ‘autoridade’: o Exército, a Igreja, a Escola, o Déspota, o Partido, o Governo, a Academia.

‘**O Homem**’ é, ainda, um **Processo de Diversificação** e de aumento da diversidade – racial (por miscigenação), cultural (por aumento da capacidade de viajar e emigrar), biográfica (pelo aumento dos tipos de actantes reconhecidos, nomeadamente no que respeita à diversidade de género), profissional (pelo aumento de novas tecnologias e de ‘profissões’) e ideológica (dado o estilçamento criativo de novas ideologias resultantes do **aumento do mal-estar na** (com e pela) **civilização**, processo esse que fornece a ocasião para novas angústias, novos riscos, novas realizações, novas felicidades e novas esperanças e desesperos.

2. O que ‘**O Homem não é**’ – e que o **pensamento categorial pré-científico**, a forma mais poderosa do pensamento simplificador (Morin, 1977: 21-22) pretende que ele ‘deve ser’, para que seja **redutível a uma ‘essência’, numa categoria mentalizada, irreal** – é ser, como é difundido pelos altifalantes do Discurso Institucional, Religioso, Académico ou Partidário: (a) um ‘**Filho de Deus**’, dividido entre ‘o Bem’ e o ‘Mal’ (como pretendem os religiosos mono ou politeístas), (b) um **Ente Categorial** (isto é, uma mentalização homogênea representável por uma ‘essência’, como em Aristóteles), dividido entre a Luz e a Caverna<sup>1</sup>, entre a Razão e a Loucura; (c) uma **nova ‘Espécie Animal**’, numa visão processual, continuísta e hierarquizada (Darwin), dividida entre ‘Vencedores’ (sobreviventes, adaptados) e “Vencidos” (liquidados, inadaptados) ou (d) um **Ser Civilizacional**, um ‘Cidadão do Mundo’ tecnologicamente aperfeiçoável, a caminho da ‘Unificação’ prometida pelos ideólogos no ‘Fim da História’ – a “Terra Prometida” que querem que imaginemos e, porque não acreditam na sua própria “Mensagem”, pretendem impor, despoticamente, através da Intimidação, da Violência e do Crime Militar e Financeiro Organizados, isto é, da ‘Globalização’, ensaiando calar ou liquidar os oponentes e os ‘residuais’, codificados como eugenicamente descartáveis.

---

<sup>1</sup> Cf. Aristóteles, in *Categorias e República*.

## II. EM VIAGEM, PARA ALÉM DE DARWIN: MARX, FREUD, DURKHEIM E O HOMO SAPIENS DEMENS

3. Situemo-nos pois, além de Darwin, e enfrentemos a Ruptura Antropológica derivada da Neotenia (Bolk, 1926, in Roheim, 1930), que conduz a **um novo tipo de Mente, estrutural e funcionalmente descontínua em relação aos restantes primatas superiores**, e usemos a proposta de Edgar Morin (1973) de rebaptizar a espécie como *Homo Sapiens Demens*.

Apoiados em Marx, Freud e Durkheim, tornemos central o **Novo da Cognição Científica** e foquemos o **conceito de Delírio**, antes de pensar a alegada dimensão *Sapiens* da espécie:

*A religião é a realização fantástica do ser humano (...) na medida em que o ser humano não possui verdadeira realidade.* (Marx, 1844; sublinhado nosso)

*A finalidade da paranóia, portanto, é rechaçar uma ideia incompatível com o ego, projectando seu conteúdo no mundo externo. (...) É uma questão de uso excessivo de um mecanismo que é muito comumente empregado na vida normal: a transposição ou projecção. (...) um abuso do mecanismo de projecção para fins de defesa. (...) A grande nation não consegue enfrentar a ideia de que possa ter sido derrotada na guerra. Logo, não foi derrotada. A vitória não vem ao caso. Isso fornece um exemplo de paranóia em massa e inventa o delírio de traição. (...) A megalomania talvez seja ainda mais eficaz para manter a ideia penosa afastada do ego. (...) Em cada um desses casos, a ideia delirante é sustentada com a mesma energia com que uma outra ideia, insuportavelmente aflitiva, é rechaçada para longe do ego. Assim, eles amam seus delírios como amam a si mesmos. É esse o segredo.* (Freud, 1895a; sublinhado nosso)

*(...) um sistema é melhor caracterizado pelo facto de pelo menos duas razões poderem ser descobertas para cada um dos seus produtos: uma razão baseada nas premissas do sistema (uma razão que pode então ser delirante) e uma razão oculta, que devemos julgar como sendo a verdadeiramente operante e real.* (Freud, 1912-13; destaque nosso)

*(...) 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 totalidade, aparece-nos povoado de forças que na realidade, não existem senão no nosso espírito.* (Durkheim, 1912; sublinhado nosso)

Marx enuncia um **processo de realização fantástica** em contextos em que o sujeito (o trabalhador) não tem verdadeira realidade, acreditando que essa condição

histórica poderá ser revertido pela conquista política do poder sobre a realidade simplificada.<sup>2</sup> Freud, por sua vez, reconhece o **conflito identitário entre ideias e factos insuportavelmente aflitivos e o necessário amor a si próprio**,<sup>3</sup> conflito que também ocorre na vida histórica, face a experiências de humilhação nacional, e define a **projectão** como uma racionalização que encontra um bode expiatório a culpabilizar, ensaiando a **análise da articulação da organização da mente com a organização do mundo, mediada por processos identitários**. E passa daí a enunciar a **lei estruturante do processo ideológico**, isto é, da construção de ‘sistemas’ intelectuais e políticos, governados por duas razões (e não uma), com uma ‘dimensão oculta’, ‘verdadeiramente operante e real’, que Marx pretendia entender e controlar através da tomada do poder.

Durkheim, ao produzir uma ‘constatação sociológica’, dá **uma machadada no Racionalismo e na exaltação do Progresso Civilizacional, que concebe como Delírios** (na acepção freudiana), quando não encontra representações colectivas que não sejam delirantes. O que permite evidenciar que na paranóia que vai da Filosofia Grega ao Racionalismo do Século das Luzes e da Revolução Industrial, os ‘outros’ não são ‘traidores’, são ‘apenas’ mulheres, incultos, latinos, escravos, estrangeiros, ‘degenerados’ ou ‘primitivos’, delirados como ‘inferiores’.

Mais perto de nós, a Ideologia afirma, tautologicamente, que o “Progresso Civilizacional” progride: entre guerras, o Racionalismo Hitleriano vai mais longe – os ‘inferiores’ ou ‘degenerados’ são para escravizar ou eliminar, em nome da “paz por mil anos”. Depois de vencidos os alemães, o Racionalismo Anglo-Americano recua da dureza da acção e oferece um bónus temporal mais dilatado – para criar a Nova Ordem Mundial pretende ‘apenas’ promover um século de submissão despotica (Bertrand Russel, 1952) mas oferece um bónus maior – o Império Mundial Anglo-Americano, o “Fim da História” (Fukuyama, 1992). Contentando-se com menos, e dado que o Despotismo previsto encontra resistência, outro ‘pensador’ americano propõe o recurso estratégico ao “Choque das Civilizações” (Huntington, 1996), um instrumento actualmente em promoção para “refazer a Ordem Mundial”. Mais problematizante e menos eufórico, Friedman afirma o nosso tempo como o **Século Americano**, o tempo de um **“Império acidental e indesejado”**, baseado

---

<sup>2</sup> Não existe qualquer sinal da realidade histórica, actual ou futura, destas duas asserções. O que leva a equacionar que – fora da descoberta científica, o que não é o caso – Marx era um Ideólogo Inteligente, na capacidade de fornecer uma fachada científica ao desejo (o oposto de *uma “outra ideia, insuportavelmente aflitiva, ( ...) rechaçada para longe do ego.”*).

<sup>3</sup> A articulação entre trauma narcísico e perturbação psíquica é reconhecido por Moebius um ano antes: *“Não só o sentimento da honra ultrajada leva uma pessoa a fazer afirmações desesperadas; a psique adoecida também o faz.”* (Moebius é mencionado por Freud, em carta a Fliess, de 29 de Agosto de 1894; conferir nota 3).

na **tradição da Presidência Maquiavélica** (“uma instituição, que quando dá o seu melhor concilia a duplicidade e a correcção moral”), Império esse que pode pôr em perigo a República (Friedman, 2011) e a Humanidade.

### III. A DIMENSÃO SAPIENS DA ESPÉCIE HUMANA

4. A narrativa ‘Ocidental’ definiu **Razão como um conjunto de capacidades operatórias, individuais ou institucionais, com uma dimensão civilizacional (isto é, de poder)**, obliterando a outra face da moeda, a dimensão dramática e problemática (a criação de grupos organizados funcionando como ‘um corpo’ mais poderoso e a criação de crenças e de ideologias capazes de manter laços grupais em detrimento da capacidade de análise e crítica; o cálculo, favorecendo a hierarquização e a luta de classes, em detrimento da relação afectiva, solidária e cívica; a inovação tecnológica, em detrimento da ‘igualdade’ e da paz).

A Razão não é uma Unidade, é também ela, uma diversidade em processo. **Razão Cognitiva** (o Cálculo Numérico e o Cálculo Político) e **Razão de Estado**, orientadas para o mundo externo, opõem-se na Praxis à **Razão Platónica**, orientada por Ideais identitários (o Bem, a Verdade e o Belo).

### IV. O DESEJO DE FELICIDADE, O DESEJO DE SEGURANÇA, O MAL E O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO

5. Podemos utilizar a ciência do homem para interrogar e conceptualizar criticamente o mal-estar na civilização? Freud responderia que sim, desde que não assumamos uma atitude idolátrica e acrítica perante o processo civilizacional, como é próprio dos racionalistas, que tentam apoiar com argumentos as suas **ilusões de perfeição civilizacional**, que guerras mundiais e invasões militares, Terrorismo de Estado e Terrorismo de Guerilha, promoção de guerras civis e de crises financeiras vêm constantemente desmentir.

*Esforcei-me por resguardar-me contra o preconceito entusiástico que sustenta ser a nossa civilização a coisa mais preciosa que possuímos ou poderíamos adquirir, e que seu caminho necessariamente conduzirá a ápices de perfeição inimaginável. (...) os juízos de valor do homem acompanham directamente os seus desejos de felicidade (...), por conseguinte, constituem uma tentativa de apoiar com argumentos as suas ilusões.”* (Freud, O Mal-estar na civilização, 1930, OPCSF, 1974: 169-170)



Reconhecendo não poder resolver a questão última do propósito da vida, genericamente considerada, Freud decide, numa obra final, *O mal-estar na civilização* (1930), focar a **questão do propósito e intenção da vida dos humanos**, a partir da observação sistemática do comportamento socialmente organizado:

*“O que pedem eles da vida e o que desejam nela realizar? A resposta mal pode provocar dúvidas. Esforçam-se para obter felicidade, querem permanecer felizes e assim permanecer. Esta empresa apresenta dois aspectos: uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e desprazer, por outro lado, a experiência de intensos sentimentos de prazer. Em seu sentido mais restrito, a palavra ‘felicidade’ só se relaciona a estes últimos. (...) Como veremos, o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o princípio.”* (Freud, *O mal-estar na civilização*, 1930, OPCSF, XX, 1974: 94; destaque nosso)

O princípio neuronal de prazer-desprazer governa as ambições dos humanos. Esta questão remete Freud para as suas mais antigas descobertas no campo da neurologia do comportamento humano (1891, 1895, 1900)<sup>4</sup>: a dependência existencial de condições de funcionamento neurológico não nos é estranha, uma vez que a vida e a própria liberdade dependem delas. Não somos anjos, temos um corpo a alimentar e a utilizar como instrumento dessa busca de prazer, convém que conheçamos as regras do funcionamento neurológico do cérebro humano. O que cria perplexidade é o **reconhecimento científico**, que torna a condição humana dramática e a busca da felicidade problemática, de que todas as normas do Universo lhe são contrárias:

*“Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo como com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo lhe são contrárias.”* (Freud, *O mal-estar na civilização*, 1930, OPCSF, XX, 1974: 94-95; d. n.)

---

<sup>4</sup> Segundo um dos mais recentes prêmios Nobel da Medicina, Freud permanece neste campo da neurologia do comportamento humano, uma sumidade: *“Alguns autores acreditam que o modelo psicanalítico da mente pode servir como uma espécie de modelo para orientar a atitude dos programas de pesquisa neurocientíficos bastante minuciosos que estão hoje em dia em andamento, a fim de melhor identificar-se o “quadro geral” teórico emergente (ver Solms e Turnbull, 2002). Isso recoloca Freud como uma espécie de Charles Darwin da mente, no sentido de que o seu modelo seminal do aparelho mental pode desempenhar o mesmo papel para a neurociência comportamental moderna que as teorias evolucionistas de Darwin desempenharam para a genética molecular moderna. Quem teria pensado que um ganhador do Prêmio Nobel de Medicina e física no raiar do século XXI – o neurocientista Eric Kandel (1999) – descreveria a psicanálise como “ainda a perspectiva mais coerente e intelectualmente satisfatória da mente (que temos na actualidade)” (1999: 505)?”* (Mark Solms, in Person, Cooper & Gabard, *Compêndio de Psicanálise* (2005), Porto Alegre: artmed, 2007: 525; d.n.)

Desde logo, a felicidade neurológica só é possível como uma ‘manifestação episódica’:

*“O que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza possível apenas como uma manifestação episódica.<sup>5</sup> Quando qualquer situação desejada pelo princípio de prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito ténue. Somos feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas. Assim, **nossas possibilidades de felicidade sempre são restringidas por nossa própria constituição.**” (Freud, O mal-estar na civilização, 1930, OPCSF, XX, 1974: 95; d. n.)*

## V. O ENIGMA SEM VOZ – A FONTE SOCIAL DE SOFRIMENTO

6. A situação é ainda mais dramática e problemática. Não só a felicidade não é duradoura como a infelicidade nos espreita a partir do cosmos, do corpo e dos outros humanos, uma fonte mais penosa do que qualquer outra, uma vez que, em grande parte, a felicidade possível depende, desde a experiência inaugural da dependência materna, da sincronização benévola com outros.

*“Já a infelicidade é muito menos difícil de experimentar. O sofrimento nos ameaça a partir de três direcções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, **de nossos relacionamentos com os outros homens. O sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro. Tendemos a encará-lo como uma espécie de acréscimo gratuito, embora ele não possa ser menos faticamente inevitável do que o sofrimento oriundo de outras fontes.**” (Freud, O mal-estar na civilização, 1930, OPCSF, XX, 1974: 94; d. n.)*

O facto de que **a maior parte do nosso mal-estar resulta dos relacionamentos humanos a que somos compelidos pela condição de desamparo psíquico, imaturidade biológica e dependência social, que preside à nossa entrada na vida,** pareceria merecer que dedicássemos todo o nosso esforço científico a reparar

---

<sup>5</sup> “A irresistibilidade das pulsões perversas e, talvez, a atracção geral pelas coisas proibidas encontram aqui uma explicação económica.” (Freud, O mal-estar na civilização, 1930, OPCSF, XX, 1974: 98)

as deficiências estrutural-dinâmicas da vida social e da estruturação histórica do mundo, uma vez que é isso que fazemos perante o sofrimento corporal e cósmico. Acontece que não só não o fazemos como denegamos a existência do problema e essa **denegação** (outro mecanismo de defesa e de distorção cognitiva) **é a principal fonte do mal-estar na civilização;**

*“(...) passemos (...) para o problema de saber porque é tão difícil para o homem ser feliz (...). Nunca dominaremos completamente a natureza, e o nosso organismo corporal, ele mesmo parte dessa natureza, permanecerá sempre como uma estrutura passageira, com limitada capacidade de adaptação e realização. Esse reconhecimento não possui um efeito paralisador. Pelo contrário, aponta a direcção para a nossa actividade. Se não podemos afastar todo o sofrimento, podemos afastar um pouco dele e mitigar outro tanto: a experiência de muitos milhares de anos nos convenceu disso. Quanto à terceira fonte, **a fonte social de sofrimento**, nossa atitude é diferente. Não a admitimos de modo algum, não podemos perceber por que os regulamentos estabelecidos não representam, ao contrário, proteção e benefício para cada um de nós. (...) surge em nós a suspeita de que também é possível fazer, por trás desse facto, uma parcela de natureza inconquistável – dessa vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica.”* (Freud, o mal-estar na civilização, 1930, OPCSF, XX, 1974: 105; d. n.)

A **fonte social do sofrimento** combina 3 elementos, jamais integrados teoricamente: (a) o **modo binário de funcionamento do inconsciente**, associado ao primado neurológico do princípio de prazer-desprazer que vai determinar quer a **fuga delirante para a realidade psíquica e para o sonho** quer esse momento inicial das relações sociais, igualmente delirante, que é a **clivagem do objecto primário em objecto de prazer, objecto de desprazer, magnificados, e objecto auxiliar, a manipular** (Freud, 1895b) e a **tendência para a descarga da tensão sob a forma de agressão sobre parte do mundo externo;** (b) a **transferência das tensões neuronais primárias para as tensões derivadas do conflito intergeracional**, em que se polarizam os ganhos da dependência e da busca de segurança e a frustração-agressão prática e identitária derivada da repressão parental e educacional, levando à internalização psíquica desse confronto, através da formação do super-ego (Freud 1913, 1921, 1927, 1930); e (c) a **transferência projectiva dos ganhos e traumas intergeracionais familiares para a organização das instituições sociais de supervisão orientação e governo**, que se mostrarão deceptivas e decepcionantes.

*“É provável que, na própria criança, se tenha desenvolvido uma quantidade considerável de **agressividade contra a autoridade, que a impede de ter suas primeiras – e também mais importantes – satisfações, não importando o tipo de privação***

pulsional que dela possa ser exigida. Ela, porém, é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa e encontra saída para essa situação economicamente difícil com o auxílio de mecanismos familiares. Através da **identificação**, incorpora em si a autoridade inatacável. Esta transforma-se em seu superego, entrando na posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ele. O ego da criança tem de contentar-se com o papel infeliz da **autoridade** – o pai – que foi assim **degradada**. Aqui, como tão frequentemente acontece, a situação é invertida: “Se eu fosse o pai e você fosse a criança, eu o trataria muito mal.” (...) a severidade original do superego não representa – ou não representa tanto – a severidade que dele se experimentou ou se lhe atribui. Representa antes, nossa própria agressividade para com ele. (...) a **agressividade vingativa** da criança será em parte determinada pela quantidade de **agressão punitiva** que espera do pai.” (Freud, O mal-estar na civilização, 1930, OPCSF, XX, 1974: 153-154; destaques nossos)

Os poderes e receios derivados da **omnipotência, real ou delirada, das figuras parentais** (Freud 1915, 1921, 1927, 1930) vão, no processo civilizacional, ser transferidos para organizações poderosas, como **Igrejas** (Freud, 1927) e **Estados** (Freud, 1921), **organizados como corpos simbólicos** (dotados de cabeça dirigente)<sup>6</sup> e **como instâncias paternas de grau superior**, dotadas de poderes repressivos, desempenhando na política dos povos o papel representado pelos pais na infância familiar e desse modo bloqueando parcialmente a agressividade vingativa que lhes era destinada enquanto autoridades frustradoras, ou desviando-a para o exterior.

---

<sup>6</sup> **O Modelo Corporal da Sociedade** emerge nas *Leis de Manu*, como uma estratificação das 4 Varnas, correspondentes à cabeça (*Brâmanes*, sacerdotes), ao tronco (*Kshatrias*, guerreiros), ao ventre (*Vaishias*, agricultores e comerciantes) e aos membros inferiores (*Shudras*, trabalhadores), sendo que ‘o pó debaixo dos pés’, seria constituído pelos Intocáveis (*Dalit*). Thomas Hobbes, no seu *Leviatã* (1651), concebe a *República*, ou *Estado*, como “um Homem Artificial, bem mais alto e robusto que o Natural” e como um “Corpo político”, “instituído para sua protecção e defesa”. A Arte da Política sobrepõe-se à Arte da Natureza e imita a Arte Divina: “os Pactos e os Convênios, mediante os quais as partes desse corpo político se criam, combinam e se unem entre si, se assemelham àquele ‘Faça-se’ ou ‘Façamos o homem’, pronunciado por Deus quando da criação.” (2008: 11) Passando do Corpo a um **Modelo Intergeracional Masculino**, Leibnitz (1720) põe em **equação simbólica** o nível imaginário da religião, o nível autoral da Tecnologia, o nível político da Realeza e o nível da autoridade Familiar, num sistema de Identificações e de Projecções: “É o que faz que os espíritos sejam capazes de entrar numa espécie de sociedade com Deus, que está para eles não sómente como um inventor está para a sua máquina (como Deus o está em relação às outras criaturas), mas ainda como um príncipe está para os seus súbditos e mesmo um pai para os seus filhos.” (Leibnitz, Princípios de Filosofia ou Monadologia, in Obras Escolhidas: 177). O factor comum da Religião, da Política, e da Vida Familiar e Social reside numa hábil **escotomização das Mulheres e do Acto Sexual no ‘Corpo Social’ e na Reprodução, seguida do Roubo Masculino das Funções Femininas** de gestação, apropriadas por ‘Deus’ Pai e transmitidas a Adão (que sofreu a primeira Cesariana Divina, com anestesia Religiosa), para que Eva nascesse da sua ‘costela’.

*Uma Igreja e um exército são grupos artificiais, isto é, uma certa força externa é empregada para impedi-los de desagregar-se e para evitar alterações em sua estrutura. (...) qualquer tentativa de abandoná-lo se defronta geralmente com a perseguição ou severas punições, ou possui condições inteiramente definidas a ele ligadas. (...) Numa Igreja (...) bem como num exército, por mais diferentes que ambos possam ser em outros aspectos, prevalece a mesma ilusão de que há uma cabeça – que ama todos os indivíduos do grupo com um amor igual. Tudo depende dessa ilusão: se ela tivesse que ser abandonada, então tanto a Igreja como o exército se dissolveriam, até onde a força externa lhe permitisse fazê-lo. (...) uma explicação do principal fenômeno da psicologia de grupo; a falta de liberdade do indivíduo num grupo. (Freud, Psicologia de grupo e análise do Ego, 1921, XVIII: 119-120 e 122; d. n.)*

*“Evidentemente, não é fácil aos homens abandonar a satisfação dessa inclinação para a agressão. A vantagem que um grupo cultural, comparativamente pequeno, oferece, concedendo a essa pulsão um escoadouro sob a forma de hostilidade contra intrusos, não é nada desprezível. É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobrarem outras pessoas para receberem as manifestações da sua agressividade. (...) Dei a esse fenômeno o nome de ‘narcisismo das pequenas diferenças’. (...) Agora podemos ver que se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil.” (Freud, O mal-estar na civilização, 1930, OPCSF, XX, 1974: 136; d. n.)*

As proposições são claras na sua interligação processual, estrutural-dinâmica: para manter a Coesão de uma Comunidade Institucional há que criar ‘inimigos’ externos. O ‘narcisismo das pequenas diferenças’, de raiz familiarista, diferencia e coloca em tensão mais de 5 mil línguas e culturas, que promovem intimidades, fronteiras, comparações identitárias e incomunicabilidades. O amor e a crueldade organizam o mapa político do Mundo, de forma insusceptível de qualquer ‘globalização’.

*(...) toda religião é, dessa maneira, uma religião de amor para todos aqueles a quem abrange, ao passo que a crueldade e a intolerância para com os que não lhe pertencem, são naturais a todas as religiões, (...) as pessoas que são descrentes ou indiferentes estão psicologicamente em situação muito melhor nessa questão (da crueldade e da intolerância). (Freud, Psicologia de grupo e análise do Ego, 1921, XVIII: 125; d. n.)*

Os Estados insistem em reforçar identificações amorosas idealizadas, de tipo filial e fraterno, de modo a aumentar a coesão interna. Mas os Estados, que deveriam garantir a segurança dos cidadãos revelam-se exploradores e despóticos e, em momentos de crise, destrutivos, aumentando o mal-estar na civilização.

*“A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para as pulsões agressivas do homem e manter suas manifestações sob controle por **forças psíquicas reactivas**. Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí, também o mandamento ideal de amar o próximo como a si mesmo, mandamento que é justificado pelo facto de nada ir tão fortemente contra a natureza original do homem.” (...) “Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. (...) O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança.” (Freud, O mal-estar na civilização, 1930, OPCSF, XX, 1974: 134; d. n.)*

Despotismo e Revolução constituíram os pólos extremos do conflito com o Pai, transferido para a esfera política. A descoberta de poderosos factores negativos na vida política, incrementada pelo caos traumático da Primeira Guerra Mundial (1915), obriga Freud a dar menos atenção à libido social e a pesquisar os modos e lugares civilizacionais da agressão e das pulsões de morte – o Exército (1921) e as Igrejas (1921, 1927), o narcisismo de Estado e a relação narcísica entre Estados (1930) e a avançar para a análise dos ‘sintomas do Mundo’, organizado em Ideologias e Estados.

*“Duas coisas nessa guerra despertaram nosso sentimento de desilusão: a baixa moralidade revelada externamente por Estados que, em suas relações internas, se intitulam guardiães dos padrões morais e a brutalidade demonstrada por indivíduos que, enquanto participantes da mais alta civilização humana, não imaginaríamos capazes de tal comportamento.” (Freud, Considerações para os tempos de guerra e de morte, 1915, XIV: 317)*

*“Nessa guerra, o cidadão individual pode, com horror, convencer-se do que ocasionalmente lhe cruzaria o pensamento em tempos de paz – que o Estado proíbe ao indivíduo a prática do mal, não porque deseja aboli-la, mas porque deseja monopolizá-la, tal como o sal e o tabaco. **Um Estado beligerante permite-se todos os malefícios, todos os actos de violência que desgraçariam o indivíduo.** Emprega contra o inimigo não apenas as ruses de guerra aceitas, como também a mentira deliberada e a fraude – e isso a um ponto que parece ultrapassar esse emprego em guerras anteriores O Estado exige o grau máximo de obediência e de sacrifício de seus cidadãos; ao mesmo tempo, porém, trata-os como crianças, mediante um excesso de sigilo e uma censura quanto a notícias e expressões de opinião, que deixa o espírito daqueles cujos intelectos ele assim suprime, sem defesa contra toda mudança desfavorável dos eventos e todo o boato sinistro, **exime-se das garantias e tratados que o vinculavam a outros Estados e confessa desavergonhadamente sua própria rapacidade e sede de poder, que o cidadão tem então de sancionar em nome do patriotismo.**” (Freud, idem, 1915, XIV: 315-316; d. n.)*

Se o comportamento dos Estados em tempos de guerra (e não só) – um Sintoma do Mundo – se nos torna traumático, não menos surpreendente é o facto das ideologias da Consciência e da Razão, implementadas pelas elites, ocultarem o modo como as paixões e as ideologias comandam o mundo.

*“Existe, porém, em nossos concidadãos outro sintoma do mundo que talvez nos tenha deixado tão atónitos e chocados quanto a queda de suas alturas éticas que nos provocou tanta dor. O que tenho em mente é a falta de compreensão interna (insight) demonstrada pelos melhores intelectos, sua obstinação, sua inacessibilidade aos mais convincentes argumentos, e sua credulidade destituída de senso crítico para com as asserções mais discutíveis. (...) Os estudiosos da natureza humana e os filósofos de há muito nos ensinaram que nos enganamos ao considerar nossa inteligência uma força independente e ao negligenciar sua dependência em relação à vida emocional. (...) as pessoas mais sagazes se comportam sem compreensão interna (insight) como se fossem imbecis, tão logo a compreensão interna se defronta com uma resistência emocional, recuperando, porém, inteiramente a compreensão uma vez superada essa resistência. (...) as nações ainda obedecem a suas paixões muito mais prontamente que a seus interesses. Estes lhes servem, na melhor das hipóteses, como racionalizações de suas paixões.”* (Freud, idem, 1915, XIV: 324-325; d. n.)

*“Tampouco constituiu uma possibilidade inexequível que o sonho de um domínio mundial germânico exigisse o anti-semitismo como seu complemento, sendo, portanto, compreensível que a tentativa de estabelecer uma civilização nova e comunista na Rússia encontre o seu apoio psicológico na perseguição aos burgueses. Não se pode senão imaginar, com preocupação, sobre o que farão os soviéticos, depois de terem eliminado os seus burgueses.”* (Freud, O mal-estar na civilização, 1930, OPCSF, XX, 1974: 136; d. n.)

Se – enquanto **Sonho de um Domínio Mundial** – o despotismo, a exploração dos cidadãos bem como a pulsão genocida, a rapacidade e a sede de poder contra os que lhe são exteriores emerge em tempos de crise e de guerra, mas pode ser escamoteada e invertida numa **fachada idealizável**, a Revolução sofre do mesmo mal – o que os comunistas procuraram como causa do mal-estar na civilização, através da instauração da propriedade privada, que teria procedido de um ‘comunismo primitivo’ idealizado, Freud encontrará na ontogénese estrutural: os humanos não são inteiramente “bons” desde o início, não é a instauração histórica da propriedade que os corrompe, nem a abolição da propriedade privada devolverá aos humanos um mundo idealizado, essa é uma ilusão insustentável.

7. É neste ponto que entra o **Inconsciente**, enquanto herdeiro da organização mental das nossas experiências mais arcaicas, **contendo Orientações Narcísicas contraditórias**, por um lado promovendo a **associação por semelhança**, que é

a base das identificações, das identidades grupais e do simbolismo libidinal e, por outro, promovendo o **binómio narcísico defesa-agressão**, que desconhece a hipótese de morte do sujeito e deseja a morte dos inimigos, e em que a desidentificação se radicaliza.

*“O que chamamos de nosso ‘Inconsciente’ – as camadas mais profundas de nossas mentes, – compostas de moções pulsionais, desconhece tudo o que é negativo e toda e qualquer negação; nele as contradições coincidem. Por esse motivo, não conhece sua própria morte, pois a isso só podemos dar um conteúdo negativo. Assim, não existe nada de pulsional em nós que reaja a uma crença na morte. Talvez, inclusive, isso seja o segredo do heroísmo, (...). Por outro lado, admitimos a morte para estranhos, destinando-os a ela tão prontamente e tão sem hesitação quanto o homem primitivo. (...) Nosso inconsciente não executa o acto de matar, ele simplesmente o pensa e o deseja. Mas seria completamente errado subestimar essa realidade psíquica quando posta em confronto com a realidade factual. (...) Em suma; nosso inconsciente é tão inacessível à ideia de nossa própria morte, tão inclinado ao assassinato em relação a estranhos, tão dividido (isto é, ambivalente) para com aqueles que amamos como era o homem primitivo.” (Freud, 1915, XIV: 335-336; d. n.)*

**A formação do Ego vai ocultar o Inconsciente que sempre lhe será dinamicamente subjacente, do mesmo modo que a formação do super-ego ensaiará ocultar o conflito intergeracional**, que virá a ter uma dimensão edipiana e uma dimensão de ‘superação do complexo de Édipo’, a favor da sujeição cega às autoridades familiares profissionais e políticas. Não há evolução psíquica mas ocultação dinâmica das pressões neurológicas, através da promoção de ilusões e idealizações. **Chamamos Civilização ao aumento histórico dessa ocultação, nos indivíduos e nos Estados, e chamamos Academia à instituição promotora do processo de ocultação, denegação e idealização ideológica das ‘disciplinas’ necessária a esse desconhecimento.**

Duas dimensões são cruciais para limitar o narcisismo pessoal: a transformação do egoísmo possessivo em identificação e a substituição da inveja pela formação reactiva que é o sentido de justiça.<sup>7</sup>

*O que posteriormente aparece na sociedade sob a forma de *Gemeinsgeist*, *esprit de corps*, *espírito de grupo* etc., não desmente a sua derivação do que foi inicialmente inveja. Ninguém deve querer salientar-se, todos devem ser o mesmo e ter o mesmo. A justiça social significa que nos negamos muitas coisas a fim de que os*

---

<sup>7</sup> Estas limitações do Narcisismo Pessoal desaparecem quanto se trata do Narcisismo de grupo, visto não existirem Identificações Inter-grupais nem Exigência de Igualdade, e a Inveja tender a Passar ao Acto sob a forma invertida, grandiosa, de Desejo de Poder Omnipotente.



*outros tenham que passar sem elas, também, ou o que dá no mesmo, não possam pedi-las. Essa exigência de igualdade é a raiz da consciência social e do senso de dever. (...) O sentimento social assim se baseia na inversão daquilo que a princípio constituiu um sentimento hostil em uma ligação de tonalidade positiva, da natureza de uma identificação.* (Freud, 1921, XVIII: 153; d. n.)

Mas a limitação educacional do egoísmo narcísico acentua a identificação com o grupo, a formação do grupo como um corpo, a sua idealização, a transferência da agressão para objectos fora do grupo e o sacrifício do indivíduo à vontade grupal, isto é à vontade do líder. Neste processo, a igreja e o Exército podem entrar em contradição, impondo duas morais – a **Moral do Ser** como o Modelo (que sendo orientada por Identificações arcaicas, é inibitória das pulsões anti-sociais) e a **Moral do Ter** mais que todos, fundada na Avidez primária (que é megalómana onipotente e expansionista: “*Não matarás / Não roubarás / em nome da perfeição individual (idealizada)*” e “*Matarás / Roubarás em nome de Nós como Corpo Idealizado*”).

A **Idealização do Objecto** distanciado, amoroso ou político, restabelece o amor filial vivido na infância e pereniza assim a relação intergeracional familiar que se torna estruturante das organizações culturais e políticas (como a Igreja, o Exército, a Academia e o Estado), mas o **amor ao Objecto Introjectado** vai fundar os crimes passionais tal como o **amor ao Estado** vai fundar a aceitação acrítica dos crimes políticos e dos crimes de guerra.

*A tendência que falsifica o julgamento nesse respeito é a da idealização. (...) Vemos que o objecto está sendo tratado da mesma maneira que nosso próprio ego de modo que, quando estamos amando, uma quantidade considerável de libido narcisista transborda para o objecto. Em muitas formas de escolha amorosa, é facto evidente que o objecto serve de sucedâneo para algum inatingido ideal do ego. Nós o amamos por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para nosso próprio ego e que agora gostaríamos de adquirir dessa maneira indirecta, como meio de satisfazer nosso narcisismo. (...) Ao mesmo tempo desta ‘devoção’ do ego ao objecto, a qual não pode mais ser distinguida de uma solução sublimada a uma ideia abstracta, as funções atribuídas ao ideal do ego deixam inteiramente de funcionar. A crítica exercida por essa instância silenciosa; tudo o que o objecto faz e pede é correcto e inocente. A consciência (moral, super-egóica) não se aplica a nada que seja feito por amor do objecto; na cegueira do amor, a falta de piedade é levada até ao diapasão do crime. A situação total pode ser inteiramente resumida numa fórmula: o objecto foi colocado no lugar do ideal do ego.* (Freud, 1921, XVIII: 142-144; d. n.)

8. O inconsciente (a mente infantil) é, numa primeira fase, egoísta e completamente narcísico, mas a oscilação entre prazer e desprazer torna-o binário, e, por isso, pode tornar o Ego agressivo e despótico, nomeadamente nas fases

sádicas (oral e anal) e Edipiana. **Só o amor pode travar a dimensão negativa da frustração-agressão**, a tendência para a onnipotência e para a megalomania, e **promover a reorientação de impulsos de dominação e de morte contra objectos não investidos libidinalmente, através do amor e da amizade.**

A idealização do “Homem” leva pensadores a denegar o óbvio da observação científica:

*“O elemento de verdade (...) que as pessoas estão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes pulsionais deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objecto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho, sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem seu consentimento, apoderar-se das suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. Homo homini lupus.”* (Freud, 1930, OPCSF, XX, 1974: 133; d. n.)

Para além de diferenciações evolutivas e civilizacionais, a agressão humana é maior nos homens também por o **Ego masculino heterossexual** se enraizar na relação oral com a mãe, no primeiro ano de vida, permanecendo muito mais arcaico, e por isso potencialmente violento do que o **Ego feminino heterossexual** que, devido à mudança de objecto tardia, se enraíza numa fase mais diferenciada, pragmática e sedutora.

Por sua vez, o crescimento libidinal em família e a necessidade do trabalho criam vínculos sociais que permitem **a transferência da dinâmica ambivalente do inconsciente para a dinâmica grupal comunitária**. A educação, o trabalho partilhado e a política convergem para manter a paz cooperante no interior das famílias, das comunidades e das nações – com sucesso limitado.

*A libido se liga à satisfação das grandes necessidades vitais e escolhe como seus primeiros objectos as pessoas que têm uma parte nesse processo. E, no desenvolvimento da humanidade como um todo, do mesmo modo que nos indivíduos só o amor actua como factor civilizador, no sentido de ocasionar a modificação do egoísmo em altruísmo. E isso é verdade tanto do amor sexual pelas mulheres, com todas as obrigações que envolve de não causar dano às coisas que são caras às mulheres quanto do amor homossexual dessexualizado e sublimado por outros homens, que se origina do trabalho em comum.*

*Se assim, nos grupos, o amor a si mesmo narcisista está sujeito a limitações que não actuam fora deles, isso é prova irresistível que a essência de uma formação grupal consiste em novos tipos de laços libidinais entre os membros do grupo.* (Freud, 1921, XVIII: 130-131; d. n.)

9. A limitar o movimento frustração-agressão surge a aprendizagem histórica da importância da família reprodutiva e da comunidade, nomeadamente da cooperação no trabalho para a satisfação das necessidades, da cooperação erótica, no amor familiar intergeracional e na defesa grupal.

*“Depois que o homem descobriu que estava literalmente em suas mãos melhorar a sua sorte na Terra através do trabalho, não lhe pode ter sido indiferente que outro homem trabalhasse para ele ou contra ele. Esse outro homem adquiriu para ele o valor de um companheiro de trabalho, com quem era útil conviver. Em época ainda anterior, em sua pré-história simiesca, o homem adoptara o hábito de formar famílias, e provavelmente os membros de sua família foram os seus primeiros auxiliares. (...) Sobrepujando o pai, os filhos descobriram que uma combinação pode ser mais forte do que um indivíduo isolado. A cultura totémica baseia-se nas restrições que os filhos tiveram de impor-se mutuamente, a fim de conservar esse novo estado de coisas. A vida comunitária dos seres humanos teve, portanto, um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objecto sexual – a mulher – e a mulher em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada. Eros e Ananke (Amor e Necessidade) se tornaram os pais da civilização humana.” (Freud, 1930, OPCSF, XX, 1974: 94)*

Só o amor actua como factor civilizador, mas a frustração e a humilhação desencadeiam a agressão e a revolta interna, e os Estados desenvolvem aparelhos despóticos, em vez de cultivarem esse amor apaziguador. Os cidadãos estão submetidos a aparelhos educativos, mas nenhum aparelho educa os Estados.

10. O **narcisismo transferido para os Estados** não é limitado pelo amor mas pela correlação de forças e por projectos Imperiais megalómanos e despóticos. Estados menores procuram dependências filiais e submissões a Estados poderosos, de tipo paterno, o que leva à criação de famílias de Estados hierarquizados entre si, enquanto Liderantes e Protectorados.

Os Estados são sistemas operacionais, caracterizados, como vimos atrás àcerca dos sistemas humanos, pelo facto estrutural-dinâmico de “pelo menos duas razões poderem ser descobertas para cada um dos seus produtos: uma razão baseada nas premissas do sistema (uma razão que pode então ser delirante) e uma razão oculta, que devemos julgar como sendo a verdadeiramente operante e real.” (Freud 1912-13). Isto é, os Estados desenvolvem sistemas políticos baseados nas premissas civilizacionais idealizadas, que podem então ser delirantes, mas operam a partir de uma razão oculta, a **Razão de Estado** (por isso sigilosa e até mesmo secreta), em que se misturam a defesa e a agressão não submetida a princípios. Sob a **Razão Moral** que estabelece Princípios e limites, opera a **Razão de Estado**, que é

**confrontacional**, e sob a Razão de Estado, opera a **Razão Numérica**, o Cálculo, em busca de vantagens ilimitadas.

Os delinquentes políticos (nomeadamente governantes, mas não só, apercebem-se que sob a fachada civilizada do discurso positivo do Estado se movem interesses ilegítimos e a duplicidade do Estado sustenta a sua própria duplicidade, quando o servem e/ou quando o contornam, organizando Máfias com negócios que os Estados não podem assumir directamente (armas, drogas, sexo, órgãos, escravos e fortunas em fuga aos impostos).

11. Tal como não existem humanos de um só tipo, também não existem Culturas e Estados de um só tipo e Freud é o primeiro a reconhecer esta **diversidade e a articulação entre Carácter, Cultura e Estado**.

Não parece evidente que todos os humanos tenham habitualmente estas características destrutivas que Freud, na esteira de Plauto, atribuiu aos humanos e que nós costumamos atribuir categorialmente aos que designamos como psicopatas. Sabemos da estatística que estas características responsabilizam, como género, os homens, cujo recurso à violência excede o das mulheres na proporção de mais de nove para um. E sabemos da experiência que existem diferentes tipos de homens, muitos dos quais pacifistas. Convém, portanto, pesquisar o que Freud detectou como diferentes **tipos comportamentais** de humanos, na sua relação com a vida social e com a Civilização – (1) o sujeito erótico, (2) o sujeito obsessivo, e (3) o ‘homem de acção’ ou narcísico – e qual a sua relação com a agressividade psicopática.

*“A felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do indivíduo. (...) É uma questão de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de até onde é levado para tornar-se independente dele, e, finalmente, de quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo a a seus desejos. Nisso, sua constituição psíquica desempenhará papel decisivo, independentemente das circunstâncias externas. (Freud, 1930, OPCSF, XX, 1974: 103)*

Os dois primeiros tipos – o erótico e o obsessivo - correspondem á forma não psicopatológica das neuroses. O terceiro – o do ‘homem de acção’ (Freud, 1930) ou ‘homem narcísico’ (Freud, 1931), com uma grande quantidade de agressividade à disposição do ego, pode assumir o papel de líder mas também formas psicóticas e criminais.

*“O tipo erótico é facilmente caracterizado. Eróticos são aqueles cujo principal interesse – a parte relativamente maior de sua libido – está voltado para o amor, Amar mas acima de tudo ser amado, é a coisa mais importante para eles. (...) O*

*segundo tipo é o que denominei **obsessivo**. (...) As pessoas deste tipo são dominadas pelo temor de sua consciência em vez do medo de perder o amor. Apresentam, por assim dizer, uma dependência interna, em vez de externa. Desenvolvem um alto grau de autoconfiança e do ponto de vista social são os verdadeiros e predominantemente conservadores veículos da civilização. O terceiro tipo, com justiça chamado de **narcísico**, deve principalmente ser descrito em termos negativos. Não existe tensão entre o ego e o superego (...) e não há predominância de necessidades eróticas. O principal interesse para o indivíduo se dirige para a auto-conservação; é independente e não se abre à intimidação. Seu ego possui uma grande quantidade de agressividade à sua disposição a qual também se manifesta na presteza à actividade. (...) impressionam os outros como ‘personalidades’; são especialmente apropriadas a actuarem como apoio para outros, a assumirem o papel de líderes e a darem um novo estímulo ao desenvolvimento cultural ou a danificarem o estado de coisas estabelecido. (,,) As pessoas de tipo narcísico que se expõem a uma frustração do mundo externo, embora sob outros aspectos independentes, estão particularmente dispostas à psicose, e apresentam précondições essenciais para a criminalidade.” (Freud, Tipos libidinais, 1931, XXI: 252-254; d. n)*

12. Os países mais poderosos e com vocação imperial, criam, na contemporaneidade, projectos de dominação, orientados por homens narcísicos, com grande vocação sociopática, de Hitler aos seus substitutos anglo-americanos e respectivos ideólogos.

O caso de Bertrand Russel é exemplar, quando propõe o uso da força para a desqualificação dos processos democráticos negociados, a promoção de uma ditadura Anglo-Americana mundial irrestrita, por um século.

*“Se se quiser evitar a guerra, a existência de um só governo para todo o planeta é indispensável.”<sup>8</sup> Mas um governo federal, criado por consentimento mútuo, como a Sociedade das Nações e as Nações Unidas, será necessariamente fraco porque, tal como os barões da Idade Média, as nações participantes julgam melhor a anarquia que a perda da independência. E, como na Idade Média, a substituição de um estado anárquico por um governo de ordem depende da vitória do poder real; assim, a passagem da anarquia para a ordem, nas relações internacionais, se se produzir algum dia, será resultante do domínio superior de uma nação ou de um grupo de nações. E somente então, quando esse governo único tiver sido constituído, poderá começar a evolução para uma forma democrática de autoridade internacional. (...) Concordo naturalmente, que um governo mundial criado por consentimento mútuo*

---

<sup>8</sup> O discurso do Filósofo Nobelizado, preocupado com o que, para ele, seria a “passagem da anarquia à ordem”, é paradoxal – “se se quiser evitar a guerra, a existência de um só governo para todo o planeta é indispensável.” Mas está convicto que para criar um Governo Mundial será preciso usar a força “militar de uma nação ou de um grupo de nações” (isto é, recorrer à guerra), e impôr um despotismo “durante um século”. Hitler, que não era filósofo, mas era igualmente paranóide, também ele preocupado com a “passagem da anarquia à ordem”, não falaria melhor.

*seria infinitamente preferível, mas estou firmemente convencido que o amor da independência nacional é demasiado forte para que tal governo possa ter um poder efectivo. Quando um governo mundial único, incarnando a supremacia militar de uma nação ou de um grupo de nações, estiver no poder durante um século, o respeito que começar então a inspirar permitirá-lhe fundar a sua autoridade no sentimento e na lei em vez de fundá-la na força; e poderá, nessa altura, tornar-se democrático.”* (Bertrand Russell, A última oportunidade do homem (New Hopes for a Changing World, New York, Simon & Schuster, 1952), Lisboa, Guimarães Editores, 4ª edição, 2001: 83-84; d. n.)<sup>9</sup>

O despotismo político à escala mundial, o “mundo unificado pela ciência”, exigem, ‘racionalmente’ – a fim de “passar da anarquia à ordem” e “o Mundo poder prosperar” –, a limitação dos nascimentos e a esterilização eugénica da parte ‘inconveniente’ da humanidade, “sem olhar ao preço”.

*“A medicina combate hoje, com certo êxito, as epidemias, e a filantropia tende a reduzir o domínio onde a fome era um fenómeno cíclico. Mas para que o mundo possa prosperar, a despeito da justiça e da medicina económica, é preciso resolver o problema da população pela limitação dos nascimentos. Isso implica, no domínio da educação, da industrialização e do aumento da riqueza das regiões menos favorecidas do mundo, uma série de medidas: é preciso tomá-las, sem olhar ao preço para que o mundo unificado pela ciência seja estável e não se afunde em níveis de vida cada vez mais baixos.”* (idem: 229-230, sublinhado nosso).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES (1982), *Categorias*. Lisboa: Guimarães Editores, 2ª edição.

BASTOS, José (1994), “Dos desejos e memórias arcaicas do corpo à produção artística e literária como forma privilegiada de comunicação de inconsciente a inconsciente, prefácio a J. G. P. Bastos, org., *Sigmund Freud – Textos essenciais de literatura, arte e psicanálise*. Lisboa: Europa-América, pp. 7-39.

(2003a), “The Hidden Meanings of Culture, Ethnicity and Identity: Anthropology from a Divergent Point-of-View. Lecture Series *In Search of Hidden Meanings: Identity Processes from a Triple Point-of-View*, 1st Conference, University of Berkeley, March, 5 (mimeo).

(2013), *Para uma Antropologia dos Processos Identitários. Critérios, Estratégias, Primeiros Resultados / Towards an Anthropology of Identity Processes: Criteria Strategies, First Results*. Lisboa: Edições Colibri & FCSH / UNL

---

<sup>9</sup> A alteração drástica do sentido do título original permite evidenciar como o tradutor inteligiu a ameaça última contida no texto.

- DURKHEIM, Emile (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1985.
- FREUD, Sigmund (1891), *Contribution à la conception des aphasies*. Paris: PUF, 1983.
- (1895a), Rascunho H, anexo à carta de 24 de Janeiro de 1895, in Jeffrey Moussaieff Mason, edit., *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904* (1985). Rio de Janeiro: Imago Editora, pp. 108-113.
- (1895b), Projecto para uma psicologia científica (1950), In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (OPCSF), vol. I. Rio de Janeiro: Imago, pp. 395-517.
- (1908), Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (OPCSF), vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1976, pp.187-212.
- (1912-13), Totem e tabu. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (OPCSF), vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, pp. 17-191.
- (1915), Reflexões para os tempos de guerra e de morte. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (OPCSF), vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, pp. 311-345.
- (1921), Psicologia de grupo e análise do Ego. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (OPCSF), vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, pp. 91-179.
- (1927), O futuro de uma ilusão. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (OPCSF), vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, pp. 15-74.
- (1930), O mal-estar na civilização. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (OPCSF), vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, pp. 81-171.
- (1931), Tipos libidinais, In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (OPCSF), vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 251-258.
- FRIEDMAN, George (2012), *The Next Decade. Empire and Republic in a Changing World* (2011). New York: Anchor Book / Random House
- FUKUYAMA, Francis (2002), *The End of History and the Last Man* (1992), New York: Perennial / Harper Collins Publishers.
- HOBBS, Thomas (2008), *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* (1651). São Paulo: Ícone Editora,, 3ª edição.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1997), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), New York: Simon & Schuster.
- KANDEL, Eric (1999), Biology and the Future of Psychoanalysis: a new intellectual framework for psychiatry revisited. *Am. Journal of Psychiatry*, 156: 505-524. Citado in Person, Cooper & Gabard, *Compêndio de Psicanálise* (2005), Porto Alegre: artmed, 2007: 525.
- LEIBNITZ (1720), “Princípios de Filosofia ou Monadologia”, in *Leibnitz – Obras Escolhidas* (por António Borges Coelho), Lisboa: Livros Horizonte, sem data, pp. 159-179.

MARX, Karl (1844), “Contribuição à crítica da filosofia do Direito, de Hegel”, in *Escritos de Juventude* (1963). Lisboa: Edições 70, 1975: 63-77.

MORIN, Edgar (1973), *O Paradigma perdido: a natureza humana*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1975.

(1977), *La méthode I. La Nature de la Nature*. Paris: Éditions du Seuil.

(1992), *O problema epistemológico da complexidade*. Lisboa: Publicações Europa-América.

PLATÃO (1983), *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 4ª edição.

RUSSELL, Bertrand (1952), *A última oportunidade do homem* (New Hopes for a Changing World, New York, Simon & Schuster, 1952), Lisboa, Guimarães Editores, 4ª edição, 2001.

SOLMS, Mark (2005), “Neurociência”. In Person, Cooper & Gabard, *Compêndio de Psicanálise* (2005), Porto Alegre: artmed, 2007: 520-531.

SOLMS, Mark e TURNBULL, O. (2002), The Brain and the Inner World. Introduction to the Neuroscience of the Subjective Experience. Citados in Person, Cooper & Gabard, *Compêndio de Psicanálise* (2005), Porto Alegre: artmed, 2007: 525.



# A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA A PARTIR DA TRADIÇÃO ALEMÃ<sup>1</sup>

por

Olivier Feron<sup>2</sup>

*O Homem é o ser que hesita*  
Hans Blumenberg<sup>3</sup>

**Resumo:** O autor faz uma breve introdução à temática do pensamento antropológico alemão na perspectiva da antropologia filosófica, centrando-se sobretudo nos séculos XIX e XX, tentando identificar brevemente as problemáticas e alguns debates que definem o campo filosófico aberto, pela primeira vez, em toda sua radicalidade por Immanuel Kant.

**Palavras-chave:** Antropologia filosófica; filosofia alemã; racionalidade humana; Kant; Cassirer; Blumenberg.

**Abstract:** The author gives a brief introduction to the German anthropological thought from the philosophical anthropology point of view, focusing mainly in the nineteenth and twentieth centuries. The aim is to identify briefly the problems and some of the debates which define the philosophical field radically opened for the first time by Immanuel Kant.

**Keywords:** Philosophical anthropology; German philosophy; human rationality; Kant; Cassirer; Blumenberg.

## Homem e história

A antropologia filosófica é uma “coisa exótica”, para todo o mundo latino.

A antropologia, tal como ela é desenvolvida no âmbito da filosofia, é algo que não teve saída no mundo latino, por muitas razões que não interessa invocar

---

<sup>1</sup> Este texto baseia-se na transcrição da intervenção do autor registada em vídeo, transcrição essa feita pelo coordenador da sessão (VOJ), e revista pelo autor. Mantém assim assumidamente algumas características do discurso oral. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=7qV-sqB2-iw>; <https://www.youtube.com/watch?v=QLtJaPD6Wu4>

<sup>2</sup> Professor da Universidade de Évora

<sup>3</sup> Hans Blumenberg, *Nachdenklichkeit*, Discurso de recepção do Prémio Sigmund Freud da *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung* (Academia Alemã de Língua e Literatura), 1980. Publicado no segundo tomo do volume anual da *Akademie*, o texto é de muito difícil acesso. No entanto, pode ser lido na sua integralidade no próprio site da *Akademie* em: <http://deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis/hans-blumenberg/dankrede>.

aqui. É uma espécie de “especialidade germânica”<sup>4</sup>. O mundo anglo-saxónico tem uma evolução académica, intelectual, institucional, diferente, que lhe permitiu reencontrar o campo aberto pela antropologia filosófica alemã nomeadamente a partir das reflexões à volta das neurociências e daquilo que é chamado em inglês “*the Mind-Body Problem*”.

Podia-se dizer de maneira sumária que a antropologia filosófica tem um campo de investigação muito familiar aos dos antropólogos *stricto sensu*: ela se debruça sobre as relações entre a natureza e a cultura. Qual seria a natureza do humano? Se houver uma tal natureza, seria diferente de um outro tipo de natureza não humana e quais seriam então os pontos de contacto ou de ruptura entre essas naturezas? E, de maneira mais tecnicamente filosófica, fará sentido dedicar e reduzir a reflexão filosófica à temática do humano enquanto tal<sup>5</sup>? Dito de outra maneira: o objecto de estudo da Antropologia, sobre o qual a disciplina científica funda a sua própria existência e a sua legitimidade epistemológica, é alvo de discussões filosóficas relativas à sua existência como tal.

A antropologia filosófica posiciona-se, logo à partida, face a uma grande orientação do pensamento filosófico alemão que constitui a filosofia da história. Encontra nas obras de Kant e de Hegel os seus fundamentos teóricos incontornáveis e prolonga-se, por exemplo, em toda a literatura de inspiração marxiana, até chegar às derivações anglo-saxónicas ideologicamente suspeitas (como por exemplo em Fukuyama ou Huntington).

Inicialmente, a filosofia da história, na tradição alemã, é algo que implica uma ideia de mudança e de abertura relativamente a uma humanidade que se auto-apropria do seu destino e da sua inscrição na história. A história não é “sofrida” pelo ser humano a partir de um desígnio divino ou simplesmente natural, mas sim determinada por este em função de um processo emancipatório. É o ideal do Iluminismo, tal como será elaborado no final do século XVIII e no início do século XIX. A definição de filosofia da história aponta inicialmente sempre para um ideal de liberdade e de autonomia humana, na sequência daquilo que podemos muito rapidamente reconhecer na fórmula kantiana de revolução copernicana.

O próprio título deste colóquio enuncia uma questão kantiana – “que é o homem?” – já que Kant reconduz toda a sua filosofia a três perguntas: “O que

---

<sup>4</sup> Um estudo fundamental sobre a antropologia filosófica na Alemanha é o de Andrea Borsari, “Notes on “*Philosophical Anthropology*” in Germany. Na Introduction”, Iris, Firenze University Press, Firenze, April 2009, pp. 113-129.

<sup>5</sup> A maior parte da filosofia europeia posterior à segunda guerra mundial vai, pelo contrário, glosar sobre um horizonte pós-humanista e sobre a tese, comumente aceite da “morte do Homem”, tal como por exemplo conclui o livro *As palavras e as coisas* de Michel Foucault (1966).

posso saber?”, “O que devo fazer?”, “O que me é permitido esperar?”. Kant declara que estas três questões podem ser, por sua vez, redutíveis a uma só: precisamente “O que é o homem?”, sendo o humano apreendido aqui na sua universalidade máxima. De alguma maneira, esta última pergunta pode ser entendida – embora seja redutor colocá-la nesses termos – como uma interrogação acerca da *natureza* do homem, ou da Razão humana. Ora o risco de uma pesquisa acerca da *natureza* do fenómeno humano é de reduzi-la a algo da ordem da essência, de uma determinação substancial imune ao tempo, nomeadamente à maleabilidade do tempo da história. Assim, à partida, a filosofia da história e a antropologia, pelo menos na obra kantiana, são as duas faces do questionamento crítico: o Homem é esse ser cuja natureza é de aspirar à sua autonomização, à saída do estado de menoridade; mas ao mesmo tempo, esta natureza só se expressa na ordem do tempo, da história, e a história da humanidade pode ser entendida *sub specie* desse gigantesco processo de autodeterminação do Homem.

Depois, ao longo do século XIX, a antropologia, através de obras como as de Feuerbach e de Marx, apresenta diferentes facetas da figura humana mas sempre a partir do projecto iluminista que podemos reconduzir a uma filosofia da história.

Quando a antropologia filosófica surge, no início do século XX, como disciplina especificamente germânica, vamos ver que, de certa maneira, ela vai entrar em tensão, vai contrastar – por múltiplas razões que não tenho tempo de desenvolver aqui – com o historial dinâmico de autonomização do humano, da humanidade, no seio da temporalidade histórica. A antropologia filosófica surge também numa altura em que a figura do humano é cada vez mais controversa e problemática. Há literalmente uma crise da humanidade no fim do século XIX, princípio do século XX, cujo sintoma mais patente é o aparecimento de novas disciplinas no campo epistemológico, que se vão dedicar exclusivamente a vários aspectos do fenómeno humano, ou seja, as disciplinas que vão compor o âmbito das ciências humanas.

A necessidade de responder à pergunta “o que é o homem?” tornou-se então muito mais dramática, como aliás se observa na própria obra de Freud na sua fase final, nos seus textos mais dramáticos, mais sombrios. Pergunta-se de novo “o que é a natureza do homem?” ou mesmo, dir-se-ia numa linguagem metafísica, “em que consiste a essência do homem?”.

Assim, entre a filosofia da história, que implica uma plasticidade, uma capacidade do homem para moldar o seu destino, tendo o ideal da liberdade como finalidade da história, e, por outro lado, a filosofia da história como uma referência, assumida ou não, a uma espécie de “essência” atemporal do humano, deparamos-nos de imediato com uma bipolaridade. Eu estou a acentuar essa diferença, evidentemente, para facilitar a discussão a seguir.

Portanto, por um lado, temos a antropologia filosófica que implicaria uma certa “essência”, um certo determinismo como referência a uma natureza “fixa” do homem, e, por outro, a filosofia da história, próxima do ideal de mudança e de autonomização do humano, que, evidentemente, se vai confrontar com a terrível experiência de desilusão no século XX, com os massacres das duas guerras mundiais e os múltiplos genocídios que obscureceram a representação que o homem se faz de si mesmo.

### **Homem e natureza**

Um outro aspecto importante da reflexão moderna sobre o homem é o seguinte: ao longo destas jornadas, contrastou-se muito a figura do humano com a do animal, mas não se referiu – salvo erro – a famosa citação de Rousseau, onde se põe claramente o humano ao animal, e onde se caracteriza o homem como “animal degenerado” (“*L’homme comme animal dégénéré*”). “Degenerado” pode ser entendido como uma crítica. Mas Rousseau – contrariamente a uma certa ideia corrente – não pensava regressar a um estado de natureza idealizada; nada podia estar mais longe do seu pensamento. Rousseau é o autor do “contrato social”; é a instituição, é o artifício que instaura a sociedade civil. Portanto, não há qualquer nostalgia de um tempo adâmico em Rousseau.

Assim, quando Rousseau fala do homem como animal degenerado, ele traça de alguma maneira, um certo horizonte de compreensão do homem no sentido em que – e isso foram elementos evocados ao longo das comunicações que hoje ouvimos – o homem se distingue do animal porque não tem determinadas características que apontam para uma certa perfeição da figura do animal – como, por exemplo, a especialização deste.

De facto, o homem não tem uma especialização particular, facto que o coloca numa posição de inferioridade quando se trata de certas performances, ou que o põe numa posição de perigo (em termos de sobrevivência, digamos, biológica), ou, ainda, de uma maneira mais existencial, facto que o coloca num estado de desamparo ou de ausência de capacidade de se auto-ajudar – o que mais tarde será tematizado, evidentemente, por Freud.

Tudo isto faz com que a figura do homem vá ser pensada desde cedo (Rousseau é do final do século XVIII...) tomando o animal como ponto de comparação.

Depois, ao longo do século XIX, vemos que, de uma certa maneira, há uma situação de perda de referências e de desencanto relativamente ao projecto que iniciou o século XVIII, ou seja, relativamente ao ideal iluminista. Todas as te-

máticas de reificação; de alienação – individual ou em termos de classe social –; toda a análise que faz, por exemplo, Marx; a perda da autonomia tematizada por Max Weber; ou a perda de sentido vivida no mundo moderno, tal como surge, por exemplo, na obra de Georg Simmel – há em tudo isso uma tentativa de definir o homem como este ser que vive constantemente numa situação de frustração, de perda, que podíamos resumir através da noção multifacetada de niilismo, de perda de sentido.

O homem é este ser vivo cuja vida tem de ser orientada por um sentido. Tal sentido “faz-lhe” falta e constitui em si mesmo uma falta: o homem moderno – insisto na ideia de *moderno* – é aquele que vive na perda, na nostalgia, na carência de sentido.

E, paradoxalmente, esta tematização do sentido vai caracterizar toda a filosofia – e não só a filosofia, mas todo o pensamento dos últimos 100, 150 anos. A ligação entre o sentido – ou, poderíamos dizer, o simbólico – e a definição daquilo que é o humano, foi cada vez mais um objecto de estudo no âmbito da antropologia filosófica.

O que não deixa de ser paradoxal, porque ao mesmo tempo, esta antropologia filosófica surge na sequência – digamos, nos escombros – da metafísica hegeliana<sup>6</sup>, e *aparentemente* essa antropologia desenvolve-se independentemente do crescimento das ciências empíricas.

Lembremo-nos da distinção que os germanófonos fazem entre as “ciências da natureza” (*Naturwissenschaften*) e as “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*). As ciências humanas e sociais são conceitos que não existem no “quadro clássico” alemão das “ciências do espírito”. E quando se fala de *Geisteswissenschaften* evidentemente evoca-se a noção de *Geist* – é uma pesada tradição do idealismo alemão – que tem a ver com todas as produções e acções, capacidades, do humano. Por extensão, *Geist* evoca “cultura”. E o animal cultural é efectivamente o humano.

*Geisteswissenschaften* poderia então ser traduzido – como foi feito por um dos maiores antropólogos da filosofia do século XX, Ernst Cassirer<sup>7</sup>, por *Kulturwissenschaften*, ou seja, as “ciências da cultura”. As “ciências do espírito” – as ciências sociais e humanas – são fundamentalmente as “ciências da cultura”, de todos os

---

<sup>6</sup> Que inclui no seio do seu desenvolvimento, uma etapa antropológica muito importante; a dimensão antropológica é fundamental na demanda do saber absoluto.

<sup>7</sup> Em língua portuguesa, dispomos da tradução da última obra publicada por Cassirer que incide explicitamente sobre a questão antropológica: E. Cassirer, *Ensaio sobre o Homem*, trad. Carlos Branco, Lisboa, Guimarães Editora, 1995. De maneira muito significativa, o primeiro capítulo desta obra, publicada originalmente em inglês, em 1944, intitula-se “A crise do auto-conhecimento do Homem”; o homem se tornou um mistério para ele próprio.

processos de produção culturais, por contraste com as “ciências da natureza”.

De modo que o surgimento destas ciências do espírito, da cultura, é acompanhado também por um sentimento de perda de sentido, e, portanto, de procura, de demanda de sentido, que caracteriza o horizonte niilista da crise do final do século XIX, princípio do século XX, afectando a figura do homem.

E isso também deslegitima, de alguma maneira, o próprio discurso filosófico no sentido lato, o qual se vai dispersar em múltiplas subdisciplinas que têm algo em comum, como a sociologia, a psicologia, a antropologia, etc. Todos esses domínios ou disciplinas vão sair do âmbito da filosofia no sentido lato, e vão evidentemente pôr em causa a possibilidade de unificar uma figura do humano – dada precisamente a multiplicidade das disciplinas que tratam da figura humana. Resultado: temos um conjunto de interrogações múltiplas, polifacetadas, polifónicas, que vai ser extremamente difícil de sintetizar.

E, de certa maneira, face a esta multiplicação de discursos, de semânticas, há um “gesto de regresso”, um pedido de legitimação, de perguntar acerca do homem, e uma viragem para as ciências da natureza, as ciências positivas. O que é o homem? Para encontrar uma resposta, vamos perguntar, por exemplo, à biologia<sup>8</sup>. Dá-se o surgimento de uma temática de algo que já nem é *bios*, nem *zoé*; a noção de vida vai ser interrogada a partir dos seus resultados nas ciências positivas, na biologia, na antropologia biológica, na paleoantropologia, etc. Tudo isso de modo a poder começar a traçar a figura do humano. E a arqueologia também está envolvida nesta tarefa genealógica.

Face à questão da perda de sentido, na acepção de desencantamento – temática que parte de Max Weber, mas que se vai difundir nas obras do século XX – e o terrível choque, que foi como uma confissão de fracasso do projecto iluminista, provocado pela 1ª Guerra Mundial e sua sinistra repetição na 2ª, com o nazismo e todos os fenómenos que acabam com as explosões de Hiroshima e Nagazaki, evidentemente irá pôr-se em causa a tradicional definição do homem como “*zōon lógon êchon*”, ou animal racional. De facto, o que é a razão? Se a razão nos leva a Nagazaki e a Auschwitz, ao *lager*, ao campo de extermínio, esta definição tem que ser revista.

Daí uma vontade de abrir o campo de prestações que podemos qualificar de racionais. Por exemplo, encontramos na obra de Cassirer, que é uma das principais obras da antropologia filosófica, a redefinição do homem, não como um animal

---

<sup>8</sup> Este movimento faz da antropologia filosófica uma disciplina híbrida, pertencendo as ciências do espírito, mas ao mesmo tempo integrando constantemente elementos das ciências positivas, nomeadamente da biologia. Este carácter “híbrido” justificou, ao longo do século XX, a sua relegação a uma disciplina menor, simplesmente empírica, no campo da própria filosofia.

racional, mas sim como um animal simbólico. O que é o simbólico? São todas as prestações que se inscrevem no horizonte de representação. O que implica várias coisas.

Em primeiro lugar, já não há uma definição de racionalidade como estritamente calculadora, no sentido da *ratio* latina. Não é já a razão de Descartes, não é a razão de Leibniz, mas é uma razão multifacetada, polimórfica. Fazendo a arqueologia dessa razão, vamos, por exemplo, interrogar as prestações racionais – a partir dos primeiros estudos de arqueologia, de antropologia, de Lévy-Bruhl, de Marcel Mauss, de Leroi-Gourhan, etc. – para ver o que é que caracteriza os primórdios, o ponto de partida que vamos caracterizar como racional mas que não tem nada a ver, por exemplo, com o cálculo infinitesimal.

A racionalidade explode na sua definição e na sua aplicação. Da mesma maneira, não é por acaso que a filosofia vai devolver uma legitimidade e uma significação ao ser outro, ao outro, a partir do qual ela se significa a si mesma como filosofia. E esse outro é o mito: aquele discurso em função do qual a filosofia tenta traçar reflexiva e especulativamente sua própria identidade.

Todos os manuais de filosofia perguntam: quando começa a filosofia? A resposta que a própria filosofia se deu a si mesma foi: a filosofia começa quando ela sai do mito, do modo mítico de expressão. E vemos, por exemplo, o esforço de Cassirer – único Reitor judeu da República de Weimar, que se exilou nos Estados Unidos nos anos quarenta do século XX –, na sua última obra, para apreender o inominável, o irrepresentável, ou seja, evidentemente, as raízes da barbárie, do mal absoluto nazi. Esta tentativa que será publicada postumamente em 1946, terá como chave de compreensão a ideia de “Mito do Estado”<sup>9</sup>. Ou seja, a racionalidade na sua definição clássica já não nos permite entender um fenómeno tão insondável como o Homem; daí a urgência de aprofundar uma disciplina que explore este fenómeno tão íntimo e tão alheio.

E essa questão mobiliza tanto a antropologia dos povos ditos “primitivos” – e aqui deparamos-nos com a contemporaneidade do dito “primitivo” dentro da racionalidade moderna ocidental – como o próprio Freud, por exemplo, ou como acontece num dos últimos textos de Cassirer.

Há em Cassirer uma tentativa de alargar a definição de racionalidade nas suas facetas, nas suas manifestações, e, sobretudo (isto é absolutamente essencial), uma vontade de não impor hierarquias, nem de introduzir qualquer teleologia dentro do desenvolvimento das próprias capacidades de representação humanas, das capacidades simbólicas.

---

<sup>9</sup> E. Cassirer, *The Myth of the State*, New York, Yale University Press, 1946.

Ou seja, não partimos do mito para chegar à teoria da relatividade de Einstein, não há uma orientação progressiva do desenvolvimento da razão. Claro que a consciência simbólica em Cassirer convive, ao mesmo tempo, com o expressivo, com o afectivo, com diversas formas de representação e de vivência dentro de um campo de experiência partilhado, e, ao mesmo tempo, com as formas mais refinadas de cálculo, de abstracção conceptual. É uma convivência. Não é por acaso que ele trabalhou durante dez anos com Aby Warburg – referido na apresentação da Joana Silva, que ouvimos há pouco –, na sua famosa biblioteca de Hamburg, tendo uma influência tão profunda na sua obra. A maneira como Warburg reconstruiu uma certa imagem, uma certa representação da história da arte, foi decisiva para Cassirer poder conceber uma razão caleidoscópica.

### **A natureza do Homem?**

O terceiro ponto que eu queria rapidamente abordar é relativo a outros autores que referi no início da minha apresentação: Blumenberg, Gehlen, Plessner... e nos quais vemos definições do homem que muitas vezes se caracterizam pela *falta*. Temos assim a famosa definição de Gehlen: “o homem é um ser caracterizado pela carência”... o “ser deficiente, a criatura da falta”... (*Mängelwesen*). Ou seja, a sua incapacidade instintiva de sobrevivência faz com que o homem se caracterize pela necessidade de desenvolver novas habilidades, novas capacidades.

A falta de competência especializada – o homem é uma espécie de “*touche-à-tout*” (“topa-a-tudo”) –, a sua tendência para se interessar ou entusiasmar por muita coisa, leva-nos à definição de Blumenberg (o autor mais recente de entre aqueles que cito, visto ter morrido em 1996) do homem “como o animal que nasceu jovem”.

Em Blumenberg este ponto está relacionado com a temática da curiosidade; o homem é um animal curioso porque não é especializado, entusiasma-se com tudo, e encontraríamos aqui um motivo da atitude teórica que conduz à ciência, à filosofia, ao conhecimento.

Tudo isto aponta para uma última dimensão, que é a dimensão cultural, tendo a linguagem como uma das principais características da produção humana a esse nível, como podemos ver tanto em Gehlen como em Cassirer, e, ao mesmo tempo, entrever aí uma antecipação de temáticas como a da reorientação da filosofia em direcção ao agir comunicativo, desenvolvido por Habermas.

Um último ponto: nada disto que tenho exposto podia ter sido equacionado sem o precedente kantiano. Sabemos que Kant – que faz exactamente, como



disse antes, a pergunta que dá o título a este nosso colóquio – vai renunciar a qualquer tipo de ontologia (outra forma de dizer metafísica). Tal é desde logo afirmado no prefácio da *Crítica da Razão Pura*, onde diz mais ou menos isto: “Temos de renunciar ao orgulhoso nome de ontologia, limitando-nos a uma analítica do entendimento”. Assim, para aludir brevemente a este ponto, acaba aquilo que caracterizara vinte e três séculos de metafísica; a esta atitude chamo “realismo ontológico”.

Aquilo a que temos acesso é da ordem da representação, segundo Kant. Não ultrapassamos a representação, a qual implica também a capacidade de projecção representativa, com a possibilidade fundamental da imaginação, aberta a todas as utopias e à viabilidade de uma filosofia da história. Este antirrealismo da filosofia transcendental, que é ampliado na obra de Cassirer, é a base de qualquer antropologia filosófica. O que é o *anthropos*? É aquele animal capaz de produzir horizontes de representação, horizontes de criação de sentido. Porquê? Porque é um ser carente, incompleto, com falta de instinto, etc.

O que me interessa também aqui é “dar uma dica” sobre a questão do binómio natureza-cultura, que encontrei no texto de apresentação deste colóquio. O problema é que, segundo uma perspectiva radicalmente kantiana, ou segundo um kantismo radicalizado (tal como encontramos em Cassirer ou na antropologia filosófica de Blumenberg) esta oposição é, pura e simplesmente, uma falsa oposição. Ela baseia-se numa evidência que tem de ser desmontada, desconstruída, pelo próprio questionamento filosófico.

Porquê? Porque não existe algo tão simples como uma noção de natureza. O próprio conceito de natureza implica a sua elaboração a partir de um horizonte cultural. Ou seja, seguindo Cassirer, a natureza é sempre uma representação da mesma. Seja uma representação de ordem linguística, seja de ordem estética, de ordem da ciência (qual delas ?), etc.

Isto é, a partir do momento em que assumimos a mudança de orientação filosófica kantiana, não podemos sair metodologicamente do horizonte da representação. Podemos ter uma nostalgia de um regresso a um “verdadeiro real” ou a algo que não seja da ordem da representação. Toda a filosofia pós-hegeliana se caracteriza por isso. Temos de sair de uma filosofia da representação como se saíssemos do fictício, fantasmagórico, do errado, para, por assim dizer, “regressar às coisas mesmas”. Evidentemente que este discurso é profundamente platónico: temos que renunciar aos ídolos, aos fantasmas projectados sobre o fundo da caverna, temos a obrigação moral e ética de sair da caverna. Temos de renunciar às ficções que são sempre opostas àquilo que é viável. A referência constante que é feita no presente à autoridade das ciências, particularmente das ciências da natureza, manifesta esta

obrigação de um acesso legítimo, por beneficiar de uma acreditação, àquilo que é a realidade das coisas.

É claro que a integração, por exemplo, de certas ferramentas da psicanálise permite, àquelas obras da antropologia filosófica, integrarem uma crítica a este realismo excessivo ou, diria rapidamente, “platónico”.

Portanto, o que é a verdadeira realidade do homem? A isso, Blumenberg vai responder: o homem é aquele ser incapaz de contacto directo com o que nós chamamos real. E isto também tem afinidades com a definição do homem de Cassirer, quando este afirma: o homem é aquele ser que pratica a arte do desvio. Não há contacto directo. Há sempre um contacto que é mediado, que é da ordem da mediação linguística, simbólica, científica, estética, etc. O homem multiplica as estratégias de contacto, mas são sempre contactos: são adiados, mediados. E é dentro deste regime, desta economia da mediação que eventualmente pode surgir, de repente, um imperativo de regresso ao real, às coisas mesmas.

Uma última palavra em forma de provocação: a de Blumenberg, que é um grande leitor de Cassirer, com o qual vai continuamente dialogar ao longo da sua própria obra, para construir a sua própria antropologia filosófica. Diz-nos Blumenberg: a filosofia é a desconstrução das evidências.

O facto é que nas línguas latinas, o conceito de evidência deriva de “*videre*”, visão – o que é muito platónico. Em alemão é “aquilo que se entende, que se percebe por si mesmo” (*selbstverständlich*). Da visão latina passamos à compreensão germânica, algo de conceptual.

Para ele, a antropologia filosófica deveria tratar de tópicos como este: se a existência física resulta ou não de capacidades essenciais oferecidas ao homem. Ou seja, será que o homem é essencialmente dotado da capacidade de existência física? Por outras palavras, a proposição da antropologia filosófica deveria ser: não é evidente que o humano deva existir<sup>10</sup>. Há aqui um “trocadilho” com a palavra que significa em alemão “ser”, neste contexto: o ser humano não deve essencialmente ser. Porquê? Porque, para Blumenberg, a própria existência da cultura não é necessária. Embora estejamos num regime de representação, de múltiplas ordens, ao mesmo tempo não é necessário que estas ordens da representação existam: nem a antropologia, nem a cultura, são necessárias.

Por outras palavras, não há nenhuma necessidade de que a cultura ou o humano sejam figuras essenciais. De modo que a antropologia deveria assumir essencialmente uma condição de contingência. A cultura nasce precisamente, cons-

---

<sup>10</sup> Cf. Hans Blumenberg, “Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik” in *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart, 1981, p. 114.

ciente ou inconscientemente, da assunção de que o seu regime da existência não é necessário. E é precisamente esta contingência que justifica a sua existência como trabalho de compreensão da existência deste ser biológico, cuja existência não é evidente nem pode ser unicamente reconduzida à ordem biológica.

O humano é uma figura precária, e é contra esta precariedade que se erguem as formações simbólicas que lhe permitem, de alguma maneira, compensar esse regime de existência e esse horizonte de contingência que é o seu.

Haveria muito mais a dizer, mas não quero alargar-me demasiado.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Ver o debate final desta comunicação e da jornada em geral em: [https://www.youtube.com/watch?v=GWdHYAIm\\_Qg](https://www.youtube.com/watch?v=GWdHYAIm_Qg)  
<https://www.youtube.com/watch?v=YPko0ZL103c>

# O MITO DOS ‘PRIMEIROS HOMENS’, DO SELVAGEM AO PRIMITIVO: A IMAGÉTICA FEMININA (UM PRIMEIRO OLHAR) (RESUMO)

por

Ana Cristina Martins<sup>1</sup>

«A (in)visibilidade feminina na arqueologia tem centrado vários estudos dados à estampa nas últimas décadas, coincidindo *grosso modo* com as mais recentes vagas feministas, razão também pela qual são assinados, na sua maior parte, por historiadoras e historiadoras da ciência.

Ao contrário, porém, da maior parte das áreas do saber, sobretudo natural, esta temática possui, em arqueologia – como em história, de um modo geral –, uma particularidade resultante da própria natureza da disciplina, a ponto de constituir uma especificidade no seio da história da arqueologia, da história da ciência e dos próprios estudos de mulheres englobados pelos de gênero<sup>2</sup>. É assim que, a par de nomes de quem contribuiu, no feminino, para a emergência, afirmação e desenvolvimento da arqueologia, a *gender archaeology* tem permitido identificar, com maior assertividade, a mulher no próprio registo arqueológico, assim como a relevância do seu papel em diferentes espaços, tempos e demais contextos. Por outras palavras, tal como sucede noutras ciências, a *gender archaeology* procura rever o preponderante discurso científico e historiográfico, não para o substituir, mas para o complementar e – alguns casos –, rectificar<sup>3</sup>.

Com efeito, o discurso pontificado, quase em exclusivo, desde o alvor da ciência arqueológica até recentemente, tem sido o masculino. Nada inusitado, se pensarmos no ambiente que o esboçou na génese Oitocentista, ao alicerçá-lo

---

<sup>1</sup> Investigadora de Pós-Doutoramento FCT / Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (FCT / IHC-CEHFCi-U.Évora-NOVA). ana.c.martins@zonmail.pt

<sup>2</sup> Vide, a este propósito, Evelyn Fox Keller (1985). *Reflections on Gender and Science*. New Haven and London. Yale University Press.

<sup>3</sup> Vide, a este propósito, Margarita Díaz-Andreu e Marie Louise Sorensen (eds) (1998). *Excavating women: A history of women in European archaeology*. London. Routledge.

numa sociedade vitoriana profundamente conservadora, onde à mulher pouco mais remanesca do que o (conquanto importante) papel de filha, irmã, mulher e mãe. Por isso, também, não supreende que as narrativas verbais e imagéticas sobre o passado reflectissem essa mesma acerção. Daí que o homem surgisse, invariavelmente, como inventor, criativo e protector da prole, e a mulher executando as mesmas tarefas que lhe eram exigidas pela contemporânea sociedade burguesa ocidental. Funções que, se secundarizadas e subalternizadas à época, por serem entendidas como acriativas e não especulativas, deverão ser agora continuamente reinterpretadas pela sua imprescindibilidade no seio comunitário.

Mimetizando, ao mesmo tempo que transferindo – para melhor os enraizar na cultura e mentalidades –, estes paradigmas androcêntricos para obras impressas, de maior ou menor circulação por entre a percentagem (então) mínima de alfabetizados, os respectivos autores buscavam paralelismos (designadamente culturais) que melhor os substanciassem. Mormente, perante o assomar e o engrandecer do movimento sufragista. Mas, acima de tudo, face às inúmeras e desdobradas interrogações que vários dos materiais exumados em contexto arqueológico colocavam aos seus investigadores. Foi, assim, que, à semelhança do verificado em coevas comunidades científicas europeias, a intelectualidade portuguesa de finais de Oitocentos, inícios de Novecentos, expressou interpretações similares em escritos de autores tão variados, como Francisco Pereira da Costa (1809-1889), Joaquim Possidónio da Silva (1806-1896) e Vergílio Correia (1888-1944), para citarmos apenas estes, ao mesmo tempo que recorriam a cotejamentos etnográficos, desajustados (soube-se depois) pelo anacronismo comportado.

Como mencionado atrás (*vide supra*), a imagética evidenciou de forma mais evidente, directa e apelativa uma realidade construída anteriormente e reforçada nos *Tempos Modernos*, ilustrando, amiúde e (quantas vezes) por mão de artistas celebrizados pela história da arte, a pré-historicidade vivida diferenciadamente no masculino e no feminino. Desenhados, aguarelados, pintados ou gravados, surgem-nos quadros do quotidiano imaginado, recriado e comparado a existências extra-europeias, povoados de homens caçadores, guerreiros, pintores, escultores e fazedores de fogo, enquanto as mulheres, frequentemente sentadas e ajoelhadas, aparecem recolhendo, colhendo, cozinhando, alimentando, tecendo e cuidando dos menos protegidos.

Tratou-se, contudo, de uma visão comum também a parte significativa do século XX, mesmo que o alastrar sufragista registado após a I Guerra Mundial (1914-1918) aspirasse a outras leituras perante as vertiginosas mutações sociais registadas no Mundo Ocidental. Mas, não obstante testemunhos retirados do esteticismo Pré-Rafaelita, Arte Nova e Arte Déco, outras artes, como a cinematográfica,

pareciam robustecer modelos precedentes, antepostos à mais recente imagem da mulher autónoma e soberana do seu próprio destino, ilustrada na plenitude da sua sensualidade. Uma volúpia quase sempre arremesada maleficamente contra os parceiros ou realçada como sua qualidade restrita, para deleite do sexo oposto. Representação executada no masculino e que atravessou décadas até ser repudiada com veemência pela segunda vaga feminista, já nos anos 60, inspirada pelos dizeres Beauvoirianos e em consequência de um conjunto de episódios históricos decorrentes do segundo pós-Guerra Mundial.

São, por conseguinte, estes alguns dos pontos aflorados no nosso discurso, questionando, sempre, a força das construções identitárias, tanto no masculino, quanto no feminino, o modo como são traduzidas no nosso quotidiano, e de que forma a bibliografia mais actualizada procura sobrepujá-las – se é que o fazem –, actualizando-as – e não comutando-as –, à luz de novidades colhidas pela investigação arqueológica e de acordo com as especificidades de cada contexto histórico em que assomam. Uma análise que continuaremos a aprofundar, identificando, estudando e divulgando a arqueologia em Portugal protagonizada no feminino, e questionando, em permanência, causas e consequências das suas eventuais invisibilidades, ao mesmo tempo que a (real) existência de um modo diferenciado de praticar arqueologia, dependendo do género dos seus autores.

### **Abstract**

The paper entitled *The myth of the 'first men', from savage to primitive: the feminine imageric (a preliminary glance)*, explores generally the way prehistoric women were mostly represented in different history and archaeological books, contextualizing its predominant masculine narratives, from the 19th century until the 60ies of the 20th century, i.e., from the pre-suffragist movement until the beginning of the second-wave feminism. In addition, it states some of the last works published by women archaeologists and historians of archaeology committed to re-analyze and re-evaluate the role of women in prehistoric times.

# REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DO REINO ANIMAL: A SACRALIZAÇÃO DO ANIMAL HUMANO

por

Susana Gonçalves Costa\*

**Resumo:** O modo como olhamos e nos relacionamos com o reino animal depende de vários parâmetros culturais, entre os quais a religião. Enquanto o Hinduísmo e o Budismo apresentam uma visão mais ecocêntrica do mundo, as religiões que se inscrevem no espectro do paradigma judaico-cristão (i.e. Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) têm uma abordagem mais antropocêntrica. Assim, para estas três últimas religiões, o reino animal encontra-se dividido em dois pólos opostos, “bons” e “maus” animais, sendo que os humanos estão fora e acima do modelo, exercendo uma posição de dominância sobre todas as restantes formas de vida animal. Este texto procura visitar de forma breve o modelo sociozoológico vigente nas culturas judaico-cristãs procurando justificar as origens da ideia de superioridade humana face às restantes espécies animais.

**Palavras-chave:** Escala sociozoológica; religião; antropocentrismo.

**Abstract:** The way we see and relate with the animal kingdom depends on a large range of cultural features, such as religion. While Hinduism and Buddhism have a more ecocentric view of the world, the religions that are part of the Judaism and Christianity Paradigm (i.e. Judaism, Christianity and Islamism) have a more anthropocentric approach. As such, for the latter three religions animal kingdom is divided in two opposed poles, “good” and “bad” animals. Humans are outside and above all the other living beings, adopting a domination position. This manuscript seeks to briefly “visit” the sociozologic model of the Jewish, Christian and Islamic cultures trying to justify the origins of the human superiority concept.

**Keywords:** Sociozologic scale; religion; anthropocentrism.

As representações sociais próprias de cada cultura dependem de vários parâmetros culturais (filosóficos, religiosos, políticos, económicos, etc.) que ajudam a definir a sua unicidade. Como tal, também as representações sociais que fazemos do reino animal diferem de cultura para cultura (Costa et al., 2013).

---

\* Docente e investigadora do Centro de Administração e Políticas Públicas do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa e Presidente da Associação Portuguesa de Primatologia. E-mail: [susanagkosta@gmail.com](mailto:susanagkosta@gmail.com).

Pegando apenas no exemplo da religião, nas culturas hindú e budista (ambas originárias da região da baía do rio Ganges), a crença num deus transcendente que se situa para lá do Universo, mas que está presente em todos os seres vivos adoptando formas distintas, é um dos seus pontos centrais (Gavin, 2000). Ambas as religiões baseiam os seus princípios na reencarnação e, conseqüentemente, no vegetarianismo que é, por sua vez, a chave do princípio da não-violência.

Nas palavras de *Manu* (o primeiro homem a existir):

*Aprendeí, pois, integralmente e segundo a ordem, em que matrizes a alma entra neste mundo, e (em consequência) de que acções... Aqueles que cometeram faltas mortais, depois de terem passado muitas séries de anos nos infernos terríveis, acedem, uma vez cumpridas (essas penas), às reexistências seguintes, ... O assassino de um brâmane entra na matriz dos cães, dos porcos, dos burros, dos camelos, das vacas, das cabras, dos carneiros, dos veados ou das aves, ou ainda na dos Chândâla\* e dos Pukkasa\*... Em qualquer estado de espírito que se cumpra uma acção recolhe-se o fruto dela num corpo de qualidade correspondente.*

*In Renou 1980: 138 a 140*

No Hinduísmo e no Budismo, as reencarnações são feitas em conformidade com o bom ou o mau comportamento do indivíduo. As vidas vão-se sucedendo nas suas mais variadas formas, dependendo sempre da conduta passada de cada um, residindo aqui a importância do vegetarianismo e da não-violência. Isto é, não matar outros animais sob pena de podermos estar a violentar um passado ente querido e a comprometer uma “boa” reencarnação no futuro. Esta ideia introduz nestas duas religiões uma ética e um sentido de continuidade que se reflecte num modo de vida mais ecocêntrico<sup>1</sup>, em que todas as formas de vida valem por si só.

No ponto oposto do ecocentrismo vigente no Hinduísmo e no Budismo, nas religiões do paradigma judaico-cristão (isto é, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo) o animal humano é claramente visto como uma entidade superior. Somos a ponte entre o divino e o terreno (Shneider, 1970). Os humanos são as criaturas a quem deus, que criou o primeiro homem (género masculino) à sua imagem e semelhança, entregou os destinos da terra. Encontra-se aqui patente um claro favoritismo pela humanidade (Hertzberg, 1981), com especial enfoque no género masculino e no poder patriarcal. Cabe aos humanos dominarem sobre as restantes criaturas vivas – apesar de serem todas obra da mesma entidade divina – tirando proveito

---

<sup>1</sup> O ecocentrismo reconhece que todas as espécies, incluindo a humana, são produto de um processo evolucionário comum e que, como tal, devemos viver em comunhão com a natureza. Aldo Leopold (1949) foi quem primeiro definiu o conceito.



das mesmas, residindo aqui claramente a raiz do antropocentrismo<sup>2</sup> judaico-cristão.

*Deus disse: “Façamos o ser humano à nossa imagem, de acordo com a nossa semelhança. Dominem eles sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os grandes animais e todas as feras da terra, e sobre todos os pequenos seres vivos que se movem rente ao chão!”*

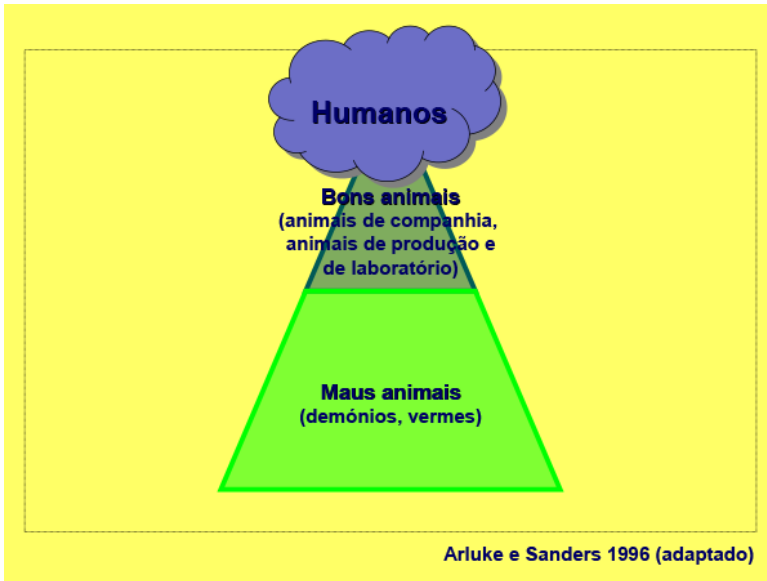
*Gênesis 1:26*

Este tipo de análise, que se prende com a forma como as diferentes grandes religiões do mundo se relacionam com as restantes formas de vida, bem como com todo o mundo natural, pode ser muito esclarecedora no que toca à forma inconsistente como os não-humanos são tratados em determinadas culturas. Considerando que o Hinduísmo e o Budismo são mais antigos que as religiões do paradigma judaico-cristão, podemos depreender que as pressões económicas e demográficas que estiveram na origem da domesticação de animais (Bates e Fratkin, 1999; Haviland, 1999) não se faziam sentir ainda de forma tão intensa no momento da fundação destas duas religiões. Além disso, a bacia do Ganges teria eventualmente maior potencial natural do que as terras áridas do Médio-Oriente, berço do Judaísmo, do Cristianismo e do Islamismo. Talvez por isso, não fosse sentida a necessidade de criar justificações para a dominação da natureza e, conseqüentemente dos animais não-humanos.

Assim, e como reflexo da sua religião dominante, as culturas que vivem sob o espectro do paradigma judaico-cristão organizam o reino animal em dois pólos distintos: “bons” e “maus” (Arluke e Sanders, 1996), estando os humanos acima de todas as outras formas de vida animal (figura 1). Enquanto as classificações filogenéticas organizam as espécies de acordo com as suas características biológicas, as *escalas sociozoológicas* organizam as restantes formas de vida animal em função do seu papel na sociedade. Existe uma clara hierarquia de espécies, baseada em julgamentos morais, que depende 1) do quão útil é o animal, 2) do quanto colabora com os humanos e 3) do quanto é percebido como demoníaco (Sandoe e Christiansen, 2009). Estas escalas sociozoológicas são baseadas em tradições e preconceitos que estão muitas vezes associados com o modo como nos relacionamos com outros humanos, particularmente com aqueles que pertencem a grupos minoritários ou “marginais” (Arluke and Sanders, 1996; Nibert, 2002).

---

<sup>2</sup> O antropocentrismo caracteriza-se por colocar a espécie humana acima de qualquer outra, fazendo com que passemos a perceber as restantes espécies animais como inferiores à nossa, permitindo-nos pensar nelas numa base meramente utilitária. O conceito estende-se simultaneamente ao modo como nos relacionamos com os contextos naturais, bem como, com os seus recursos que, nesta perspectiva, se encontram apenas ao nosso serviço.



**Figura 1:** Escala sociozoológica das culturas que se incluem no espectro do paradigma judaico-cristão.

Os “bons” animais, por exemplo, têm um estatuto moral elevado com origem no seu papel de subordinados. Eles aparentam aceitar de boa vontade o seu lugar e reforçam a ideia de que os humanos são o pináculo do reino animal. Os animais de companhia, os animais de produção, os animais de laboratório e todas as espécies antropomórficas são exemplos de formas de vida que são vistas como “cidadãos decentes” (Leach, 1964; Morris, 1967; Arluke e Sanders, 1996). Por exemplo, os animais de companhia parecem gostar do lugar que ocupam nas culturas ocidentais e aparentam estar geneticamente predispostas a fazer parte do universo humano. Gatos e cães que são mantidos enquanto companheiros são frequentemente vistos pelos seus “proprietários” como objectos de afecto e, paradoxalmente, como seres vivos que são dominados por nós. As culturas ocidentais cuidam, não raras vezes, dos seus animais de companhia como se de crianças pequenas se tratassem (Arluke and Sanders, 1996). Depois, para lá dos animais de companhia – os melhores animais que se podem encontrar dentro da escala sociozoológica – as espécies classificadas como “instrumentos” também pertencem à facção dos “bons”. Estas espécies são também vistas de forma muito positiva porque são úteis para a investigação científica e para a produção de alimentos. Os ratos de laboratório e

os animais de produção existem para nosso benefício (op. cit), muito embora não façam parte do nosso consciente cultural diário.

Na base da escala, os “maus” animais são vistos como criaturas incontrolláveis e potencialmente capazes de subverter a escala.

*They may be freaks that confuse their place, vermin that stray from their place, or demons that reject their place. They are oddities that cause repulsion, unwelcome visitors that provoke fear, or dangerous attackers that rouse horror. In turn, society may ignore, marginalize, segregate or destroy them.*

*Arluke and Sanders, 1996:175*

Existem três categorias diferentes de “maus” animais, os “esquisitos” (*freaks* no original) são os que são vistos de forma menos negativa e incluem todas as criaturas que não têm um estatuto claro na ordem social. Uma vez que a sua posição é ambígua, o seu estatuto moral coloca-os à margem. Não há qualquer urgência em destruí-los, no entanto eles não são bem-vindos à nossa esfera social. Um “esquisito”, por exemplo, pode ser um humano que, por apresentar determinada malformação, nos faça lembrar um animal não-humano. Historicamente, estas criaturas eram atrações de circo. Por sua vez, os “vermes” (*vermin* no original) têm um estatuto inferior ao dos “esquisitos”. Normalmente, atravessam as fronteiras humanas ameaçando a ordem e o ambiente. São vistos como seres sujos. Os ratos, com uma clara exceção para os ratos de laboratório que são “bons” animais, incluem-se nesta categoria. Finalmente, os “demónios” (*demons* no original) são os piores de todas as formas de vida animal e são, de acordo com o ponto de vista de alguns humanos, capazes de subverter a ordem imposta por nós. Alguma fauna selvagem – tal como as cobras, os tubarões e os lobos – são vistos como “demónios” muito por causa do seu comportamento percebido como perigoso.

*These animals do not fear humans, humans fear them. These animals hunt humans, humans do not hunt them. These animals have power over humans; humans do not have power over them.*

*Arluke and Sanders, 1996:181*

Apesar desta escala ser partilhada pela maioria dos indivíduos que compõem determinada cultura, a escala é suficientemente flexível para permitir que um “bom” animal transite para a categoria dos “maus”. Os apelidados “cães perigosos”, por exemplo, podem ver o seu estatuto de animal de companhia comprometido (Twining, Arluke e Patronek, 2000). Os cães da raça pit bull são frequentemente vistos como “demónios” capazes de matar e de comer as suas vítimas humanas (Arluke and Sanders, 1996). Desde a década de 80 do século passado que os ataques destes

cães têm sido de forma hiperbolizada descritos pelos media, perpetuando atitudes negativas em relação à raça. Com efeito, não existem dados que corroborem a ideia de que os pit bull ataquem humanos com maior frequência do que qualquer outra raça. Adicionalmente, estes cães surgem muitas vezes associados a grupos minoritários e, muito possivelmente, as atitudes discriminatórias associadas à raça surgem por associação à discriminação de que estes grupos de indivíduos também são alvo (op. cit).

Outro exemplo do quanto esta escala pode ser flexível é o do estatuto sociozoológico do chimpanzé no Parque Nacional das Florestas de Cantanhez no sul da Guiné-Bissau<sup>3</sup> (Costa et al., 2013). Com efeito, pelas suas características antropomórficas, e pelo consequente reportório comportamental muito semelhante ao humano, o chimpanzé é muitas vezes retratado de forma positiva, podendo ser considerado um “bom” animal. Todavia, o modo como faz lembrar uma caricatura humana de características estéticas pouco apelativas pode inscreve-o igualmente no grupo dos “esquisitos”. Além disso, como compete frequentemente por recursos, atacando as colheitas dos agricultores que habitam aquele território, é muitas vezes descrito como um “demónio”, particularmente pelas mulheres que são quem esmagadoramente vigia as hortas (op.cit.).

Independentemente do contexto físico e das circunstâncias que nos possam levar a modelar a escala sociozoológica de determinada cultura que se inscreva no espectro do paradigma judaico-cristão, um ponto parece claro: a polarização “bom” vs. “mau” está sempre presente, assim como a ideia de dominação humana sobre as restantes formas de vida animal. As escalas sociozoológicas são especialmente importantes porque levam-nos a melhor entender o modo como nos relacionamos com os *outros* e os mecanismos que permitem a opressão de determinados nichos de indivíduos com base na sua espécie, etnia, religião, género, etc. (Nibert, 2002). Adicionalmente, podem ser especialmente úteis do ponto de vista da conservação das espécies em risco (Costa et. al., 2013) uma vez que nem todas são iguais em importância do ponto de vista das populações locais que, por via dos seus hábitos diários, podem colocar em risco a biodiversidade do território que habitam e que partilham com outros seres vivos.

Para um entendimento mais global do modo como nos relacionamos com as restantes formas de vida, assim como para um maior entendimento do modo como nos relacionamos uns com os outros, fica a sugestão de se levar este modelo para o aplicar fora das fronteiras do paradigma judaico-cristão, no sentido de percebermos

---

<sup>3</sup> Não sendo um país do hemisfério norte, o sul da Guiné-Bissau tem uma cultura fortemente islamizada (Costa et al., 2013).

se as ideias de dominação e da dualidade “bom” vs. “mau” também encontram lugar em culturas que se acreditam ser de índole mais ecocêntrica. Por enquanto, os estudos de que dispomos indicam que a vida humana, na sua generalidade, é vista como superior e a única capaz de atingir a sacralização.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARLUKE, Arnold e Clinton Sanders (1996), *Regarding Animals*, Filadélfia, Temple University Press.
- BATES, Daniel G. e Elliot M. Fraktin (1999), *Cultural Anthropology*, Nova Iorque, Allyn and Bacon.
- COSTA, Susana, Catarina Casanova, Cláudia Sousa, Phyllis Lee (2013), “The Good, The Bad and The Ugly: Perceptions of Wildlife In Tombali (Guinea-Bissau, West Africa)”. *Journal of Primatology*. 2: 110. doi:10.4172/2167-6801.1000110.
- GAVIN, Flood (2000), *An Introduction to Hinduism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HARRIS, Marvin (1999), *Our Kind*, Nova Iorque, Harper Perennial.
- HERTZBERG, Arthur (1981), *Judaísmo*, Lisboa, Editorial Verbo.
- LEACH, Edmund (1964), “Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse” in E.H. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, MIT Press.
- LEOPOLD, Aldo (1949), *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, Oxford, Oxford University Press.
- MORRIS, Desmond (1967), *O Macaco Nú*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- NIBERT, David (2002), *Animal Rights/Human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- RENOU, Louis (1980), *Hinduísmo*, Lisboa, Editorial Verbo.
- SANDOE, Peter e Stine B. Christiansen (2009), “Animal Futures: The Changing Face of Animal Ethics” in K. Millar, P. Hobson West e B. Nerlich (eds.) *Ethical Futures: Bioscience and Food Horizons*, Nottingham, Wadening Academic Publishers. P. 27-33.
- SHNEIDER, Louis (1970), *Sociological Approach to Religion*, Nova Iorque, John Wiley and Sons, Inc.
- TWINING, Hillary, Arnold Arluke e Gary Patronek (2000), “Managing the Stigma of Outlaw Breeds: A Case Study of Pit Bull Owners. *Society and Animals – Journal of Human-Animal Studies*. 8: 1.

# PORQUE NOS REVEMOS NOS OUTROS PRIMATAS? A ANTROPOLOGIA BIOLÓGICA ELUCIDA-NOS

por

Tânia Minhós\*

**Resumo:** Porque razão quando olhamos para um primata não-humano lhe reconhecemos características ou comportamentos que imediatamente classificamos como sendo humanas? Isto acontece porque os primatas não-humanos são os nossos parentes mais próximos e com eles partilhamos inúmeras características e tendências evolutivas. É o caso por exemplo do polegar opositor, visão desenvolvida e em profundidade, alargamento do cérebro ou um desenvolvimento muito longo com crias muito dependentes da progenitora. Esta proximidade evolutiva faz com que a primatologia seja uma das disciplinas da Antropologia Biológica, que visa compreender a evolução e adaptação humana. A reconhecida inteligência dos primatas teve um papel determinante para o percurso evolutivo dos humanos e por isso tem constituído um dos principais focos de interesse da Antropologia Biológica. Sabe-se que os desafios ecológicos e sociais propostos pelo ambiente terão atuado como motor evolutivo para o desenvolvimento das capacidades cognitivas deste grupo tão bem sucedido. Por esta razão, o estudo da diversidade dos sistemas sócio-ecológicos dos primatas não-humanos e as suas determinantes são essenciais para compreender o percurso evolutivo dos humanos.

**Palavras-chave:** Primatas; evolução humana; inteligência.

**Abstract:** Non-human primates are our closest relatives and we share with them several traits and evolutionary trends. For example, we all have an opposable thumb, large and well-developed eyes, large brains and very slow development, with the progeny highly dependent on the mother for long periods of time. Because of this evolutionary proximity, the field of Primatology is one of the disciplines included in Biological Anthropology that aims to understand human evolution and adaptation. The well-recognized primate intelligence had a crucial role shaping the human evolutionary path, thus being one of the main research areas in Biological Anthropology. Ecological and social challenges posed by the environment may have act as the evolutionary engine to the development of the complex cognitive capacities of this well succeeded taxonomic group. Therefore, understanding the socio-ecological diversity of primate societies and its determinants is crucial to better understand human evolution.

**Key words:** Primates; human evolution; intelligence.

---

\* Departamento de Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal.

Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), Lisboa, Portugal.  
Instituto Gulbenkian de Ciência (IGC), Oeiras, Portugal.

O que é que o Homem, enquanto primata, tem em comum os restantes primatas não-humanos? Por que razão, quando olhamos para os outros primatas lhe reconhecemos gestos, comportamentos, características que imediatamente associamos como sendo humanas? Isto acontece porque os primatas não-humanos são os nossos parentes mais próximos e com eles partilhamos inúmeras características. Ao contrário do que se possa pensar, os primatas não são um grupo especializado. São definidos sim, por um conjunto de características que denotam uma tendência evolutiva.

### **O que é um primata?**

Os primatas são um grupo extremamente diverso. Esta diversidade é expressa numa enorme amplitude de tamanho corporal, por exemplo. Existem primatas que são muito pequenos e pesam poucas gramas (lémures-rato) e aqueles que excedem os 100kg, como é o caso dos gorilas. São também extremamente diversos no que respeita ao habitat que ocupam (floresta, savana, deserto), à sua dieta (insetívoros, frugívoros, folívoros, omnívoros), à locomoção (salteadores, quadrúpedes terrestres, quadrúpedes arborícolas) ou à sua organização social (solitários, monogâmicas, uni-macho, multi-macho, fusão-fissão). No entanto, todos eles partilham um conjunto de características que os diferenciam dos restantes mamíferos não só em termos anatómicos e de história de vida mas também em vários aspectos do seu comportamento. Todos os primatas têm cinco dígitos nas mãos e nos pés, com elevada mobilidade e em que os seus polegares são oponíveis. Pensa-se que o surgimento do polegar opositor terá permitido um salto evolutivo importante na evolução dos primatas na medida em que é esta estrutura que veio permitir o manuseamento de ferramentas/instrumentos. Em algumas espécies verifica-se uma atrofia do polegar da mão, a qual se pensa ter acontecido como passo adaptativo ao modo de vida arborícola (macacos cólobus ou macacos aranha). No caso dos humanos, o polegar do pé não é oponível e não tem função preensil, modificação que ocorreu como adaptação ao bipedismo. É também nos primatas que aparecem as unhas em vez de garras e os dermatoglifos ou impressões digitais, que assumem uma forma única em cada indivíduo. O surgimento da clavícula permitiu-nos adoptar uma postura mais erecta e conferiu uma maior amplitude nos movimentos dos braços. É também a maior mobilidade dos braços que nos permite movimentos como a catagem e o abraço (importantes no fortalecimento das ligações sociais) ou o manuseamento de ferramentas. Um outro salto importante na evolução dos primatas foi o posicionamento dos olhos em posição frontal e desenvolvimento da visão binocular

e estereoscópica, que permite uma visão em profundidade. Pensa-se que o motor evolutivo para o desenvolvimento da visão em profundidade poderá ter sido o estilo de vida arborícola ou a alimentação insectívora. Este desenvolvimento da visão terá sido acompanhado pela redução do poder ofaltivo e consequente encurtamento do focinho. Talvez das características mais amplamente reconhecidas nos primatas seja o alargamento do cérebro relativamente ao tamanho do corpo. Esta encefalização é acompanhada por um aumento da complexidade cerebral e dos processos cognitivos com implicações profundas na sofisticação do repertório comportamental e relações sociais. Aqui o ser humano surge como a espécie em que o desenvolvimento cerebral é mais extremo e que exhibe os comportamentos mais complexos de todos os primatas. O acentuado desenvolvimento cerebral dos primatas faz-se notar ainda na fase de fetal. As crias, quando nascem, apresentam já um cérebro extremamente desenvolvido relativamente ao seu tamanho corporal. Isto acontece porque os primatas passam por estados infantis e juvenis pautados por um longo período de aprendizagem de aspectos determinantes para a sua vida adulta. Por esta razão, apresentamos períodos de desenvolvimento longos, com elevado investimento materno na gestação e nos cuidados parentais. Por exemplo, nos grandes símios, como os chimpanzés, orangotangos ou gorilas, uma cria pode ficar dependente dos cuidados da sua mãe durante seis ou sete anos. Sendo os primatas animais incrivelmente sociais e como tal, extremamente dependentes das relações sociais com os vários elementos do seu grupo, é nas fases infantis e juvenis que iniciam a aprendizagem dos seus pares (parentes, estatuto hierárquico) e que começam a definir as suas relações com estes (cooperação/competição). Como tal, um desenvolvimento lento e longo é importante para que comportamentos, aptidões e relações sociais possam ser aprendidas antes da idade adulta.

Nem todos os primatas apresentam todas estas características mas a sua presença caracteriza um primata.

## **Evolução dos primatas**

As características acima descritas são comuns a quase todos os primatas porque todos nós surgimos de um mesmo ancestral, que terá dado origem a toda a diversidade de primatas modernos. Pensa-se que o ancestral de todos os primatas terá surgido há cerca de 65 milhões de anos, e que seria um pequeno mamífero noturno, arborícola e insectívoro, semelhante a um musaranho. Este mamífero terá surgido na sequência da diversificação das espécies de mamíferos que ocorreu após a extinção dos dinossauros e o aparecimento das plantas com flor (angiospérmicas).



No entanto, este organismo não seria ainda um verdadeiro primata mas somente o seu ancestral. O primeiro primata só surge cerca de 15-20 milhões de anos mais tarde, apresentando já características que encontramos nos primatas modernos como mãos e pés preênsis, unhas em vez de garras, focinho encurtado, olhos em posição frontal e cérebro alargado.

Todos os primatas estão incluídos na Ordem Primata, que atualmente inclui dois grandes grupos taxonômicos: os prossímios, que são os primatas mais primitivos, como os lémures, os gálagos, loris e társios, e os antropóides que inclui todos os macacos (Macacos do Velho Mundo e Macacos do Novo Mundo) e os símios, onde se incluem os humanos. Análises das relações evolutivas entre todos os primatas mostraram que os chimpanzés e os bonobos são o nosso parente mais próximo e que partilhámos um ancestral comum com estes primatas há cerca de 7-8 milhões de anos. Esta proximidade evolutiva está bem expressa no nosso material genético (ADN) que é partilhado com o chimpanzé em mais de 95% da sua informação. Contrariamente ao que se pensava há uns anos atrás, os humanos são mais próximos dos chimpanzés e dos bonobos do que estes são dos gorilas. Esta proximidade entre chimpanzés/bonobos e gorilas era assumida com base em características morfológicas e comportamentais mas as análises genéticas vieram mostrar que esta associação estaria incorreta. A nossa proximidade genética com os restantes primatas traduz-se em semelhanças anatómicas, fisiológicas, bioquímicas, psicológicas e comportamentais. Por esta razão, os primatas são muitas vezes usados como modelos para a compreensão da evolução e adaptação humana, que é o foco da Antropologia Biológica. A Antropologia Biológica visa compreender a diversidade humana através da comparação com a diversidade dos outros seres vivos, nomeadamente dos primatas, e fá-lo aplicando uma abordagem multidisciplinar. Dentro da Antropologia Biológica encontramos disciplinas como a Paleoantropologia, a Arqueologia, a Ecologia e Genética Humana ou a Primatologia, que têm focos e metodologia distintas mas que se integram para reconstruir a evolução do Homem, e compreender o que nos torna únicos e distintos de todos os restantes seres vivos.

## **Os primatas como seres inteligentes**

O alargamento do cérebro, e consequente aumento da complexidade dos processos cognitivos, são das principais características atribuídas aos primatas. Por esta razão, os primatólogos têm empregue muitos dos seus esforços a estudar os processos cognitivos e as suas consequências nos comportamentos e aptidões dos

primatas não-humanos. Os primatas não-humanos, tal como nós, têm a capacidade de moldar o seu comportamento para se adaptarem a uma realidade ecológica em constante mudança. Por esta razão, à semelhança do que acontece no Homem, os primatas não-humanos são também eles dotados de inteligência. Perante as dificuldades do quotidiano, o primatas não-humanos têm a capacidade de introduzir novas soluções comportamentais para abordar o novo problema, passando essas soluções a fazer parte do repertório comportamental já existente. Considera-se que pressões ecológicas e sociais poderão ter atuado como motores evolutivos para a evolução da inteligência nestes organismos. Os primatas são animais extremamente sociais, que na sua grande maioria vive em grupos sociais compostos por vários membros. Dependem largamente do seu suporte social para a obtenção e defesa de recursos importantes para a sua reprodução e sobrevivência (alimentos, dormitórios, parceiros sexuais). Estabelecem laços sociais fortes (alianças) com vários membros do grupo, sejam eles seus parentes ou não. Ao mesmo tempo, os indivíduos dentro de um mesmo grupo competem pelos mesmos recursos e portanto há uma necessidade constante de gestão de conflitos. Os grupos sociais são por isso compostos por uma rede complexa de relações sociais onde cada indivíduo tem de saber reconhecer a sua posição nessa rede assim como a posição de todos os restantes membros do grupo. Os primatas têm por isso de ser seres calculistas para poderem avaliar o efeito dos seus comportamentos nos seus pares e as consequências que destes advêm. Por outro lado, os grupos sociais ocupam territórios que podem ser alargados. É importante que os indivíduos do grupo sejam capazes de memorizar a localização e disponibilidade dos alimentos importantes na sua dieta, de forma a minimizarem as perdas de energia na sua procura. Constroem mapas mentais, sendo capazes de planear os seus trajetos e acompanhar as alterações sazonais das condições das fontes de alimentação. Adicionalmente, alguns alimentos são difíceis de serem processados e é necessário o uso de ferramentas para aceder ao seu conteúdo nutritivo (ex: frutos secos, bivalves). O uso de ferramentas implica uma coordenação motora muito aprimorada, requerendo um processo de aprendizagem muito longo (de vários anos). Muitos primatólogos estudam o uso de ferramentas pelos primatas não-humanos de forma a compreender de que forma é que os hominídeos nossos ancestrais as poderão ter utilizado e de que forma é que o uso desta tecnologia simples pode ter conduzido a nossa evolução. Atualmente reconhece-se o uso de ferramentas simples em várias espécies de primatas não-humanos. Não só nos símios, que são evolutivamente mais próximos dos humanos, mas também em vários macacos como os capuchinhos ou os babuínos. Do conjunto de ferramentas usadas por estas espécies fazem parte as bigornas e os martelos de pedra ou madeira para quebrar nozes, galhos

para “pescar” térmitas, folhas que são usadas como esponjas para absorver água de buracos, paus para coçarem as costas, folhas e galhos para construir abrigos, entre outras. O uso de ferramentas para quebrar nozes tem sido extensivamente estudado nos chimpanzés. Por exemplo, na África Ocidental está reportado o uso de ferramentas de pedra por parte dos chimpanzés para quebrar nozes, que são um recurso muito nutritivo mas limitado no ambiente e por isso bastante valioso. Estes chimpanzés usam bases de pedra mais planas onde colocam a noz e depois partem-na batendo com uma outra pedra (martelo) de formato arredondado. O investigadores aperceberam-se que os chimpanzés adequam o formato e o material destas ferramentas ao tipo de noz que estão a partir, o que sugere que o uso deste tipo de ferramentas implica um conhecimento não só da ferramenta mas também da interação destas com cada tipo de alimento. Estes comportamentos começam geralmente a ser aprendidos ainda em idade infantil através da observação da progenitora. A aprendizagem prolonga-se pela idade juvenil onde o indivíduo vai observando outros elementos do grupo, praticando e aperfeiçoando as técnicas ao longo de vários anos. Só perto da idade adulta o indivíduo é capaz de manipular e usar a este tipo de ferramentas com eficiência. Apesar de se tratar de aprendizagens de processos elaborados que implicam capacidades cognitivas complexas, os primatas aprendem estes e outros comportamentos por observação, imitação ou tentativa-erro. Um salto evolutivo importante para nós humanos é o facto de nós sermos os únicos em que a aprendizagem também se faz por ensinamento ativo.

Podemos então depreender que os desafios sociais e ecológicos impostos pelo ambiente terão desempenhado um papel importante na evolução da inteligência dos primatas. Por esta razão, o estudo da diversidade dos sistemas sócio-ecológicos dos primatas não-humanos e as suas determinantes são essenciais para compreender a complexidade dos processos cognitivos nos humanos.

### **Então o que nos torna seres únicos?**

Ao longo deste texto expusemos as características, aptidões, comportamentos que nos aproximam dos nossos parentes mais próximos, os primatas não-humanos. No entanto, nós partilhámos com eles um ancestral comum há mais de 6 milhões de anos e durante esse espaço evolutivo acumulámos outras tantas características que nos tornam únicos enquanto espécie, e também a mais bem sucedida em todos os tipos de ambiente. Somos os únicos primatas exclusivamente bípedes, totalmente terrestres, com um desenvolvimento cerebral e capacidade cognitiva muito superior a qualquer outra espécie. A nossa inteligência permite-nos articular um discurso, usar

linguagem simbólica, ensinar ativamente contarmos histórias, construir tecnologia cada vez mais complexa, sermos religiosos, totalmente dependentes de cultura, relacionarmos uns com os outros de uma forma emocionalmente e sexualmente complexa. Enquanto seres vivos continuamos o nosso percurso evolutivo. Continuaremos no futuro, tal como fizemos no passado, a usar a nossa inteligência para responder às alterações, cada vez mais aceleradas, do ambiente ecológico e social. A história dirá até onde ela nos leva.

## **Bibliografia**

Boyd, R. & Silk, J. B., (2003). *How Humans Evolved*. New York, London, W. W. Norton & Company.

Boesch, C. & Tomasello, M., (1998). Chimpanzee and Human Cultures. *Current Anthropology*, 39(5): 591-614.

Dunbar, R., (2006). *A História do Homem*. Lisboa, Quetzal Editores.

Smuts, B., (1987). *Primate Societies*. Chicago. Chicago University Press.

Strier, K. B., (2000). *Primate Behavioral Ecology*. Boston. MA: Allyn and Bacon.

# Ciclo de Conferências S.P.A.E. 2016

**30 Janeiro**

António Medeiros - Alguns Saltos de tigre no bosque das origens - uma aproximação etnográfica ao celtismo no Norte de Portugal

**5 Março**

Patricia Matos - De quem falamos quando nos referimos a Mendes Correia (1888-1960)? Encruzilhadas e inesperados decorrentes de uma pesquisa sobre história da ciência

**2 Abril**

João-Heitor Rigaud - A Serenata de Ciriaco de Cardoso e a sociedade portuense oitocentista - abordagem antropológica

Inês Sousa - Realismo da interpretação. A legitimidade da representação

**30 Abril**

Álvaro Campelo - Apropriar o espaço para a organização cognitiva do mundo

Ana Abrunhosa - Neandertais na Península Ibérica: eles andam aí

**28 Maio**

Joel Cleto - Caminhos de Santiago: as suas lendas e a "verdade histórica"

Maria de Jesus Sanches - Entre a arqueologia e a antropologia. Lugares e "artefactos" na pré-história recente do Norte de Portugal

**2 Julho**

Orfeu Bertolami - Ver o mundo em um grão de areia

Fernando Matos Rodrigues - Cidade, habitação e participação

**24 Setembro**

Sérgio Gomes - A arqueologia pré-histórica face aos desafios do pensamento ético da contemporaneidade

Marina Afonso Lencastre - Neurociências e psicologia evolutiva

(colaboração de Fernando Barbosa)

**29 Outubro**

Florbel Estêvão - A paisagem como objecto de consumo

Jorge Freitas Branco - Abordagem ao fenómeno regionaliza: as festividades madeirenses

**3 Dezembro**

Pedro Manuel Cardoso - O corpo em mutação

Sérgio Rodrigues - O processo de neolitização do Norte de Portugal: o contributo do sítio arqueológico do Prazo (Vila Nova de Foz Côa)

Fundação Eng.º António de Almeida - Rua Tenente Valadim, Porto

Horas: 14,30 h

Entrada livre e gratuita para todos os interessados

