

Trabalhos
de
Antropologia
e
Etnologia

VOL. 36

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
1996

SPA.E
SOCIÉDADÉ
PORTUGUESA-DE
ANTROPOLOGIA
E-ETNOLOGIA



SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Fundada em 1918.

Instituição colectiva de utilidade pública

(D.R. nº 89, 2ª série, de 16/04/1987).

Inscrita na Cons. do Registo C. do Porto sob o nº 49.

Pessoa Colectiva nº 501663614.



Sede: Faculdade de Ciências do Porto
Praça Gomes Teixeira
4050 Porto (Portugal)

Órgãos sociais

Mesa da Assembleia Geral: *Presidente* — Susana Oliveira Jorge; *Secretários* — Mário Jorge Barroca; Ana Maria Bettencourt.

Direcção: *Presidente* — Vítor Oliveira Jorge; *Vice-Presidente* — Maria de Jesus Sanches; *Secretário* — Henrique Gomes de Araújo; *Tesoureira* — Ana Leite da Cunha; *Vogais* — António Manuel Silva; Paula Mota Santos; Paulo Castro Seixas; Alexandra Cerveira Lima; Sandra Carla Barbosa.

Conselho Fiscal: *Presidente* — Eduardo Jorge Silva; *Secretários* — Sérgio Monteiro Rodrigues; Carla Stockler Nunes.

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

António Custódio Gonçalves
Professor da Universidade do Porto
Rua Alves Redol, 423 - 5.º Esq.
4000 PORTO



**TRABALHOS
DE
ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA**

VOL. XXXVI

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
1996

SUMÁRIO

<i>Preâmbulo</i>	7
<i>A Antropologia Pós-Moderna</i> , por Paulo Castro Seixas	11
<i>Pós-modernidade e desordem - A toxicodependência como sintoma</i> , por Helena Cabeçadas	29
<i>Ruínas/notícia da Arcádia Atlântica</i> , por António Medeiros	47
<i>Yo soy hombre y mando: tu eres mujer y callas. La inferioridad de la mujer es socialmente construida en la infancia</i> , por Raúl Iturra	63
<i>O durkheimianismo hoje: classificações, hierarquias, ambiguidades</i> , por Manuel João Ramos	73
<i>Dumézil, as Matrália e as Quatro Estações</i> , por Francisco Vaz da Silva	91
<i>Para uma abordagem interdisciplinar e transcultural das toxicodependências</i> , por Helena Cabeçadas	119
<i>Regresso ao Vale do Côa</i> , por Monteiro Pinho	133
<i>Arqueologia portuguesa no séc. XX: alguns tópicos para um balanço</i> , por Vítor Oliveira Jorge e Susana Oliveira Jorge	143
<i>Women in Portuguese archaeology</i> , by Vítor Oliveira Jorge & Susana Oliveira Jorge	159
<i>Mythe et magie dans l'art pariétal: la logique de la caverne</i> , par A. B. Vieira	169
<i>Regional diversity in the Iberian Bronze Age - on the visibility and opacity of the archaeological record</i> , by Susana Oliveira Jorge	193
V Á R I A	
<i>Colóquio "Artes da Fala"</i> , por Ana Teresa Sousa	217
<i>IIº Congreso de Arqueología Peninsular - Zamora, 24-27 Septiembre 1996</i> ..	222

PREÂMBULO

Este vol. XXXVI dos “Trabalhos de Antropologia e Etnologia” representa, segundo esperamos, um novo ponto de viragem na nossa revista.

Após a já histórica renovação processada na vida da SPAE em 1985, quando herdámos o longo período de liderança do Prof. Doutor Santos Júnior, os TAE passaram, até ao final dessa década, por uma fase de transição, compreensivelmente algo indefinida, inserindo alguns trabalhos de Arqueologia e de Etnografia, até que em 1990 se decidiu dar um novo impulso a esta publicação, afinal o mais importante elo de ligação entre todos os sócios da SPAE, entre esta e outras agremiações congéneres, e uma das principais razões de ser da nossa instituição.

Foi então que no triénio 1990-93 se editaram os três volumes de homenagem ao etnólogo Ernesto Veiga de Oliveira, falecido nos inícios do ano de 1990, e sócio honorário da SPAE. Conseguiram-se assim alguns originais de valor, principalmente no campo em que ultimamente vem sendo mais difícil a actuação da Sociedade, por estranho que pareça: o da Antropologia cultural ou social. A verdade é que o “movimento renovador” de 1985 havia sido efectuado maioritariamente por arqueólogos, e que, por outro lado, tem sido difícil romper o isolamento da SPAE no ambiente antropológico português, devido a razões históricas bem conhecidas de todos, e que fazem com que se concentre no meio universitário lisboeta a maior parte dos especialistas (sem menosprezo, por ex., da “escola” de Coimbra, de grande qualidade).

No triénio seguinte - 1993-95 - abalançámo-nos à mais ousada das iniciativas da Sociedade, talvez desde o momento da sua criação, em 1918. Concebemos e realizámos, na academia portuense, e de colaboração com dois colegas da Universidade de Alcalá de Henares, o 1º Congresso de Arqueologia Peninsular, precisamente num dos períodos mais negros da história da nossa Arqueologia, marcado por uma absoluta descoordenação dos serviços do Estado neste sector. Descoordenação essa que culminou na respectiva actuação, que tão bem se conhece, no “caso Côa”.

Sentimo-nos satisfeitos por esse Congresso ter sido um êxito, e por estarem já distribuídas as suas 4.500 páginas de Actas, no momento em que se ultimam os preparativos do 2º Congresso em Zamora, para Setembro deste ano. E não menos pelo facto do “Dossier Côa”, separata do vol. VIII das referidas Actas, com 600 páginas, ter já esgotado, neste momento, os seus 750 exemplares. Encontra-

da Reitoria da Universidade do Porto, em 1989; a mesa-redonda subordinada ao provocatório tema “Existe uma Cultura Portuguesa?”, efectuada em 1992, e cujo livro resultante, publicado pela “Afrontamento”, já se encontra esgotado; e a realização, em colaboração com a Associação Portuguesa de Antropologia, do ciclo de palestras sob o título “Trabalhos e Perspectivas Recentes da Antropologia Portuguesa”, em 1994/95 - são indícios claros de que este é um caminho importante a prosseguir, e que poderia eventualmente desembocar numa iniciativa de relevo no final do século, em que a SPAE aparecesse associada a outras entidades igualmente empenhadas, se para tanto vierem a apresentar-se condições favoráveis.

Somos dos que continuam a pensar que o associativismo cultural tem um papel fundamental - até de natureza ética - a desempenhar numa sociedade democrática, onde é preciso trabalhar para aprofundar o diálogo, sobretudo num meio de fragmentação de valores, de fuga em frente para comportamentos de “evasão” (droga, fundamentalismo religioso, intransigência para com as diferenças, violência, xenofobia), de retracção dos indivíduos sobre os seus desígnios egoístas, de desvario narcisista, sempre compensatório de graves lacunas afectivas, como aquele a que assistimos, e de que afinal todos acabamos por participar, no movimento pendular do *stress* entre a ansiedade e a depressão.

Ora, o diálogo entre os seres humanos de culturas diferentes é um património inegável da Antropologia. E a SPAE, como a mais antiga associação antropológica do país, não pode nunca esquecer isso, tanto nas suas actividades como nas publicações a que aquelas vão dando origem. O que importa é endogeneizar, trazer para o próprio interior da comunidade universitária e cultural, essa atitude de diálogo, que é sempre uma predisposição para o esforço do despaisamento e da aprendizagem, e o absoluto oposto da arrogância dos que, no seu discurso monologante, julgam poder sobrevoar tudo e todos. Como se alguém pudesse ser “a consciência da nação”, falando de fora e de cima do tablado da acção concreta, em nome do suposto “interesse geral”, sempre um artifício retórico para impor aos outros, como indiscutíveis, objectivos sectoriais.

Uma parte dos nossos “formadores de opinião”, que escrevem regularmente nos jornais, pertence, talvez, a essa classe de “videntes”, que substituem ao desconforto da intervenção no terreno a cristalina resolução dos problemas “in vitro”, efectuada na domesticidade dos seus gabinetes. Mas, como é óbvio, nunca poderemos passar sem eles, são um sintoma imprescindível de democracia, e só é pena que não haja mais, para enriquecer o nosso (frequentemente) cinzento quotidiano.

Veja-se o que aconteceu no caso Côa: para além dos interesses económicos e políticos em causa, o que aí se defrontou, basicamente, foram duas atitudes culturais e éticas (perdoe-se-nos o maniqueísmo deste esquema redutor). De um lado, o daqueles para quem o mundo é uma máquina que se presta a todas as experiências (com o seu séquito de bajuladores e de oportunistas). De outro, o daqueles que ainda

A ANTROPOLOGIA PÓS-MODERNA

por

Paulo Castro Seixas

INTRODUÇÃO*

A Antropologia Pós-Moderna é uma derivação da Antropologia Interpretativa encetada pelos discípulos de Geertz, sendo “a versão que a Antropologia Interpretativista norte-americana elaborou a propósito do pós-modernismo ou pós-estruturalismo europeu” (Geertz e Clifford, 1991: 27). O pós-modernismo antropológico é assim “a última etapa das antropologias interpretacionistas” que se filia na filosofia francesa com ênfase para autores como Foucault e Derrida, apropriando-se de uma certa ideia de *relativismo* do primeiro e da noção de *desconstrução* do segundo.

Alguns autores remetem a origem do pós-modernismo antropológico para uma nota de pé de página da introdução de “A Interpretação das Culturas” de Geertz, de 1973, em que afirma que aquilo que o antropólogo faz é escrever, acrescentando ainda que existe em Antropologia uma falta de consciência dos modos de representação e de experiências com os mesmos. Surgem aqui as questões da autoria/autoridade e de representação/representatividade que se vão constituir como as principais do movimento reflexivo que surge formalmente num Seminário de Santa Fé, levado a cabo pela School of American Research desta cidade do Novo México em Abril de 1984. O termo “Antropologia pós-moderna” foi utilizado pela primeira vez por Stephen Tyler em 1983-84, apesar

* O texto que aqui se apresenta foi elaborado em finais de 1994 no âmbito da disciplina “Correntes e Métodos em Antropologia” do Mestrado de Antropologia da Universidade do Minho. Desde 1994 até agora muito se escreveu sobre a Antropologia Pós-Moderna e a própria corrente teve o seu desenvolvimento. Outro texto seria necessário para se dar conta dos rios de tinta que a pós-modernidade em Antropologia suscitou nos dois últimos anos. Este texto pretende-se, assim, meramente uma abordagem introdutória e didáctica da temática. É neste sentido que este texto tem sido utilizado na disciplina de “Fundamentos de Antropologia” na Universidade Fernando Pessoa.

segundo esta análise tridimensional, resumida no Quadro II, que o ensaio que se segue se irá desenvolver.

QUADRO I



QUADRO II

	ANT. MODERNA	ANT. PÓS-MODERNA
LEGITIMAÇÃO	Autoridade positiva Autoridade única Científica Experimental Interpretativa	Aut. semiológico/hermenêutica Autoridade dispersa Científica/poético/política Dialógica Polifónica
REPRESENTAÇÃO	Texto realista Narrativa Discurso indirecto livre	Texto experimental Diálogo Discurso directo
INVESTIGAÇÃO	Método observacional Olho/observação Mão/escrita	Método conversacional Ouvido/escuta Boca/fala

**1. A crítica da legitimação etnográfica ou
Os sujeitos etnográficos e a sua argumentação**

A) A crítica da legitimação

A crítica da legitimação que se outorga o etnógrafo para estudar o Outro e para acerca dele elaborar uma representação etnográfica, fundamenta-se essen-

A crítica da legitimação do trabalho etnográfico atinge maior radicalidade em autores que criticam o próprio lugar da Ciência e da Epistemologia como com Tyler e Rabinow. Tyler, socorrendo-se de Habermas e de Lyotard, faz uma narrativa da ascensão e queda do pensamento científico, resumindo-a ao lema “Quanto mais o homem controla algo, mais incontroláveis se tornam ambos”. A Ciência pretendia-se um discurso acerca do mundo que pudesse ser controlado, autónomo e auto-justificável. Há aqui, para Tyler, um paradoxo e que se torna o âmago de toda a sua crítica ao edifício científico: Uma abertura ao mundo e às provas e um fechamento auto-justificável e autónomo do discurso. É neste paradoxo que Tyler espelha a contradição entre “representação do mundo” e “comunicação da comunidade científica”, entre Teoria e Prática, isto é, tornou-se impossível uma linguagem que fosse ao mesmo tempo consensual entre cientistas e mediadora das percepções no sentido de descrever o mundo. Assim, segundo Tyler, privilegiou-se a comunicação à adequação descritiva, fazendo da linguagem o seu próprio objecto de descrição: “Deste modo, a linguagem da ciência tornou-se o objecto da ciência e o que tinha começado por ser percepção não mediada por conceitos tornou-se concepção não mediada por percepções.” (Tyler, 1991: 299). Para Tyler, no entanto, a Ciência só fracassou porque levou ao extremo esta obstinação no aperfeiçoamento da linguagem: “À medida que a ciência se definia cada vez mais a si mesma como o modo de discurso que tinha o seu próprio discurso como objecto, cada passo para aperfeiçoar esse discurso e superar as falhas da prova, sempre novas imperfeições revelava.” (Ibid: 299). Neste beco sem saída da linguagem, tornando-se impossível atingir a unidade do conhecimento universal e, ao mesmo tempo, o conhecimento do mundo concreto da prática, a Ciência procurou compromissos com outros discursos como o do trabalho (política/industria) e o dos valores (ética/estética). Neste momento, no entanto, e perante o triunfo do trabalho, parece surgir o incontrolável, como diz Tyler, que presumimos identificar-se com a “legitimação pela paralogia” de Lyotard, ou seja, uma justificação da Ciência pela e na errância.

Para Rabinow (1985: 91-93) a Ciência e, para além dela, a epistemologia, são objecto de uma crítica de tipo intelectualista que não as vê senão como representações, jogos de linguagem ou “jogos intelectuais” e de uma crítica de tipo sociologista que as vê como “práticas políticas e sociais” e essencialmente como jogos de poder.

Rabinow refere-se a estas duas vertentes críticas pondo em causa a legitimação epistemológico-científica da praxis etnográfica. A crítica de tipo intelectualista apoia-se na “hermenêutica de R. Rorty e no “anarco-racionalismo” de I. Hacking, assim como no “anarquismo metodológico” de Feyerabend, consistindo essa crítica essencialmente na afirmação de que “a “verdade” tal qual é entendida num momento dado não existe senão na medida em que pré-existe a

Boas e Malinowski deixava de ter força argumentativa pela contaminação cultural do hemisfério antropológico que fazia com que os antropólogos se dedicassem cada vez mais à *Antropologia em Casa*.

Ao nível da representação etnográfica o antropólogo procura normalmente na introdução da etnografia estabelecer a sua autoridade pela experiência, afirmando “Eu estive ali” e afirmando-se como possuidor de conhecimentos em primeira mão e como participante. O seu discurso posterior distanciado dessa experiência é mais impessoal, estabelecendo a sua autoridade por uma argumentação e uma retórica de tipo interpretativo legitimada pela linguagem científica e rementendo os aspectos mais pessoais para notas de pé de página.

2. A crítica da representação etnográfica ou os textos etnográficos e a sua retórica

A) A crítica da representação

A Antropologia até Geertz poder-se-ia definir, simplificando, como a disciplina do Outro. Geertz, com a perspectiva interpretativa, focaliza-se na interpretação das representações do Outro e Clifford leva ao extremo esta perspectiva e numa “meta-Antropologia textualista” (Rabinow, 1985: 95) interpreta as interpretações que os Outros-antropólogos fazem da realidade e das representações daqueles Outros nativos: “O Outro, para Clifford, não é mais do que uma representação antropológica” (Rabinow, 1985: 94).

A crítica da representação etnográfica instaura-se assim como uma especialidade da Antropologia, uma espécie de Antropologia do conhecimento antropológico em que se procura analisar o lugar da produção e consumo da representação antropológica do Outro.

B) Características da representação etnográfica

Agar aponta 3 grandes características das representações etnográficas (Agar, 1991: 118-119):

1. As representações etnográficas têm um carácter limiar, sendo função do etnógrafo enquanto sujeito; função do grupo estudado e da sua dinâmica e função da audiência relevante que é considerada. Esta característica faz com que os estudos de grupos similares e mesmo os re-estudos possam diferenciar-se.

2. As representações etnográficas têm um carácter emergente que faz com que a proposta de trabalho original difira, por vezes de forma radical, do resultado atingido, contrariando os modelos lineares de investigação social que começam

tende a ser orientada sobre a diferença no sentido da existência de surpresa, de expectativas goradas ou, pelo menos, admiração, que levem a questões de investigação. Alguns falam de “quebras” (Agar, utilizando um termo de Heidegger), outros de “atenção face ao inesperado” (Rosenblatt, 1981) ou “atenção face ao exótico” (Naroll y Naroll, 1963) e antropólogos como Levine (1970), Mead (1970) ou Richards (1939) “aconselham servir-se da surpresa, do inesperado e da sensação de diferença como indícios para definir o que há para estudar” (Agar, referindo Rosenblatt, 1981).

A influência do grupo estudado faz-se também sentir pelo carácter emergente da maior parte das etnografias. O antropólogo vai fazer trabalho de campo com um projecto em mente e acaba produzindo um texto que, muitas vezes, pouco se assemelha com aquela primeira ideia.

A influência das audiências/leituras

A consciência do mundo limiar da escrita etnográfica deu-se também pela multiplicação de leituras, resultado de uma audiência relevante dos textos etnográficos cada vez mais vasta devido a factores diversos quer internos à disciplina como a inflexão na focalização do objecto, preterindo a ideia de Ciência das Sociedades Primitivas, quer externas como a democratização do ensino e a tendência da inter/transdisciplinaridade. Estas leituras puseram em causa um certo “consenso artificial” (Marcus e Cushman, 1991: 197) que durante muito tempo imperou na disciplina, desconstruindo, por um lado, determinados aspectos da escrita etnográfica pela sua análise em função de uma certa audiência relevante, e abrindo, por outro lado, a escrita etnográfica a novas e diferentes audiências.

A escrita etnográfica enquanto género legitimado por um padrão consensual de audiência/leitura torna-se débil e heurística “quando as expectativas sobre a etnografia em geral de um conjunto de leitores em particular não são satisfeitas por um texto específico que satisfaria melhor as expectativas de outros conjunto de leitores” (Marcus e Cushman, 1991: 197).

Assim, e numa perspectiva semiótica, para compreendermos um mundo pela representação etnográfica temos que compreender que representação do mundo essa representação teve em conta (audiência/leitura relevante) mas também que representações essa representação pode gerar (audiências/leituras possíveis) e que reacções se podem delas esperar. Marcus e Cushman (op. cit.: 197-199) classificaram as leituras/audiências das etnografias em 6 categorias:

1. O conjunto de leitores constituído pelos especialistas na área
2. O conjunto de leitores constituído por antropólogos em geral
3. O conjunto de leitores das outras ciências sociais
4. O conjunto de leitores constituído pelos estudantes

antropólogos em geral, especificamente no caso das críticas de experimentadores a outros experimentadores; em relação à escrita que tem em mente o conjunto popular de leitores as críticas provêm dos grupos de leitores de tipo 1 e de tipo 2.

C) Tipos de representação etnográfica

1. Os géneros etnográficos: Do realismo à experimentação

Clifford considera a representação etnográfica tradicional em três grandes períodos: segunda metade do sec. XIX; de 1900 a 1920; e de 1920 a 1960. Um primeiro tipo de representação ou género baseava-se na diferença entre “homem de terreno” (expressão de James Frazer) e o sociólogo ou antropólogo da metrópole. Havia assim uma “tensão” nítida entre a etnografia e a antropologia, entre o etnógrafo e o antropólogo: “o descritor-tradutor de costumes e o construtor de teorias gerais sobre a humanidade eram pessoas distintas.” (Clifford, 1991: 147). Esta divisão variava segundo os países e apesar de nos E.U. Morgan evidenciar conhecimento pessoal de algumas das culturas de que inclui referências na sua “Sociedade Primitiva” e de Boas ter feito trabalho de campo, o género etnográfico baseado em trabalho de campo intensivo enquanto método privilegiado do investigador, de prova e de modificação da teoria, ainda não existia. (Clifford, 1991: 146).

Entre 1900 e 1920 Clifford, apoiando-se em Stocking, caracteriza uma nova forma de representação etnográfica devida à “geração intermédia”. Influenciada por Tylor, que pretendia “estabelecer uma união mais estreita entre os componentes empíricos e teóricos de uma investigação antropológica” (Stocking, cit in Clifford, 1991: 147) e marcada com a figura paradigmática de Boas, com a sua expedição em 1899 ao estreito de Torres e o aparecimento de trabalhadores de campo provenientes das ciências naturais, esta “geração intermédia” vai valorizar bastante mais o trabalho de campo. No entanto, a observação participante intensiva como método profissional, como iniciação com uma estadia prolongada no terreno e a aprendizagem da língua nativa não era ainda a regra da comunidade de antropólogos, preferindo ater-se a técnicas documentais e observacionais próprias dos cientistas naturais.

É na década de 20 e, mais propriamente, com a publicação dos “Argonautas” de Malinowski (1921) e de “Adaman Islanders” de Radcliffe-Brown (1922), assim como com os trabalhos de Mead sobre Samoa, que se estabelece com êxito um novo tipo de representação, “um novo e poderoso género científico e literário, uma descrição cultural sintética baseada na observação participante” (Clifford, 1991: 148). É este paradigma representacional da antropologia que a escola pós-moderna critica, rotulando-o (Marcus e Cushman, 1991) como “realismo etnográfico”.

2. Presença não intrusiva do antropólogo no texto;
3. A supressão dos indivíduos (informadores qualificados e outros) em função de um denominador comum;
4. A ligação estreita ao trabalho de campo;
5. A focalização em situações da vida quotidiana;
6. A representação do ponto de vista do nativo;
7. A afirmação de tipicidade dos dados particulares por extrapolação;
8. Embelezamento por meio de jargão técnico;
9. Exegese contextual dos conceitos e discurso nativo.

Para além destas características que são fontes de críticas, Tyler, na sua crítica à escrita etnográfica, é mais radical, pois considera que é o próprio movimento duplo de passagem do oral ao escrito e do representado ao representador que transporta o vício da substituição/repressão do outro. A escrita realista é assim considerada monológica, sendo a descrição mais uma “desescrita” por reprimir a voz do nativo ao “falar por” ele (Tyler, 1991: 289).

3. O género experimental

Uma das vertentes da experimentação representacional mais relevante é sem dúvida a protagonizada por Dennis Tedlock e denominada “Antropologia Dialógica”. Para Tedlock o trabalho de campo sempre teve uma ênfase dialógica bastante grande; no entanto quando o representam monograficamente “a única classe de diálogo que põem nas etnografias é aquela em que o nativo fala brevemente, ao sinal do antropólogo e em harmonia com os seus pontos de vista.” (Tedlock, 1991: 276).

Nos textos etnográficos ao invés do diálogo tem havido um “apartheid monológico”. De um lado as etnografias e os textos confessionais (ex: “Tristes Trópicos”) em que o nativo está praticamente ausente, sendo representado oralmente apenas nuns “poucos “termos indígenas” intraduzíveis” (op. cit.: 275); do outro as colecções de “textos nativos” em que, pela utilização do método das histórias de vida, os antropólogos desaparecem de cena para pressupostamente dar lugar à aparentemente liberta voz do nativo - como se não tivesse havido diálogo!.

Tedlock propõe assim o diálogo como forma de representação, por um lado mais próxima da realidade do trabalho de campo e por outro como melhor reflexo das relações entre representador e representado, preconizando, como parece, em última instância a intermutabilidade das posições. Tyler, na sua análise crítica a Tedlock, enuncia de uma forma mais explicita esta ideia ao afirmar que a antropologia dialógica “apresenta-se a si mesma como um método para superar o

para o constituir em representação.” (op. cit.: 290)

Tedlock põe ele próprio a questão da possibilidade de representar de forma escrita um diálogo pois “uma representação de um diálogo já não é um diálogo mas sim uma mera representação de um diálogo” (op. cit.: 279). Contesta porém que esta objecção só surge quando se pressupõe que há um diálogo original, o que de facto não acontece: um diálogo é sempre representação de actos prévios e uma representação é sempre geradora de diálogo. Neste sentido a monografia dialógica não deve ser entendida senão como uma pausa momentânea (pela textualização) entre discussões (pelas leituras que gera, intra e interculturais, e que devem ser integradas em pausas futuras).

3. A crítica da investigação etnográfica ou a relação etnográfica e a sua metodologia

A) A crítica da investigação

As consequências da escola antropológica pós-moderna na metodologia do trabalho de campo parecem poder traduzir-se numa transição de um paradigma observacional para um paradigma conversacional. À descrição total de um mundo estático à distância do olhar substituem-se os diálogos e as representações parcelares de mundos em constante mutação na proximidade do sussurro e na intensidade dos gritos. O ouvido substitui o olhar, a sensibilidade efémera e “emic” da representação oral procura substituir a cerebralidade perene e “etic” da representação escrita e o lugar do mundo do observado é substituído pelo não-lugar da linguagem e da permanente (in)tradutibilidade da mesma.

B) Observação como escrita

Para Tyler é a linguagem do observador - neste caso a linguagem escrita - que se sobrepõe ao mundo do observado como fulcro da atenção na relação etnográfica. Este questiona a sequência de actividades observação-anotação-escrita que se opera no trabalho de campo e critica “o papel suplementar, não problemático e quase inconsciente da escrita” na imagem etnográfica tradicional, cuja função é a mera recuperação e imitação de actos comportamentais e orais originais. A metodologia baseada na dicotomia entre um mundo originário, apreendido pela experiência ou percepção, e uma linguagem escrita, aparentemente neutra e meramente representadora daquele, é criticada, “pois o próprio acto de tirar notas já é parte da observação-experiência-percepção; isto é, é parte do que queremos dizer quando falamos em observar.” (op. cit.: 291). Esta consciência da observação enquanto

- MARCUS, GEORGE E. E CUSHMAN, DICK E. 1991 "Las etnografías como textos", in Geertz op. cit. pp. 171-214.
- ROTH, PAUL A. 1989 "Ethnography without tears", in *Current Anthropology*, vol. 30 n° 5, Dezembro.
- TEDLOCK, DENNIS. 1991 "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", in Geertz op. cit. 275-289.
- TYLER, STEPHEN. 1991 "Acerca de la "descripción/desescritura" como un "hablar por"", in Geertz op. cit. 289-295.
- 1991 "La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto", in Geertz op. cit. 297-313.

PÓS-MODERNIDADE E DESORDEM A TOXICODEPENDÊNCIA COMO SINTOMA

por

Helena Cabeçadas*

Resumo: É feita uma análise dos rituais vigentes em modelos diferentes de comunidades terapêuticas e constata-se, em dois dos modelos analisados (laico/estatal e religioso/privado), a presença da estrutura diacrónica tripartida característica de um ritual de passagem ou de transição. Considerando a toxicodependência como um sintoma de desordem nas sociedades da pós-modernidade, o ritual agiria, nestas comunidades, como um princípio de ordem, necessário e indispensável. A tipologia das formas de resposta à desordem estabelecida por Georges Balandier contribui para clarificar a análise, relativamente aos modelos de Comunidades Terapêuticas estudados.

Palavras-chave: Toxicodependência. Ritual de Passagem. Comunidade Terapêutica.

Résumé: L'auteur fait l'analyse des rites dans trois modèles de communautés thérapeutiques et retrouve, dans deux des modèles étudiés (laïc et religieux), la structure diachronique tripartite caractéristique d'un rite de passage ou de transition. La toxicomanie étant envisagée comme un symptôme de désordre dans les sociétés de la post-modernité, le rite agirait ici comme un principe d'ordre, indispensable et nécessaire. La typologie des formes de réponse au désordre, établie par Georges Balandier, est utilisée pour clarifier l'analyse.

Mots-clé: Toxicomanie. Rites de Passage. Communauté Thérapeutique.

Abstract: An analysis of rites in different models of therapeutic communities is developed in this article. In two of the models (secular and religious), the author finds out, a triphasic structure characteristic of a rite of passage. Being drug addiction a symptom of disorder in post-modern societies, rite will be the necessary frame of order, in these TCs. Georges Balandier's typology concerning different answers to disorder is applied to clarify the proposed analysis.

Key-words: Drug Addiction. Rite of Passage. Therapeutic Community.

1. INTRODUÇÃO

*All shamans Know that death furnishes all with life
Northern Cheyenne Medicine Chief*

A análise da *literatura etnológica* (Harner, 1973¹; La Barre, 1974²; Perrin,

* Antropóloga/C.A.T. Restelo/S.P.T.T.

¹ Harner, Michael J. (1973). *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press.

² La Barre, Weston (1974). *The Peyote Cult*. Shoe String Press, Hamden, Conn.

Ao transpor limites e barreiras, ingerindo ou injectando a substância proibida, susceptível de alterar a sua percepção do tempo e do espaço, o toxicómano comete uma *dupla transgressão*, a nível do corpo físico e social, tornando-se um *perigo*, para si e para os outros. A actual pandemia da SIDA contribui para exacerbar estes medos. Assim, ao slogan dos anos setenta: Droga - Loucura - Morte, sucedendo-se, de um modo talvez mais camuflado, o slogan dos anos noventa: Droga - SIDA - Morte. Regressado das suas viagens (*trips*) pelas regiões inacessíveis e caóticas do espírito, que a droga lhe proporcionou, o toxicod dependente está dotado de um *poder* que os outros, aqueles que permaneceram senhores de si e sob controlo da sociedade, não possuem. Este poder exerce-se, por vezes, a diferentes níveis: do grupo de amigos, da família (restrita ou alargada), do bairro, das instituições que dele se ocupam, dos próprios terapeutas. Daí resulta a *ambivalência de estatuto do toxicod dependente*, oscilando entre o herói e o mártir, simultaneamente vítima e carrasco.

Considerado/sentido como um ser *impuro e perigoso*, dotado de um poder equívoco e inquietante, que interessa neutralizar, o intoxicado é assim afastado da sociedade normal (internado: este é sempre o primeiro pedido, insistente e angustiado, dos familiares e/ou envolventes), terá que ser “limpo” (*purificado*), e para tal submetido a determinados *rituais terapêuticos (regeneradores)*.

A questão da *impureza* e do *contágio* está assim, quanto a nós, subjacente a uma análise antropológica que se queira fazer sobre a temática da droga nas sociedades contemporâneas, que nos surge como uma forma de *poluição social*. Aceitamos como definição de impureza a de Mary Douglas - *qualquer coisa que não está no seu lugar*, categoria residual, sentida como ameaçadora da nossa ordem e, por isso mesmo, rejeitada pelo nosso esquema habitual de classificação. (*Uncleanes or dirt is only matter out of place in a context in which places are strongly defined. Human Society varies in its capacities to tolerate disorder*⁷).

A toxicod dependência surgindo-nos como um *sintoma de desordem* nas sociedades da pós-modernidade, o ritual agiria como um *princípio de ordem*, um *quadro de referência (a frame of order)* necessário e indispensável nos casos mais extremos de sofrimento e angústia, susceptível de fazer face ao caos (impureza/perigo) que o abuso de drogas representa. Pelo seu *poder transfigurador* (Lévi-Strauss, 1949⁸), uma nova ordem e um novo equilíbrio tornar-se-iam possíveis.

Essa a razão porque nos interessámos pelos rituais vigentes nos centros de internamento a longo prazo para toxicod dependentes e designados por *comunida-*

⁷ Douglas, Mary (1966). *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London, Routledge and Kegan Paul.

⁸ Lévi-Strauss, Claude (1958). “L’Efficacité Symbolique”, in *Anthropologie Structurale I*. Paris, Librairie Plon. (1ª ed. in *Revue de l’Histoire des Religions*, t. 135, nº 1, 1949).

antropológico da adolescência e, eventualmente, da *iniciação* na sociedade contemporânea: modo de *provar* aos outros e a si próprio que é capaz de transgredir e de assumir riscos, forma de *ter um lugar* na sociedade; ainda que marginal e limitado a um sub-grupo de jovens, quando só há incertezas quanto ao futuro; por vezes a única possibilidade aberta a um jovem de, através do tráfico, ter algum dinheiro e certa autonomia económica. É, dado o seu aspecto de transgressão, talvez a derradeira *prova*, no sentido iniciático do termo, deixada a um adolescente hoje, quando já falharam todas as outras, que lhe permitiriam uma integração positiva no mundo dos adultos. Iniciação degradada esta, sem mestre, e desprovida de conteúdo espiritual e cultural; perigosa, portanto, e potencialmente mortífera, tanto ao nível individual como colectivo.

Françoise Dolto, conhecida psicanalista francesa, aborda no seu último livro, escrito pouco antes da sua morte e que dedica à *causa dos adolescentes*¹¹, os grandes temas da nossa sociedade em crise, entre os quais a questão da droga. Chama a atenção para a importância fundamental dos rituais de iniciação dos jovens nas sociedades tradicionais e para a ausência de equivalentes destes ritos nas sociedades modernas. Esta iniciação ritual, em grupo, facilitava aos jovens a travessia dessa *zona de turbulências que é a morte da infância*, permitindo-lhes a integração no mundo dos adultos sem excesso de angústia. Consistindo numa *série de provas*, algumas das quais muito duras, implicando grande sofrimento físico e moral, outras extremamente perigosas, permitindo testar a força, destreza e capacidade de resistência dos jovens da mesma classe de idade. Nestas provas, no entanto, por muito terríveis que fossem, os neófitos eram sempre *guiados e informados por adultos do mesmo sexo*. Uma vez ultrapassadas e vencidas estas provas colectivas, os jovens passavam a fazer parte, de pleno direito, da sociedade dos adultos. Para o rapaz significava, simbolicamente, o corte da dependência da mãe e da ligação ao mundo das mulheres, ou seja, a aquisição e a conquista da autonomia, tanto a nível individual como colectivo. Tratava-se de um acontecimento marcante, fundamental, e reconhecido como tal por todos os elementos da comunidade.

Nesta travessia crítica que é a adolescência (período de mutação física e psíquica, morte da infância...) os adolescentes de hoje encontram-se desprovidos da ajuda que constituíam esses ritos de iniciação nas sociedades tradicionais. Entregues a si próprios, já não são conduzidos em conjunto, solidariamente, de uma margem à outra desse tempo de rupturas. Necessário se torna que eles se concedam a eles próprios esse direito de passagem. E isso exige da sua parte, segundo Françoise Dolto, uma *conduta de risco*. O uso e abuso de drogas (ilícitas) permitir-lhes-á assumir e realizar essa dupla transgressão, a nível do corpo físico

¹¹ Dolto, Françoise (1988). *La Cause des Adolescents*. Paris, Éd. Robert Laffont.

a zanga da *geração rasca*¹⁵ em Portugal ou o designado *dia do caos*, na Alemanha¹⁶, são sintomáticos deste estado de coisas.

A incerteza, o receio e a insegurança geram o que Balandier designa como *une culture de l'effroi*¹⁷. O medo impõe-se quando o real se torna imprevisível e, como tal, ameaçador. E o uso e abuso de tóxicos surge como um sintoma desse medo, dessa angústia perante um real inquietante e a ausência de futuro. Reveladores são, aliás, os títulos das canções dos ídolos musicais da pós-modernidade: “*No Future*”, “*Teenage Suicide*”, “*Boredom*”, “*Dead Boys*”, “*Suicide Comandó*”... *Estamos-nos nas tintas. Não podemos mudar este mundo já tão podre. Resta-nos ser drogados, malsãos, urbanos, tarados e perversos como a época em que vivemos. E porque não?* diz Mick Jones, de um dos mais famosos grupos de rock punk britânicos *The Clash*. A decadência, a poluição, os cinzentos bairros periféricos, a violência, fazem parte de um quotidiano aceite e partilhado. *É feio, é porco, é mau, e então? É aí que as pessoas vivem.* Estamos longe do *All we need is love* e do socialismo utópico dos Beatles, ingénuo e claramente expresso no seu filme *The Yellow Submarine*...

Perante o uso e abuso¹⁸ crescente de tóxicos nas sociedades contemporâneas, algumas *respostas* foram criadas, com objectivos terapêuticos, quer pelo Estado, quer por organizações privadas (ditas de solidariedade social), laicas ou religiosas. Entre estas *respostas* debruçamo-nos mais detalhadamente sobre as designadas como *comunidades terapêuticas*, que começaram a ser criadas, no Ocidente, a partir dos anos sessenta, com especial relevo nos Estados Unidos e na Europa Ocidental. Trata-se, precisamente, dos países onde o impacto do individualismo e da pós-modernidade se fez primeiro sentir e onde, conseqüentemente, a chamada *cultura psi*¹⁹ mais se tem afirmado como resposta ao acumular das *multidões solitárias*²⁰.

Face à solidão urbana, a resposta pela vivência comunitária, durante um prazo nunca inferior a um ano, é assim uma das apostas terapêuticas comum aos diferentes modelos destes programas de tratamento a longo prazo da toxicod dependência. Em certos casos, como no da Associação *Le Patriarche*, a vivência comu-

¹⁵ Como foram designados, pelos *media* e por alguns políticos, os jovens liceais portugueses, que se manifestaram no final do ano lectivo de 93/94 em todo o país, contra as provas globais.

¹⁶ Dia de Julho de 94 em que os jovens *punks* alemães se entregaram a manifestações de vandalismo em Hannover.

¹⁷ Balandier, Georges (1988). *Le Désordre. Éloge du Mouvement*. Paris, Librairie Arthème Fayard.

¹⁸ A noção de *abuso* é muito relativa, variando o seu significado de grupo para grupo, dentro do mesmo contexto cultural, e de cultura para cultura.

¹⁹ Por “*cultura psi*” designamos aquela em que se faz recurso sistemático e generalizado a toda a espécie de especialistas de saúde mental: psicólogos, psicanalistas, grupanalistas, psicoterapeutas, psiquiatras, etc.

²⁰ Segundo a expressão do sociólogo americano David Riesman.

gações relativamente aos outros de tipo claramente definido e *estrutural*²³. Passa a ser-lhe exigido comportar-se de acordo com as normas e referências éticas da sociedade em que se insere.

A *estrutura diacrónica tripartida* característica de um ritual de passagem ou de transição, tal como definida por Van Gennep, está bem clara no modelo de inspiração cristã implementado pelo *Desafio Jovem*:

Assim, aos *Ritos de Separação* da sociedade normal, e do estatuto A (de toxicod dependente), corresponderia a fase inicial, de frequência do *Café-Convívio* e de preparação para o internamento: consultas psicológicas e médicas, análises, informação sobre os princípios básicos, religiosos e espirituais do Desafio Jovem, introdução nas temáticas do Evangelho e da Bíblia, cânticos e orações em conjunto, etc. Idêntico trabalho de informação e preparação das famílias para a separação que implica o programa de recuperação.

Aos *Ritos de Segregação* corresponderia a estadia no *internamento*, tanto no Centro de Crise do Lourel como nas comunidades residenciais de Santarém e de Fanhões. Caracterizam-se estes ritos pela ausência de estatuto do sujeito ritual (Turner, 1990), situado fora do tempo e da sociedade, num espaço outro, não normal, separado, afastado das pessoas ditas *normais*, de modo a não as contaminar/poluir.

Sucedem-se os *Ritos de Agregação ou de Incorporação* na sociedade, a que corresponderia, neste modelo, a 5ª e última fase do programa de recuperação do Desafio Jovem, designado justamente por *Reinserção*. A estadia nos *Apartamentos Terapêuticos*, já no exterior, situados nas grandes cidades, em Lisboa e em Setúbal, teria em vista facilitar essa reintegração social, dada a grande dificuldade que há em arranjar alojamento e a importância que tal reveste num processo de conquista de autonomia por parte do jovem. Dá-se o reencontro com a família, já iniciado nas fases finais do tratamento, tem lugar a procura e o início de um novo emprego ou, nalguns casos, o retomar do anterior, enfim, tudo o que possa facilitar uma reintegração social, em moldes diferentes daqueles a que o jovem estava anteriormente habituado. Espera-se que o modelo de vida cristão, que foi apresentado ao jovem como exemplar ao longo das diferentes fases do internamento, tenha sido interiorizado, de modo a que este possa viver sem recurso a drogas e sabendo relacionar-se consigo próprio e com os outros de uma forma positiva, ou seja, *segundo os princípios cristãos defendidos pela Igreja Evangélica*. Se

²³ No sentido que lhe é atribuído por Victor Turner.

realçada por Van Gennep, no seu já clássico estudo. Esta fase *liminal*, porque sentida como *a mais perigosa*, é intensamente ritualizada, sendo o sujeito ritual submetido a uma disciplina rigorosa e a regras bem claras e bem definidas, a que deverão submeter-se as 24 horas do seu quotidiano.

Ao 3º período, de *Reagregação*, corresponderia a *Casa de Saída*, cujo objectivo expresso é o de facilitar a reinserção social do ex-internado. Nesta fase é exigido ao sujeito ritual que saiba comportar-se de acordo com as normas e regras da sociedade em que está inserido. Embora não esteja integrada no C.E.P.D.²⁶, a *Casa de Saída* foi criada por pressão dos seus técnicos, que sempre defenderam a necessidade de um espaço, no exterior da Comunidade Terapêutica, já não em regime de internamento, que permitisse dar continuidade ao projecto terapêutico em curso. Evitar-se-iam assim, na sua opinião, muitas das recaídas provocadas pelo choque com o mundo *lá de fora*, quando da saída do meio muito protegido que é a comunidade²⁷.

Tal como nos diz Mary Douglas²⁸: *Exorcizado o perigo* (da droga, do mal, da impureza), *o ritual teve*, de facto, naqueles que se curaram nas comunidades residenciais do Desafio Jovem e do Restelo, *o poder de refazer o homem*.

O percurso (ou *viagem*) a percorrer pelo toxic dependente (na Comunidade Terapêutica do Restelo) está assim *simbolicamente delineado*, através dos nomes atribuídos às diferentes fases:

1. **Renascer**, a simbologia da morte e do renascimento, presente em todos os rituais iniciáticos. *Há que morrer para um mundo que nos tratou tão mal e que nós tão maltratámos*, é o sentimento (misto de intensa culpabilidade e de vingança) que está subjacente ao pedido de internamento;
2. **Reencontrar-se**, ou a perigosa viagem no interior de si próprio. Esta viagem é particularmente dolorosa e difícil para o toxic dependente que, na altura em que solicita o internamento, já perdeu todo o respeito por si;
3. **Responsabilizar-se**, o que implica a relação com o/s outro/s, a preocupação com o grupo em que está integrado, num determinado tempo e num determinado espaço. Viagem de sentido diferente da anterior (à vertical sucedendo-se a horizontal), mas não menos difícil, porque a dependência de drogas, a longo prazo, já desfez ou perverteu as relações significativas do residente;

²⁶ Actual C.A.T. do Restelo, integrado no S.P.T.T. (Ministério da Saúde).

²⁷ Dificuldades várias levaram ao encerramento recente (1996) desta Casa de Saída. Procura-se, no entanto, um outro local para a sua instalação.

²⁸ Douglas, Mary (1970). *Purity and Danger. Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London, Penguin Books.

-se (semelhança com a 2ª fase do internamento: *Reencontrar-se*).

O **segundo grau**, de **companheiro**, exige ao iniciado a capacidade de dar e receber, ou seja, de saber relacionar-se com os outros numa base de solidariedade e responsabilidade recíprocas (semelhança com a 3ª fase do tratamento: *Responsabilizar-se*).

Da perpendicular ao nível é o lema do percurso a realizar pelo aprendiz maçônico para ascender ao grau de companheiro²⁹. Ou seja, da descoberta de si (viagem na vertical/perpendicular) à descoberta do/s outro/s (viagem na horizontal).

O **terceiro grau**, de **mestre**, será o do saber e o da autonomia só possíveis através do conhecimento, de si e dos outros. (Analogia com a 4ª fase do internamento: *Recomeçar*, mas de forma diferente, sabendo dominar as suas emoções, fazer face aos problemas e às frustrações, estabelecendo relações com os outros de forma positiva).

Reencontramo-nos de novo, nesta nossa reflexão, com Françoise Dolto, quando esta nos chama a atenção para a importância fundamental dos rituais de iniciação dos jovens nas sociedades tradicionais e para a ausência de equivalentes destes ritos nas sociedades modernas. Na nossa perspectiva, no entanto, **equivalentes destes ritos subsistem na pós-modernidade**, ou como sobrevivência de uma tradição iniciática, como no caso da Maçonaria, ou então, face a *situações limite*, de sofrimento e angústia, **novos ritos de carácter iniciático são criados**, porque necessários e inexistentes, alguns dos quais com objectivos terapêuticos, como no caso das comunidades residenciais para toxicodependentes.

O carácter iniciático destes novos ritos nem sempre é assumido, ou compreendido como tal, pelos actores sociais que neles participam. Num dos casos em análise (da Comunidade Terapêutica do Restelo) terapeutas, toxicodependentes, seus familiares e outros envolventes, determinantes das expectativas e das representações culturais a este respeito, não têm consciência explícita do aspecto iniciático dos rituais terapêuticos vigentes nestes centros de tratamento. Noutros casos, o carácter iniciático destes novos ritos está claramente expresso, tornando-se, aliás, uma das razões do seu sucesso: é o caso do Desafio Jovem, tal como das numerosas seitas religiosas que, cada vez mais, se têm vindo a afirmar no universo complexo da pós-modernidade.

Estes rituais iniciáticos apresentam-se, hoje, de uma forma fragmentada, não globalizante, estabelecendo solidariedades parcelares, micro-cosmos a partir dos quais se forjam novas identidades e novas sub-culturas, tanto mais diferenciadas

²⁹ Boucher, Jules (1948). *La Symbolique Maçonnique*. Paris, Dervy-Livres.

- b. *O Sagrado Revivificado*** ou a vivência interiorizada do sagrado. Face à ausência/quebra de sentido, ao apagar de uma ordem sem que seja possível descortinar uma nova ordem, afirmar-se-iam duas tendências:
- b1. *O Nomadismo*** ou a busca incessante, sem objectivos bem definidos. Traduz, nas suas formas de vida, o que a pós-modernidade exprime na mobilidade, no efêmero, no presente.
- b2. *Os Movimentos de Retorno*** a espaços do social e da cultura onde o passado e a tradição deixaram as suas referências, verificando-se um retorno do sagrado.
- c. *O Pragmatismo***, que é a resposta à desordem pelo *elogio do movimento*, procurando dissipar os receios difusos que este inspira. Consiste em pensar o movimento e a mudança (que lhe está associada) como fonte de uma liberdade nova e fecunda, ao recuar das fronteiras do possível. É a consciência de que é do conflito e da ruptura (da desordem) que poderá nascer uma nova ordem e um novo equilíbrio; ou seja, o conflito compreendido como necessário, porque vital e criativo.

Este estudo de Balandier contribuiu para clarificar a nossa análise e a nossa reflexão sobre *a problemática da toxicodependência considerada como sintoma de desordem* nas sociedades da pós-modernidade.

Parece-nos interessante verificar que, nas respostas que constituem as comunidades terapêuticas por nós analisadas ao drama da toxicodependência nos nossos dias, é possível discernir uma tipologia semelhante à avançada por Balandier:

- a.** Assim, ao *Holismo*, ou *Totalitarismo*, corresponderia, na nossa perspectiva, o modelo de características sectárias da Associação *Le Patriarche*³². Nos seus múltiplos centros de internamento, existentes em vinte e dois países diferentes, o funcionamento do sistema é semelhante: internamento imediato, sem qualquer preparação prévia, situação do internado idêntica à de um prisioneiro (com a diferença que paga a estadia, e bem), submissão a trabalhos forçados, transferências compulsivas, rupturas afectivas sistemáticas, dissolução da identidade, marginalização e isolamento, ausência de preparação para uma eventual saída e vias alternativas de vida fora do quadro da Associação.

³² Este modelo foi por nós analisado no estudo já referido (Cabeçadas, 1994), no cap. intitulado “A Tentação Totalitária”, e no qual procurámos responder à questão: “Serão as Comunidades Terapêuticas instituições totalitárias, no sentido que lhes é atribuído por Erving Goffman?”.

- CAZENEUVE, Jean (1971). *Sociologie du Rite*. Paris, Éditions Gallimard.
- DA AGRA, Cândido (1993). *Dizer a Droga. Ouvir as Drogas*. Porto, Ed. Radicário.
- DE HEUSCH, Luc (1971). “La Folie des Dieux et la Raison des Hommes”, in *Pourquoi l'épouser?*. Paris, Gallimard.
- DOLTO, Françoise (1988). *La Cause des Adolescents*. Paris, Éd. Robert Laffont.
- DOUGLAS, Mary (1970). *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London, Penguin Books.
- DOUGLAS, Mary (1973). *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London, Penguin Books.
- DURKHEIM, Émile (1968). *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France. (1ª ed. 1912).
- ELIADE, Mircea (1974). *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*. Paris, Payot.
- FRAZER, James (1890). *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*. Cambridge, The Council of Trinity College.
- GENNEP, Arnold Van (1909). *Les Rites de Passage*. Paris, Librairie Critique Émile Nourry (tradução inglesa 1960).
- GIRARD, René (1972). *La Violence et le Sacré*. Paris, Éd. Bernard Grasset.
- GOFFMAN, Erving (1968). *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- GLUCKMAN, Max (1965). *Rituals of Rebellion in South East Africa*. Manchester, University Press.
- GOMES DA SILVA, José Carlos (1989). *L'Identité Volée. Essais d'Anthropologie Sociale*. Éd. de l'Université Libre de Bruxelles.
- HALEY, Jay (1973). *Uncommun Therapy*. New York, Norton.
- JONES, Maxwell (1953). *Therapeutic Community*. Basic Books, New York.
- LEACH, Edmund (1976). *Culture and Communication*. Cambridge University Press.
- LEWIS, I.M. (1986). *Religion in Context. Cults and Charisma*. Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958). *Anthropologie Structurale I*. Paris, Librairie Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962). *La Pensée Sauvage*. Librairie Plon, Paris.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1966). *Mythologiques 2: Du Miel aux Cendres*. Paris, Librairie Plon.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1971). *Les Jardins de Corail*. Paris, François Maspéro.
- NORMAN, Karin (1993). “Celebrating Nikolaus Day: Ideology and Emotion in a German Children's Ritual”. *Revista Ethnology*, vol XXXII, nr. 4.
- RAPOPORT, R. N. (1959). *Community as a Doctor*. London, Tavistock Publications.
- TURNER, Victor (1990). *Le Phénomène Rituel. Structure et Contre-Structure*. Paris, Presses Universitaires.

RUÍNAS/NOTÍCIA DA ARCÁDIA ATLÂNTICA

por

António Medeiros*

1.

Lisboa, Feira da Ladra — passeio recomendável para o historiador, também o é para o etnógrafo. Este é um mercado de objectos modestos: “antiguidades” pouco pretensiosas, falsificações ingénuas, livros gastos (ou sequer abertos!), qualquer objecto imediatamente útil ou pateticamente inútil. Por seu intermédio suscitam-se evocações desencontradas. O passeante mais curioso perceberá exposta uma rica documentação de outros hábitos de consumo, sinais do passado ostentados em modestos monumentos¹. Ali, é a variedade de indícios da cultura material, de épocas ainda relativamente recentes, que sobretudo fascina e serve para pensar.

São produtos industriais que se encontram mais frequentemente na Feira da Ladra; objectos produzidos em série, de pequeno preço, sem a aura das peças singulares². Pelas calçadas, surgem, sobretudo, objectos datáveis das últimas décadas. Mais raros, e ainda invariavelmente modestos, são os objectos vindos do século anterior — também mecânicamente reproduzidos, dando conta da dimensão ampla do mercado que os usufruiu.

Na “Feira” pode encontrar-se, por acaso, um trilho de cereais; este é um objecto gigantesco de presença inédita neste contexto, cuja identificação confunde a maioria dos circunstantes. Reconhece-o o etnógrafo que passa, percebendo mais uma singular citação do passado: já os romanos o usavam na lavoura do trigo, é um *tribulum*, um objecto arcaico, que é possível encontrar como peça relevante das colecções de alguns museus. Não é só a eventualidade destas aparições, mais

* ISCTE, Departamento de Antropologia Social.

¹ É Jacques Le Goff quem dá conta das distinções postuláveis entre “documento” e “monumento”; no mesmo passo, defende que são homólogos, num sentido lato, ambos os conceitos (1984: “Documento/Monumento”).

² Conferir o importante texto de Walter Benjamin “L’oeuvre d’art à l’époque de sa reproduction mécanisée” (1991: 140-192).



Nestes termos, os objectos encontrados na Feira da Ladra ilustram a existência histórica de categorias geradas socialmente, que serviram a descrição do Minho. A estas categorias podem ser atribuídos efeitos “reflexivos” — por seu intermédio, nomeadamente, foi moldado o Minho que conhecemos nos dias de hoje. Assim, têm um lugar relativamente importante, na minha opinião, em qualquer proposta que queira explicar as reivindicações de identidades sociais específicas, enunciadas contemporaneamente naquela província.

2.

Num artigo recente, Michael Herzfeld sugere que “no fundo a antropologia consiste em analisar os preconceitos”, os estereótipos (Herzfeld, M., 1992: 68)⁷. A frase é interessante, na medida em que sugere o reconhecimento dos juízos estereotipados como propostas mais correntes — e de algum modo incontornáveis — de objectivar pretensões ao conhecimento. A percepção estereotipada de uma determinada realidade social, consagra uma identificação arbitrariamente nítida e facilmente manipulável. Como sugere Lison Tolosana, um estereótipo é um recurso classificatório definível pela “atribuição comum de virtudes e defeitos”, aos membros de um determinado grupo (1977: 21). Assim, podem surgir os juízos estereotipados como propostas primordiais do reconhecimento de identidades sociais. O seu modo de operar está moldado pelo contexto de enunciação: contempla as considerações sociocêntricas que servem a classificação mútua de povoados confinantes; noutro extremo, são também juízos estereotipados que estão na raiz de classificações correntes de grande latitude — ricamente imaginadas e com grande factualidade sociológica — como “o Oriente”, “o Ocidente”, “a África negra” ou “o Mediterrâneo”, entre outros exemplos possíveis.

O uso de apodos tópicos — tema que em Portugal recebeu a atenção de eruditos como Rocha Peixoto, Adolfo Coelho, J. Leite de Vasconcelos ou Teófilo Braga — pode ser considerado como exemplo mais elementar do uso de classificações estereotipadas, enquanto recursos instituintes de um sentido de alteridade ou de pertença social⁸. Edward Said prova, por outra parte, o modo paradoxal como a percepção estereotipada do “Oriente” está fundada num “excesso” de informação; o autor quer demonstrar que o “Oriente é um corpo desmesurado de

⁷ “Je suggérerai qu’au fond l’anthropologie consiste à analyser les préjugés -ceux des autres aussi bien que les “nôtres”. Dans une large mesure c’est l’objet des recherches sur le caractère ethnique et le nationalisme, et également sur les conflits de classes, l’identité sexuelle ou professionnelle.” (Herzfeld, M., 1992: 67).

⁸ O texto de 1908 de Rocha Peixoto é especialmente interessante e sugestivo (1967: 317-329).

Parece muito digno de nota, neste contexto, um reparo de William Christian: “Each village also has a nickname imposed by the other village on its inhabitants, and each has its special peculiarity attributed by others. In this sense each village does indeed have its own culture that is accredited by the surrounding villages and validated by tradition.” (1972: 21).

Uma ilustração mínima da efectividade destes processos dialéticos, pode ser encontrada nas manipulações contextuais de um conhecido ditado tópico referente ao Minho: “Homem do Minho / Calça de pau / Veste de Linho / Come pão de passarinho / Bebe vinho de enforcado / Arrenega dele como do diabo (cf. Peixoto, A. Rocha, 1967: 319). A fórmula deste ditado, se enunciado pelos habitantes da província, transmuta o último trecho num lisongeiro “mas tem força como diabos”. Quero vincar os efeitos liminarmente análogos, que podem decorrer das narrações mais articuladas produzidas pelos etnógrafos — especialistas da “escrita da cultura”, especialistas da criação de documentos de identificação social e cultural¹¹.

Neste argumento, será importante considerar duas sugestões de Johannes Fabian, que diz caberem nos usos antropológicos do conceito de “cultura”, de um modo invariável, intentos de discernir a “ordem na desordem”; o autor sugere, por outra parte, que a antropologia é “ciência do desaparecimento e não da emergência” (cf Fabian, J., 1991: 191-206)¹². Seguindo Fabian, pode dizer-se que as propostas que querem fazer o reconhecimento da existência de uma “cultura minhota” são tentativas eruditas de classificar, de impor “a ordem sobre a desordem”. Estas têm operado por intermédio de um processo que elide, por regra geral, a pertinência em considerar outras identidades sociais muito significativas; eventualmente mais relevantes, do ponto de vista dos indivíduos assim classificados. Por outra parte, pode perceber-se, por intermédio dos textos etnográficos disponíveis, que este processo de identificação tem estado confinado nos limites de uma “ciência do desaparecimento”, incidindo invariavelmente no registo de aspectos “tradicionais” — práticas e representações percebidas como remanescências do passado, que subsistem no quotidiano das populações rurais.

Esta “ciência do desaparecimento” opera pelo uso de processos retóricos muito específicos. É George Marcus que distingue dois “modos” principais de descrição etnográfica: o “salvacionista” e o “redentor”¹³. Ambos estes “modos” têm moldado as descrições do Minho e da “cultura minhota”, facto que pode ser ilustrado de maneira ampla. No uso dos termos propostos por Marcus, devem

¹¹ Conferir, nomeadamente, James Clifford (1988: 21-54; 1986); J. Clifford e G. Marcus (1986); E. Leach (1989); M. Strathern (1992). Tem-se multiplicado, em vários contextos, os registos da importância que ganharam textos etnográficos enquanto referências de identificação social (por relação a Portugal conferir J. Pais de Brito, 1989; tb. A. Medeiros, 1992). Hoje em dia, são recenseáveis como parte do senso comum alguns dos tópicos relevados por Jorge Dias na caracterização dos “elementos fundamentais da cultura portuguesa” (1961: 97-119).

¹² As expressões usadas por Fabian são: “order-out-of-disorder” (também “order-out-of-chaos”, noutra fórmula) e “science, not of emergence, but of disappearance” (op cit., pp. 192-193).

¹³ “In the salvage mode, the ethnographer portray himself as “before the deluge”, so to speak. Signs of fundamental change are apparent, but the ethnographer is able to salvage a cultural state on the verge of transformation (...). In the redemptive mode the ethnographer demonstrates the survival of distinctive and authentic cultural systems despite undeniable changes”.

ção ao exemplo vertente, o estatuto das definições de cultura — termo mais comumente concebido enquanto referência a registos de imanência e autenticidade.

Torna-se sugestivo pensar aquele termo tendo em conta as metáforas que o ilustram intencionadamente, aquém do carácter intangível — porque liminarmente abstracto — implicado na definição “clássica” de cultura de E. Tylor, de 1871 (cf. Bonte, P. e Michel Izard, 1991: 190; Clifford, J., 1988: 277-346). Expõe-se a possibilidade de propor uma apreensão pragmática do que é a “cultura” minhota: enquanto cultura que surge vazada nas metáforas mais autorizadas que têm servido a sua descrição¹⁶.

– Seguindo James Boon, pode-se sugerir que a “cultura minhota” é também caracterizável enquanto “a multiply authored invention, a historical formation, an enactment, a political construct, a shifting paradox, an emblem, a trademark, a nonconsensual negotiation of contrastive identity, and more” (1990: IX).

O “Minho”, conjunto de imagens estereotipadas, é um *corpus* de representações de uma identidade provincial — o resultado de processos bem sucedidos de classificação erudita (cf. Bourdieu, P., 1989: 107-132). Seguindo os termos propostos por Michel Certeau, posso avançar que a construção desta identidade provincial decorreu, sobretudo, de uma apreensão idealizada do “popular”, operada sob a forma de um monólogo (op. cit.: 49). Parece certa esta apreciação, sugerindo a existência de estratégias muito selectivas na construção do objecto “cultura popular”. A “cultura popular minhota” manifesta-se — nas suas formas legitimadas — em cantos, em danças, em trajes ou no “artesanato minhoto”; expressões cujas formas canónicas existem porque depuradas por intermédio de exercícios eruditos de censura. Nestes termos, de um determinado ponto de vista, as “culturas populares provinciais” podem ser concebidas como géneros “menores” codificados no âmbito de uma “opera-house culture” (cf. Wagner, R., 1980). Aquele conjunto de representações foi ensinado, nomeadamente — como é possível historiar —, aos habitantes daquela parte do país. Na medida do sucesso relativo deste processo pedagógico, teriam ficado em aberto possibilidades de manipulação deste *corpus* de conhecimentos, servindo para referenciar reivindicações que hoje em dia podem ser registadas de identidade pessoal, local, regional e nacional.

É indispensável distinguir conceptualmente “província” e “região” — termos de uso muito corrente, tocados de fortes ambiguidades semânticas e por sobreposições mútuas. Esta é uma destriça dificultada — de algum modo um artifício retórico — mas imprescindível à justificação dos argumentos agora expostos. No uso contextual do termo “província”, são vincadas as conotações de

¹⁶ Tomo em conta a definição de metáfora sugerida por James Fernandez: “sign predicated upon an inchoate subject” (cit. in Herzfeld, M., 1992: 67).

culturas, numa generalização defensável (cf. Boon, J., 1990; Clifford, J., 1988; Wagner, R.: 1980; Rabinow, P. M. Sullivan: 1987) — é um processo permanente, aberto e disputado, de atribuições de sentido. Contudo, será possível identificar uma época de génese que instaurou a possibilidade de pensar a sua existência; é possível, também, identificar os tópicos mais frequentados e duradouros em que o seu discurso foi investido. Importaria detectar alguns dos marcos mais relevantes no processo de imaginação do “Minho” e da “cultura minhota”²⁰.

3.

Este artigo é parte de um trabalho que resultou de uma investigação que decorreu no Minho e em torno de documentos respeitantes a esta província do país. Trabalho que se assumiu como proposta incipiente de análise crítica de discursos da identidade minhota.

Como acontece com a maioria dos textos, e seguindo uma frase feita, foi produzido um “livro que falava de outros livros”. Todavia, a razão mais importante que justificou a elaboração do dito trabalho, foi a memória de vários encontros e de diálogos em que fui interlocutor — modo contornado de dizer que resultou de uma experiência de “terreno”. Esta, aconteceu em duas freguesias rurais confinantes: Antas e Castelo do Neiva, situadas no litoral dos concelhos de Esposende e de Viana do Castelo³.

À luz de classificações que são relativamente correntes e legitimadas por argumentos eruditos, S. Paio de Antas e Castelo do Neiva situam-se no Alto e no Baixo Minho, respectivamente. Residi durante cerca de quatro meses em S. Paio d’Antas, nos anos de 1992 e 1993. Durante este mesmo período, residi no Castelo do Neiva cerca de um mês. Depois, tenho visitado, com a assiduidade possível, estes lugares e as pessoas que então me acolheram.

Ambas as freguesias referidas, como acontece por todo o litoral noroeste do país, são caracterizadas pelo povoamento disperso, que se percebe estruturado em núcleos mais coesos, de limites sensivelmente identificáveis: os “lugares”. Simultaneamente, importa fazer notar como é relativamente avultada a sua população — segundo os dados mais recentes, são 2062 e 3185 os habitantes de S. Paio de Antas e Castelo do Neiva, respectivamente. Por conseguinte, nesta experiência de “terreno” tão pouco alongada foi muito reduzido, em termos proporcionais, o número destas pessoas com as quais pude contactar directamente.

Escolhendo, em primeira mão, S. Paio de Antas como *locus* de investigação, tinha como propósito realizar um estudo antropológico de recorte “clássico”

²⁰ O uso dos termos “imaginação” e “invenção”, não tem uma intencionalidade pejorativa, ou um intuito de denúncia; como sugere Benedict Anderson (1993), é uma aceção genericamente positiva — supondo a referência a manifestações de criatividade, de “imaginação sociológica” — que lhes deve ser atribuída. Conferir também E. Hobsbawm e T. Ranger (1985).

BIBLIOGRAFIA

- ARDENER, Edwin, 1987, "'Remote Areas': Some Theoretical Considerations", in Anthony Jackson" (ed.), *Anthropology at Home*, Londres e Nova York, Tavistock.
- AUGÉ, Marc, 1994, *Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*, Venda Nova, Bertrand.
- BASTO, Cláudio, 1930, *Traje à Vianesa*, Vila Nova de Gaia, Apolino.
- BENJAMIN, Walter, 1991, "L'Oeuvre d'Art à l'Époque de sa Reproduction Mécansisée", in *Écrits Français*, pp. 140-192, Paris, Gallimard.
- BOON, James A., 1977, *The Anthropological Romance of Bali*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOON, James A., 1982, *Other Tribes, Other Scribes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre, 1989, *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel.
- BRITO, Joaquim Pais de, 1989, *Aldeia e as Casas. Organização Comunitária e Reprodução Social Numa Aldeia Transmontana (Rio de Onor)*, Tese de Doutoramento, Lisboa, ISCTE.
- BUCK-MORSS, Susan, 1990, *The Dialectics of Seing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge - Mass., MIT Press.
- CAMPION, Catherine, 1988, "L'imaginaire Tropical: le Paysage Indien dans les Romans Populaires Français (1880-1920)", in Weinberg-Thomas, C. (Org), *L'Inde et L'Imaginaire*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- CARENA, Carlo, 1984, "Ruína, Restauo", in *Enciclopédia Einaudi*, vol I, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- CERTEAU, Michel de, Dominique Julia e Jacques Revel, 1987, "La Beauté du Mort", in Michel de Certeau, *La Culture au Pluriel*, Paris, Christian Bourgois.
- CHRISTIAN, William A., 1972, *Person and God In a Spanish Valley*, Nova York e Londres, Seminar Press.
- CLIFFORD, James, 1986, "On Ehnographic Allegory", in James Clifford e George E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- CLIFFORD, James, 1988, *The Predicament of Culture. Twentieth- Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge-Mass. e Londres, Harvard University Press.
- COELHO, Adolfo, 1993b, *Obra Etnográfica, Volume II - Cultura Popular e Educação*, (Organização e Prefácio de João Leal), Lisboa, D. Quixote.
- COHEN, Anthony P., 1985, *The Symbolic Construction of Community*, Chichester e Londres, Horwood & Tavistock.
- CORBIN, Alain, 1992, "Paris -Province", in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de Mémoire III. Les Frances -I. Conflicts et Partages*, Paris, Gallimard.
- CORTESÃO, Jaime, 1966, *Portugal a Terra e o Homem*, Lisboa, Artis.
- COSTA, D. António da, 1974, *No Minho*, Lisboa, Imprensa Nacional.
- DIAS, A. Jorge, 1962, *Ensaio Etnológicos*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.
- DIAS, A. Jorge, 1970, *Da Música e da Dança como Formas de Expressão Expontâneas Populares, aos Ranchos Folclóricos.*, Lisboa, APPPC.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1962, "Social Anthropology: Past and Present (The Marett Lecture, 1950), in *Essays in Social Anthropology*, Londres, Faber and Faber.
- FABIAN, Johannes, 1991, *Time and The Work of Anthropology - Critical Essays 1971-1991*, Chur, Harwood.

- O'NEIL, Brian J., 1991, "A Hospitalidade e o Estranho: O Enigma do Antropólogo Dentro da Europa", in Henrique C. Gomes Araújo (ed.), *Portugal e a Europa: Unidade e Diversidade*, Rio Tinto, Asa.
- PEIXOTO, A. A. Rocha, 1967-1975, *Obras*, 3 vols., Póvoa de Varzim, Câmara Municipal.
- PIMENTEL, Alberto, 1989 (1905), *As Alegres Canções do Norte*, Lisboa, D. Quixote.
- REVEL, Jacques, s. d. (1989), *A Invenção da Sociedade*, Lisboa, Difel.
- REVEL, Jacques, 1992, "La Région", in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de Mémoire III. Les Frances - I. Conflits et Partages*, Paris Gallimard.
- RONCAYOLO, Michel, 1986, "Le Paysage du Savant", in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de Mémoire II. La Nation.*, Paris, Gallimard.
- RONCAYOLO, Michel, 1986, "Região", in *Enciclopédia Einaudi*, vol. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- SAID, Edward W., 1990 (1978), *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*, S. Paulo, Companhia das Letras.
- SALAZAR, Abel, 1939, *Recordações do Minho Arcaico*, Porto, Civilização.
- SAMPAIO, Alberto, 1888, *A Propriedade e a Cultura no Minho*, Porto, Silva Teixeira.
- SILVA, Augusto Santos e Vítor Oliveira Jorge (orgs.), 1993, *Existe Uma Cultura Portuguesa*, Porto, Afrontamento.
- SOUSA, Vicente de e Neto Jacob, 1984, *Portugal no 1º Quartel do Séc. XX Documentado pelo Bilhete Postal Ilustrado*, Bragança, Câmara Municipal.
- TAUSSIG, Michael, 1993, *Mimesis and Alterity. A Particular History of The Senses*, Nova York e Londres, Routlege.
- THIESSE, Anne - Marie, 1991, *Écrire la France. Le Mouvement Littéraire Régionaliste de la Langue Française entre la Belle Epoque et la Libération*, Paris, Presses Universitaires de France.
- TOLOSANA, C. Lison, 1977, *Invitación a la Antropología Cultural de España*, Corunha, Adara.
- TOLOSANA, C. Lison, 1989, "L'Espagne des Espagnols", in Martine Segalen (org.), *L'Autre et le Semblable*, Paris, Presses du CNRS.
- TREVOR-ROPER, Hugh, 1985, "The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland", in Hobsbawm, Eric e Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TRIGUEIROS, Luís F., 1976, "Regionalismo", in Jacinto do Prado Coelho, *Dicionário das Literatura Portuguesa, Galega e Brasileira*, 3 vols., Porto.
- UNAMUNO, Miguel de Unamuno, 1989 (1910), *Por Terras de Portugal e da Espanha*, Lisboa, Assírio e Alvim.
- VASCONCELOS, J. Leite de, 1900, "Tradições Populares do Minho (Cartas), In *Revista Lusitana*, Vol. VII, fasc. 2.
- VASCONCELOS, J. Leite de, 1980b (1941), *Etnografia Portuguesa*, vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional.
- VEYNE, Paul, 1987, *Acreditaram os Gregos nos seus Mitos*, Lisboa, Ed. 70.
- VIANA, Abel, 1953, "Ranchos Regionais. Sua Importância e Necessidade.", in *Mensário das Casas do Povo*, nº 84.
- VIEIRA, J. Augusto, 1886, *O Minho Pitoresco*, 2 vols., Lisboa, A. M. Pereira.
- VILLARINHO DE S. ROMÃO, Visconde de, 1902, *O Minho e as Suas Culturas*, Lisboa, Imprensa Nacional.
- WAGNER, Roy, 1975, *The Invention of Culture*, Englewood Cliffs - N. J., Prentice-Hall.
- WALTER, François, 1991, "La Montagne des Suisses. Invention et Usage d'une

YO SOY HOMBRE Y MANDO: TU ERES MUJER Y CALLAS. LA INFERIORIDAD DE LA MUJER ES SOCIALMENTE CONSTRUIDA EN LA INFANCIA

por

Raúl Iturra*

1. EL PROBLEMA

Permitame el lector afirmar que la mujer es inferior, y que este concepto es construido socialmente en la infancia; debería decir, desde la infancia. Permitame el lector que afirme que no puedo decir si la mujer es inferior ó el hombre superior. Afectivamente, quiero que la mujer sea superior, porque una fue mi madre que en mi mandaba, que me nutria, que me dió la vida: otra, es la mujer con la qual tuve el placer de ser padre; otras, aun, son mis propias hijas que, desde el primer día, crié. Otras, las que me dieron ternura y despertaron ternura en mi: es decir, ese sentimiento bisexual que nos lleva a nunca querer herir un ser humano y hacerlo siempre feliz: que puede cumplir sus objetivos de vida cuando tiene, y cuando quiere. Ideológicamente, pienso que la mujer no es ni puede ser inferior, porque encuentro a todos los seres humanos iguales unos en frente de los otros. Culturalmente, puedo apreciar de que los géneros — esa nueva terminología —, tienen una diferencia: el hombre representa la familia y le da su nombre; la mujer le da el trabajo doméstico. Finalmente en esta introducción muy personal, tengo que confesar que quien escribe es un hombre, es decir, un ser que fué enseñado a pensar y actuar como entidad que manda, representa, da su opinión sin consultar. Sabemos que este asunto no es solo occidental, que acontece en todas las sociedades del mundo actual, sean europeas o de grupos sociales que los antropólogos llamamos primitivos — es decir, aquellos cuya tecnología combina el cuerpo con la naturaleza y las ideas de jerarquía que cada grupo tiene. En los hechos, la cultura erudita, sea bíblica, canónica o de derecho positivo, coloca a la mujer — el género femenino — subordinada al masculino en

* Presidente da Associação Portuguesa de Antropologia. Professor catedrático do ISCTE (Lisboa).

madre, a la cual pueden amar con pasión. Ambos hechos, prohibidos prácticamente universalmente, por lo menos entre nosotros en occidente que creamos una stirpe bilateral que vive en la misma casa. Es dentro de esa casa donde el mito de la culpa de la mujer es vivido: el cuidado de la casa, la limpieza de la misma, la comida de todos, ha sido su reponsabilidad siempre, hoy en dia compartido en ciertas clases sociales, como la pequeña burguesia. En el mito, la mujer es frágil y se deja seducir fácilmente por la promesa de saber: es decir, el mito muestra que la mujer es un ser descontento, que deriva del hombre de cuyo cuerpo salió, y de otra masculinidad, la divina, que hizo el primer cuerpo de onde ella fué derivada. Quien tiene el conocimiento es el hombre que da el nombre a la naturaleza, los fenómenos y los hechos. La mujer se encuentra con un mundo hecho por la parte masculina del mismo y desea compartir ese saber. Asi, permitame el lector que yo piense que conoce bien los mitos fundadores de su cultura, se deja enganar por quien solo sabe que la mujer no sabe, un animal femenino también, que acaba por ser seductora en su propuesta. Y la mujer, frágil en su identidad, consigue crear un conjunto de argumentos que convezan al soberano, al hombre. El hombre que argumenta, es decir, muestra lógica, doblega su lógica a los sentimientos que hacen parte del argumento de la mujer. Y esta historia define la relación de cada uno en las ideas, y el papel de la mujer como culpable mediadora.

3. UNA SOCIEDAD FEMENINA

Aunque culpable, la mujer es mediadora. En el grupo doméstico de la familia, tiene los hijos, los amamenta, los viste, nutre al grupo todo y sirve de pacificadora entre la autoridad del hombre y de los retoños; tambien, entre la agresividad que el sexo masculino tiene a veces con los amigos, vecinos y parientes, por el simple hecho de defender o de mandar callar. En sintesis, y en todas las clases sociales, la mujer es respetada en sus actos y en sus palabras. La ternura con que la dotó la natuaaleza, sirve para que pueda utilizarla como medio de paz. El imaginario humano en occidente ha diseñado un ser capaz de ser calmo y pacifico y solo ahora, en la época actual, es que la mujer pasa a ocupar lugares de administración de otros seres humanos. El pensamiento viene ya del conjunto mitológico con que el pensamiento diseñó lo femenino, o la femineidad. Si nos remontamos a miles de años de tras de nuestra memoria, podemos ver que en todos los textos bíblicos aparecen mujeres en la mediación de las disputas: Judith y Ester, en la guerra; la hija del Faraón que salva al bebé judio abandonado y lo cria como suyo, Moisés. En otro texto mas moderno, el Nuevo Testamento, hay una mujer que acepta dar cuerpo a una divinidad descendiente de otra divinidad central. La persona de Jesús, tomado como fundador de un pensamiento creador y revolucionario, está

der el Imperio Romano de los invasores bárbaros en el S. IV, es Agustín en su *Ciudad de Dios*. Quien define los contornos del hombre con capacidad mítica de permitirnos superar lo que más tememos, la muerte y el olvido, es Juan Evangelista, quien atribuye la capacidad de pensar y entender a la lógica, el «Verbo» que existió desde los comienzos de los tiempos. No aparece en los registros, en general, una figura femenina que tenga lógica, excepto la guerrera Juana de Arco que se enpenó, con ademanes y ropa masculina, en dirigir la guerra contra los ingleses desde su país francés. Si en la India aparece lo que se sabe de una primera mujer Ministro Jefe de Estado, el hecho se debe a la jerarquía de clase que ocupa en su sociedad: una bramán. Otra que más tarde gobierna en Inglaterra, es porque tiene un pensamiento que permite asexualmente el juego de la lógica para ganar dinero. La fundación del pensamiento económico teórico que abstrae de la realidad los elementos para el lucro, es una genealogía masculina desde Antoine de Montchretien en el S. XVI, y antes aun Tomás de Aquino en el siglo XII en París, y Aristóteles. La imagen mítica corresponde al pensamiento analógico que ve el pene erecto y el semen, lo transforma en concepto de falo, y le atribuye el poder de dar la vida al impregnar. Es solo en 1922 que Ogino, como Knauss, descubren la fisiología de la reproducción en la mujer, cuya única habilidad era perder sangre y dar a luz cuando tenía un hombre, fuera este conocido o no. Hasta estos años, la mujer que gobernaba como monarca, era por filiación e no por sexo. El hombre ha tenido, también solo hasta ahora, la fealdad, dureza, agresividad y persistencia en el estado de su cuerpo, para no interrumpir su tiempo con gravidez y menstruación.

5. LOS NIÑOS VEN, OYEN Y APRENDEN

Lo que he dicho hasta ahora, es una síntesis apretada de hechos, mitos, historia, relaciones, donde se puede apreciar la manera y forma que los genitales dinamizan para separar al hombre de la mujer. No habría espacio ni tiempo para entrar en los detalles de los hechos. Las mujeres que lucharan por la igualdad con el hombre, lo hicieron siempre para conquistar los derechos y autoridades con que el sexo masculino siempre apareció. Ha sido una lucha que no contextualiza cada diferencia socialmente construida. Solamente la vida privada puede entregarnos una imagen de la invención de esa construcción social: domina las ideas, el pensamiento analógico, es decir, el que ve y aprecia las diferencias visibles. Si la mujer da a luz, alimenta y es tierna con los pequeños, es porque la naturaleza definió para ella el papel de mantener la continuidad de la especie. Sea que tenga que trabajar fuera de casa o no, la cultura — es decir, el conjunto de ideas, pensamientos, normas y valores que definen el comportamiento — le adjudicó a

mujer fálica se comporta como si fuera un hombre en la conducta social — no necesariamente en la erótica o en la sexual, pero sí, en la afectiva —, o por falta absoluta de un hombre en la casa, o porque la debilidad del que allí existe es tan grande, que necesita asumir el papel de relacionamiento público que por siglos hizo el hombre — lo cual queda en la memoria del grupo, digo ese comportamiento. Si en el grupo lo que se aprecia es la capacidad de producir e ir a la calle a mezclarse con los otros en el café o en la fiesta, o la capacidad de seducir, de enamorar, de decidir, la niña imita su papel débil, pero aprende que puede haber alternativa. O, entonces, solo un destino, el apropiarse del hombre mas fuerte para actuar por tras de su comportamiento; o del mas débil — o hacer de uno de ellos el más débil —, para tener el simbolo fálico como pretexto para su autoridad. Una autoridad que el derecho le retira cuando menor de edad — como a todos — o al casarse, excepto si lo hace con separación de bienes. El ritual que publicita la unión entre dos personas heterosexuales — no hay aun casamiento dentro del mismo sexo entre católicos y latinos —, manda a la mujer ser obediente al marido, cuidarlo e servirlo: ser submisiva. La disputa es hoy en día fuerte, porque la mujer asume su papel de productora y es vulgar ver como los hombres van tomando los papeles que las mujeres dejan, sea por amor, sea por convicción, sea para sobrevivir. Pero nada de esto entiende una niña: solo ve y repite. El niño, que tampoco entiende, está por lo menos a imitar la conducta del mas fuerte y eso le da ya una autoridad desde temprano en la vida. La niña, en el lugar del más débil culturalmente definido, tiene, sin embargo, el ejemplo del gobierno de la casa, que mande sobre el resto de los seres humanos. Porque, como diría Jack Goody, sin cocina no hay comportamiento. El ser humano es un animal, parte de la naturaleza, que necesita de la comida para fabricar. Y de la ternura para sobrevivir y vivir, por lo menos, calmo y feliz. La ternura es culturalmente de la mujer.

7. CONCLUSION

Creo que es suficiente hablar todo lo que he hablado en esta conferencia. Mi intención, como el hombre que reconoce su ternura, la acepta y quiere recibirla, de la forma que la aprendí de mi madre, de mis hijas, de la madre de ellas — y, a *contrario sensu*, de mis congéneres — ha sido dar algunas ideas para examinar la situación de la mujer, cuyo contexto ni siempre es conocido de forma positiva. El contexto que he visto en la vida, como en los textos, es que la mujer luchó por ser hombre. Es lo que vi en mis amigas del *Spare Rib* en Londres en los años 60 y 70 y en los grupos antisexistas que participé en los años 80 y 90. Los grupos *gay* y *lésbicos*, luchan también por ser tratados de una forma igual a los *heterosexuales*. Hay una idea de hegemonía del hombre y de las relaciones

- BATAILLE, Georges (s/d): *L'Erotisme*, Seuil, Paris.
- DURKHEIM, Emile (1983), 1933, *Division of labour in society*, MacMillan, New York.
- GARCIA, E. Emilio, 1992: *Es cristian ser mujer?*, S. XXI, Madrid.
- GREEN, Anfré, 1968: *Sur la mère phallique*, en *Revue Française de Psychanalyse*.
- HERDT, Gilbert, 1987: *The Sambia. Ritual and Gender in New Guinea*, Holt, Rinehart & Winston, New York.
- ITURRA, Raúl, 1991: *A religião como teoria da reprodução social*, Escher, Lisboa.
- 1992: «La representación ritual de la memoria oral en el trabajo de la tierra» en González y González (Eds) *La tierra. Mitos y realidades*, Antropos, Barcelona.
- 1994: «A construção da Homossexualidade», in *A ousadia de quem sabe o que quer*, P.S.R., Lisboa.
- 1994: «Échec scolaire, école en echeque?», *Têtes dures, têtes vides*, L' Harmatain, Paris.
- 1995: «Eu procuro realidade, tu dás-me fantasia» en *Historia y Crítica*, Compostela.
- JOAQUIM, Teresa, 1984: *Dar à luz em Portugal*, D. Quixote, Lisboa.
- MALINOWSKI, B., 1929: *The sexual life of the savages in North Western Melanesia*, Routledge & Kegan Paul, London.
- METCALF, A.; HUMPHRIES, M. (editores) 1985: *The sexuality of men*, Pluto Press, London.
- WEEKS, Jeffrey, 1981: *Sex, politics and Society. The regulation of sexuality since 1800*, Longman, U.S.A.
- 1985: *Sexuality and its discontents*, Routledge and Kegan, London.
- WOLF, Charlotte, 1979: *Bisexuality. A study*, Quartet Books, London.

O DURKHEIMIANISMO HOJE: CLASSIFICAÇÕES, HIERARQUIAS, AMBIGUIDADES

por

Manuel João Ramos¹

CLASSIFICAÇÕES

No âmbito da literatura antropológica de tradição durkheimiana, onde o interesse pela categorização sociológica dos chamados “sistemas simbólicos” é um pretexto discursivo central, foram produzidos modelos e métodos de análise que, explicitamente, procuraram responder a um enigma de natureza largamente artificial. Este enigma, originado pelas próprias premissas que levaram à criação desses modelos e metodologias, é, resumidamente, o seguinte: o investigador, perante materiais etnográficos que expõem a estranheza de certas categorias culturais e nas quais não crê, sente-se confrontado com as mecânicas de um pensamento “em acto”, não introspectivo, o qual, por imperativos de natureza indubitavelmente sociológica (de acordo com uma tipologia especialmente constituída para o efeito), não parecem tender para a hierarquização lógica, a ordenação analítica, mas antes exploram, ao nível do “concreto”, as possibilidades da justaposição dual, da classificação por pares antitéticos; como é possível ao investigador compreendê-las e explicá-las, senão através do uso dos dispositivos racionais conceptuais postos à sua disposição, graças a eficientes mecanismos cognitivos (a racionalidade científica, a disciplina da escrita alfabética) próprios de um tipo específico de sociedade (especializada, evoluída, complexa, etc.), substancialmente distinta daquela que investiga?

No interior dos condicionalismos de uma tradição, que por facilidade descritiva pode ser apelada de “durkheimiana”², as respostas para muitos dos problemas colocados pelos materiais etnográficos provaram ser áridas e empobrecedoras,

¹ ISCTE, Departamento de Antropologia Social.

² Por referência às propostas de E. Durkheim, nas *Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), e, com M. Mauss, no artigo “De algumas formas primitivas de classificação: contributo para o estudo das representações colectivas” (1903).

Análise e Simbolismo. Não basta constatá-lo, como J. Goody o faz no final da *Domesticação do Pensamento Selvagem*, ao afirmar que “tenho consciência de que ao longo desta exposição eu próprio me inclinei para um tratamento dicotómico tendente a opôr o enunciado verbal ao texto, o oral ao escrito” (1988: 151); assim como não é legítimo ou aceitável justificar este procedimento afirmando que “se o leitor ficou com a ideia de que eu privilegiei uma nova dicotomia, tal se deve apenas ao método de exposição” (1986: 184). Mas é interessante que a razão mesma da natureza do empreendimento autofágico e contraditório de J. Goody — trata-se de criticar o discurso dicotomizador como prólogo da recriação de um discurso histórico monocausal, igualmente dicotomizador (1988: 41) — se encontra na visão do autor sobre a natureza e função da escrita: mais que reflexo, esta é o verdadeiro motor da mudança qualitativa das potencialidades cognitivas e classificatórias do pensamento, implicando “modificações tanto no mundo exterior como na psique” (1988: 108); a escrita, ao possibilitar a elaboração de tabelas e de fórmulas, onde os elementos se encontram claramente apostos e opostos, liberta o indivíduo da confusão classificatória e da ambiguidade lógica e permite o desenvolvimento de processos lógicos hierarquizadores — desenvolvimento linear que ocorre, segundo J. Goody, sobre um eixo claro: da oralidade pura à escrita alfabética (1988: 14, 51, 110-111).

A investigação de J. Goody conduz o leitor pelos meandros da evolução das formas de comunicação escrita: a conclusão proposta⁴ é de que a lógica ambígua, a razão contraditória, a retórica da união de opostos, sendo dispositivos formadores da comunicação e cognição orais, são naturalmente expurgadas pelo que designa como a lógica da escrita, “tecnologia do intelecto” essencialmente desambiguizadora e dicotomizadora. Ou seja, tanto as classificações binárias simples, como as formas mais complexas de classificação, são apenas objectiváveis no âmbito de uma civilização conhecedora da Escrita, já que a comunicação em sociedades desconhecedoras da escrita impossibilita um reconhecimento consciente das contradições e ambiguidades lógicas (1988: 11, 14-15, 49-50, 115). No entanto, onde J. Goody vê que a Escrita produz classificação e ordenação lógicas, é possível ver algo mais⁵. Se, como W. Iser lembra, a ficção escrita nasceu no mesmo momento que a própria escrita (1989: 264), a argumentação antropológica é, antes de mais, um apelo a uma crença de princípio na ficção escrita do antropólogo contra uma descrença de facto no discurso oral do indígena. É o projecto

⁴ Proposta inicialmente em *The Domestication of the Savage Mind*, de 1977, e reiterada em 1986 (*The Logic of Writing and the Organisation of Society*) e 1987 (*The Interface between the Written and the Oral*); cf. também, na mesma linha teórica, D. Olson, *The World on Paper*, Cambridge, 1994.

⁵ Cf. em domínios distintos, William Empson, *Seven Types of Ambiguity*, London, 1930, *The Structure of Complex Words*, London, 1951; Hayden White, *Tropics of Discourse*, Baltimore, 1978; Douglas Hofstadter, Gödel, Escher, Bach: *an Eternal Golden Braid*, New York, 1979; Gabriel Tarde, *L'opposition Universelle, essai d'une théorie des contrastes*, Paris, 1897; Jean-Jacques Wunenburger, *La Raison Contradictoire - Sciences et philosophie modernes: la pensée du complexe*, Paris, 1990.

Brown compreendeu, num artigo sobre mitologia comparada australiana e americana, elas constituem o próprio fundamento da actividade simbolizadora: “A concepção australiana do que nós designamos pelo termo de ‘oposição’, é uma aplicação particular da associação por contrariedade, que é um traço universal do pensamento humano, e que nos incita a pensar por pares de contrários” (1951: 18).

É, porventura, o receio, ou o desconforto, perante as consequências que esta fórmula pode implicar na articulação discursiva, que levou C. Lévi-Strauss⁷ a fazer reverter em expressões derivadas do jargão fonológico o problema essencial com que A. R. Radcliffe-Brown se defronta. “Associação por contrariedade” ou “união de termos opostos” não significa evidentemente o mesmo que as noções de “oposição” ou “correlação” (Lévi-Strauss, 1969: 127), mas o esquema durkheimiano que guia a análise de C. Lévi-Strauss sobre classificações simbólicas é assim, graças a estas sobreposições conceptuais, como que salvo *in extremis*. A análise do simbolismo e da mitologia, como é concebida por C. Lévi-Strauss, depende, em última análise, deste quadro dicotomizador. Programaticamente desatenta ao facto de a actividade simbolizadora, antes de se constituir como um sistema codificado de comunicação⁸, ser uma actividade cognitiva (Sperber, 1974: 97 seq.), a proposta lévi-strausseana reflete a concepção de que os sistemas simbólicos (os mitos, os rituais, etc.) devem ser apreendidos como “sistemas de classificação”⁹.

A propósito desta temática, M. Detienne pôs em evidência o complexo etnocêntrico imanente à tese lévi-strausseana de que o mito, sendo uma “tradição que se deve manter oral”, “é percebido como mito por qualquer leitor em todo o mundo”: nesta concepção inscreve-se ainda a distinção grega clássica entre o Lógos, que designa a palavra escrita, o “discurso verdadeiro”, e o Mythos, o discurso oral, não credível, escandaloso (Detienne, 1981: 231 seq.). M. Detienne, recusando a ideia de uma autonomia (caracterizada negativamente) do “pensamento mítico”, sugere o alargamento do alcance semântico da noção de “mitologia”: mais que *corpus* de relatos de proveniência oral, o que ele define como “mitologia-quadro” no contexto da Grécia antiga, entende-se como um “sistema de pensamento”, ou de “...representações simbólicas, que excederia sempre o género narrativo do relato mítico. Uma mitologia a construir pela

⁷ No *Totémisme Aujourd'hui*, livro que, com a *Pensée Sauvage*, se encontra na origem dos vários desenvolvimentos polémicos recentes sobre lógica binária, em Antropologia.

⁸ Se é que é, de todo, um sistema codificado, no sentido que, no âmbito da linguística, se atribui ao conceito.

⁹ Cf. Gomes da Silva, 1994: 18: “O mito oferece-nos não raras vezes uma conceptualização do mundo cujos elementos discretos se associam através de relações que manifestam, pela sua natureza, uma filosofia do devir e da reversibilidade”.

Quente	Frio
Moderno	Neolítico
Ciência do abstracto	Pensamento do concreto
Pensamento científico	Pensamento mágico
Engenheiro (engenharia)	Bricoleur (bricolage)
Pensamento abstracto	Intuição, imaginação, percepção
Utilização de conceitos	Utilização de signos
História	Atemporalidade (mitos e ritos)

A elaboração deste “quadro de opostos” é da responsabilidade de J. Goody e não é validado pela argumentação de C. Lévi-Strauss no *Pensamento Selvagem*¹⁰. Este facto é notável, já que J. Goody, páginas antes, no mesmo texto, faz uma crítica cerrada à utilização de “quadros de opostos” por autores como R. Needham, sublinhando o carácter redutor das simplificações gráficas, e notando que eles, em vez de representarem sistemas subjacentes às crenças dualistas, têm o efeito de os encobrirem. (Goody, 1988: 66, 70-71)¹¹. O surpreendente propósito de elaborar este quadro confirma a falta de fiabilidade de um projecto em pretensa fuga crítica aos critérios dicotómicos (durkheimianos), quando esse projecto — um estudo da correspondência directa entre tipos de organização social e formas lógicas — é essencialmente durkheimiano. Mais importante ainda, é notável que a apresentação deste quadro, assim como o reconhecimento de que o projecto é (como foi já referido) dicotomizador, confirma uma outra constatação: a de que, ao contrário do que J. Goody pretende, a função da (sua) escrita não se resume a anular a contradição e a ambiguidade lógicas.

¹⁰ “Compreende-se assim que o pensamento mítico, mesmo imerso nas imagens, possa ser já generalizador, e portanto científico” (Lévi-Strauss, 1962: 31); para C. Lévi-Strauss, “pensamento selvagem” não designa o “pensamento dos selvagens”, mas o “pensamento em estado selvagem” (1962: 289), e a diferença entre Simbolismo e Ciência não é uma diferença de natureza mas de grau (1960: XLVIII). É J. Goody, e não C. Lévi-Strauss, que enuncia um claro corte cognitivo entre o “pensamento selvagem” de quem não escreve e o “pensamento domesticado” de quem escreve.

¹¹ R. Needham explica de forma redutora e pouco conveniente a instituição da realeza sagrada Nyoro e a relação entre advinho e rei — no mito e na vida ritual — à luz da correlação Sagrado: Profano: Direita: Esquerda, com simultâneo obscurecimento do carácter assimétrico do sistema (Needham, 1978: 317 seq. cf. também 1980: 63 seq.; sobre este tipo de relação, cf. Gomes da Silva, 1989: 77-107); por seu lado, sobre o simbolismo da mão esquerda entre os Nyoro e os Loo-dagaa, J. Goody propõe uma “explicação” no mínimo surpreendente: a inversão simbólica e ritual dos usos adstritos à esquerda e direita deve-se simplesmente ao facto de certos indivíduos serem... canhotos (Goody, 1988: 63,67).

fiel ao pensamento de E. Durkheim e de M. Mauss, que é à luz da oposição geral Sagrado/Profano que o discurso religioso e simbólico deve ser lido. Assim, ele interpreta a quase universalidade da proeminência da Direita, com base na homologia que, segundo ele, as religiões impõem entre Direita-sagrado--ordem e Esquerda-profano-caos: “a direita é a ideia de poder sagrado, regular e benéfico, o princípio de toda a actividade efectiva, a fonte de tudo o que é bom, auspicioso e legítimo; (...) a esquerda é a concepção ambígua do profano e do impuro, algo frágil e incapaz que é também maligno e temido” (1978: 12). Segundo o autor, “há uma transição imperceptível entre a falta de poderes sagrados e a possessão de poderes sinistros” (1978: 8). Isto é, ao propor uma homologia entre Não-sagrado, Profano, e Maligno, R. Hertz propõe que uma complementaridade lógica (Esquerda/Direita: relação entre termos opostos) deve ser compreendida à luz de um princípio de hierarquização que ele considera generalizável a todas as religiões do mundo.

A ideia de hierarquização surge, portanto, acoplada à concepção de R. Hertz. O que deve ser entendido por hierarquização no pensamento durkheimiano, lembra R. Needham (1980: 42-43), é a aplicação no campo da sociologia da chamada “árvore de Porfírio”. O pensamento hierárquico típico seria o da elaboração analítica de conceitos, em que se parte do particular para o geral, e do concreto para o abstracto, através de um processo de englobamento lógico sucessivo: Sócrates — Homem — Animal racional — Animal — Corpo animado — Corpo — Substância¹⁵. E. Durkheim considera também que, entre o pensamento religioso e o pensamento científico (analítico), a diferença está sobretudo no carácter mais fruste e menos subtil dos mecanismos mentais postos em uso por aquele que, “quando identifica, confunde, e quando distingue, opõe” (Durkheim, 1968: 342). Para ele, “o entendimento lógico é função da sociedade, já que toma as formas e as atitudes que esta lhe imprime” (1968: 339); ora, numa sociedade em que a religião é como que o molde sobre o qual é possibilitada a ordem social, “naturalmente” que o carácter fruste da oposição geral que a funda — a oposição [Sagrado/Profano] — incita a ordenar à sua sombra todas as relações simbólicas, sociais, etc. Para aceitar esta formulação seria necessário aceitar, como válidos,

¹⁵ Sobre a noção de “diferença específica” no contexto classificatório aristotélico, é, no entanto, importante referir a necessidade de reapreciar as consequências que a tradução restritiva de *eidós*, de *génos* e de *diaphora* por “espécie”, “género” e “diferença” puderam ter tido na reinterpretação moderna da epistemologia aristotélica, e nomeadamente na atribuição a este autor de um projecto taxinómico de características hierárquicas (P. Pellegrin, *La Classification des Animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, 1982, p. 10 e 76). Merece atenção particular a ideia de que a “diferença específica”, como “mistura determinada do mesmo e do outro (...) no seio da identidade do géno”, conflui na concepção de uma relação de contrariedade entre *eidé* particulares; Pellegrin sugere redefinir a noção de *génos* por “unidade dos contrários” (idem, p. 82-88).

A distinção durkheimiana entre “pensamento religioso” e “pensamento científico” não deve fazer esquecer que tal relação implica uma certa medida de “associação”, ou de “consustancialidade”, entre os dois tipos de pensamento. O estudo comparado das religiões, na perspectiva durkheimiana, é, em grande medida, uma variação sobre os princípios formadores da teologia cristã. É por referência a ela que é explicável a tendência, evidente em R. Hertz, para classificar a relação entre sagrado e profano como uma oposição privativa, facilmente hierarquizável numa escala de valores: o profano é apenas definível como ausência de sagrado¹⁸. A tradição teológica cristã ocidental pós-agostineana, ao postular uma hierarquização lógica entre o princípio benéfico (divino) e o princípio maléfico (diabólico), como que se obrigou a fazer reverter numa oposição privativa uma relação que, no plano discursivo — isto é, na própria literatura bíblica —, é concebida como de contrariedade. Sendo da natureza das relações de contradição, mas não das relações de contrariedade, que se uma é verdadeira, a outra é, necessariamente, falsa, esta torsão epistemológica é legitimada por duas pressuposições interconectadas, catalizadoras do discurso teológico: de que este tem um carácter demonstrativo e não argumentativo, e de que é possível provar analiticamente a existência de Deus. A razão primeira desta formulação é que, sendo postulada uma hierarquização lógica entre Deus criador (categoria substancial geral) e o Diabo criado (categoria derivada), decorreria que o primeiro contém o segundo (que o Bem contém o Mal), se a relação não fosse concebida como de oposição entre termos contraditórios (isto é, não mediáveis ou graduáveis). É nesta medida que Tomás de Aquino especifica que a oposição entre Bem e Mal é uma relação privativa, ou seja, que o Mal é apenas definível e conhecível como ausência de Bem (como “*bonum oppositum*”; *Suma teológica*, Quaest. XIV, X, 4).

Se é verdade que, como R. Barnes observou (1985: 15), R. Needham tende a conceber os termos conglomerados em cada uma das colunas do “quadro de opostos” como uma “classe politética”, deve ser reconhecido que, implicitamente, a hierarquização lógica é um problema irresolvido no seu modelo¹⁹. A problemática da hierarquia é, por sua vez, central na elaboração da tese de L. Dumont, que

¹⁸ Conceção que enforma ainda as teorizações de Mary Douglas, para quem, no discurso simbólico, a impureza é definível como um subproduto, como ausência de pureza, no quadro de uma oposição socio-religiosa entre a ordem e a desordem, que coincide com as margens e os interstícios da sociedade; mas Luc de Heusch demonstrou que esta visão decorre directamente da não-autonomização da lógica simbólica face ao sistema de crenças e interditos religiosos - ou seja, da aceitação do preceito de Durkheim de que os quadros do pensamento são função das regras sociológicas (Heusch, 1971: 14-15; cf. 1986: 17-19).

¹⁹ Daqui decorre a angústia pressentida nas páginas finais de *Reconnaissances*, já referidas anteriormente, em que o autor se condena a descobrir homologias entre diferentes níveis de análise, do plano das regras sociais, jurídicas e políticas, ao plano logico-simbólico e finalmente neurológico: (Needham, 1980: 104-105).

elas “primitivas” ou “antropológicas”) e o plano discursivo. Se se pretende instituir uma taxinomia do simbolismo, é então necessário postular que os quadros elaborados têm uma validade classificatória fixa e geral (isto é, que são supra-contextuais), o que pode muitas vezes suscitar desadequações inultrapassáveis entre os quadros, que são estáticos, e os contextos dinâmicos nos quais as relações simbólicas são expressas. Ainda a propósito da proposta de R. Needham, percebe-se mal como é que o “mnemónico” quadro de opostos pode ser sugestivo, conveniente e apto, já que é um dispositivo limitativo que espartilha desnecessariamente as articulações metonímicas (de contiguidade) e metafóricas (de substituição) dos termos postos em relação contextual. É este tipo de procedimento classificatório, que não reconhece ou valoriza a ambiguidade semântica, que cria, como lembrou E. Leach, as condições para a desadequação corrente entre os modelos antropológicos — habitualmente de natureza estática — e a dinâmica social (Leach, 1979: 8)²².

R. Needham justifica a não consideração, numa análise do pensamento dualista, das duas relações lógicas isoladas por Aristóteles, anteriormente mencionadas, do modo seguinte: a oposição entre termos incompatíveis da matéria que é receptível de ambos “tem uma conexão problemática com a contrariedade”, e a oposição entre termos de geração e degeneração “tem que ver especialmente com a ontologia” (1987: 49). No entanto, estas relações não são estranhas ao simbolismo; o que acontece é que elas não são passíveis de serem dispostas num quadro classificatório estático. Por uma razão essencial: na consideração destas relações, o que as define (porventura mais explicitamente que outras) não é o que opõe os termos, mas o que os une: seja o sujeito de geração e de degeneração, ou a matéria receptível de elementos incompatíveis. O “quadro de opostos” camufla ou exorciza a ambiguidade lógica, ignorando que o sentido é apenas uma pequena ilha rodeada de absurdidade por todos os lados²³. Nos evangelhos sinópticos do Novo Testamento, e em particular em Lucas, a segunda relação é explicitamente considerada, no complexo narrativo do baptismo e da tentação de Jesus no deserto: o seu corpo é manifestamente receptivo, primeiro, do Espírito divino, e depois, do

²² “O antropólogo social propõe-se empregar uma terminologia que é completamente isenta de ambiguidade. Por isso adopta (...) uma linguagem de termos especiais que (...) significam apenas aquilo que o antropólogo diz que elas significam, nem mais, nem menos” (Leach, 1979: 103). Por isso, “quando um antropólogo procura descrever um sistema social, necessariamente descreve apenas um modelo da realidade social. Este modelo representa, com efeito, a hipótese do antropólogo ‘sobre como o sistema social funciona’. As diferentes partes do modelo formam assim necessariamente um todo coerente - é um sistema em equilíbrio (...) a situação real, contrariamente, está repleta de inconsistências (1979: 8). “Tudo o que peço é que a natureza ficcional deste equilíbrio seja francamente reconhecida” (1979: 285). Não seria demais lembrar que E. Leach parafraseia aqui (na passagem em itálico) a réplica do Humpty-Dumpty à Alice, a propósito de ambiguidade semântica e codificação linguística (L. Carrol, *Alice do Outro Lado do Espelho*, VI, 184).

²³ O equilíbrio de Humpty-Dumpty sobre o muro é precário.

por outro lado, é admissível que as relações genéticas entre textos não podem ser desvalorizadas²⁷, ao nível da constituição do seu “mitismo” (segundo a expressão de C. Lévi-Strauss), ou, mais especificamente, ao nível da “resposta estética” dos escritores, enquanto leitores dos textos sujeitos a um processo transformacional.

Tendo estas considerações presentes, pretender ilusoriamente que o discurso escrito das ciências sociais, depende apenas, ou sobretudo, de critérios analíticos e de um dispositivo exclusivamente lógico-dedutivo, seria esquecer, como na ficção de J. Goody, que a escrita, produzindo algo mais que “discursos verdadeiros” sobre o estado do mundo, permite menos que aceder à “Verdade”²⁸.

NOTA FINAL

Em grande medida, certos discursos e modelos antropológicos subscrevem e promovem uma visão etnocêntrica triunfalista segundo a qual a função cognitiva da escrita seria, essencialmente, a de oferecer uma “mais-valia” de objectividade, analiticidade e capacidades críticas e abstraizantes à comunicação e discursividade humanas. Para a compreensão desta atitude há, naturalmente, que não perder de vista a história geral dos esquemas de ideias que estão na origem da presença continuada de pressupostos positivistas como os que enformam tal visão. Em particular, tais pressupostos recuperam, como pseudo-axiomas e por via indirecta, uma inadmissibilidade milenar de questionar livre e objectivamente o pressuposto de que no logos bíblico era vertida uma capacidade quase absoluta de cristalização da Verdade, inadmissibilidade que constitui um dos pilares da tradição exegética e hermenêutica cristã. Assim, no domínio específico dos estudos sobre a relação entre as produções da criatividade humana e os contextos sociais onde elas surgem e são preservadas, essa herança revela-se inevitavelmente quando são sobrevalorizadas, num esquema dicotomizador, as virtualidades cognitivas da escrita alfabética (como o meio mais eficaz de ultrapassar as ambiguidades e incertezas próprias da comunicação oral), e a impermeabilidade das produções intelectuais letradas às forças ambiguidadoras e supostamente irracionais do pensamento mítico.

Note-se, contudo, que não é legítimo pretender que estes pressupostos ideológicos sejam pouco mais que prescindíveis. A coerência discursiva de autores que, escrevendo do ponto de vista das ciências sociais, investigam as formas e os modos de expressão do chamado “pensamento simbólico”, é frequentemente

²⁷ E, em particular, ao “grande Código” que é, para a literatura cristã, a Bíblia, compilada e pensada como um todo antes do século V d.C.

²⁸ Sobre os inconvenientes da escrita enquanto meio de acesso ao conhecimento, cf. Platão, *Fedro*, LX, 276a.

- London, The Athlone Press (University of London, L.S.E.), 1979 (1954).
- LÉVI-STRAUSS, C., "Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss", M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F. (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine), 1960 (1950).
- LÉVI-STRAUSS, C., *Le totemisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F. (Mythes et Religions), 1969 (1962).
- LÉVI-STRAUSS, C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Le cru et le cuit* (Mythologiques I), Paris, Plon, 1964.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie Structurale II*, Paris, Plon, 1973.
- NEEDHAM, R., (coordenador), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, University of Chicago Press, 1978 (1973).
- NEEDHAM, R., *Reconnaisances*, Toronto, University of Toronto Press, 1980.
- NEEDHAM, R., *Counterpoints*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1987.
- Platão, *Le Banquet, Phèdre*, traduzido, publicado e anotado por E. Chambry, Paris, Garnier-Flamarion, 1980 (1964).
- SPERBER, D., *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann (Collection Savoir), 1974.
- SPERBER, D., *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann (Collection Savoir), 1982.

DUMÉZIL, AS *MATRALIA* E AS QUATRO ESTAÇÕES

por

Francisco Vaz da Silva

Por vezes encontra-se no centro de grandes obras análises que, contradizendo os princípios fundamentais daquelas, são no entanto especialmente caras ao seu autor. No quadro da componente romana da reflexão de Georges Dumézil este é o caso da interpretação dos ritos das *Matralia*, cujos resultados se repercutem na análise da quadra estival do feriado romano (Dumézil, 1981) e são, por outro lado, citados como ilustração exemplar da possibilidade de reconstituir, pela comparação no seio do domínio indo-europeu, o essencial de antigos mitos romanos já obliterados na época clássica (Dumézil, 1987: 61-71).

A interpretação das *Matralia* por este autor assenta na ideia de que estes ritos expressam, mesmo depois de os romanos terem perdido a mitologia tradicional que os justificava, o “teologema” - atestado no Rig Veda - segundo o qual o Sol tem sucessivamente duas mães: a Noite e a Aurora, irmãs entre si. O sentido do mito romano decorreria assim do mito védico: «Le mythe révèle le sens du rituel, oublié déjà par les contemporains d’Ovide; le rituel garantit l’authenticité, l’ancienneté et l’importance du mythe [...]» (Dumézil, 1986a: 129).

Mas é contestável o tipo de concepção das relações entre mito e rito implicado neste raciocínio (cf. Lévi-Strauss, 1974: 257), tendo Dumézil (1981: 196) escrito, a propósito do contexto romano, que «la confrontation de l’anecdote et du rituel rend sensible la limite de la concordance qu’on peut attendre en pareil cas: le mythe n’est pas la transposition servile du rituel, il est plus riche, et l’on ne doit pas, de certains détails du mythe, même importants, conclure à l’existence de comportements rituels correspondants». No entanto, ele próprio realiza esta correspondência - elevando-a ao expoente máximo da improbabilidade - ao fazer sobreporem-se dois gestos rituais e dois fragmentos míticos, respectivamente inseridos em culturas resultantes duma milenar divergência cultural que torna inverosímil a possibilidade de sobrepôr peça a peça, *mantendo a equivalência de cada elemento significativo*, os elementos comparados. De resto, Dumézil (1986d: 203, nt. 2. Cf. 1986a: 427) é formal ao escrever, noutras situações, que só cenas

aliada da boa Noite que gera o Sol e, correlativamente, é inimiga das Trevas demoníacas que expulsa no termo de cada noite (*id.*, 1981: 323). Nesta perspectiva a escrava passa a ser a má obscuridade e as matronas representam a Aurora - o colectivo das auroras - que em cada manhã expulsa as Trevas.

Nesta reordenação dos valores lidos no rito romano em função da escolha realizada nos hinos védicos, nenhum valor especificamente romano é implicado; sendo pois expectável que os resultados obtidos sejam problemáticos em relação ao próprio contexto do rito. Eis como Dumézil explica, à luz da glosa védica, a situação das *Matralia* no ferrial:

Mater Matuta est l'Aurore. A sa fête, les dames romaines miment les gestes que, mythiquement, elle fait, qu'on souhaite lui voir faire chaque jour de l'année dans sa brève intervention: l'expulsion des ténèbres, la réception attentive et affectueuse du soleil, fils de la nuit, - fils de sa soeur, dit la mythologie védique. [...] La proximité du solstice d'été n'est pas fortuite; c'est au moment où les jours, comme fatigués, réduisent à presque rien leur croissance pour bientôt se mettre à décroître, que la déesse aurore se fait le plus intéressante pour les hommes, comme l'est [...], au bout de cet inquiétant processus de raccourcissement, au solstice d'hiver, Angerona, la déesse qui élargit enfin les jours devenus *angusti*. C. Koch a d'ailleurs remarqué que, symétrique exacte de la fête de l'Aurore du 11 juin, une autre fête, le 11 décembre, célébrait le "Soleil ancêtre" [...]: cette dernière préparait peut-être l'effort de la silencieuse Angerona au solstice du 21 (*id.*, 1974: 343-344).

Vê-se que esta explicação obriga a imaginar Mater Matuta como a destinatária dum rito duplamente inútil: ineficaz, na medida em que pensemos que por ele se pretendia contrariar o inevitável "reco das auroras" ao longo dos seis meses seguintes; redundante, na medida em que suponhamos que ritos realizado sob a égide de Mater Matuta almejavam ao resultado que Diva Angerona (de acordo com a hipótese de Dumézil [1956, cap. II] relativa a esta deusa) facultaria eficazmente no momento do solstício de Inverno, que a experiência ensina ser propício a tal. É então na medida em que a explicação das *Matralia* por Dumézil escapa à necessidade - no entanto claramente definida na abertura do *magnum opus* por si dedicado à religião romana arcaica - de «sans renoncer aux services de la méthode comparative [...] considérer Rome et sa religion en elles-mêmes, pour elles-mêmes, dans leur ensemble» (*id.*, 1974: 8), que surgem dificuldades sérias, desde logo manifestas na classificação das *Matralia* sob a mais estranha forma de magia (cuja hipotética razão de ser não é demonstrada a partir de qualquer dado propriamente romano): aquela que *não pode*, pela ordem natural das coisas, ser eficaz.

Dumézil reconhece de resto que nada nos ritos sob a égide de Mater Matuta sugere a imagem de magia naturalista por si proposta; mas - fazendo seu o tipo de raciocínio a que Max Müller emprestava a sua autoridade - atribui isto a uma

priedades associadas à acção do sol e as que decorrem da sua falta. Esta região mediana (delimitada em relação à Cítia e montanhas rifeanas¹ a norte e a terras da Líbia a sul), na qual o poeta se situa, é com efeito associada a um princípio de alternância moderada que opera em dois planos homólogos, de desiguais modulações de amplitude: quotidiano (alternância entre os dias e as noites, regularmente remetidas às antípodas pelo sol nascente - *ibid.*: I, 240-243, 247-251) e sazonal (alternância entre os Verões e os Invernos, regularmente enviados *sub terras* pelo sol luminoso - *ibid.*: IV, 51-52).

Em consonância com esta homologia, o poeta (*ibid.*: I, 287-290) refere-se às noites húmidas da primeira parte do Verão, propícias ao trabalho do corte dos restos e dos fenos a que efectivamente convém o orvalho nocturno (Plínio, *op. cit.*: XVIII, 260), como *gelida nocte*. A mesma associação dos períodos nocturnos às propriedades climatéricas de frio e humidade (características do Inverno) comanda a consonância entre a atitude de Catão em relação aos dias chuvosos e a de Varrão em relação ao período das longas noites que encurtam o tempo útil de trabalho nos campos: em dias chuvosos o agricultor deve procurar ocupar-se dentro de casa (Catão, *De Agri Cultura*, XXXIX. 2. Cf. *ibid.*: II. 3), como no tempo anual em que o trabalho não pode desenrolar-se nos campos deve ocupar com trabalho em casa as horas escuras das manhãs de Inverno (Varrão, *op. cit.*: I, XXXVI. 1)².

Estas considerações inserem-se numa moral cujo espírito Plínio (*op. cit.*: XVIII, 40) sintetiza, dizendo que (excepto por ocasião de mau tempo) quem faz de dia trabalhos que poderia realizar de noite é um mau chefe de família; quem se ocupa nos dias de trabalho com coisas que poderia deixar para os feriados é ainda pior; e quem, com bom tempo, trabalha dentro de casa em vez de nos campos, é o pior de todos. Ainda segundo este autor (*ibid.*: XVIII, 42-43), um homem cujo sucesso na agricultura causava *magna enuidia*, conseqüentemente acusado de prosperar à custa dos vizinhos mediante magia, apresentou da forma mais convincente a fórmula do seu sucesso: *lucubrationes [...] uigilisque et sudores*, comparável ao comportamento adequado às longas noites de Inverno: *lucubratione, uespertina e antelucana* (*ibid.*: XVIII, 232-233).

A moral do camponês italiano implica pois estender o tempo de actividade aos períodos *festi* (cf. Dumézil, 1981: 333), chuvosos ou nocturnos, de forma a impedir a diminuição do tempo útil de trabalho; a qual por outro lado Varrão proclama necessária quando os dias são máximos. A partir da mesma equação

¹ «Montagnes indéterminées situées au nord de la Scythie» (Rat, 1967: 215); «deemed to be in the far North» (Forster, 1979: 13, nt. e). Também em Plínio, «this name is applied vaguely to all the ranges of Northern Europe and Asia» (Rackham, 1989: 176, nt. a).

² A mesma atitude fundamental é patente na descrição vergiliana dos trabalhos apropriados aos dias de chuva e feriados (Vergílio, *op. cit.*: I, 259-275. Cf. Catão, *op. cit.*: II. 3-4) e às noites de Inverno (*ibid.*: I, 291-296).

noites quando estas são maiores simboliza a temperança dos habitantes duma terra definida como diferencialmente equinocial, em contraposição ao carácter excessivo dos bárbaros habitantes de terras sujeitas a uma periodicidade deficiente.

No eixo equinocial italiano, a Primavera e o Outono são associadas a regimes pluviosos mediante a dupla expressão: *tempestates autumnii, imbriferum uer*, (Vergílio, *op.cit.*: I, 311, 313), cujos termos Columella (*op.cit.*: XI, II, 31, 66) inverte (confirmando o seu sentido global) ao escrever que o equinócio de Primavera *tempestatem significat* e o de Outono *pluuiam significat*. A Primavera decorre em torno do equinócio vernal, entre o sopro do tépido vento Oeste que inicia o degelo desde a primeira metade de Fevereiro (Plínio, *op. cit.*: XVIII, 238-239) e o levantar das Pleiades no início de Maio, que anuncia o amadurecimento de toda a vegetação (*ibid.*: XVIII, 280), o fim definitivo do frio e o tempo próprio para as sementeiras do Verão (*ibid.*: XVIII, 250-253). Nesta estação a temperatura cálida, que prenuncia o calor estival, torna fecunda a pluviosidade reminiscente do Inverno (cf. Vergílio, *op. cit.*: II, 324-333). Enquanto as folhagens tenras não experimentaram ainda os Invernos cruéis nem o poder imenso do sol (*ibid.*: II, 373-377), tem lugar, entre a estação do frio e a do calor (*frigusque caloremque inter*), o longo repouso sem o qual as *res tenerae* do mundo não poderiam suportar as penas a que são sujeitas (*ibid.*: II, 343-345). Quanto ao Outono, iniciado poucos dias após o levantar da Canícula (Varrão, *op. cit.*: I, XXVIII. 1-2; Columella, *op. cit.*: XI, II, 57; Plínio, *op. cit.*: XVIII, 269-271) - cuja primeira metade abrange conseqüentemente o abrasador mês de Agosto e o tempo da máxima dissecação anual logo antes do equinócio (Columella, *op.cit.*: XI, III, 8)-, liga-se às *aequinoctiales pluuias* (*ibid.*: IV, XXIII. 1) que, num quadro simétrico ao da Primavera, reanimam as terras ressequidas e moderam o calor estival no sentido do frio invernal, que prenunciam. Assim, Vergílio associa o equilíbrio perfeito entre os dias e as noites às chuvas propícias à sementeira - que distingue das chuvas contrárias à mesma, ligadas ao tempo das mais longas noites do ano - quando afirma que é necessário observar a estrela Arcturus, os dias dos Cabritos e a Serpente⁴ e, desde que a Balança torna iguais os dias e as noites, iniciar a sementeira da cevada; a qual dura *usque sub extremum brumae intractabilis imbrem*⁵ (*ibid.*: I, 204-211).

As estações equinociais realizam pois formas complementares e simétricas de transição entre as condições extremas de frio e humidade inverniais, de que a

⁴ *Arcturus* levanta-se no começo de Setembro: tempo do início das lavras outonais. Os Cabritos - estrelas também designadas como *pluviales*, ou *nimbosi* - têm o seu levantar nocturno em 27 de Setembro: ponto do equinócio de Outono, que segundo Columella (*ibid.*: XI, II, 66) tem lugar em 24-26 de Setembro, anunciando chuvas e tempestades. A Serpente é também associada às tempestades (Cf. Rat, 1967: 212-214, nts. 364, 398, 399).

⁵ Fairclough (1986: 95) traduz: «as late as the eve of winter's rains, when work must cease». M. Rat (*op. cit.*: 103) prefere: «Jusqu'à l'époque des pluies de l'intraitable solstice.».

superlativamente fecundo em que o gado e as árvores dão fruto duas vezes ao ano, a que no entanto é estranha a época estival (*hic uer adsiduum atque alienis mensibus aestas Ω bis grauidae pecudes, bis pomis utilis arbos*) (*ibid.*: II, 149-154). Esta inclusão implícita do Inverno no eixo equinocial italiano de onde o Verão é excluído reenvia a Varrão, que após invocar duas situações simétricas de periodicidade deficiente e, por oposição, atribuir à terra italiana uma periodicidade regular, ressalva que o Verão (não o Inverno) é uma excepção a esta situação, isto é uma reminiscência - que se impõe moderar mediante interpolação de “noites” - do exótico regime excessivo a que a temperança italiana é contrastada. Então, Varrão e Vergílio descrevem a terra italiana como um regime de periodicidade regular entre dias e noites, uma Primavera perpétua que exclui o Verão, mas (implicitamente) integra o Inverno, que em Itália é efectivamente reconduzido a um equilíbrio equinocial pelo imperativo moral de prolongar os dias em detrimento das noites.

Observemos que Plínio (*op. cit.*: XVII, 12-14) objecta à fórmula vergiliana de temperança climática das estações solsticiais, contrapondo em primeiro lugar ao pedido de *hiemes serenas* a ideia de que o rigor invernal tem uma função positiva para a regeneração vegetal. Mas esta noção é familiar a Vergílio, que afirma só serem abundantes as *seges* que tenham sentido duas vezes o sol, duas vezes o gelo (*op. cit.*: I, 47-48); o que, num contexto em que o trigo requer terras com pousio bienal (Columella, *op. cit.*: II, VIII. 4. Cf. Varrão, *op. cit.*: II, VII. 11; III, XVI. 33), significa o total dos dois anos necessários para completar em cada terra o ciclo do cereal⁶: aquele em que a terra é “preparada” pela acção combinada do arado, dos calores e do frio e aquele em que o cereal (que será colhido no Verão) prepara durante o Inverno, associado à noção de *nutricandum*, o crescimento primaveril (cf. Varrão, *op. cit.*: I, XXXVII. 4; XLV. 1-3. Plínio, *op. cit.*: XVIII. 49; XVIII, 52).

O segundo eixo do ataque de Plínio refere-se à injunção vergiliana de *umida solstitia*, a que o enciclopedista contrapõe a convicção de que a chuva no solstício não é boa para as vinhas; o que não equivale a afirmar que o calor intenso do Verão é bom sem chuva⁷. Com efeito, Plínio celebra as qualidades positivas do calor imoderado prevalecente em África (equivalentes às do frio imoderado prevalecente na Trácia - *op. cit.*: XVII, 31), sendo que onde, como no Egipto, o calor constante e a mera força do hábito produzem o mesmo efeito que a periodicidade

⁶O termo *seges* comporta com efeito o duplo sentido de campo onde é semeado o cereal e de produto da sementeira.

⁷Dado que o valor da relação das chuvas às árvores frutíferas nos vários pontos do ano depende, segundo o mesmo autor, dos ciclos específicos de floração (Plínio, *op. cit.*: XVII, 17). Nestes termos a afirmação de que a chuva no solstício é prejudicial às vinhas não implica pois o valor geral das chuvas solsticiais, mas apenas a sua relação ao ciclo particular duma planta específica.

estival, surgindo no entanto o árido Verão sob as cores da crise canicular. Esta comporta em si mesma uma faceta positiva, sendo com efeito as propriedades climatéricas extremas desta estação equivalentes às do Inverno na medida em que, sendo ambas destrutivas, são por isso mesmo úteis aos agricultores na função idêntica de (por processos contrários) desagregarem a terra (cf. Columella, *op. cit.*: XI, III, 13)¹¹. Ora este tipo de complementaridade, destrutiva e potencialmente útil, é patente no plano teológico entre Lua Mater e o deus do fogo devorador «qui, comme Lua Mater, la déesse Dissolution, reçoit sur le champ de bataille, pour les anéantir, les armes prises à l' ennemi» (Dumézil, 1986b: 63). A situação das duas divindades no ferial confirma a sua simetria, dado que as *Volcanalia* de 23 de Agosto, como as *Saturnalia* de 17 de Dezembro em que Lua Mater é conjugada a Saturno nas orações dos pontífices, ocupam posições homólogas num mesmo quadro agrário. Como escreveu Dumézil (*op. cit.*: 169-170) ao notar este paralelismo,

Tapis au creux de l'intervalle de trois jours qui à la fois sépare et relie les Consualia et les Opalia, à quoi prétendent les Saturnalia du 17 décembre? Grand problème, que nous ne sommes pas encore en état de résoudre. Le groupement de ces fêtes sur trois jours impairs consécutifs doit avoir un sens [...]. Le fait que l'entité féminine qui lui est jointe [a Saturno] dans les prières des pontifes soit Lua Mater, "la Mère Dissolution", la bonne, l'utile destruction, [...] rappelle que, en août, c'est la fête du non moins destructeur Volcanus qui occupe la place homologue entre celles de Consus et d'Ops Consiva. [...] N'oublions pas que la conjointure qui implique l'un dans l'autre, avec des intervalles de trois jours, les deux couples Consualia-Opiconsivia (15 et 19) et Saturnalia-Divalia (17 et 21) reproduit la figure que forment, en août, les couples Consualia-Opiconsivia (21 et 25) et Volcanalia-Volturnalia (23 et 27) [...]: cette formule de composition indique une solidarité profonde entre les quatre

¹¹ Esta equivalência desagregadora é aplicada aos buracos destinados a árvores e vinhas, cavados um ano antes da plantação (realizada na Primavera ou no Outono, conforme o clima) para que a terra seja amaciada pelo sol e pela chuva (*ita sole pluviisve macerabitur, ibid.*: V, X, 2; cf. V, IX, 1), ou o sol e a geada (*sol et pruina, ibid.*: V, IX, 7). No mesmo sentido, Vergílio (*op. cit.*: I, 92-93) refere o efeito abrasante das propriedades climatéricas extremas características do Verão e do Inverno na superfície do solo. Segundo Columella (III, XI, 7) as tempestades, o gelo e o calor estival dissolvem, desfazem o mais duro tofo (*tempestatibus et gelo nec minus aestivis putrescere caloribus ac resoluti*). O mesmo Columella (II, X, 26) aconselha quem queira semear luzerna na Primavera seguinte, a lavar a terra no início de Outubro e a deixá-la esboroar-se ao longo do inverno (*et eum tota hieme putrescere sinito*). Por outro lado, Vergílio afirma que só as *seges* que tenham conhecido duas vezes o sol e o gelo fornecerão amplas colheitas (*ibid.*: I 47-48), antes de dizer (*ibid.*: I 63-66) que as terras gordas (*terrae pingui*) devem ser lavradas nos primeiros meses do ano, para que no Verão pulverulento o sol possa "cozer" os torrões até que estes atinjam o ponto ideal (*glaebasque iacentis \ pulverulenta coquat maturis solibus aestas*); isto é, para que o sol possa desfazê-los, como o atesta a afirmação paralela de Columella (II, XV, 6), segundo quem *solidioris glaebas [...] solibus aestivis uaporatae resoluantur*. Assim o ardor solar estival e as chuvas e frio inverniais desempenham dois modos complementares numa acção fundamental de desagregação, que na medida em que o acto de arar é a tentativa de imitar um solo friável, *putre solum* (Vergílio, *op. cit.*: II 204) - consistindo pois a agricultura na tarefa de *resolvere et fermentare terram* (Columella, *ibid.*: II, II, 4-5) -, são utilmente aproveitados pelos agricultores.

VIII. 2) confirma que nos trinta dias que rodeiam o solstício não se deve lavar nem podar e acrescenta que, terminadas as sementeiras - *ad brumae tempora* (*loc. cit.*) -, tem lugar um período de trinta dias de descanso (*ibid.*: II, XII. 9), situado no tempo de dormência vegetativa ligado ao frio intenso iniciado com a *bruma*.

Assim, quando Columella (*op. cit.*: IV, XXXII. 5) afirma que *post brumam* [cessa o crescimento das canas tornadas hirtas pelo] *hiberno frigore*, refere-se ao torpor da natureza ligado ao frio intenso que se faz sentir durante os cerca de quarenta dias situados entre o solstício¹⁴ e o início do tépido vento Oeste (Favonio latino, Zéfiro grego) na segunda semana de Fevereiro¹⁵. Varrão associa o mesmo período *inter brumam et faonium*, que diz durar quarenta e cinco dias (*op. cit.*: I, XXVIII. 2), ao trabalho nocturno, *antelucano tempore hiberno* (*ibid.*: I, XXXV. 1. Cf. Plínio, *op. cit.*: XVIII, 232-233). Refere-se-lhe certamente ainda (alusivamente) quando afirma que se a sementeira realizada *ante brumam* germina em sete dias, a sementeira realizada *post brumam* dificilmente o fará em quarenta dias (*ibid.*: I, XXXIV) e assim, como Columella, caracteriza em termos de dormência esta época que termina no ponto do *primi uerni temporis* situado em 7 de Fevereiro (*ibid.*: I, XXVIII. 1). Plínio (*op. cit.*: II, 122) prefere para a mesma efeméride o dia 8, com a chegada do vento que inaugura a Primavera (tendo ainda uma frescura salubre) e abre as terras (*ibid.*: XVIII, 338)¹⁶. Ovídio (*op. cit.*: II, 145-152) escolhe situar no dia 9 o *primi tempora ueris*, quatro dias após o início do sopro atenuante do vento Oeste (*Zephyris mollior aura*), mesmo se restam ainda dias frios e o Inverno deixa atrás grandes sinais de si, que a andorinha, *ueris praenuntia*, ainda virá porventura a encontrar ao chegar no dia 24 (*ibid.*: II, 853-854)¹⁷. Sem datações precisas, as mesmas ideias são claras em Vergílio; o qual afirma que *uere nouo*, sob o tépido vento Oeste, dá-se o degelo (*op. cit.*: I, 43-44) - *Zephyrique tepentibus auris laxant arua sinus* (*ibid.*: II, 330-331) -, que põe fim ao regime de *bruma gelu* (*ibid.*: III, 443) relativo ao fecho invernal das terras congeladas sob o sopro do vento Norte (*rura gelu tunc claudit hiems* *ibid.*: II, 317).

Columella confirma indubitavelmente a mesma associação entre as noções de frio glacial, dormência e dias brevíssimos, ao escrever que o tépido vento Oeste provoca o degelo, terminando a *Ryphaeae torpentia frigora brumae* (*op.*

¹⁴Notemos que a singularidade da *bruma* é demarcada mediante duas semanas de tempo brando (cujo valor distintivo deriva justamente de situar-se no início dos grandes frios) em torno desta efeméride (Plínio, *op. cit.*: XVIII, 231).

¹⁵Veja-se dois exemplos de aplicação desta noção em Columella (*op. cit.*: IX, XIV. 17-18; XI, III. 5).

¹⁶Mas enfatiza o carácter convencional desta data, em relação à qual distingue a chegada precoce ou tardia da Primavera (*op. cit.*: XVIII, 239).

¹⁷Columella (*op. cit.*: XI, II. 21-22) situa o levantar de Arcturus no dia 21 de Fevereiro e diz que as andorinhas são vistas pela primeira vez em 23 de Fevereiro. Plínio (*op. cit.*: XVIII, 237) coloca a mesma efeméride no dia 22 e o levantar nocturno de Arcturus no dia seguinte.

sendo em si mesmo conceptualmente satisfatório, é no entanto incompatível com a evidência experimental de que logo após o solstício de Verão o calor aumenta quando já o tempo diurno diminui e, logo após o solstício de Inverno, o frio aumenta quando já o tempo nocturno diminui. Nestas condições Columella é conduzido a associar hipotéticos dias crescentes ao calor realmente crescente após o solstício de Verão e um hipotético incremento térmico aos dias realmente crescentes após a *bruma*; sendo esta segunda operação a contrapartida duma outra já observada, igualmente contrária à experiência, que consiste em classificar em relação à noção de *bruma* os cerca de quarenta dias que constituem o período anual de maior frio - associando-os pois à noção estática de dias brevíssimos -, mesmo se na realidade os dias crescem desde o solstício.

Nos três casos, encontramos-nos perante aplicações do tipo de operação conceptual a que Lévi-Strauss (1971: 3-4) chamou *dedução transcendental*:

Empirical deduction occurs whenever a myth attributes a function, value, or symbolic meaning to a natural being because of an empirical judgement associating the being with the attribution. [...] Transcendental deduction [...] does not necessarily rest on a true or false, a direct or indirect empirical base; rather it stems from the awareness of a certain logical necessity, that of attributing certain properties to a given being because empirical deduction has previously connected this being with others on the basis of a set of correlative properties.

Com efeito, um mesmo «set of correlative properties» comanda a associação entre as noções estáticas de período de maior frio e de período de dias brevíssimos e, por outro lado, a ligação dum hipotético incremento térmico ao reconhecimento do crescimento *post brumam* dos períodos diurnos. Este reconhecimento, familiar ao pensamento dos Romanos (v. Frazer, 1929b: 109), é exemplarmente exposto por Ovídio, para quem a *bruma* marca o ponto das mais longas noites, mas também aquele em que os dias recomeçam a crescer. Apesar de na Primavera tudo florescer e de o tempo então se renovar (Ovídio, *op. cit.*: I, 151), dos brandos sóis que então brilham (*ibid.*: I, 157) e de nessa estação a terra suportar a cultura, sendo renovada pelo arado (*ibid.*: I, 159); apesar de tudo isso, é a *bruma* que marca o início do novo sol (*bruma noui prima est ueterisque nouissima solis - ibid.*: I, 163) e, portanto, do novo ano que se inicia no mesmo ponto (*ibid.*: I, 164). Justamente, Columella mais não faz do que transpor a mesma concepção do registo periódico ao registo (homólogo) das propriedades climatéricas, quando associa à *bruma* (antecipando-o) o cenário de acréscimo térmico que Fevereiro (*uere nouo* de Vergílio) iniciará, mas só na época do equinócio (*uere sereno* de Vergílio) será plenamente realizado.

Isto é, ao tomar como pertinente o facto de que a partir da *bruma* os dias crescem, Columella associa a este período o acréscimo térmico primaveril. Por outro lado, assumindo como pertinente o facto de que após o solstício de Junho

Ovídio, *op. cit.*: I, 663-674).

Em contrapartida, em relação ao Verão surge como única evidência pertinente o aumento sensível do calor e da dissecação (a que Columella associa um aumento figurado dos dias), não o da diminuição dos períodos diurnos (teoricamente correlativo da enunciação duma diminuição de temperatura)¹⁹. Esta perspectiva única corresponde ao denominador comum das preocupações colectivas tal como estas surgem, nas semanas seguintes, reflectidas no ferial. Na passagem poética citada, Columella (*op. cit.*: X, 311-320) situa com efeito o cenário do “crescimento” pós solsticial dos dias num quadro sazonal de violento ardor solar, em que o agricultor que acaba de vender os produtos hortícolas entoia laudes a Fors Fortuna antes de ir plantar o manjerição - regando-o abundantemente - na terra desfeita pelo calor²⁰, certamente correspondente ao solo *carbunculus* que Varrão (*op. cit.*: IX, 2-3) define como sendo de tal modo sobreaquecido, que queima as raízes das plantas²¹.

Em suma, à primeira vista o Estio surge aos olhos dos Romanos na tonalidade única da crise provocada pelo ardor solar excessivo; o que reenvia à declarada aridez do Estio declarado exógeno à fertilidade “equinocial” da terra italiana; mas também à dupla observação de que esta estação tem uma dimensão regeneradora e de que, por outro lado, a conjugação entre águas e calor imoderado é equacionada à fertilidade superlativa, que desde logo paira como uma realidade virtual sobre o Verão italiano.

É pois tempo de observar que o ferial Romano realiza no plano ritual, desde os primeiros calores anuais, a imagem vergiliana de *umida solstitia*, a que associa um valor de fertilidade superlativa análogo àquele que Plínio reconhece (no plano agrícola) à conjugação das águas e do ardor solar em África. A propósito do texto em que Columella associa o “crescimento” pós-solsticial dos dias ao calor imen-

¹⁹ Assim, quando excepcionalmente - em Plínio (cf. *supra*: 3) - a diminuição solsticial dos dias é formulada, é-lhe associado um decréscimo de temperatura já significativamente reportado ao Inverno; o que oblitera pura e simplesmente a quadra estival.

²⁰ «But when the harvest with ripe ears of corn | grows yellow and when, passing the Twin stars, Titan extends the day and with his flames [*atquem diem gemino Titan extenderit astro*] | consumes the claws of the Lernaean Crab, | garlic with onions join, and with the dill | Cere's blue poppy, and to market bring | still fresh the close-packed bunches and, with wares | all sold, to Fortune solemn praises sing [*Et celebres Fortis Fortunae dicite laudes*], | and to your garden home rejoicing go. | Now plant the basil too in fallow ground, well-trenched and watered; tightly press it down | with heavy rollers, lest the burning heat | of earth dissolved in dust the seedlings scorch [*exurat sata ne resoluti pulueris aestus*]» (Forster & Heffner, 1979: 35).

²¹ Assim, após o solstício deve-se cavar em redor das árvores e empilhar terra em seu redor (Plínio, *op. cit.*: XVIII, 295) antes que o calor solar queime a terra (Columella, *op. cit.*: XI, 2. 54), a fim de impedir a penetração do sol até às raízes das árvores pelas fendas da terra gretada pelo calor (*ibid.*: V, IX. 12).

fosse esquecida. Assim, Dumézil (1974: 340) declarou que «aucune fête publique ne marque les équinoxes ni le solstice d'été, aucune divinité ne les patronne [...]». Em contrapartida, o mesmo autor (1956: 46 nt. 1) defendeu assim a situação solsticial da festa dedicada a Diva Angerona:

Jusqu'au premier siècle sans doute, les Romains, comme chacun de nous, devaient être incapables de dire, d'expérience, à quelques unités près, que *tel jour était le plus court de l'année*. Cependant [...] les romains savaient en tout cas qu'il y avait un temps annuel critique, *angusti dies*, et que, un beau jour, la crise cessait: *Angerona* était l'agent de ce processus sauveur.

Ora esta perspectiva é certamente aplicável (também) a Junho. Com efeito, o facto de Columella situar o solstício nos dias 24, 25 e 26 (*op. cit.*: XI, II. 49) e mesmo - noutra passagem - em 23 e 24 (*ibid.*: II, IV. 4), sugere que Ovídio, ao atribuir o solstício ao dia 26 a que o calendário venusiano associa a inscrição *solstitium confec.*, julga ser adequado referir a efeméride ao ponto em que o solstício - concebido como evento ocorrente ao longo dum intervalo temporal - se encontra perfeito. Neste sentido, podemos observar que Plínio (*op. cit.*: XVIII, 256-257), escrevendo por um lado que em 24 de Junho *longissimus dies totius anni et nox breuissima solstitium conficiunt*, por outro lado expressa-se como alguém que concebe o fenómeno enquanto intervalo temporal algo indefinido, ao aconselhar os camponeses a não pensarem que o solstício passou (*transisse solstitium*) enquanto as pombas não tiverem começado a incubar os seus ovos (*ibid.*: XVIII, 27). O mesmo aplica-se ao solstício de Inverno, «reckoned in the Julian calendar to fall on the twenty-fifth of December» (Frazer, 1929b: 109); mas as contas de Varrão (*op. cit.*: I, XXVIII. 1, segundo Brind'Amour, 1983: 15-16) parecem apontar para 24 de Dezembro e Columella (*op. cit.*: XI, II. 94) faz questão de notar que o grego Hiparco situa o solstício em 17 de Dezembro; o que ilustra a latitude do intervalo que parece ser aceitável conceber, para lá da data convencional escolhida por cada autor. Por outro lado, Columella (*op. cit.*: IX, XIV. 12) escreve que o solstício de Inverno encontra-se realizado *por volta do dia 25 de Dezembro (brumam, quae fere conficitur circa VIII calend. Ianuarii)*; confirmando assim o conselho de Plínio aos agricultores em relação à ideia de que os solstícios terão sido encarados como intervalos situados entre um ponto inicial (algo impreciso) e um ponto em torno do qual se pode considerar terminada a ocorrência do fenómeno.

Nestas condições, é aceitável a ideia de que as *Dualia* de Dezembro visariam ultrapassar da melhor forma os *angusti dies* dum destes intervalos solesticiais; mas reciprocamente, é inaceitável esquecer que o dia em que ocorre a festa de Fors Fortuna foi explicitamente associado à realização do solstício de Verão pelo calendário de Philocalus (Frazer, 1929c: 333, nt. 3), por Varrão (Brind'Amour,

- e ao qual Plínio associa pontos privilegiados de África, por oposição implícita à aridez do estio italiano²².

Uma terceira ordem de considerações decorre do facto de Dumézil - escolhendo não tirar da situação solsticial dos ritos aquáticos da *Tiberina descensio* qualquer consequência teórica - realizar a propósito da festa das *Neptunalia* de 23 de Julho (situada no início da Canícula) importantes observações sobre um plausível modo especificamente romano de expressar no ferial, mediante a articulação entre o conteúdo “aquático” e a situação “solar” de ritos, a ideia arcaica duma articulação estreita entre e as águas e o fogo:

Ce sont naturellement les indiens, précoces philosophes, qui [...] dans des louanges lyriques, ont donné à ce paradoxe le plus riche développement: les eaux terrestres contiennent en elles, ont pour “petit-fils” ou “descendant”, ce qui devrait être, par nature, leur inconciliable contraire, le feu; ce feu interne les oblige à se mouvoir et, à travers elles, donne vie aux plantes; et ce feu est le même que ceux qui se manifestent dans les eaux non terrestres, le soleil dans l’océan du ciel, l’éclair au sein des nuées et de la pluie. Dans quelle mesure cette théorie était-elle déjà celle des prêtres, des penseur indo-européens? L’Irlande ne permet pas de décider [...]. Mais Rome présente ce que ne possède pas l’Irlande, un calendrier journalier, dans lequel la fête de Neptune et le prodige du lac Albain se rejoignent au début des jours caniculaires, en sorte que, à défaut du “Feu dans l’Eau”, nous observons une liaison, au moins dans le temps, entre l’eau terrestre et le feu céleste à son maximum annuel. Il est donc probable que, de toujours, l’ancêtre commun d’Ap@m Nap@t, de Nechtan et de Neptune était bien une divinité maîtresse des eaux courantes, dans la définition de laquelle certains rapports du feu et de l’eau, spéculatifs ou saisonniers, tenaient une place importante. [...]. L’hymne consacré à Ap@m Nap@t insiste sur la dépendance où les plantes sont à l’égard des eaux [...], et à Rome, l’exigence que les abris contre le soleil, pendant les *Neptunalia*, soient faits non d’étoffes, mais de feuillage, s’explique au mieux [...] si elle exprime le rapport évident qui existe entre les eaux courantes et la végétation. [...] Le culte de Nechtan, de Neptune, d’Ap@m Nap@t sans doute, devait donc avoir pour intention de maintenir en état de fonctionnement, au service des hommes, tout le système naturel d’abreuvement et d’arrosage, à la fois fécondant et inquiétant. Et en Occident, en Italie au moins, le principal risque était la sécheresse au fort de l’été, au moment où, dans le couple

²² A oposição - implícita na passagem examinada em que Plínio contradiz Vergílio (cf. *supra*: 6) - entre a aridez do estio italiano que nega a benéfica conjugação entre águas e calor e pontos privilegiados de África que realizam esta, é patente no paralelismo entre a imagem genérica da evolução da estiagem italiana - início dos calores por volta do solstício; seu recrudescimento aquando do levantar da Canícula e enquanto o sol está no signo do Leão (dias caniculares); quebra dos calores e chegada das águas aquando do equinócio (sol na Balança) - e a descrição por Plínio da evolução das cheias do Nilo, no Egipto que deve a sua fertilidade ao *aestus immodici* (*op. cit.*: XVII, 31) e onde o Nilo faz o papel do agricultor, começando a transbordar no solstício, alagando violentamente o que o rodeia quando o sol está no Leão, abrandando a cheia quando o sol passa à Virgem e tornando a corrente ao estado normal quando o sol atinge a Balança (*ibid.*: XVIII, 167).

como um fenómeno indesejável a que os Romanos opunham ritos de magia simpática, os autores passados em revista correlacionam com efeito o maléfico incremento da estiagem e dias crescentes (Columella); a diminuição dos períodos diurnos e a benéfica moderação do calor estival (Varrão; Vergílio); a diminuição dos períodos diurnos e a preparação da benéfica renovação invernal (Plínio). Parece assim claro que a interpretação funcional decorrente da exegese védica das *Matralia* não se adequa ao modo como os antigos Romanos encaravam o tempo da crise estival. Ora uma interpretação daqueles ritos não pode deixar de considerá-los em contexto; o que, em Roma, passa pelo estudo da organização dos ritos religiosos no quadro cíclico do ferial anual que, sabe-se - os *Fastos* de Ovídio sugerem-no e a obra de Dumézil (1974, 1979, 1980, 1981, 1986b) demonstra-o -, ilustra articulações conceptuais subjacentes à religião arcaica. Eis uma brevíssima ilustração de como esta via pode ser utilmente conjugada ao tipo de análise que precede.

A obra comparativa de Dumézil (últimas sínteses: 1986a: 268-278, 1986c: 153-168) aponta a homologia entre os deuses romanos Júpiter e Dius Fidius e os védicos Varuna e Mitra enquanto representantes das duas metades da “primeira função” divina indo-europeia. No entanto, em Roma esta complementaridade coexiste com a *maiestas* indisputada de Jupiter (*id.*, 1980: 137), que, «aussi loin qu’on le connaisse, confisque les deux aspects, varunien et mitrien, de la Souveraineté, ne laissant au pâle Dius Fidius qu’un reflet du second» (*id.*, 1986: 180). Por outro lado, esta relação desigual entre o deus máximo e Dius Fidius por vezes confundido com ele, mas “mitriano” e que inclui no nome “l’aspect Dius, lumineux” (*id.*, 1974: 190-191; 1986c: 155-157), parece ter a sua contrapartida na relação desigual entre o deus máximo e Summanus «qui n’est peut-être qu’un aspect de Jupiter et dont le nom (*sub, mane*) indique clairement le temps de son action» (*id.*, 1986c: 156), em cujo templo são oferecidos no seu *dies natalis* (20 de Junho) bolos em forma de roda cujo simbolismo refere (segundo Dumézil, 1981: 148) que «la partie de la nuit qui concerne Summanus est celle qui précède l’apparition du “disque” solaire» e é assim (como nota Jacqueline Champeaux, 1988: 89) complementar do da roda ou disco ligado(a) a Semo Sancus Dius Fidius, «le dieu du ciel lumineux, celui qu’on prend à témoin dans les serments [...], qui, comme le nocturne Summanus dont il est la contrepartie et, littéralement, l’autre face, est lui aussi un dieu à la roue».

Dir-se-ia assim que Summanus e Dius Fidius se distribuem pelas duas faces da soberania que o soberano máximo cumula: aspecto diurno, «nettement mitrien» (Dumézil, 1986c: 156), com a esfera do juramento e mais geralmente dos contratos, dos actos de direito, «sous la garantie de la *fides*, elle-même garantie par Juppiter et divinisée dans son voisinage immédiat en tant que Fides ou en tant que Dius Fidius» (*id.*, 1980: 43); aspecto nocturno, no qual a função varuniana de

1). Ora o sacrifício a *Dius Fidius* em 5 de Junho (cf. Ovídio, *op. cit.*: VI, 213-218; Frazer, 1929c: 158 sq.) é ligado no ferial ao dia 9 das *Vestalia* pelo intervalo de três dias que indicia frequentemente, «de points de vue différents, [...] une même préoccupation» (Dumézil, 1986b: 22); sendo verdade que este mesmo tipo de intervalo - ligando entre si a abertura anual do templo de *Vesta*, as *Matralia* e o termo da abertura daquele templo - expressa também a proximidade conceptual entre *Vesta* e *Mater Matuta* (cf. Dumézil, 1981: 175-176) enquanto formas moderadas (respectivamente terrestre e celeste) do fogo.

Finalmente, parece ser claro que o dia 11 tem em Junho (festival das *Matralia*), como em Dezembro (sacrifício a *Sol indiges*), um valor astral ligado ao solstício iminente (cf. Schilling, 1979: 55). Se se aceitar restituir ao *dies Fortis Fortunae* de 24 de Junho o valor solsticial outrora apercebido por Frazer (cf. Champeaux, 1982: 211-216), é então possível dizer que a festa de *Mater Matuta* associa-se em Junho ao festival de *Fors Fortuna*, como em Dezembro o sacrifício a *Sol Indiges* se associa à festa solsticial de *Diva Angerona* (Figura 2). Nesta hipótese, à proximidade entre o sacrifício a *Dius Fidius* e as pré-solsticiais *Matralia* na primeira metade de Junho corresponde a proximidade entre o sacrifício a *Summanus* e o solsticial *dies Fortis Fortunae* na segunda metade do mesmo mês.

JUNHO

11: *MATER MATUTA* 24: (festa solsticial) *DIES FORTIS FORTUNAE*

DEZEMBRO

11: *SOL INDIGES* 21: (festa solsticial) *DIVA ANGERONA*

FIGURA 2

Ora sabemos que segundo Varrão (*op. cit.*: I, XXVII. 1, XXVIII. 1-2), o solstício divide o Verão (*aestatis*) em dois períodos distintos e, de acordo com Columella (*op. cit.*: XI. III, 18, 33-34), desde o início do Verão (*ingruente aestate*) só a salsa e o manjerição devem ser semeados por gostarem especialmente de calor; mas é no segundo período, *peracto solstitio* (*ibid.*: IX, XIV. 5), que se pode falar em calor devastador (*ibid.*: II, XX. 1). Assim o mês de Junho divide-se entre o calor moderado do início do Verão e o calor excessivo ligado ao solstício, que define (desde as *Idas*, que teoricamente bipartem o mês de base lunar no ponto da lua cheia - cf. Frazer, 1929b: 73-75) a segunda metade do mês (Columella, *op. cit.*: XI, II. 49). É pois interessante notar que na primeira metade de Junho o sacrifício a *Dius Fidius* está cronologicamente para os festivais de deusas ligadas ao fogo temperado (terrestre e celeste), como na segunda metade do mês o sacrifício a *Summanus* está para a conjugação temporal do festival aquático de *Fors*

OBRAS CITADAS

ASH, Harrison Boyd (tradutor):

1977-Lucius Junius Moderatus Columella, *On Agriculture*, in three volumes (vol. I: *Res Rustica* I-IV), Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann, Loeb classical Library n° 361.

BRIND'AMOUR, Pierre:

1983-*Le calendrier Romain - Recherches chronologiques*, Ottawa, Éditions de l' Université ("Collection d' Études anciennes" n° 2).

CATÃO (vide HOOPER).

CHAMPEAUX, Jacqueline:

1982-Fortuna. *Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des Origines à la mort de César*, I: *Fortuna dans la religion archaïque*, Rome, Coll. de l'École Française n° 64.

1988-«Summanus au solstice d' été», in PORTE, D. & NÉRAUDAU, J.-P. (éds.): *Res Sacrae - Hommages à Henri le Bonniec*, Bruxelles, Coll. Latomus, vol. 201, pp. 83-100.

COLUMELLA (vide ASH; FORSTER & HEFNER).

DUMEZIL, Georges:

1956-*Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles, Coll. Latomus, vol. XXV.

1974-*La religion Romaine archaïque*, avec un appendice sur *La religion des Étrusques*, Paris, Payot ("Bibliothèque Historique"), deuxième édition revue et corrigée [Reimpressão: Payot, 1987].

1979-*Mariages Indo-Européens*, suivi de *Quinze questions Romaines*, Paris, Payot ("Bibliothèque Historique").

1980-*Idées Romaines*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des Sciences Humaines") [1ª ed.: 1969].

1981-*Mythe et épopée, III - Histoires romaines*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des Sciences Humaines"), troisième édition corrigée [1ª ed.: 1973].

1986a- *Mythe et épopée I - L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des Sciences Humaines") [1ª ed.: 1968].

1986b- *Fêtes Romaines d'été et d'automne*, suivi de *Dix questions romaines*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des Sciences Humaines") [1ª ed.: 1975].

1986c- *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des Sciences Humaines"), troisième édition revue et corrigée [1ª ed.: 1977].

1986d- *Loki*, Paris, Flammarion (nouvelle édition refondue).

FAIRCLOUGH, H. Rushton (tradutor):

1986-*Virgil in Two Volumes*, Vol. I (*Eclogues, Georgics, Aeneid* I-VI), Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann, Loeb classical Library n° 63.

FORSTER, E.S. & HEFFNER, E.H. (tradutores):

1968-Lucius Junius Moderatus Columella, *On Agriculture*, in three volumes, vol. II (*Res Rustica* V-IX), Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann, Loeb classical Library n° 407.

1979-Lucius Junius Moderatus Columella, *On Agriculture*, in three volumes, vol. III (*Res Rustica* X-XII) Cambridge, Harvard U. Press & London, W. Heinemann, Loeb classical Library n° 408.

PARA UMA ABORDAGEM INTERDISCIPLINAR E TRANSCULTURAL DAS TOXICODEPENDÊNCIAS

por

Helena Cabeçadas*

Resumo: A compreensão dos problemas relacionados com o uso e abuso de substâncias psicoactivas nas diferentes sociedades e culturas exige, na perspectiva desenvolvida neste artigo, uma abordagem interdisciplinar e transcultural. O contributo dado pela Antropologia à elaboração dos modelos de intervenção postos em prática nos países ocidentais para dar resposta aos problemas das toxicodependências, assim como o papel do antropólogo na sua prevenção e tratamento, são também analisados pela autora.

Palavras-chave: Toxicodependência. Substância psicoactiva. Perspectiva transcultural. Abordagem interdisciplinar.

Abstract: The purpose of this work is to discuss the need of a cross-cultural as well as an interdisciplinary approach for a better understanding of the use of psychoactive substances in different societies. Furthermore, the contribution of Anthropology to the medical and social-cultural models aiming at the solution of drug related problems, as well as the role of the anthropologist in drug treatment and prevention, are emphasised.

Key-words: Drug Addiction. Psychoactive substance. Cross-cultural perspective. Interdisciplinary approach.

1. INTRODUÇÃO

*J'ai dominé le Ciel de ma taille,
dominé la vaste terre...
n'ai-je donc pas bu du soma?*

(RV. IX. 113)

O problema da droga e das toxicodependências nas sociedades contemporâneas é um fenómeno complexo e ambíguo, que põe em causa as questões fundamentais da existência humana: a questão do bem e do mal, da liberdade e da dependência, do sagrado e do profano, da vida e da morte, do acto gratuito e da exploração económica.

* Antropóloga/Serviço de Prevenção e Tratamento da Toxicodependência/C.A.T. (Restelo).

Sibéria³, a Índia⁴, a Grécia⁵, e a América do Norte e Central⁶. Nas suas pesquisas, realizadas em âmbitos tão diversos como a Antropologia, a Farmacologia, a Micologia, a Etnobotânica e a investigação pela Arte (Poesia, Escultura, Pintura, Cerâmica e Arqueologia), Wasson, consciente das suas limitações, não hesita em recorrer à colaboração de eminentes especialistas, como o psicofarmacologista Hoffman, o etnobotânico Evans Schultes, o micólogo Roger Heim, entre outros, com quem realiza, inclusivé, longas estadias no terreno.

É esta *abordagem interdisciplinar e transcultural* que lhe permite identificar o deus SOMA dos Arianos, cantado num dos mais belos e antigos textos da humanidade, o Rig Veda (séc. XIV A.C.): a planta sagrada, cuja identidade permanecera até então misteriosa, da qual era extraída a bebida da imortalidade dos patriarcas védicos, *a alma e o corpo do sacrifício*⁷, cuja ingestão ritual permitia desafiar os deuses e, até, opôr-se-lhes. E que não seria outro senão *Amanita muscaria*, o cogumelo mágico dos contos de fadas da nossa infância...

Também a propósito da relação entre os cogumelos e a cultura, Claude Lévi-Strauss (1970) refere a *determinação cultural dos efeitos dos alucinogéneos*, afirmando que as alterações psíquicas e de comportamento produzidas pela relação de um indivíduo com uma droga dependem mais dos comportamentos socio-culturais que das propriedades farmacológicas das substâncias. Segundo este autor, *os alucinogéneos seriam os detonadores e os amplificadores de um discurso latente que cada cultura tem em reserva e do qual as drogas permitiriam ou facilitariam a elaboração*⁸.

Na sequência dos seus trabalhos com Wasson, Evans Schultes, director do Museu Botânico da Universidade de Harvard, num artigo publicado em 1969 na Revista Science⁹, chama a atenção para o interesse prático e académico dos estudos interdisciplinares das plantas sagradas nas culturas tradicionais, cujos componentes se revelaram de extraordinário interesse químico e farmacológico, altamente promissores para a medicina moderna ocidental.

³ Idem.

⁴ Wasson, R. Gordon. *Soma: Divine Mushroom of Immortality*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc. The Hague: Mouton, 1968.

⁵ Wasson, R. Gordon, Albert Hoffmann, e Carl A. P. Ruck. *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*. Harcourt Brace Jovanovich, New York and London, 1978.

⁶ Wasson, R. Gordon. *The Wondrous Mushroom. Mycolatry in Mesoamerica*. Ethnomycological Studies No.7. Mc Graw-Hill Book Company, New York, 1980.

⁷ *Hymnes Spéculatifs du Véd.* Traduits du sanskrit et annotés par Louis Renou. Connaissance de l'Orient. Collection UNESCO. Éditions Gallimard, 1956.

⁸ Lévi-Strauss, Claude. *Les Champignons et la Culture in Anthropologie Structurale II*. Librairie Plon, Paris, 1976.

⁹ Schultes, Richard Evans. *Hallucinogens of Plant Origin*. Revista Science, vol. 163. Janeiro de 1969.

graves, senão a mais grave, crises que abalaram o Império do Meio¹¹.

Isabelle Bird, notável escritora inglesa dos finais do século XIX, que viajou pela China nessa época, penetrando nas suas mais recônditas províncias, faz-nos descrições impressionantes do estado de terrível decadência em que se encontra a população chinesa, decadência provocada pelo consumo excessivo do ópio, *the foreign mud* (a lama estrangeira), tal como era designado, nessa época, pejorativamente, pelos chineses.

Segundo Isabelle Bird, nos finais do século XIX, cerca de 60% da população masculina e 40% da população feminina da China eram opiómanos, estendendo-se a toxicodependência a todas as classes sociais¹².

Actualmente não há opiómanos na China Popular, contrariamente ao que se passa em Hong-Kong e Macau. Os métodos utilizados para a sua erradicação foram talvez violentos, radicais, contestáveis. Estão, é evidente, interligados com as grandes revoluções sociais e culturais que agitaram a China no decorrer do século XX¹³.

A relativa abertura da China ao Ocidente, verificada nos finais da década de 80, estava, no entanto, a ter já como consequência o ressurgir de casos de droga e de toxicodependência, sobretudo nas zonas económicas especiais, relacionados com as tentativas de infiltração das sociedades secretas (as famosas tríadas) na grande China. O isolamento e o recuar das reformas após o massacre de Tiananmen terá, parcialmente, travado esta infiltração.

Mas não deixa de ser interessante constatar que, ao longo da milenária história chinesa, as toxicomanias se instalaram, justamente, em períodos de crise e decadência, desaparecendo posteriormente, uma vez ultrapassada a crise e reencontrado o equilíbrio social e cultural.

Esta breve análise da história da China confirma os dados recentes da investigação antropológica neste domínio, ou seja, a importância do contexto político e socio-económico no *surgir* da questão da droga como problemática.

Na sequência dos trabalhos de Harner¹⁴, La Barre¹⁵ e Vera Rubin¹⁶, entre outros, o antropólogo Peter Furst defende, no final da década de setenta, a necessidade urgente de uma *perspectiva holística* na abordagem deste tema, integrando diferentes disciplinas científicas, uma vez que as mesmas drogas podem funcionar

¹¹ Waley, Arthur. *The Opium War Through Chinese Eyes*. George Allen & Unwin Ltd. London, 1958.

¹² Bird, Isabella. *The Yangtze Valley and Beyond*. Virago Press Limited, London 1985.

¹³ Cabeçadas, Helena. *Elementos para a Compreensão da Problemática das Toxicodependências no Território de Macau*. Relatório apresentado ao Governo de Macau. Agosto de 1984.

¹⁴ Harner, Michael J. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press, 1973.

¹⁵ La Barre, Weston. *The Peyote Cult*. Shoe String Press, Hamden, Conn., 1974.

¹⁶ Rubin, Vera. *Cannabis and Culture*. La Haya e Paris, Mouton & Co., 1975.

Este reconhecimento pela O.M.S. teve consequências práticas interessantes, sobretudo no que diz respeito à prevenção das toxicodependências, pois era assim dada luz verde para a intervenção comunitária e de rede. Nesta perspectiva, a necessidade da interdisciplinaridade surge como inevitável.

3. ABORDAGEM SISTÉMICA E TEORIA DAS REDES SOCIAIS

A abordagem sistémica permite-nos integrar o contributo das diferentes áreas do saber, possibilitando-nos uma análise multidimensional de fenómenos sociais complexos, tais como o uso e abuso de psicotrópicos nas diferentes culturas e sociedades (tradicionais e modernas), de acordo com as exigências da *interdisciplinaridade*.

Assim, ao **modelo médico clássico**, unilinear e redutor, atribuindo a uma determinada causa um determinado efeito, correspondente a um modelo de comunicação do tipo *telegráfico*, opôr-se-ia o **modelo sistémico**, integrador e multifactorial (causalidade circular versus causalidade linear), correspondendo a um modelo de comunicação *orquestral*.

A Escola de Palo Alto e o seu *Colégio Invisível*, na Califórnia, forneceu-nos, dentro desta nova perspectiva, das mais *estimulantes e originais* pesquisas realizadas no âmbito das Ciências Sociais e Humanas nas duas últimas décadas, designadamente no campo específico da saúde mental, que nos ocupa²⁰.

O amplo *movimento das terapias familiares*, que se estende também à Europa a partir dos anos sessenta, é uma das consequências práticas dos estudos iniciados por este grupo de investigadores polémicos e contestatários, à margem das instituições académicas tradicionais. Neste grupo, cuja figura paradigmática é Gregory Bateson, a presença dos antropólogos é significativa, a começar pelo próprio Bateson: Edward Hall, Ray Birdwhistel, Erving Goffman... têm formação antropológica, e o seu contributo à moderna Teoria da Comunicação é dos mais brilhantes.

A *Teoria das Redes Sociais* nasce directamente da aplicação da moderna Teoria da Comunicação ao ambiente relacional criado em torno de cada indivíduo, com os seus sistemas de troca, alianças, oposições e conflitos. Esta teoria permite, na nossa perspectiva, conceber e conduzir de modo mais adequado o número crescente de *intervenções relacionais* e de *cuidados sociais* que caracterizam as nossas sociedades urbanas, complexas e fragmentadas, com as suas múltiplas marginalidades.

²⁰ Bateson, Birdwhistel, Goffman, Hall, Jackson, Schefflen, Sigman, Watzlawick. *La Nouvelle Communication*. Textes recueillis et présentés par Yves Winkin. Éditions du Seuil, 1981.

aliviar as crises crónicas e os sentimentos de angústia e solidão que lhes estão associados, procura-se envolver no tratamento as redes de amigos, vizinhos, parentes, etc., corresponsabilizando-os por esse mesmo tratamento²⁴. As terapias de rede, do mesmo modo que as terapias familiares, utilizam bases sistémicas. Interessam-se, sobretudo, pelas mensagens, interações, coevoluções, nas suas formas críticas ou patológicas, entre um determinado indivíduo e o seu meio relacional, profissional, de assistência, etc.

Na *terapia de rede* o processo de cura passa a ser do domínio público, tal como acontecia nas sociedades primitivas em que o xaman, em cerimónia tribal, exorcizava os espíritos malignos que afligiam o doente. Trata-se, afinal, do modelo psicoterapêutico mais antigo, aquele que exige o envolvimento da tribo, da *comunidade significativa* para o paciente designado das sociedades modernas.

Este campo de investigação tem-se revelado muito activo, tanto na Antropologia como na Sociologia, nas Ciências Políticas, na Ecologia Social, nas Matemáticas, etc. Faz apelo a uma abordagem de sistemas muito mais vasta do que o modelo médico clássico e do que o modelo psicoterapêutico individual, isto no que diz respeito ao caso concreto da saúde mental e das toxicodependências.

Relativamente às toxicodependências, a intervenção de rede tem sido praticada, também em Portugal, com resultados interessantes, tanto a nível do tratamento como da reinserção social dos toxicodependentes. Mas é sobretudo na prevenção do abuso de drogas que este modelo de intervenção se nos afigura promissor.

Talvez seja a altura de definir, mais concretamente, o que entendemos por este termo de *intervenção de rede* e do que nós pensamos poder ser o papel do antropólogo nesta área de intervenção.

A *análise das redes sociais* aplica-se ao estudo de fenómenos pouco conhecidos e não estruturados. Partindo das vivências do dia a dia, procura conhecer as estratégias pessoais de existência, os meios utilizados pelas pessoas para resolverem os seus problemas quotidianos, a lógica própria a um micro-meio. A importância é dada às organizações informais de suporte, designadas por *redes primárias*.

Guédon (1984) define **rede primária** como *um conjunto natural de indivíduos em interacção uns com os outros*²⁵. Este conjunto de pessoas apresentaria como características o facto de todos os membros se conhecerem entre si, encontrando-se unidos por laços de natureza afectiva, positiva ou negativa, mais do que de natureza funcional. Tratar-se-ia, pois, de um conjunto dinâmico, susceptível

²⁴ Speck, R. V. e Attneave, C. L. *Family Networks*. Pantheon Books, New York, 1973.

²⁵ Guédon, M. C. *Les Réseaux Sociaux. L'Intervention de Réseaux, une Pratique Nouvelle*. Édition France - Amérique, 1984.

e que lhes permitem compreender (e agir) localmente e pensar globalmente.

O que se constata em Portugal, no entanto, apesar da aceitação do **modelo socio-cultural** pela Organização Mundial de Saúde já datar de há mais de uma década, é a incompreensão da necessidade de especialistas em Ciências Sociais integrarem as equipas técnicas que trabalham nestas áreas, tradicionalmente constituídas por médico, enfermeiro e assistente social. E se a presença do psicólogo começa a ser habitual, a do sociólogo é ainda rara e a do antropólogo é inexistente. Verifica-se, por parte das entidades responsáveis, uma ignorância completa do que é, ou poderá ser, a abordagem antropológica. Por outro lado, aos diferentes *lobbies* existentes que controlam a intervenção neste domínio (partidários, médicos, e *psis* diversos...) também não interessa reconhecer as suas limitações e incapacidades no que diz respeito ao estudo aprofundado de comunidades.

Competirá assim aos antropólogos reivindicar e conquistar o seu espaço de análise e de intervenção nas sociedades urbanas complexas. A Antropologia actual terá que provar que *serve* para alguma coisa, tal como soube demonstrar *ser útil* aos governos coloniais quando se constituiu como Ciência²⁸. O facto do poder colonial português nunca ter percebido a *utilidade* da Antropologia explica, em parte, o pouco dinamismo da antropologia portuguesa²⁹, apesar do nosso longo passado colonial.

Defendemos a necessidade de uma antropologia aplicada, numa perspectiva de investigação/acção. Parece-nos ser essa uma condição de sobrevivência e de revitalização da própria antropologia, *Car, hélas, l'Anthropologie réclamerait vainement une reconnaissance que ses conquêtes théoriques devraient suffire à lui valoir si, dans le monde malade et anxieux qui est le nôtre, elle ne s'employait pas aussi à démontrer à quoi elle sert.* (Lévi-Strauss, 1954)³⁰.

BIBLIOGRAFIA

- BATESON, Gregory (1979). *Mind and Nature. A Necessary Unity*. A Bantam Book, New York.
- BATESON, BIRDWHISTEL; GOFFMAN, HALL, JACKSON, SHEFLEN, SIGMAN, WATZLAWICK. *La Nouvelle Communication*. Textes recueillis et présentés par Yves Winkin. Paris, Éd. du Seuil, 1981.
- BIRD, Isabella (1985). *The Yangtze Valley and Beyond*. London, Virago Press Limited.
- BOTT, Elisabeth (1957). *Family and Social Network, Roles, Norms and External*

²⁸ Os trabalhos de Pierre Clastres e de Emmanuel Terray são, a este respeito, elucidativos.

²⁹ Pelo menos em termos qualitativos, dado que se verificou uma produção de trabalhos de carácter etnográfico e folclórico relativamente abundante.

³⁰ Lévi-Strauss, Claude. *Place de l'Anthropologie dans les Sciences Sociales et Problèmes posés par son Enseignement*. Unesco, Paris, 1954, repris dans *Anthropologie Structurale I*. Plon, 1958.

London.

- WASSON, R. Gordon (1980). *The Wondrous Mushroom. Mycolatry in Mesoamerica*. Ethnomicological Studies Nr 7. Mc Graw Hill Book Company, New York.
- WALEY, Arthur (1958). *The Opium War through Chinese Eyes*. George Allen & Unwin Ltd. London.
- WATZLAWICK, Paul e WEAKLAND, John (1977). *The Interaccional View*. W. Norton & Company, Inc., U.S.A. (Tradução Francesa: *Sur l'Interaction*. Éd. du Seuil, 1981).
- SZASZ, Thomas (1974). *Ceremonial Chemistry*. Anchor Press/Doubleday, New York. (Trad. Francesa: *Les Rituels de la Drogue*. Payot, Paris, 1976).
- WESTERMAYER, J. (1987). *Cultural Patterns of Drug and Alcohol Use: an Analysis of Host and Agent in the Cultural Environment*. Bulletin on Narcotics, Vol. XXXIX, nr. 2.

REGRESSO AO VALE DO CÔA

Notas sobre o Programa de Desenvolvimento Integrado do Vale do Côa*

por

Monteiro Pinho**

*“Em 1996 o homem decidiu regressar ao Vale do Côa.
Trazia na bagagem os últimos instrumentos da sua civilização.
Propunha-se compreender o passado e construir um novo futuro”.*

Excerto de uma crónica imaginária

1. Desertificação Humana

Um conhecido analista político, hoje adversário activo da regionalização, dizia qualquer coisa como isto: que a regionalização era um “bluff” porque não iria impedir a desertificação do interior.

Sendo a *fixação* das populações um dos principais objectivos da regionalização, se isso porventura se viesse a passar, teríamos que concluir, não que, à partida, esta reforma administrativa *não servia*, como pretendia o analista, mas que tinha falhado.

VILA NOVA DE FOZ CÔA - D E M O G R A F I A -

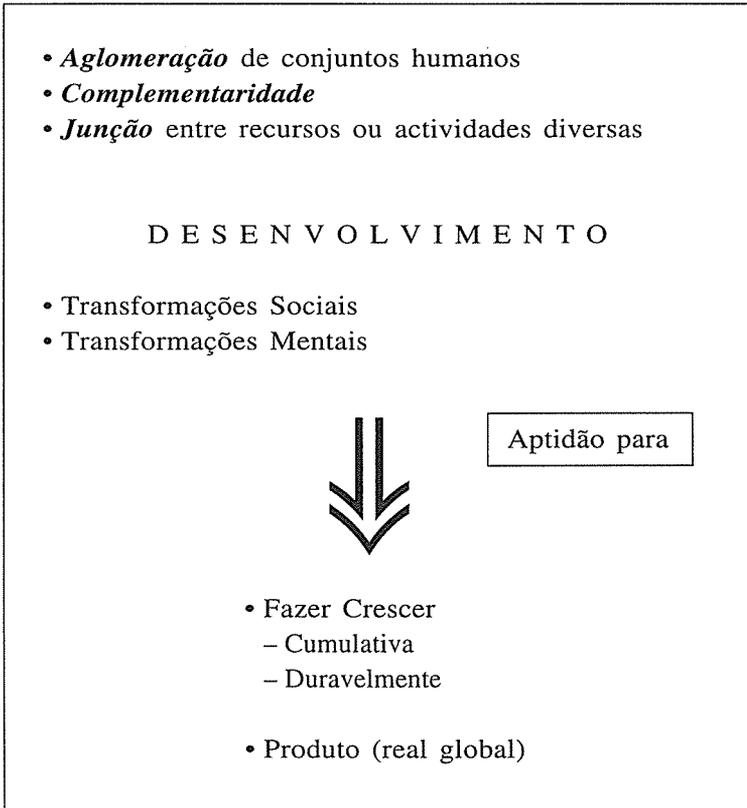
	50	60	70	80	90	
CONCELHO	17.116	16.209	10.019	11.251	8.658	50%
V. N. FOZ CÔA	4.120	4.129	2.439	3.710	2.879	70%
RESTANTES FREG.	12.996	12.080	7.580	7.541	5.779	44%

Fonte: EDP – DOEH – Março 1992.

* Texto elaborado a partir da intervenção proferida no debate sobre o “Programa de Desenvolvimento Integrado do Vale do Côa”, em Foz Côa, no dia 27 de Julho de 1996.

** Presidente da APRIL – Associação Política Regional e de Intervenção Local (Porto).

PÓLOS DE DESENVOLVIMENTO
- EFEITOS REAIS -



3. Bacia Hidrográfica do Douro

Por outro lado, será também de ter em linha de conta, na nossa análise, que um grande número dos vectores de desenvolvimento não será específico de sub-região abrangida pelo Programa, mas comum a toda a Bacia Hidrográfica do Douro (estamos a falar de 97.600 km²), pese embora a existência de dois pólos industriais de relativa importância (Valladolid e Porto).

Darei o exemplo de alguns que me parecem ser óbvios:

- A navegabilidade do rio;
- A melhoria do meio rural e das suas redes viárias, respeitando sempre a sua integração no meio ambiente;

3. CARÊNCIAS

- Pólo Urbano
- Acessibilidades (Estradas)
- Equipamentos e infra-estruturas
(Alojamento, abastecimento de água, saneamento, caminhos rurais, etc.)
- Educação

De destacar aqui duas vertentes que revelam a *boa qualidade* do trabalho feito:
 - A inclusão nas potencialidades da “exploração do posicionamento geográfico”, o que implica não só uma correcta visão geoestratégica mas também uma especial sensibilidade ao significado da interioridade e às virtualidades do desenvolvimento transfronteiras.

- A referência, ao nível das *carências*, a um pólo urbano de razoável dimensão, sem preocupações inúteis de localização concreta.

A ideia de que esse pólo é necessário *no interior* da área abrangida pelo plano decorre do conhecimento de que, sem ele, não é possível a *interdependência equilibrada* entre os diversos sectores de actividade económica: há uma “massa crítica” *mínima* para permitir a fixação da indústria e dos serviços (educação incluída).

A nível de *execução*, o relevo vai para as intervenções estruturantes:

P . D . I . V . C .

- E X E C U Ç Ã O -

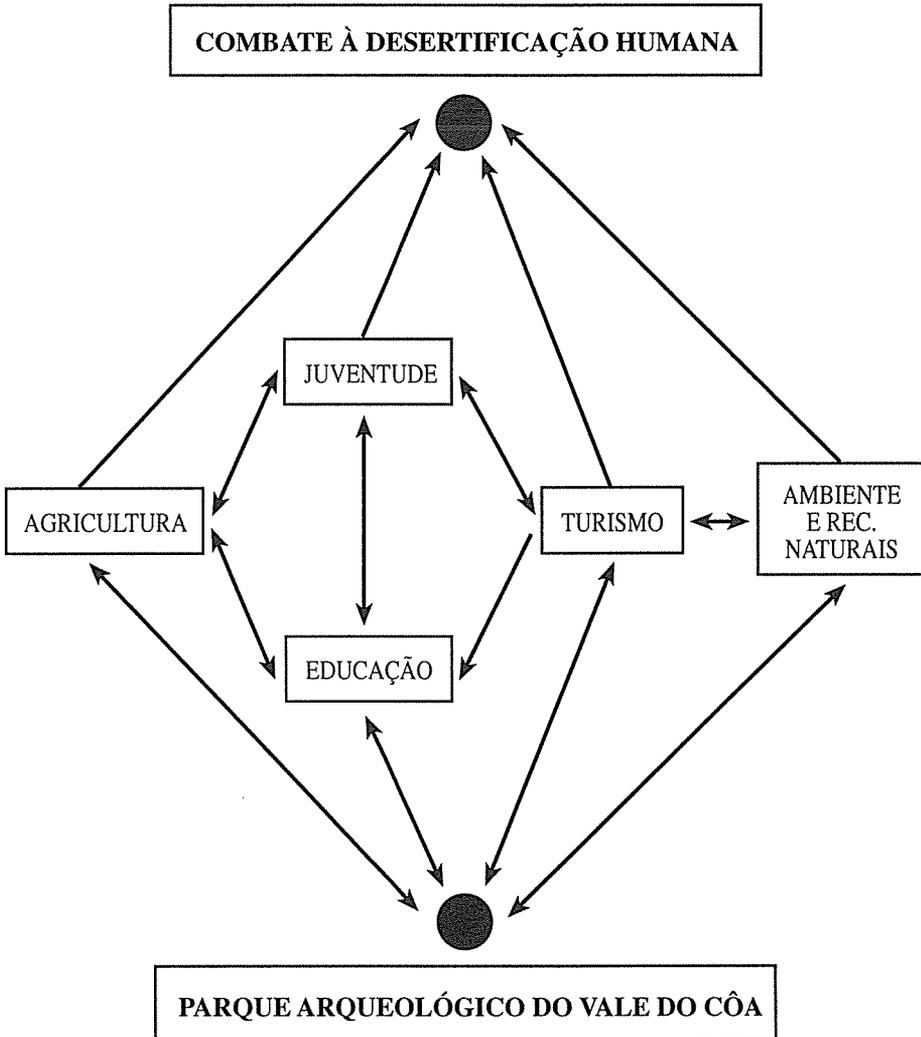
(Intervenções estruturantes)

1. PARQUE ARQUEOLÓGICO DO VALE DO CÔA

2. EQUIPAMENTOS E INFRA-ESTRUTURAS

- Juventude
- Turismo
- Agricultura e Produção Agro-Alimentar
- Educação

MODELO DE DESENVOLVIMENTO
- E S Q U E M A -



Parte-se de um *factor de desenvolvimento* com elevadas potencialidades — o Parque Arqueológico do Vale do Côa — para accionar *outros factores* já existentes (*Património natural e histórico, agricultura, artesanato, etnografia...*) e *provocar* o aparecimento de *novos factores*, para os quais terão de se criar as necessárias infraestruturas: Juventude, Educação, Turismo.

P.D.I.V.C.
- CONDIÇÕES DE SUCESSO -

1. ACTUAÇÃO DOS PRINCIPAIS INTERVENIENTES

- Coordenador do Programa
- Municípios Envolvidos
- Director do Parque Arqueológico
- Associações de Desenvolvimento Local

2. APOIO TÉCNICO

3. MOBILIZAÇÃO DOS MEIOS FINANCEIROS

- Comunidade Europeia
- Administração central
- Autarquias
- Sector privado

1ª Actuação dos Principais Intervenientes:

- Coordenador do Programa
- Municípios Envolvidos
- Director do Parque Arqueológico
- Associações de Desenvolvimento Local

2ª Apoio Técnico

3ª Mobilização dos Meios Financeiros

7. Gestão das Expectativas

Dizia outro conhecido analista político que “*o pior inimigo de um governante são as expectativas dos eleitores*”.

ARQUEOLOGIA PORTUGUESA NO SÉC. XX: ALGUNS TÓPICOS PARA UM BALANÇO*

por

Vítor Oliveira Jorge** e Susana Oliveira Jorge***

1. Ao longo do séc. XX, a Arqueologia portuguesa tem revelado a situação periférica e dependente do país em relação aos grandes “produtores” de cultura científica da Europa Ocidental, principalmente a França, mas também a Alemanha, a Grã-Bretanha, e até a vizinha Espanha. E, apesar do grande esforço de renovação a que se tem assistido a partir dos finais dos anos 70, por parte de uma geração com formação universitária (normalmente completada no estrangeiro ou com estrangeiros, sobretudo franceses e alemães), verifica-se ainda um grande alheamento do público e uma quase inacreditável insensibilidade de muitos governantes em relação a esta esfera do património e da investigação. A situação pode ter começado a mudar a partir do momento em que o governo saído das eleições de 1 de Outubro de 1995 decidiu criar o Instituto Português de Arqueologia como uma das tutelas do Ministério da Cultura.

A hostilidade do regime ditatorial, que governou Portugal dos anos 20 aos anos 70, em relação às ciências sociais e humanas, levou à muito restrita presença destas na pesquisa e no ensino universitário. Evidentemente que o menosprezo pela Sociologia, pela Antropologia ou pela Etnologia em nada contribuiu para a sedimentação de um ambiente em que a Arqueologia pudesse aperceber-se das grandes mutações teóricas e metodológicas ocorridas no estrangeiro, e que mais cedo ou mais tarde seriam de vital importância para esta ciência. Por outro lado, ensinada nas Faculdades de Letras no âmbito das licenciaturas de Ciências Histórico-Filosóficas e mais tarde de História, a Arqueologia era essencialmente

* Este texto corresponde ao desenvolvimento das ideias expressas anteriormente pelos autores em (1995), “Theoretical underpinnings of Portuguese archaeology in the Twentieth century”, *Theory in Archaeology. A world perspective* (ed. P. Ucko), London, Routledge, 251-262.

** Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras do Porto e Comissão Instaladora do Instituto Português de Arqueologia (Ministério da Cultura).

*** Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras do Porto.

chamada “Arqueologia industrial” só nos últimos anos se têm vindo a impor, sempre devido ao voluntarismo de alguns indivíduos ou associações.

De modo que até muito recentemente, e com raras excepções, como é o caso bem conhecido da cidade romana de Conímbriga e do seu Museu Monográfico, a Arqueologia praticou-se em Portugal de forma essencialmente amadorística, mesmo quando era levada a efeito por entidades como os Serviços Geológicos de Portugal, uma vez que as pessoas que neles trabalhavam em Arqueologia tinham de se desdobrar por muitas outras actividades.

A comunidade de arqueólogos (actividade que não constitui uma profissão contemplada na lei, e portanto de estatuto muito acentuadamente indefinido) é pequena em Portugal. Talvez umas duas centenas, ou duas centenas e meia, de pessoas. Nos anos 70, os autores com mais presença a nível de publicações (raramente em revistas estrangeiras, dado o baixíssimo grau de internacionalização deste domínio) não ultrapassariam a centena. Raríssimas eram também, como ainda o são hoje, as traduções de livros metodológicos ou de síntese, e a produção nacional para o grande público, em editoras comerciais, quantitativamente irrisória. Acrescente-se que a divulgação de textos de arqueólogos portugueses em colecções dirigidas a leitores com formação universitária é extremamente difícil (falamos por experiência própria: por ex., há vários anos que tentamos publicar, sem êxito, uma colecção de estudos intitulada “Arqueologia: Percursos e Interrogações”).

Actualmente, de forma muito simplificada e convencial, diríamos que a “comunidade” arqueológica portuguesa se pode subdividir em três. Por um lado, os universitários, que são praticamente todos docentes, e portanto sujeitos às estritas leis da carreira universitária, com os seus prazos, as suas grandes cargas de horas de ensino, a sua insegurança profissional até uma idade relativamente avançada, o bloqueio à entrada de mais novos, dada a geral orientação de massificação da universidade e de tirar o maior proveito possível da mão de obra já existente, com base em critérios economicistas de curta visão. Por outro, os arqueólogos ligados à Arqueologia “patrimonial”, por vocação preocupada com a inventariação, preservação, conservação, valorização do já conhecido, e com a investigação propriamente dita que, nesse âmbito, vai sendo possível, por vezes com grande sacrifício e dedicação das pessoas que a praticam. É evidente que entre ambos os aspectos não deveria existir qualquer dicotomia, porque para intervir num edifício ou ruína ameaçados é necessário pesquisar, mas esta partilha absurda de uma “Arqueologia fundamental” e de outra “aplicada” é, na prática, imposta como uma camisa de forças aos arqueólogos, forçados uns a ensinar e a investigar contra-relógio, para assegurarem o seu posto de trabalho universitário (considerado, pela sua raridade, quase um privilégio), e outros a ler e a darem pareceres ou informações sobre pilhas de processos burocráticos sem disporem, a maior parte

Arqueologia portuguesa em várias frentes. Produziram-se e publicaram-se teses de doutoramento de grande valor; desenvolveram-se projectos plurianuais de investigação (embora sempre dependentes de precários financiamentos pontuais) baseados no equacionamento prévio de questões e no trabalho de equipa; desenvolveram-se acções de salvaguarda e valorização do património; criaram-se laboratórios como o de análises de radiocarbono do L.N.E.T.I. (actual I.N.E.T.I.) em Sacavém, etc. Através das variantes de Arqueologia dos cursos de História assistiu-se a um crescente interesse dos jovens universitários pelo seu treino na investigação, participando em escavações, muito embora a ausência de perspectivas profissionais tenha acabado por fazer derivar a maior parte para o ensino ou outras actividades. De facto, tem-se estabelecido uma espécie de “selecção natural”, em que só resistem os mais “aptos” económica e/ou psicologicamente a aguentarem situações de stress e de indeterminação quanto ao futuro, isto é, só têm “ficado” na Arqueologia aqueles que preferem tudo a terem de abdicar dela.

Perante o que, em traços gerais, acaba de ser dito, que esperaríamos poder ser a tradição da Arqueologia portuguesa no domínio da reflexão teórica? Certamente muito pobre. Não tem havido, em Portugal, uma produção autónoma nesse domínio; é mais no contexto de trabalhos de grande fôlego, como certas teses de doutoramento, por exemplo, que, para enquadramento metodológico da sua investigação, alguns autores mais recentes têm procurado definir opções epistemológicas e, em geral, teóricas, em regra caracterizadas por certo eclectismo. Eclectismo bem exemplificado pelo próprio título de um livrinho recente de Jorge de Alarcão, intitulado “Para Uma Conciliação das Arqueologias” (Porto, Afrontamento, 1996), cujo aparecimento é, gostosamente, de assinalar, quaisquer que sejam as reflexões que o seu conteúdo suscite, e que bem mereciam um debate sério que, neste âmbito teórico, nunca se efectuou entre nós.

Mas voltemos ao séc. passado e tentemos rever, brevemente, os principais aspectos da história da disciplina em Portugal, desde então.

2. Podemos discernir quatro grandes fases na história da Arqueologia portuguesa.

I. A primeira, a que chamaríamos *das “Origens”*, remonta aos fins dos anos 50/ inícios dos anos 60 do séc. XIX. Em 1857 foi fundada, em Lisboa, a Comissão Geológica, organismo que actualmente se designa por Serviços Geológicos de Portugal, compreensivelmente caracterizado por uma perspectiva naturalista voltada para a Pré-história. Geólogos e antropólogos físicos realizaram os primeiros trabalhos de campo (incluindo escavações) em grutas e concheiros, e recolheram indústrias líticas. Uma vertente diferente de preocupações, a dos arquitectos interessados na preservação do património construído, levou, em 1863, à criação, também na capital, da actualmente designada Associação dos Arqueólogos Portugueses.

medieval, e os antigos Lusitanos, tinha visado, sobretudo, contrapor-se a uma teoria “renascentista” desprovida de base de prova. Embora não contestando que o Portugal histórico foi uma criação política, muitos autores do nosso séc. XIX e XX preocuparam-se em mostrar a existência, desde as épocas mais remotas, de “raízes culturais” específicas na fachada atântica peninsular, as quais teriam precisamente prefigurado Portugal como nação independente do estado espanhol. Explícito ou tácito, esse “debate” manteve-se longamente, abrangendo a época seguinte.

III. Desde os anos 30 aos anos 60 do nosso século decorre uma fase de certa “*Estagnação*”, correspondente ao longo período de maior força do regime autoritário que sofremos. Sintomas de dependência em relação a investigadores estrangeiros trabalhando entre nós, ou influenciando directamente, através da sua obra publicada, as interpretações que aqui se avançavam, são notórios. Como tão o são sinais de anacronismo em todos os aspectos da nossa Arqueologia, que se deixou espectacularmente atrasar em relação às suas congéneres europeias. Basta verificar que em Portugal nunca se desenvolveu uma escola de pré-historiadores universitários, e/ou ligados a grandes museus, como aconteceu em Espanha, que conheceu um sistema político idêntico (e na qual o caso mais gritante de “exilado” seria o de Bosch-Gimpera), o qual, no entanto, à semelhança dos regimes nazi e fascista, procurou desenvolver a Arqueologia como uma forma de legitimação da grandiosidade da “pátria”, isto é, do Estado e do regime. Igualmente interessante seria verificar a debilidade da Antropologia colonial portuguesa por contraste com outros países colonialistas europeus, mas trata-se de um tema que está fora do âmbito do presente texto.

Esta fase mostra muitos aspectos de continuidade em relação à anterior. Os Serviços Geológicos de Portugal foram desenvolvendo as suas actividades de prospecção (facilitadas pelos meios que colocava ao seu dispor a elaboração da carta geológica do país, no entanto ainda hoje não concluída na esc. de 1:50000) e de escavação. Era o organismo que em regra “acolhia” estrangeiros que vinham trabalhar entre nós, como H. Breuil (Paleolítico), J. Roche (Paleolítico Superior/Mesolítico), e, em parte, G. e V. Leisner (megalitismo), etc. Portugal tornou-se aliás um “campo” atraente para outros arqueólogos europeus, que vinham aqui realizar as pesquisas que nós não fazíamos, pelo menos com os mesmos meios metodológicos e financeiros, como é o caso de H. Schubart e E. Sangmeister no povoado calcolítico do Zambujal (Torres Vedras), verdadeira escola onde se formaram alguns dos actuais pré-historiadores portugueses. Foi também o primeiro destes autores a realizar estudos fundamentais no âmbito do chamado “Bronze do Sudoeste” peninsular (embora a sua obra só fosse publicada nos anos 70), como também foi sensível a influência do italiano A. Anati no relançamento de estudos da nossa arte rupestre. A própria primeira Pré-história de Portugal digna desse

1962). O Prof. Vergílio Correia é aliás um vulto muito importante das nossas Arqueologia, História de Arte, e Etnografia, que, como outros, se encontra insuficientemente estudado. Outro daqueles factores foi a introdução das observações estratigráficas e do “método da grade” (de M. Wheeler) em Arqueologia pré-histórica de campo, por E. Serrão e Prescott Vicente, em 1956, no povoado pré-histórico da Parede (Cascais) e em 1957, no de Olelas (Sintra). Ainda um outro aspecto positivo foi a tradução de algumas obras fundamentais de Gordon Childe para português, como “O Homem Faz-se a Si Próprio” (fundindo num só livro várias obras do autor) (1947), “Introdução à Arqueologia” (1961) ou “A Aurora da Civilização Europeia” (1969). Apesar do carácter diminuto da “comunidade arqueológica” (não ultrapassaria a centena de pessoas, na grande maioria amadores), notou-se uma cada vez maior frequência de reuniões de estudiosos, e de publicação de revistas da especialidade. Se os congressos nacionais se realizaram de forma muito esparsa (o 1º foi em 1958), tal deficiência viu-se de algum modo compensada por realizações que, embora locais, tinham uma concorrência significativa (por ex., os Colóquios Portuenses em 1961, 62, 64, 65 e 66, organizados pelo Centro de Estudos Humanísticos).

Apesar destes aspectos positivos, e da preocupação de algumas (raras) pessoas por questões de interpretação e de metodologia, as perspectivas gerais eram dominadas pelo mais estrito empirismo e descritivismo, quase sempre impressionista. E muito insuficiente, porque rara era a boa e exaustiva monografia, produzida exclusivamente por autores portugueses, que era dada à estampa. Abel Viana, autor de um tratado de “Arqueologia Prática” (1962), chegou a escrever: “A Arqueologia portuguesa precisa de tudo menos de teorias”. As próprias preocupações de síntese eram muito raras: por ex., em 1966 Eduardo Serrão tentava, no seu trabalho “Germes milenários”, apresentado num dos Colóquios do Porto, raciocinar sobre as origens de Portugal em termos de antecedentes pré e proto-históricos, na linha do debate a que aludimos acima, e que tinha uma longa tradição. Mas a maior parte dos trabalhos publicados eram de uma pobreza problemática confrangedora, em estreita correlação com a magreza de meios e a feição amadorística da arqueologia de campo. E com a própria debilidade dos efectivos humanos e materiais consagrados, a nível estatal, à Arqueologia; esta era gerida pela Junta Nacional de Educação, que, com os seus vogais, constituía um conselho burocrático sem a necessária eficácia prática, de intervenção no terreno, pois que a esse nível assentava em “delegados” locais que a íam informando dos “casos” que apareciam, ou seja, servia-se de uma “estrutura” amadora não remunerada, a qual só cobria pequena parte do país.

IV. Uma quarta fase da nossa Arqueologia pode ser diagnosticada desde os anos 70 até ao presente. Genericamente podemos caracterizá-la como um segundo período de “*Desenvolvimento*”. Também nela se notam muitos elementos de con-

de 1974, J. Roche, até então “ancorado” nos Serviços Geológicos, passou a colaborar com a Faculdade de Letras do Porto, dirigindo “escavações-escola”, particularmente no Bombarral; mais recentemente, também arqueólogos americanos ou ingleses têm trabalhado em Portugal, em colaboração com investigadores locais, para já não falar da Missão Francesa de Arqueologia Clássica, acima mencionada.

Os Congressos Nacionais, apesar do seu espaçamento, foram-se realizando com maior frequência: o de Coimbra em 1970, o do Porto em 1973, e o de Faro em 1980 (este último, lamentavelmente, sem Actas publicadas). Colmatando de algum modo esta lacuna, surgiu em 1993 o 1º Congresso de Arqueologia Peninsular, realizado na Universidade do Porto pela SPAE, e do qual se editaram 8 volumes de Actas, num total de c. de 4.500 páginas. Por outro lado, têm-se multiplicado, por todo o país, reuniões regionais ou temáticas, tão numerosas ou diversas que é impossível enumerar mesmo as principais. São iniciativa de universidades, de câmaras municipais, de grupos locais, e por detrás delas está sempre o dinamismo de um pequeno número de pessoas, empenhadas em chamar assim a atenção para si mesmas, para o seu tema de interesse ou para a sua região de estudo; mas, fazendo-o, prestam um serviço. As questões teóricas ou epistemológicas não têm, em regra, estado presentes nesses encontros, preocupados sobretudo com o desenvolvimento mais pragmático dos temas tradicionais, o que está em relação com o atraso geral da nossa Arqueologia em relação com outros países da Europa ocidental (nos quais, diga-se em abono da verdade, o interesse pela discussão desse tipo de temas “teóricos” está longe de ser frequente, antes se fazendo contra a resistência de “maiorias silenciosas”). No entanto, é de destacar a realização recente, pela Universidade do Algarve, de dois colóquios intitulados “Arqueologia Hoje” (1989 e 1990), que trouxeram a Portugal algumas figuras de proa internacionais, como L. Binford, C. Renfrew, I. Hodder, A. Gallay, J. P. Demoule, etc.

Com a progressiva abertura, a partir de 1974, de novos postos de trabalho nas universidades (algumas delas, públicas ou privadas, de criação recente), em relação com a reformulação dos *curricula*, verificou-se a instalação, aí, de docentes jovens, alguns dos quais com preocupações de carácter metodológico e teórico. Vários deles tiveram de fazer um esforço de formação praticamente autodidático, nada facilitado pela quase inexistência nas bibliotecas portuguesas de obras absolutamente fundamentais para essas questões. Sem querermos exorbitar em relação a nós próprios, pensamos que foram importantes, como primeiras “pedradas no charco” (apesar de na altura pouco compreendidos) trabalhos que um de nós (V. O. J.) realizou nos anos 70 sobre a posição da Arqueologia no quadro das ciências, sobre as consequências teóricas da aplicação de computadores neste campo, sobre o estatuto da Pré-história como disciplina peculiar, que se utiliza (entre

logo a seguir encetar novas operações do mesmo tipo noutro lado, com o mesmo objectivo (e igual risco de inocuidade em termos científicos, e de prejuízo no plano patrimonial). De qualquer modo, a exigência da formulação de “projectos” de trabalho (ditos de “investigação”) foi um início de disciplina numa actividade habitualmente individualista e empirista, sugerindo a ideia de que escavar é um acto público, responsável, que deve servir para resolver problemas de pesquisa e salvaguardar bens patrimoniais, e não resultar de caprichos fúteis. Uma maior parte do nosso país passou, pela primeira vez, a estar coberta por acções de prospecção, também facilitadas e até impostas pela abertura de redes de comunicação a que se tem assistido.

Este último aspecto tem também a ver com um progresso verificado a nível dos serviços do Estado, ao criarem, em 1980, os Serviços Regionais de Arqueologia, respectivamente com sede em Braga (mais tarde no Porto), em Coimbra e em Évora. De facto, acrescente-se, esse foi o verdadeiro passo em frente, uma vez que, em geral, o Instituto Português do Património Cultural apenas correspondia a uma denominação nova de uma Direcção-Geral pré-existente, o que nada tinha a ver com os projectos que, após o 25 de Abril, uma comissão - a que estiveram ligadas figuras como Viana de Lima, Bairrão Oleiro, Bandeira Ferreira, Nunes de Oliveira, etc. - foi apresentando, sem êxito, aos sucessivos Secretários de Estado, no sentido da criação de um organismo autónomo, menos burocratizado e mais flexível. Extintos por uma lei de 1990, no quadro de uma política governamental extremamente negativa para a Cultura a que se assistiu em Portugal nos últimos anos, aqueles serviços seriam o embrião de uma descentralização absolutamente necessária da Arqueologia patrimonial, sobretudo num momento em que se vão efectuando, graças a verbas comunitárias, grandes obras públicas ou revolvimentos de solos para a agricultura, que estão a destruir diariamente testemunhos fundamentais do nosso passado. Para além do mais, eles empregavam, em geral, arqueólogos válidos que continuam a representar um conjunto de efectivos dos quais a nossa Arqueologia não pode prescindir, antes deveria largamente ampliar, para poder fazer face às prementes tarefas que se lhe oferecem.

Durante esta quarta e última fase da história da nossa Arqueologia, aqui traçada de forma muito genérica, o conjunto da informação estrangeira ao dispor dos especialistas portugueses tem aumentado largamente, quer através da leitura directamente do inglês e francês (línguas que qualquer português com uma boa formação média domina razoavelmente) e, em alguns casos, também do alemão, quer de uma muito maior circulação de arqueólogos em reuniões internacionais. Enquanto o número de traduções de obras estrangeiras é irrisório (só recentemente surgiu em português o livro de Binford “Em Busca do Passado”, única obra de um autor da dita “Nova Arqueologia” na nossa língua), aumentam os contactos pessoais, e a presença, até, de estrangeiros envolvidos em projectos portugueses,

forma de pensamento para invadir o campo da Arqueologia no seu conjunto. Não se trata de cair num relativismo, em que cada teoria é tão boa como outra qualquer. As teorias têm elas próprias uma história, uma genealogia, certas perspectivas não poderiam ter ocorrido se outras, antes, não tivessem aparecido e sido “postas à prova”. Trata-se, sim, de dizer que não existem dados brutos, que estes só se produzem no interior de um campo teórico, o qual deve ser explicitado (porque se ficar implícito se torna difícil de controlar pelo próprio autor que o usa). Dados e teorias devem constante e mutuamente interagir, por forma a irem construindo “mapas mentais” da experiência humana mais ricos, mais complexos, “passados” que dêem conta de uma maneira mais verosímil da nossa vivência presente, única que sobremaneira nos interessa, e a que em última análise temos acesso. Se o passado não é um dado em si, mas implica um observador colocado no futuro e portanto uma perspectiva, ele é necessariamente subjectivo. Nem poderia ser de outra maneira, porque a indeterminação do nosso passado é a condição da nossa liberdade no futuro. Mas, passando pelo “protocolo da prova”, isto é, da constante reafirmação com os dados factuais que se forem colhendo, contrastando, comparando entre si, as várias perspectivas do “passado” irão, em certos aspectos, criando algum “depósito” relativamente “consensual”, intersubjectivo, que se tornará até certo ponto num “espólio comum”, até certo ponto maioritário, mas sempre ouvindo perspectivas alternativas, sempre em constante reformulação. Conhecimento do qual nunca estará ausente a contradição, a incoerência, as dúvidas, que não são só inerentes ao processo do saber, mas vitais para os seus próprios objectivos.

Como em todas as ciências, a Arqueologia, se a olharmos a partir da vanguarda, parecer-nos-á feita de indeterminações, de incertezas, de dificuldades. Se, porém, nos voltarmos para trás, até ao séc. XIX, e perspectivarmos o já adquirido, veremos o enorme caminho percorrido e a riqueza e vastidão de “dados” sobre a experiência humana que ela nos proporcionou. O caso da Arqueologia portuguesa não é excepção.

Gostaríamos apenas que os arqueólogos portugueses, empenhados, como é natural e desejável, no desenvolvimento dos seus projectos mais ou menos “regionais”, não se esquecessem de que Portugal tem um passado de viajante do mundo, e que o português é hoje a 7ª língua mais falada no planeta. Precisamos por isso de ter uma perspectiva mais universal na nossa abordagem cultural da realidade. E, se não tivessem outras vantagens, os problemas “teóricos”, fazendo-nos descolar da nossa comezinha “prática científica corrente” teriam essa vantagem de nos abrirem a nova cartografia mental. Mais uma vez, repete-se: “teoria” e “prática” não se contradizem, nem sequer são independentizáveis - o bom arqueólogo, como qualquer cientista, é aquele que raciocina “bem” em todos os momentos do seu trabalho, que mantém o rigor em todas as escalas da análise e da síntese. E esse pensar “bem” não se define por um conjunto de regras *a priori*, tem cons-

WOMEN IN PORTUGUESE ARCHAEOLOGY*

by

Vítor Oliveira Jorge** & Susana Oliveira Jorge**

Abstract: There has been a gradual growth in the presence of women in all fields of Portuguese archaeological activity (in the universities, state services, museums, etc.) since the 1970's. However, although there is a greater number of female students in Prehistory and in Archaeology in general, only lately women have become similarly represented at a professional level. Museums were the first institutions in which women archaeologists, some of known prestige, began to work. In universities, contributions by women in master thesis or Ph.D.'s have provided interesting new approaches in recent years. Finally, as distinct from other European countries, in Portugal survey archaeological units are still limited in number. In the future this is a field where a large number of women will be involved.

Key-words: Portugal. Archaeology. Women.

1. WOMEN IN THE PORTUGUESE LABOUR MARKET, ESPECIALLY IN TECHNO-SCIENTIFIC PROFESSIONS

Sousa Santos (Santos, 1990) has repeatedly characterized Portugal as a “semi-peripheral country”, that is, a country whose development occupies an intermediate position between the central societies (the so-called “first world”) and the peripheral societies of the “third world”. According to the same author, this situation implies that in Portugal elements of pre-modernity may coexist with others which are typical of the modernity or even of “post-modernity”. Traditionally, what we have had in Portugal is not the “welfare state” in the technical sense, but rather what is named by Santos a “welfare society”. This

* Paper given to the The Fifteenth Theoretical Archaeology Group (TAG) Annual Conference, in the University of Durham, U.K., December 1993 (Section: “Women in European Archaeology”). Thanks to Nicholas Hurst, Margarita Díaz-Andreu and Marie-Louise Sørensen for corrections to the English version of our text.

** Institute of Archaeology, Faculty of Arts, Univ. of Porto, Portugal.

relations are more important than sex social relations for the access to certain prestige jobs. So, it is not surprising to observe, in teaching for instance, high rates of female presence. In 1984/85 the female university personnel was 31% - which is relatively high. In March 1991, in our Faculty (Faculty of Arts of Oporto University), of a total of teachers (247) 50% were females (125).

In conclusion, due to the fact that Portugal is in a place of transition between the “developed” and the “third world” countries, sexual segregation in employment is not so accentuated as in other European countries, and there is a significant “feminization” (% of women) in the teaching system (both at the teacher as well as at the student levels).

2. THE DEVELOPMENT OF PORTUGUESE ARCHAEOLOGY AND THE SPECIFICITY OF ITS PRESENT SITUATION

In a previous paper (Jorge & Jorge, 1995) we defined four major periods in the history of Portuguese archaeology, which, very schematically, are:

- 1 – Origins – late 1850s, 1860s of the nineteenth century.
- 2 – First Development – from the 1870s of the nineteenth century to the late 1920s of our century.
- 3 – Backwardness, Dependency, Anachronism – from the 1930s to the 1960s of the twentieth century.
- 4 – Second Period of Development – from the 1970s to the present.

We will take into consideration here only the third and the fourth periods, because it is during them that most women make their appearance in Portuguese archaeology.

During the third period, the community of Portuguese archaeologists was small (as it is still today): at that time, around one hundred people, for the most part amateurs. The state organization of archaeology was very weak, and the central office necessarily inefficient (through lack of means and personnel); there was no systematic survey of the territory, every record of findings or sites was made in a personal manner and on an occasional basis. This situation means that the areas most known were those more accessible to the few archaeologists available. The inner regions of the country remained for the most part isolated, difficult to access because of the bad roads, far from the few culture centres concentrated at the coast. For a long time, Portugal was made up of “two countries”, with the cultural elites settled in Lisbon, Porto and Coimbra and their surroundings. With the exceptions of the Roman town of Conimbriga, near Coimbra, and of some projects by Eduardo Serrão and his collaborators in

of a more general illness of the Portuguese situation: on the one hand, the weakness of the state to organize this activity, whose importance is not fully taken into consideration by most of the authorities (a “pre-modern” feature); on the other hand, the incapacity of the archaeologists to organise themselves in order to improve their professional status, and to demand conditions of work and remuneration compatible with their technical know how. Individual dependency on the meagre funds granted by the state or the municipalities, and very hard competition among people or small groups in the permanent fight to obtain the minimum appropriate work conditions, diminish the possibilities for archaeology in Portugal to acquire a status of public respect. The archaeologist is still seen today by lay-people as a romantic “free-lancer”, searching for exciting discoveries and being rewarded through his/her own enthusiasm. The overturning of this situation is the most important challenge which the young people who are now approaching this field face.

Throughout the period, we notice an increased influence of researchers from abroad, be they French (collaboration of Jean Roche with the University of Porto, after 1974, for instance), German (creation of the German Archaeological Institute in Lisbon in 1972), British - it was Hubert Newman Savory (Savory, 1968) who wrote the first popular modern synthesis of Iberian Prehistory - or, more recently, North American. The positive influence that these researchers had on the orientation of the generation who is now at work is visible in the significant improvement in the quality of archaeological activity during the last two decades, mainly in scientific terms. The development of consistent and durable regional projects; the improvement of rescue archaeology; the systematic study of certain main themes, namely in Ph.D. dissertations - like the Upper Palaeolithic and the Mesolithic, the process of neolithization, the megaliths, the Chalcolithic hill-forts, the rock art, the Bronze Age settlements, the Iron Age and Roman hill-forts, the study of Roman towns and villae, the medieval and industrial archaeology -; the producing of the first good synthesis of our Prehistory and Roman Archaeology; and the organization of some important meetings, all these are signals that Portuguese archaeology has reached a dignified status and that it begins to be operational. Let us refer, in particular, to the holding, in October 1993, at the University of Porto, of the 1st Congress on Iberian Archaeology, which was attended by about 800 people, and whose most visible out-put was the publication of 8 volumes of Proceedings, with more than 500 pages each. Portugal is no longer an isolated country; and, in this respect, it is crucial for us to establish permanent grounds for collaboration with our neighbours and to create stable conditions for dialogue with other European countries, like our partners in the E.U., and others. Portuguese researchers have started to participate regularly in international forums, and it is now vital that foreign colleagues also make an

do Património Arquitectónico e Arqueológico”) we have around 160 people, about 1/3 of whom are women. The most numerous group corresponds to prehistorians (about 60), and here we find again the same percentage of women (about 1/3). An interesting disparity seems to exist in the domain of mediaeval archaeology, where the number of men exceeds the number of women four times.

Also, the academic qualification of our archaeologists is, for the moment, still very low; in general, they all took an university degree (normally in History), but in 1993 only 17 people had a Ph.D., 4 of them being women. Among those 17 Ph. D.'s, 4 had been obtained abroad; and 3 were in the field of Natural Sciences, although these people may be considered as archaeologists, as they have directed, or are directing, excavations. This means that actually only 11 Ph.D. theses in archaeology were completed in Portugal, but indeed many others are in the course of preparation. And we should not forget Master's dissertations, some of them with a quality and an extension corresponding to a Ph. D. abroad.

Although the number of the teaching/research personnel working in universities or similar institutions has grown considerably since April 1974, only 65 people exist in this specific activity, and, at the moment, the possibilities for future expansion are very limited. In this universe, women (20) are more than 1/3 in relation to men; 1/4 of these women have a Ph.D. and 14 of the 20 have a post-graduate degree. That shows a good level of training when compared to men's.

Private universities have boomed recently in Portugal; in spite of being expensive, they grow at the cost of the public ones, where there is a low number of places available for students wanting to get training in the field of archaeology. The private universities in Portugal only have 13 teachers in the area of archaeology, 4 of them being women.

Trying to look now at other indicators of Portuguese archaeological activity, we may consider the number of papers published by men and women since 1935 (Oliveira, 1984, 1985). Between 1935 and 1970, the disparity of female and male activity at this level is enormous, and most significant if we consider the number of people who have published 5 or more papers (that is, people who carried out more substantial or continuous work). That disparity clearly diminishes during the seventies, but to a certain extent maintains itself if again we only consider the authors having published 5 or more papers. To be more precise, in this last case the rate is of 1 woman to each 5 years in the period between 1935 and 1970 (35 years), and of 6,5 women to each 5 years in the seventies. Women's presence as authors grew, in fact, but not so much as could be expected. Anyway, if we had numbers for the 1980s - perhaps the best moment of Portuguese archaeology this century - and the beginnings of the 1990s, the picture would be very different, favouring women. Throughout this last period, we estimate that the number of

we will see what is the best we can do with them.” “Them”, the so-called data, are being built by each of us now, in our imagination. They are products of our intuition, validated or not by our institutionalized practice. They will reproduce themselves if they are not formalized and called into question. In this field, there is a lot to do in Portuguese archaeology, and, having this target in mind, the initiative of female archaeologists may be important for a new archaeological consciousness of which their colleagues, men, will also be the beneficiaries.

Porto, October 1994 (partially revised Juin 1996)

REFERENCES/FURTHER READINGS

- BARRETO, ANTÓNIO (Coord.) (1996), *A Situação Social em Portugal, 1960-1995*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da U.L.
- FERREIRA, VIRGÍNIA (1993), “Padrões de segregação das mulheres no emprego - uma análise do caso português no quadro europeu”, *Portugal: Um Retrato Singular*, Porto, Ed. Afrontamento, 231-257.
- JORGE, SUSANA O. (1990), Chapters on Portuguese prehistory (from the Epipaleolithic to the Bronze Age), in *Nova História de Portugal. I. Das Origens à Romanização* (dir. J. Alarcão), Lisboa, Presença.
- JORGE, VÍTOR O. (Coord.) (1993-95), *Actas do 1º Congresso de Arqueologia Peninsular*, Porto, SPAE, 8 vols.
- JORGE, VÍTOR O. & JORGE, SUSANA O. (1995), “Theoretical underpinnings of Portuguese archaeology in the Twentieth century”, *Theory in Archaeology. A world perspective* (ed. by P. Ucko), London, Routledge, 251-262.
- MATEUS, A., BRITO, J. M. B. & MARTINS, V. (1995), *Portugal XXI - Cenários de Desenvolvimento*, Venda Nova, Bertrand Ed.
- OLIVEIRA, EDUARDO PIRES DE (1984), *Bibliografia Arqueológica Portuguesa (1935-1969)*, Lisboa, IPPAR.
- OLIVEIRA, EDUARDO PIRES DE (1985), *Bibliografia Arqueológica Portuguesa (1970-1979)*, Lisboa, IPPAR.
- SANTOS, B. S. (1990), *Onze teses por ocasião de mais uma descoberta de Portugal*, Coimbra, Of. do C. E. S. [republ. in Santos, B. S. (1994), *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto, Ed. Afrontamento].
- SANTOS, B. S. (1993) (ed.), *Portugal: Um Retrato Singular*, Porto, Ed. Afrontamento.
- SAVORY, H. N. (1968), *Spain and Portugal*, London, Thames & Hudson.
- VV.AA. (1995), *Portugal Hoje*, Lisboa, Instituto Nacional de Administração.

MYTHE ET MAGIE DANS L'ART PARIETAL: LA LOGIQUE DE LA CAVERNE

por

A. B. Vieira*

“A la fin de cette leçon, qui sera pour moi l'ultime, je me représente l'étendue de l'inexploré (...)”

“Mais chaque tentative pour serrer de plus près le sens des figures se heurte à la structure même de la pensée paléolithique, pensée qui apparaît comme aussi complexe que celles des hommes vivants, pensée qui a dû se développer en multiples variantes sur vingt mille ans de durée et l'Europe entière comme étendue”.

André Leroi-Gourhan

Résumé: Les signes dits abstraits de l'art paléolithique pariétal sont considérés d'après leur efficacité symbolique vers des voyages paléo-chamaniques d'initiés. Ces signes exprimeraient la puissance d'hallucinogènes végétaux et de rythmes de percussion roulant dans l'espace de la caverne. Les phases de dissolution de la conscience du chaman et son expérience d'un au-delà d'où il apporte les matériaux mythiques, nous donneraient un fil conducteur de cohérence susceptible de nous faire reconstituer le sens des diverses représentations rupestres.

I. Face aux représentations multiples et de prime abord disparates des grottes paléolithiques ornées, et après un siècle d'explications unidimensionnelles, André Leroi-Gourhan (1965, 1971) et Annette Laming-Emperaire (1962) ont démontré qu'il existe des rapports stables entre les animaux figurés et entre ceux-ci et les signes abstraits, et ils ont prouvé que la caverne est un cosmos réduit et concentré où se projettent des croyances religieuses assez structurées.

Pourtant, les religions de la préhistoire demeurent opaques dans leur essence. Lewis-Williams et Dowson (1988) ont repris l'idée d'une analogie ethnographique

* Professeur titulaire d'Anthropologie à l'Universidade Nova de Lisboa.

II. Depuis les débuts de l'art paléolithique européen, il y a plus de 30.000 ans, des signes pariétaux stylisés ont toujours accompagné les représentations animales et humaines dans une complémentarité énigmatique. Une analyse de ces signes dits "abstrait", compte tenu de leurs relations mutuelles et avec les représentations animales, surtout dans les grands sanctuaires paléolithiques, nous permet de les grouper d'après leur fonction efficace concernant la *noaïde* de ces temps jadis. Nous nous rendons compte alors, d'après la suite progressive du voyage initiatique, déduite elle-même de la logique spatiale des représentations trouvées dans la caverne, que:

(i) Quelques-uns de ces signes peuvent, assez vraisemblablement, signaler des champignons, ou leurs attributs, et des plantes hallucinogènes de la toundra-steppe.

(ii) Des signes d'autres types, comme les géométries fermées, quadrangulaires, ovoïdes et semi-lunaires, par exemple, sont parfois placés près d'animaux, voire d'animaux à contour inachevé, et restent en rapport direct, dans plusieurs cas, avec des lignes de ponctuations: ils seraient comme des images synthétiques de tambours magiques, dont les formes et motifs changent d'un endroit à l'autre mais dont le plan de base reste immuable.

(iii) Les lignes de ponctuations et les séquences de bâtonnets parallèles se déroulent souvent à partir des "signes-tambour" et suggèrent des marques de rythmes de percussion qui accompagnaient la *noaïde*. Ils seraient donc comme des portées primordiales.

(iv) Les mains empreintes sur certains endroits de la paroi des cavernes, dont la relation avec les ponctuations et certaines effigies d'animaux est établie depuis longtemps, signaleraient la percussion directe (ou l'intention d'y procéder) des tambours ou d'autres instruments à fonction de tambours.

(v) Les anthropomorphes aux traits hybrides - qui les rendent d'authentiques thérianthropes - traduiraient les états de dissolution du schéma corporel de l'initié, qui sort de lui-même et s'intègre aux éléments animaux.

(vi) Les animaux à l'état naissant et à contour incomplet correspondraient à une phase de transition vécue pendant le voyage initiatique, où des formes indécises se présentent, de même que des effigies superposées et enchevêtrées d'animaux, reflet de leur foisonnement.

L'observation morphologique et de position des signes dits abstraits en dégage donc - d'après une analyse guidée par l'hypothèse qu'ils jouent un rôle majeur dans des rituels de transe et possession - trois catégories fonctionnelles

en dégagerons une “chaîne opérationnelle” investie de fonction magique, rituelle et mythogène qui signale la préparation, l'évolution et les effets de la *noaïde*.

Il ne faut pas toujours que toute la séquence d'objets liturgiques et de phases du grand voyage soient explicites. Sa nature même était ésotérique, et les artistes usaient maintes fois de la métonymie, et, d'après l'étendue et les caractéristiques de la caverne, ne représentaient souvent qu'une partie des signes qui étaient des indices pour le voyage initiatique. On connaît un certain nombre de grottes aux dimensions modestes où il n'y a que signes déclenchants, lignes de ponctuations, empreintes de mains, signes-tambour... Ce n'est que dans les grands sanctuaires que tout le continu événementiel est explicité. Sous cet aspect, Lascaux est une grotte exemplaire. - “Le nombre de signes varie considérablement d'une grotte à l'autre. Lascaux est un cas unique avec plus de 400 signes, alors que ceux-ci se comptent le plus souvent ailleurs par quelques unités, voire une seule.” (Leroi-Gourhan, 1992).

La longue frise d'animaux peints sur la paroi de droite du diverticule axial (à Lascaux), illustre l'enchaînement magico-efficace entre signes et animaux qui se présentent. Sur la partie supérieure du panneau nous voyons deux chevaux type Przewalski au galop vers la droite qui portent sur eux et tout près d'eux des signes-végétaux. Au-dessus du cheval de droite est figuré un signe-tambour que l'on eut dit appuyé sur quatre pieds - alors que le roulement naît sous forme de bâtonnets parallèles qui marquent le contour du ventre du cheval de gauche (et de ce fait témoignent du pouvoir générateur du son rythmé, par un processus proche de la synesthésie) et se déploient en deux lignes de petits points placés auprès des narines du cheval qui le précède et semblent la matérialisation de son souffle.

Des signes-végétaux aussi sur l'aurochs rouge et le cheval qui s'ensuivent; et au-dessous de celui-ci une ligne sinueuse de points noirs qui ondule et se cabre en parallèle avec son contour comme si elle l'annonçait, et s'intègre en fait à ce contour, depuis le poitrail jusqu'à la mandibule, évoquant son pouvoir *poïétique*. Enfin, sous le cerf noir qui est placé plus à droite (fig. 1), un tambour rectangulaire débite, à partir d'un de ses angles, une ligne de treize points noirs épais, égaux et réguliers, qui passe juste au-dessous du corps du cerf et comme le soulève: à mesure que ce roulement rythmé se poursuit, l'effigie encore inachevée du cervidé prend forme sur l'espace pariétal. Enfin, sous ces points alignés il y a un claviforme rouge, signe par excellence de l'*Amanita muscaria*, premier principe de l'efficacité du rite.

III. A El Castillo, les signes-tambour représentés, tantôt de face tantôt de profil, dans un style local et à remplissage chaque fois différent (le remplissage des tambours magiques de Laponie qui nous sont parvenus est aussi toujours différent), semblent sécréter des lignes - parfois des rangs superposés de lignes - de points rouges; alors que, dans la même caverne, des signes en cloche à couleur orangée (fig. 2) sont compatibles avec une poussée d'amanites jeunes dont

accolade. Par ailleurs, nous considérons barbelés et plumiformes comme des types végétaux contenant éventuellement des substances psychoactives, et il faudra demander à l'ethnobotanique d'essayer de les caractériser du point de vue de la systématique.

A Chauvet, les signes en forme de papillons représentés en deux points de la grotte semblent des pictogrammes, encore assez naturalistiques, de champignons vus de profil et peints en rouge (on aurait dit des lactaires, ou bien des russules, ou des chanterelles), en deux états de développement (grand et petit signes, tout près l'un de l'autre); tandis que le signe ramifié - tige centrale au sommet cruciforme, feuilles radiales - placé au milieu de stalagmites, appartient à la catégorie des signes-végétaux.

Par ailleurs, le groupe des signes-tambour - qui apparaît plus tard (à l'Aurignacien les signes-tambour sont absents, ou rares) - doit inclure scutiformes, quelques tectiformes, scutiformes à appendices, signes polygonaux et curvilignes fermés. Parfois ils sont représentés de côté, souvent avec des appendices qui excèdent leur contour (bagues? pieds d'appui? courroies de support?); la plupart des fois ils se présentent d'en haut, avec le fond simple ou divisé, orné de formes plus ou moins complexes - et alors la ressemblance avec les tambours magiques des Saami est rehaussée.

Au *leitmotif* des tambours comme source sonore se joint le *leitmotif* des gestes de percuter, ce qui nous ramène enfin au troisième groupe de signes, ceux qui représenteraient en fait la première notation musicale de l'humanité, qui rend compte des relations dynamiques entre les sons et les pauses, entre les variations d'intensité sonore, de mesure, et de l'entrée en action d'un, de deux, de plusieurs tambours. Or à partir du Magdalénien, les signes-sonores s'alignent à partir des signes-tambour, et les lignes de points rouges ou noirs, de hachures parallèles peintes ou gravées, les séquences de tirets, les séries de guillemets ou de poinçons, courent près des animaux, les contournent, parfois les envahissent, comme si elles contribuaient à les faire naître⁵, à susciter leur présence.

La remarque, encore due à Leroi-Gourhan, que les points simples ou alignés et les bâtonnets se placent aux extrémités de la grotte, tandis que les ovales, les triangles, les rectangles et les signes en accolade occupent le centre (Leroi-Gourhan, 1965), s'accorde avec et légitime la logique de notre interprétation: car, la cérémonie ayant lieu au centre, c'est là que doivent prédominer les signes-champignon et les signes-tambour, alors que les sons cadencés s'écoulent le long

⁵Le bison de Marsoulas, est rempli de points rouges, comme si un long roulement de tambour l'avait engendré de toutes pièces. Pourtant, sous la silhouette ponctuée, un barbelé rouge signale une plante magique, force propulsive conjointe pour la *noaïde*. A la grotte Chauvet, un tas de gros points amoncelés esquisse la forme encore flottante d'un animal, apparemment un bison.

Dams de conclure: "The cave-art would visually complement the respective sound effects (...) combining rhythm, sound, image and symbol in order to create an emotional impact on the participants or the audience in some kind of ritual ceremony." (Dams, 1985, pp. 44-45).

De leur côté, Reznikoff et Dauvois ont étudié la caverne en tant que lieu de résonances variées, réseau où les sons (instrumentaux, vocaux) résonnent différemment selon l'endroit où ils sont émis. L'exploration acoustique de chaque caverne-sanctuaire permet alors de mettre en contrepoint, d'une part, la nature et l'ordonnement de ses contenus artistiques, d'autre part ses capacités (locales ou globales) d'amplifier la durée ou l'intensité des sons produits. - "C'est vraiment une expérience exceptionnelle que d'entendre la grotte répondre de toute sa profondeur à un son émis face à un animal de la paroi. La carte de résonance établie, on la superpose à la carte des données picturales." (Reznikoff et Dauvois, 1988, p. 240).

Ces auteurs étudient d'abord trois grottes en Ariège: Niaux, Fontanet et Le Portel. Dans les grottes qui résonnent (car la transformation du tracé primitif d'une caverne - fouilles, entrée actuelle - peut en perturber les conditions acoustiques), ils trouvent que les bons points sonores contiennent des images; et réciproquement, la plupart des endroits ornés se révèlent être des lieux de résonance⁶. Au Portel, des ponctuations correspondent à l'apparition de résonance; les figures se succèdent; dans le lieu central de résonance on trouve un grand signe rouge, un cheval anamorphosé et un personnage ithyphallique. Près des endroits les plus résonnants on observe souvent la présence d'animaux acéphales et distordus, d'anthropomorphes, d'une foison d'animaux qui "résument" le contenu de la caverne; les lignes de points et de cupules signalent des endroits où la résonance est longue et forte. - "La grotte (était) sans doute sentie comme vivante du point de vue sonore. (...) Une bonne résonance appelle l'image. Ainsi le côté *rituel* important, voire magique par l'incantation de ces peintures semble confirmé de façon pratiquement directe." (*Op. cit.*, p. 245).

En ce qui concerne les instruments de musique construits par l'homme paléolithique depuis l'Aurignacien, on connaît des sifflets en phalange de renne percée, des flûtes en os longs d'oiseau, et des rhombes (Dauvois, 1989). Pourtant, sifflets et flûtes, aux sons trop aigus, ne sauraient faire résonner l'intérieur des grottes. D'autre part, des tambours en bois et en peau tendue, matières périssables, n'auraient pas survécu jusqu'à nos jours.

Cependant, dans le village de Mézine, Ukraine, les fouilles ont révélé les ruines d'une maison du Paléolithique supérieur (Mézinién) construite principale-

⁶En étudiant l'acoustique du Réseau Clastres et l'effet de percussion de ses lithophones naturels, Dauvois et Boutillon trouvent, cependant, que "aucune singularité sonore n'est (...) en relation avec les figures paléolithiques". (Dauvois et Boutillon, 1990, p. 178).

Pindal, à El Castillo et ailleurs), des séquences de bâtonnets, des lignes qui se tordent, divergent, s'incurvent, s'entrecroisent, mais dont les points se succèdent régulièrement, des nappes et des amas de points, qui signalent des jeux de contrepoint et des variations rythmiques. Il s'agit d'une portée assez libre, et pourtant bien rigoureuse.

Dans certaines cavernes - à Pech-Merle par exemple - des séries de points rouges et noirs peuvent signaler, ou du moins suggérer, l'action de deux tambours et la complémentarité de leurs séquences sonores, ce qui serait d'ailleurs accentué par les mains placées au-dessus et au-dessous des tarpans ponctués, à la lisière des points qui se disseminent. Plus loin, un des mammouths porte des ponctuations, un autre est inscrit de bâtonnets parallèles. Et quand des points ou des bâtonnets sont couplés - comme à La Pileta, en Andalousie, sur l'aurochs et le cheval qui se superpose à une branche noire très ramifiée (Torti, 1987), l'hypothèse se pose d'une percussion à double ton.

C'est d'ailleurs possible que les tambours, probablement construits en fixant une peau tendue à une caisse de bois, aient été frappés, en certains lieux et à certaines époques, avec des baguettes, ou des maillets (comme la comparaison avec le rituel saami le suggère encore), et que ces objets soient présents dans le système figuratif rupestre, qu'ils soient redevables d'une iconographie propre dans le registre des signes-tambour, où l'on trouve en fait des hachures croisées, parfois de petits signes micro-claviformes, ou des marques en T (on en observe sur des scutiformes à Buxu, à Ussat et à Lascaux, par exemple) qui pourraient traduire la fonction de percuteurs. C'est encore Kirchner qui a considéré que les mystérieux "bâtons de commandement" (dits aujourd'hui "bâtons percés") seraient des baguettes de tambour (*in* Eliade, 1983, p. 391).

Ce n'est pas par hasard que les ponctuations et leurs équivalents, malgré les analyses minutieuses de Leroi-Gourhan, sont restés pour lui énigmatiques, en quelque sorte indéchiffrables et inassimilables à son système, "assez ingrats", comme il l'avoue lui-même. Et il ajoute: "Il est évident que les signes sont tous en liaison avec les animaux et dépendent par conséquent du même message qu'eux. Mais l'articulation de ce message est encore insaisissable." Et ailleurs: "(...) Les ponctuations, alignées ou en groupe, jouent un rôle encore insuffisamment défini avant et après les figures animales." (Leroi-Gourhan, 1992).

D'autre part, la relation évidente entre les empreintes de mains et les points (fig. 3) est attestée abondamment dans le graphisme rupestre: elle traduirait le rapport immédiat du geste et de l'effet sonore. Or les signes de mains - "négatives" d'habitude, rarement "positives" - doivent exprimer l'intention ou l'acte même de frapper les tambours et d'en dégager les sons convenables. - "En Espagne cantabrique, El Castillo montre une série de mains négatives dans le panneau principal de la grotte, dans un assemblage où les bisons, les chevaux et les biches

sanctuaires de l'art paléolithique occidental: aux Trois-Frères, au Gabillou, etc.

Ce sont là des figures de transition, le reflet d'états intermédiaires d'une métamorphose en train de s'opérer: d'où leur caractère insolite, qu'on les tienne pour des hybrides ou bien pour des chimères ou des monstres. La "licorne" de Lascaux, la figure gravée dans un passage étroit du Tuc d'Audoubert, les "sorciers" des Trois-Frères, les figures de Los Casares (Ucko et Rosenfeld, 1966), sont de cette nature bizarre et éphémère qui capte un moment de la transmigration où l'homme "possède" l'animal et se laisse "posséder" par lui, devenant son suppôt.

Le "sorcier" à tête de bison des Trois-Frères illustre ce moment du voyage mythico-rituel. Composé d'éléments d'homme et de bison, il est entouré d'ébauches éparpillées et fragmentaires de bisons (têtes, pattes, cornes, museaux). Devant lui sont griffonnés deux petits signes-champignon, et au-dessus de lui un autre champignon précède une séquence de bâtonnets parallèles; face à lui se déploient, outre des silhouettes floues, deux animaux chimériques: le corps du premier, que l'on eut dit un renne, est sillonné d'une ligne de ponctuations.

Il y a aussi les petites effigies humaines qui siègent dans le corps d'un animal énorme (la femme qui habite un mammouth, à Pech-Merle); qui entrent en lui (la femme qui glisse dans la silhouette d'un autre mammouth, encore à Pech-Merle sur le plafond de la grande salle); qui se confondent avec lui (Hornos de la Peña). Toujours ces anthropomorphes sont en train de quitter leurs corps et de devenir un autre être, et forment quelques-unes de ces images ambiguës dont les traits ne nous suffisent pas aujourd'hui pour une identification inéquivoque de ce qui a été représenté (Clottes, 1989).

Les images de transition où l'on voit un animal qui prend forme, encore inachevé et comme s'il cherchait à rassembler ses attributs, son juste contour, correspondent sans doute à une phase de la *noaïde*. Les effigies partielles et abrégées d'animaux expriment la vision de l'animal sacré dont la présence se précise dans la perception de l'initié: le roulement des tambours accompagne encore la dissolution de la conscience et libère l'esprit pour la plénitude du voyage chamanique, où les animaux sacrés sont des guides tutélaires qui peuvent être habités par le *noajdie* qui se sent transporté dans leurs corps - et des lignes de points hantent d'habitude ces ébauches qui prennent forme (figs. 1, 3 et 4).

Et puisque l'initié accède à un firmament de figurations animales mythiques qui l'entourent, lui parlent et dans lesquelles parfois il se transfère - selon le témoignage des chamans sibériens et les descriptions des anciens Saami (Schultes, 1969; Backman et Hultkrantz, 1985) -, ces animaux qu'il y trouve sont de même espèce de ceux qui vivent sur la steppe ou la taïga, qu'il voit de loin, qu'il guette et dont il scrute le comportement, mais ils ne sont pourtant pas de véritables animaux, mais des prototypes, des formes hiératiques qu'il faut retenir. C'est pourquoi ils sont peints ou gravés dans la caverne, microcosme exemplaire où se

dont le comportement a été minutieusement reproduit à partir d'interactions "éthologiques" observées dans la nature: épisodes de *flehmen* entre aurochs (Teyjat), rennes (Laugerie-Basse), bisons (Santimamiñe, en Biscaye); combats épigamiques entre mâles nuptiaux, concernant des bouquetins (Roc-de-Sers), des bisons (Le Portel), des mammoths (Rouffignac), des rhinocéros laineux (dans la grotte Chauvet); et nombre de détails comportementaux subtils, comme celui du nid de harfangs aux Trois-Frères (Vieira, 1995). Dans le voisinage de ces groupes d'animaux qui exhibent des comportements naturels, on n'observe jamais des signes abstraits.

L'animation de ces animaux "naturels" contraste avec le hiératisme (même s'ils sont en mouvement) des autres animaux, avec le contour flou ou incomplet des animaux à l'état d'émergence, et bien sûr avec la fixité canonique des signes (il serait évidemment important de connaître l'évolution diachronique de chacun de leurs groupes). - Comment donc rassembler ces trois ordres de représentations dans un ensemble mythico-rituel cohérent? Le travail de décodage doit partir d'une hypothèse qui s'adresse à ce temps-là et à ce contexte-là. Si nous acceptons que, dans l'art et les croyances des peuples paléolithiques de l'occident - malgré les étendues de temps et d'espace qui les ont séparés - l'enjeu était la destination d'une cérémonie paléo-chamanistique, nous saurons rassembler par un fil conducteur les éléments et les phases rituelles, qui se présentent mélangés d'une façon labyrinthique que l'on eut dit inextricable, mais finalement se déploient selon un ordre et vers un but.

Ainsi, de nos jours, la caverne raconte l'efficacité d'un rite. Le chaman quittait son corps, avoisinait les animaux sacrés, était conduit et séduit par eux, les possédait et fusionnait avec eux, participant de la matière des mythes. Au bout du grand voyage, l'expérience mythopoïétique était scellée par sa projection sur les parois et la voûte de la grotte⁷, comme dans un ciel conceptuel.

Le génie des artistes a donc su capter les forces et les phases cruciales du grand voyage, depuis son commencement jusqu'à son aboutissement: l'esprit secret des végétaux magiques et une musique scandée mènent la *noaide*, dont la diachronie peut se déduire de la synchronie des signes enregistrés, qui se présentent selon les règles les plus strictes - car la charpente de la grotte était le support

⁷ Par contre, chez les Saami l'univers se concentrait dans la représentation microcosmique qu'ils peignaient sur le fond de leurs tambours rituels, et où les éléments mythiques (zoomorphes, anthropomorphes, figurations géométriques) s'entre-tissaient en réseau, au centre et à la périphérie de l'ovale du tambour. - Il ne va pas sans dire qu'il y a des séries de points peintes sur des tambours des chamans sibériens.

Il s'agirait donc d'identifier, sur le plan de chaque grotte ornée, un axe de progression d'un acheminement qui s'exprime par des signes enchaînés de cause à effet; et d'établir un paradigme général valable pour l'ensemble des grottes étudiées. On trouverait alors, inscrites sur les parois des galeries et des salles souterraines, les causes matérielles, formelles, efficaces et finales d'une transformation du monde vécu guidée tout au long d'un itinéraire pour aboutir à la convocation des matériaux mythiques.

REMERCIEMENTS

Nous remercions vivement LUÍS MANUEL GASPAR et l'architecte RAÚL VERÍSSIMO, dont les dessins, créés à partir de photographies, forment les illustrations de cet essai.

BIBLIOGRAPHIE

- BAHN, P., VERTUT, J. (1988) - *Images of the Ice Age*, Leicester (Windward).
- BACKMAN, L., HULTKRANTZ, A., eds. (1985) - *Saami Pre-Christian Religion. Studies of the oldest traces of religion among the Saami*, Stockholm (Almqvist & Wiksell International).
- BIBIKOV, S. N. (1978) - Mézine: la "maison des fêtes" et l'ensemble musical osseux (en russe) - *Sovetskaja Archeologija Moskva*, 3: 29-46 (Abstr.).
- CHAUVET, J. M., DESCHAMPS, E. B., HILLAIRE, C. (1995) - *La grotte Chauvet à Vallon Pont-d'Arc*, Paris (Seuil).
- CLOTTE, J. (1989) - The identification of human and animal figures in European Palaeolithic art, in: H. Morphy, ed., *Animals into Art*: 21-56, London (Unwin).
- DAMS, L. (1984) - Preliminary findings at the "organ" sanctuary in the cave of Nerja, Malaga, Spain - *Oxford Journal of Archaeology*, 3 (1): 1-14.
- DAMS, L. (1985) - Palaeolithic lithophones: descriptions and comparisons - *Oxford Journal of Archaeology*, 4 (1): 31-46.
- DAUVOIS, M. (1989) - Son et musique paléolithiques - *Les Dossiers de l'Archéologie*, 142: 2-11.
- DAUVOIS, M., BOUTILLON, X. (1990) - Etudes acoustiques au Réseau Clastres: Salle des Peintures et lithophones naturels - *Préhistoire Ariégeoise*, 45: 175-186.
- ELIADE, M. (1976) - *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Paris (Payot).
- ELIADE, M. (1983) - *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris (Payot).
- EY, H. (1973) - *Traité des hallucinations*, Paris (Masson).
- GLORY, A. (1964) - La grotte de Roucadour - *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 61: Clxvi-Clxix.
- LAMING-EMPERAIRE, A. (1962) - *La signification de l'art rupestre paléo-lithique. Méthodes et applications*, Paris (Picard).
- LEROI-GOURHAN, A. (1970-1982) - *Annuaire du Collège de France, Résumé de cours et travaux*, Paris.
- LEROI-GOURHAN, A. (1965) - *Préhistoire de l'art occidental*, Paris (Maze-nod).



Fig. 1 — Lascaux, détail d'une des parois du "diverticule axial": Cheval et cerf *en formation*, cernés de lignes ponctuées (signes sonores) provenant d'un signe-tambour représenté.

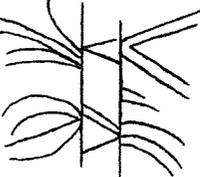
Signes-champignon	Signes-végétaux	Signes-tambour	Signes-sonores
 <p data-bbox="331 426 513 446">BERNIFAL (ROUGE)</p>	 <p data-bbox="631 426 804 446">LASCAUX (JAUNE)</p>	 <p data-bbox="966 362 1060 382">ALTAMIRA</p>	 <p data-bbox="1248 426 1368 446">LE GABILLOU</p>
 <p data-bbox="306 671 543 692">LE GABILLOU (GRAVURE)</p>	 <p data-bbox="636 671 795 692">LA PILETA (NOIR)</p>	 <p data-bbox="936 546 1090 567">LAS CHIMENEAS</p>	 <p data-bbox="1218 671 1395 692">LASCAUX (POINTS)</p>
 <p data-bbox="324 919 520 940">LA PASIEGA (ROUGE)</p>	 <p data-bbox="654 916 777 936">NIAUX (NOIR)</p>	 <p data-bbox="936 732 1090 752">LAS CHIMENEAS</p>	 <p data-bbox="1206 916 1407 936">NIAUX (POLICHROME)</p>
		 <p data-bbox="896 916 1130 936">LE GABILLOU (GRAVURE)</p>	

Fig. 2 (Cont.) — Tableau des classes de signes stylisés: a) Signes-champignon.
b) Signes-végétaux. c) Signes-tambour. d) Signes sonores.

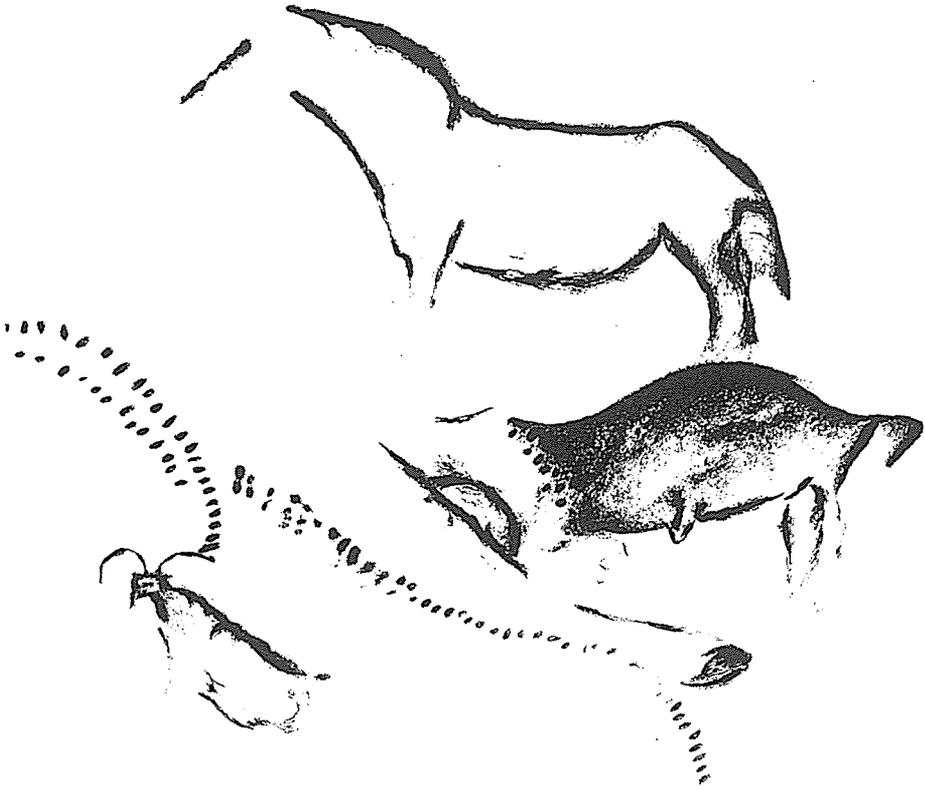


Fig. 4 — Le Portel: Grand panneau de figures noires peintes: cheval et bison en train de se former, sous lesquels sont représentés un claviforme (signe-champignon) et des rangées doubles de ponctuations (signes sonores) qui rôdent les animaux inachevés et en ébauchent d'autres. En bas à gauche, un bouquetin.

REGIONAL DIVERSITY IN THE IBERIAN BRONZE AGE - ON THE VISIBILITY AND OPACITY OF THE ARCHAEOLOGICAL RECORD*

by

Susana Oliveira Jorge**

INTRODUCTION

It is currently accepted by most archaeologists dealing with the Iberian Bronze Age, that a phenomenon of growing social complexity can be observed throughout this period. Regional diversities notwithstanding, this phenomenon is displayed through the progressive increase of certain general processes which, according to the functionalist/processualist terminology, are those of intensification of production, interaction, social hierarchization and social-political integration (Chapman, 1991). Within this global phenomenon, spatial and temporal diversity, cultural assymetries, different rhythms of regional complexity, are to be admitted. Even “involutions”, which are seen to occur within certain areas (Gilman, 1987b), are considered to be ephemeral and geographically limited set-backs within ineluctable social complexity. Those regional diversities mentioned above are envisaged as local adaptations in consequence of a wide range of conditions, such as: the specific environment and available resources; different cultural backgrounds; the manifold communitary interactions and supra-regional interdependence mechanisms; etc. They influence each group's trajectory and shape the processes of cultural complexity on a regional scale (Gilman, 1987a, b, Chapman, 1991, Dias-Andreu, 1993). Clearly, functionalist/prócessualist indicators of intensification, interaction, hierarchization and integration processes are quite hard to quantify in the so-called archaeological record. This is mainly due to the fact that they are liable to assume quite variable material configurations. Therefore, their identification depends on the correlation of different

* This paper was presented to the London Conference on “The Identity of Bronze Age Europe”, which took place in the British Museum, October 1994 (the proceedings will not be published).

** Institute of Archaeology, Faculty of Arts, University of Porto, Portugal.

1991). One of the classic indicators of such cultural complexity would be the emergence in both areas of fortified settlements from the middle of the third millennium b. C. on. These fortified settlements are seen to be closely related to copper metallurgy, to the building of false-vault tombs, and to the manufacturing of some prestige artefacts. Despite the different colonial and autochtonist explanations (vd. Hernando Gonzalo, 1988, Martinez Navarrete, 1989), which see these inovations as the result, respectively, of migrations of population from the East Mediterranean, or of internal changes, fortified settlements have always been regarded as locations with defensive, deterrent and sumptuous functions. Basically, they reflect conflicts: either between colonists and natives (colonial account), or between local communities in their need to assert territorial claims (autochtonist account). In either of these explanatory trends, the fortified settlement is taken as the overpowering indicator of a given level of social-political development. To the functionalist/processualist, the fortified settlement is the individual sign of general, underlying, aprioristic processes such as “intensification”, “differentiation”, “competition/interaction” or “complexity”, which it only serves to illustrate.

I have recently re-evaluated the Iberian Chalcolithic, by taking the concept of “fortified settement” as a main reference point in the analysis of this period (Jorge, forthcoming). To this purpose, two issues have been focused on: the spatial-temporal restriction of the “fortified settlements” to the classical areas and their peripheries (South-east Spain and Portuguese Estremadura); the correlation of these sites to the processes deriving from social complexity. The latter seemed to be a crucial one, at first, since the possible deconstruction of the unified character of the concept of “fortified settlement” would question the homogeneizing character of the different “processes” that would equally well have given rise to it. In fact, even before scrutinizing the available data, it seemed clear that chalcolithic “fortifications” were basically places where energy and technological knowledge had been invested. In this sense, they might appear as general indicators of social organization and leadership. But since these two aspects haven’t been sufficiently contextualized, it turned out that resorting to labels such as “intensification” or “social complexity” in order to grasp the plural reality which is expressed in those places was rather useless.

I have analysed about 70 sites (predominantly dating to the second half of the third millennium b. C. - uncalibrated C14 dates) scattered throughout a wide area: South-east, South-west, Portuguese Estremadura, the Northern Meseta and it’s western periphery. The following items concerning each one of the sites have been examined: spatial-temporal features; architectonical types; settings for the use of domestic spaces; spatial-temporal relationships to culturally linked burial contexts; levels of visibility/ monumentality; etc. The results of this research have

hierarchized or not centralized politically, required the boundaries to be much more clearly delimited, the spaces to be enhanced, the routes to be marked, the accesses to be controlled, spatial interdictions to be imposed, spatial possibilities to be expressed. This new management called for a new kind of power which was inscribed in space, thus shaping the very perception of the territory. The enclosed settlements of the second half of the third millennium b. C., despite the constellation of contextual relations they have been linked to, reproduced locally a new pattern of “belonging to”, new perceptions, both individual and collective, of the social world. It must be stressed that this movement - occurring during the strengthening of the “second agricultural revolution” (Vicent, 1989) - is quite embracing in all of the Peninsula. As symptom of a “meta-regularity”, a new way of comprehending the territory, the enclosed settlements appear from Almeria, in the South-east of the Peninsula, up to the Douro basin, in the North (vd. in this second area the settlements of Castelo Velho and El Pedroso). What I have postulated in 1986 concerning a restricted area in northern Portugal (Jorge, 1986), can also be found when one observes the North of the Peninsula, and, particularly, the provinces of Trás-os-Montes e Alto Douro, Zamora and Salamanca: the increase in intensive agricultural production and the emergence of permanent settlement from the middle of the third millennium b.C. onwards (Jorge, 1992). Those researchers who would like simply to reject this, in order to back up the thesis that permanent settlement would have taken place from the Late Bronze Age only (Ruiz-Gálvez, 1991/1992a, Fabião, 1992) should reflect upon important indicators of a growth in production recognized in chalcolithic settlements which have been published, such as Las Pozas, Zamora (Val Recio, 1992, Morales Muñiz, 1992), Buraco da Pala, Mirandela (Sanches, 1987, 1989, Sanches *et alii*, 1993), or Castelo Velho, Vila Nova de Foz Côa (Jorge, 1993). As far as permanent settlement is concerned, it may involve several ways of manipulating the landscape, and it does not necessarily have to express itself through enduring domestic structures. This means that permanent settlement can be made invisible on a superficial approach. Nevertheless, it is an indisputable phenomenon at least as far as walled settlements, such as Castelo Velho and El Pedroso (already mentioned above), S.Lourenço, Chaves (Jorge and Santos, forthcoming), and other still unpublished sites in the North of Portugal, in the province of Trás-os-Montes e Alto Douro (Jorge, 1993), are concerned.

How can the analysis of chalcolithic settlements throw light upon this matter? In fact, visibility of so-called “fortified settlements” leads us to quite a large scale process: territorialization handles such high level “meanings” that a wide range of social formations may be hidden with them. While accommodating to a low density of occupation of the territory, these social formations may integrate several ways and degrees of economic intensification, diverse possibilities of social

And, consequently, to reflect once more on the concept of social complexity.

If one observes the standard processualist methodology - correlation of a restricted number of variables - and looks for the classic indicators of those variables in the peninsular archaeological record, one is confronted with the following picture: during the Early and Middle Bronze Age, “*fortified settlements*” in the chalcolithic tradition are still to be found in areas outside the South-east. These are some of the published examples: in the basin of the river Douro, the settlement of Castelo Velho (Jorge, 1993); in the portuguese Estremadura the settlement of Zambujal (phase 5) (Sangmeister and Schubart, 1981); in the south of the Northern Meseta several enclosed settlements of this period are known (Fabián Garcia, 1993); in the Alto Guadalquivir the Early Bronze Age “fortified settlement” of Peñalosa (Contreras Cortés, 1995) is, after all, a site with features characteristic of the Argaric periphery. In the La Mancha region, the groups of Motillas (Martín *et alii*, 1993) belong to an area of interaction with the Argaric world. However, if one leaves the peripheral areas of the South-east, whose “fortified settlements” could be interpreted as resulting from the proximity to the Argaric community, and if one resorts to data which are mostly still unpublished², one comes to the conclusion that throughout this period fortifications continue to appear in almost all of the Peninsula, even if they are less frequent. On the other hand, in some open settlements a few traces have been identified which indicate that there had been an *increase of production*. This would have taken place within the process conventionally known as “S.P.R.” (Sherratt, 1981, 1983). One can present as examples settlement with *storage structures* (early phase) of Bouça do Frade, in the North of Portugal (Jorge, 1988), which might have been occupied for the first time in the 16 th century b. C. in a proto-Cogotas context³; and the settlement of Agroal, in the Portuguese Estremadura (Lillios, 1993). Harrison (1993) has recently maintained that the use of pastoralism would have been crucial during the second millenium b. C.. In fact, he argues that livestock raising and horse riding would have been part of a strategy of economic intensification just as effective as the mediterranean polyculture used in the South-east.

But other indicators of complexity also appear which are traditionally considered to be evidence of power: for instance, *stellae* in such different provinces as Trás-os-Montes e Alto Douro - the Longroiva stella (Almagro-Bash, 1966) - and Alentejo - the well-known “stellae of Alentejo”, if one accepts the chronology

² Several archaeological survey programmes are now taking place in different areas in the Peninsula, namely in portuguese territory. When these are published, the traditional views according to which settlement in the second millenium b. C. is scarce, will have to be altered.

³ There are unpublished C 14 datings concerning the first occupation of this settlement, which, from the start (at least 16th century b. C.) reveals storage pits. These data are the result of excavations which occurred from 1987 until 1990, and they are still unpublished.

façade, one is confronted with communities which, their degree of social hierarchization notwithstanding, produce, transform and exchange metal, possibly within low grids of supra-regional exchange. Such exchange grids enabling the circulation of metallic prototypes along most of the European Atlantic façade promote a socially diversified use of metallic artefacts. Thus, they favour the cutting off of metallic artefacts from regional symbolism and dispose the traditional economies towards a “proto-currency” sphere (Sherratt, 1994) which became characteristic of the Late Bronze Age. A great number of societies within the Iberian Peninsula, whatever their resemblances in respect of leadership capability of their elites, seem to be socially more open and less competitive than those of the South-east during the period I have been considering. But rather than establishing that the nature of this difference is that of social complexity, it seems that it is an organizational difference which calls for research within an other perspective altogether.

3. LATE BRONZE AGE, 1300 - 700 b. C.

Researchers who have been studying the Late Bronze Age in the Peninsula have recurrently declared both the progressive concealment of burial contexts, and the relative instability in land occupation, and, consequently, the difficult recognition in the archaeological record of domestic contexts. On the other hand, almost every archaeologist has emphasized the increase in a new kind of social/ritual settings - stellae/statue-menhirs and hoards of metallic artefacts - as ostentatious signs for a new social and political order.

I shall now briefly review some material evidence that has been presented to support these statements (tombs, settlements, stellae/statue-menhirs and hoards), so as to discuss the meaning of their absence/presence within a possible rearrangement of the processes of territorialization in the Peninsula.

If one happens to read some of the most recent publications on the peninsular Late Bronze Age, one may be persuaded that almost no tombs are known. And this is due to three main reasons: because those that have been taken as such were not, after all, correctly identified, both chronologically and culturally; because such tombs, being unsubstantial, haven't been recognized in the so-called archaeological record; or, finally, because they were never built (Ruiz-Gálvez, 1991, Belén *et alii*, 1991). The idea underlying this denial seems to be that of integrating the Iberian Peninsula into an Atlantic community whose affinities would go far beyond the links originated by exchange routes: united by burial concealment, the Atlantic façade would share the same sphere of social and

Tapado da Caldeira as a cemetery, have been repeatedly disputed by some Spanish colleagues (Ruiz-Gálvez, 1991, Ruiz-Gálvez and Galan Domingo, 1991, Belén *et alii*, 1991). However, any one of these cemeteries, particularly Tapado da Caldeira, presents strong contextualized indicators for its function and chronology. The cemetery of Tapado da Caldeira consists of four rectangular pits. Their inner filling was found intact and was composed of layers of compact soil mixed up with a little charcoal. A complete vessel was found at each extremity of each one of these pits. One of these pits was dated by radiocarbon around 13th century b. C. The probability of this date is supported by the presence of a “Cogotas I” type vessel in another pit. On the other hand, the interpretation of these pits as tombs follows standard archaeological criteria: firstly, one is dealing with untouched pits; secondly, these pits can be compared with similar stone graves, as far as shape and size are concerned; thirdly, their filling (soil, charcoals and a complete vessel in every pit), even though it does not include bones, which is very frequent due to the acid soils in this area, follows the normal pattern of a closed and homogeneous burial association. One must add that one of the pits presented a convenient size to the inhumation of a child together with a small vessel. The simple attribution of ritual functions to these pits surprises me, since no additional valid arguments are presented (Ruiz-Gálvez, 1991:282). If one puts aside the fact that no human bones have been found, which occurs in almost every tomb of every period, these pits have all the features that are common to individual inhumation graves. This does not, of course, prevent one from accepting that the cemetery and its surrounding area could have been used from the start to create settings related to diversified ritual practices.

Even though it hasn't recently been excavated according to up-to-date scientific methods, the cemetery of cists at S. Paio de Antas has revealed human skeletons together with ceramic vessels, namely some of specific peninsular North-west type, which are characterized by their large horizontal rim. It is through the presence of these vessels that one is able to infer the general chronology of these cists. In fact, such pottery has been found in the settlement of Bouça do Frade, also in the north of Portugal (Jorge, 1988) from, at least, the intermediate stage of occupation until the end (12th/11th - 8th century b. C.). This means that the cists can be placed within this period although no precise chronology can be obtained.

In both, Tapado da Caldeira and S. Paio de Antas, one is dealing with flat graves.

The well known monument of Roça do Casal do Meio, located in the Portuguese Estremadura and dated around the 10th/9th century b. C. (Spindler and Ferreira, 1973), with its monumental structure presents already not only a remarkable architectonic complexity, but also a burial pagentry with a mediterranean ring. Regardless of the debate concerning the “proto-oriental”

1991, 1992a, Fabião, 1992, Galan Domingo, 1993).

When considering the Peninsula as a whole, one observes an immense variety of domestic contexts and settlement patterns. On the other hand, settlements with natural or artificial defences appear at a late stage in this period and are in the minority. Open settlements predominate, with perishable dwelling structures made out of wood and clay (Jorge, 1990). This is the case of the settlement with storage structures at Bouça do Frade in the north of Portugal (Jorge, 1988). It is a long-lived open settlement (from, at least, the 16th to the 8th century b. C.) which must have been continuously occupied by groups surviving on an intensive economic system based upon agriculture and livestock raising. The underground storage structures, some of which are quite large, are an unequivocal proof of this. The suggestion that the settlement of Bouça do Frade could be inserted in an itinerant settlement model simply because its dwelling structures are perishable, can only be the result of misunderstanding and confusion. As for the misunderstanding, it has already been mentioned: the simplistic correlation of archaeological invisibility (in this particular case, of domestic remains) with social fluidity, mobility or instability. The confusion consists of equating the permanent occupation of a given place with the permanent and organized exploitation of a territory. The continuous occupation of Bouça do Frade during almost 800 years is obviously connected with spatial-temporal occupation strategies of the surrounding territory. The exploitation regime of this territory is not, however, to be inferred from the continuity or disruption in the occupation of a site; rather continuity or disruption can both be observed either in sedentary or itinerant systems. The “permanent” occupation of a given territory cannot be checked by the durability of some domestic structures only, or their continuous use. It is verified by the correlation of several variables, such as economic intensification and specialization.

At this point, one must ask the question: should settlements such as Bouça do Frade (which is an open settlement containing storage structures), or Alegrios (Vilaça, 1991) and N. Sra. da Guia, Baiões (Kalb, 1979) (the latter are hill-top settlements with evidence of metalworking activities) be seen as part of itinerant networks of territorial occupation, solely because of their feeble internal structures?

It seems clear to me that systems of occupation and perception of the territory by Late Bronze Age groups have not as yet been sufficiently studied. Actually, the general perishable character of domestic structures often coexists with traces of specialized productive activities which are closely related to those structures. This is not consistent with the proclaimed fluidity and instability of settlement during the Late Bronze Age (vd. Shennan, 1993).

Finally, one should attempt to include the Late Bronze Age “fortified settlements” in a whole new phenomenon of peninsular territorialization. Such a phenomenon comprehends cross-cultural interactions promoted by contradictory

margin of a core located in the eastern Mediterranean, within an interaction system of “core-periphery-margin” supported by Sherratt (Sherratt, 1993, Galan Domingo, 1993). This new conception maintains that the margin, although not directly dependent on the core, nor competing directly with it, would absorb, in a selective way, elements both of the core and the periphery. Such selective integration of elements culturally strange to the margin, due to the particular interests of the native groups, would trigger a structural change in the meaning of the circulating products and prototypes. Therefore, elements formally connected to the mediterranean world, such as, for instance, the icons engraved upon the southwestern stellae, the burial goods of tombs such as Roça do Casal do Meio, or some metallic artifacts in hoards like Baiões, Villena or Peña Negra, should be understood as native productions with an Atlantic cultural affiliation. These productions appear within cross-cultural exchange networks joining the Mediterranean, the Atlantic façade and Central Europe into a system.

At this point, the discussion concerning local meanings attributed to different kinds of hoards should be introduced (Ruiz-Gálvez, 1993). This archaeologist states that such hoards can be differentiated according to their commercial and/or social/ emblematic value. Following these views, the hoard of Baiões, in the province of Beira Alta, is an utilitarian hoard of commodities conveyed by traders, a kind of “common merchants”, as opposed to the “refined aristocrats” who displayed the prestige objects found at the votive hoards of Peña Negra or Villena, in the South-east (Ruiz-Gálvez, 1993: 58-63). This clear cut opposition calls for a careful analysis which would go far beyond the scope of this paper. I should like to draw attention, however, to a point which has repeatedly been brought out by several authors, including Ruiz-Gálvez (Ruiz-Gálvez, 1992b, Barceló, 1992, Shennan, 1993): the traditional dichotomy between gift and commodity is quite inoperative. In every transaction, objects can assume, successively or cumulatively, both these functions, according to the scale of competition or the nature of the exchanges. If one accepts that the hoards, either utilitarian or votive, are native productions, and that, just as the stellae, they exhibit a transfiguration of the meaning which originally was ascribed to the prototypes, it will be difficult to interpret them without a contextualized research into the societies that produced and used them. I am convinced that this research is still lacking.

I would conclude by saying that the elements of stronger archaeological “visibility” in the peninsular Late Bronze Age - stellae/statue-menhirs and hoards - hide an obvious opacity under a formal similitude to artifacts coming from ideological contexts outside the Peninsula. This is due to the fact that they belong to practically unknown social and cognitive systems.

BIBLIOGRAPHY

- ALMAGRO-BASH, M. (1966), *Las estelas decoradas del suroeste peninsular*, Madrid, Biblioteca Praehistorica Hispana, VIII
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1986), Bronce Final y Edad del Hierro, *História de España*, vol. I, *Prehistoria*, Madrid, Ed. Gredos, pp. 341-471.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1993), Les stèles anthropomorphes de la Péninsule Ibérique, *Les Représentations Humaines du Néolithique à l' Âge du Fer* (115e Cong. Nat. Soc. Savantes, Avignon, 1990), pp. 123-139.
- ARMBRUSTER, B.R. (1993), Instruments rotatifs dans l' orfèvrerie de l' Âge du Bronze de la Péninsule Ibérique. Nouvelles connaissances sur la technique des bracelets du type Villena/Estremoz, *1º Congresso de Arqueologia Peninsular - Actas*, vol. I, Porto, S.P.A.E., pp. 265-283.
- BARCELO, J. A. (1991), El Bronce del Sudoeste y la cronología de las estelas alentejanas, *Arqueologia*, 21, Porto, G.E.A.P., pp. 15-24.
- BARCELO, J. A. (1992), Una interpretación socioeconómica del Bronce Final en el Sudoeste de la Península Ibérica, *Trabajos de Prehistoria*, 49, Madrid, CSIC-CEH, pp. 259-275.
- BARRETT, J. C. (1994), *Fragments from Antiquity. An Archaeology of Social Life in Britain, 2900-1200 BC*, Oxford, Blackwell.
- BELEN, M. *et alii.* (1991), El mundo funerario del Bronce Final en la fachada atlántica de la península ibérica. I. Análisis de la documentación, *Trabajos de Prehistoria*, 48, Madrid, CSIC-CEH, pp. 225-256.
- BLASCO BOSQUED, M. C. (1994), Origen y desarrollo del horizonte Cogotas I en el Alto Tajo, *1º Congresso de Arqueologia Peninsular - Actas*, vol. IV, Porto, S.P.A.E., pp. 151-165.
- BLASCO, M. C. *et alii.* (1991), Enterramientos del horizonte ProtoCogotas en el valle del Manzanares, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueologia*, Madrid, UAM, 18, pp. 55-112.
- BRADLEY, R. (1985a), *Consumption, Change and the Archaeological Record. The Archaeology of Monuments and the Archaeology of Deliberate Deposits*, Edinburgh, Univ. Edinburgh - Dep. Archaeol.
- BRADLEY, R. (1985b), Exchange and social distance. The structure of bronze artifact distributions, *Man*, n. s., 20, 4, pp. 692-704.
- BRADLEY, R. (1988), Hoarding, recycling and the consumption of prehistoric metalwork: technological change in Western Europe, *World Archaeology*, 20, 2, pp. 249-260.
- BRADLEY, R. (1990), *The Passage of Arms. An archaeological analysis of prehistoric hoards and votive deposits*, Cambridge University Press.
- BRADLEY, R. (1993), *Altering the Earth. The Origins of Monuments in Britain and Continental Europe*, Edinburgh, Society of Antiquaries of Scotland.
- BRUN, P. (1990), Le Bronze Atlantique et ses subdivisions culturelles: essai de définition, *L' Âge du Bronze Atlantique* (dir. C. Chevillot & A. Coffyn), Beynac, A.M.U.S.A., pp. 11-24.
- CHAPMAN, R. (1991), *La Formación de las Sociedades Complejas. El sureste de la península ibérica en el marco del Mediterráneo occidental*, Barcelona, Ed. Crítica.
- COFFYN, A. (1985), *Le Bronze Final Atlantique dans la Péninsule Ibérique*, Paris, Diffusion de Boccard.
- COMENDADOR REY, B. (1991-92), Los inicios de la metalurgia: primeros testimonios

- GILMAN, A. & THORNES, J. B. (1985), *Land-use and Prehistory in South-East Spain*, London, George Allen & Unwin.
- GOMES, M. V. & MONTEIRO, J. P. (1976-77), As estelas decoradas da Herdade do Pomar (Ervidel - Beja) - estudo comparado, *Setúbal Arqueológica*, vol. II-III, pp. 281-343.
- HARRISON, R. J. (1993), La intensificación económica y la integración del modo de vida pastoril durante la Edad del Bronce, *1º Congresso de Arqueologia Peninsular - Actas*, vol. II Porto, S.P.A.E., pp. 293-299.
- HARRISON, R. J. & MORENO LÓPEZ, G. (1985), El policultivo ganadero o la revolución de los productos secundários, *Trabajos de Prehistória*, Madrid, CSIC-CEH, 42, pp. 51-82.
- HERNANDO GONZALO, A. (1987-88), Interpretaciones culturales del Calcolítico del Sureste español. Estudio de sus bases teóricas, *Cuad. Prehist. Univ. Granada*, nº 12-13, pp. 35-80.
- HERNANDO GONZALO, A. (1989), Inicios de la orfebrería en la Península Iberica, *El Oro en la España Prerromana*, Madrid, Zugarto Ed., pp. 32-45.
- HURTADO PÉREZ, V. & GARCÍA SANJUÁN, L. (1994), Areas funcionales en el poblado de la Edad del Bronce de el Trastejón (Zufre, Huelva), *Arqueología en el Entorno del Bajo Guadiana*, Huelva, G.I.A.P.S., pp. 239-271.
- JORGE, S. O. (1986), *Povoados da Pré-história Recente da Região de Chaves - Vila Pouca de Aguiar*, Porto, Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras.
- JORGE, S. O. (1988), *O Povoado da Bouça do Frade no Quadro do Bronze Final do Norte de Portugal*, Porto, G.E.A.P.
- JORGE, S. O. (1990), chaps. III, IV and V, *Nova História de Portugal* (coord. Jorge de Alarcão), Vol. I - *Portugal. Das Origens à Romanização*, Lisboa, Ed. Presença, pp. 75-251.
- JORGE, S. O. (1991), Idade do Bronze: apontamento sobre a natureza dos dados arqueológicos, *Arqueologia*, 21, Porto, G.E.A.P., pp. 12-15.
- JORGE, S. O. (1992), An approach to the social dynamics of northern Portugal's Late Prehistory, *Institute of Archaeology Bulletin*, 29, London, Inst. of Archaeology, pp. 97-120.
- JORGE, S. O. (1993), O povoado de Castelo Velho (Freixo de Numão, Vila Nova de Foz Côa), no contexto da Pré-história Recente do Norte de Portugal, *1º Congresso de Arqueologia Peninsular - Actas*, vol. I, Porto, S.P.A.E., pp. 179- 216.
- JORGE, S. O. (1995, forthcoming), Colónias, fortificações, lugares monumentalizados. Trajectória das concepções sobre um tema do Calcolítico peninsular, Porto, Fac. Letras.
- JORGE, S. O. & SANTOS, P. M. (1995, forthcoming), O povoado de S. Lourenço (Chaves): 2ª campanha de escavações, *1º Congresso de Arqueologia Peninsular - Actas*, vol. VIII, Porto, S.P.A.E.
- JORGE, V. O. (1989), Arqueologia social dos sepulcros megalíticos atlânticos: conhecimentos e perspectivas actuais, *Rev. da Fac. de Letras do Porto*, IIª sér., História, vol. VI, pp. 365-443.
- JORGE, V. O. (1990), *Arqueologia em Construção*, Lisboa, ed. Presença.
- KALB, PH. (1980), O "Bronze Atlântico" em Portugal, *Actas do Seminário de Arqueologia do Noroeste Peninsular*, vol. I, Guimarães, Soc. M. Sarmiento, pp. 113-120.
- KOHL, P. (1987), The ancient economy, transferable technologies and the Bronze Age world-system: a view from the northeastern frontier of the Ancient Near East, *Centre*

- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M. & GALAN DOMINGO, E. (1991), Las estelas del suroeste como hitos de vias ganaderas y rutas comerciales, *Trabajos de Prehistoria*, 48, Madrid, CSIC-CEH, pp. 257-273.
- SANCHES, M. J. (1992), *Pré-história Recente no Planalto Mirandês (Leste de Trás-os-Montes)*, Porto, G.E. A. P.
- SANCHES, M. J. *et alii.* (1993), Buraco da Pala (Mirandela): datas de carbono 14 calibradas e seu poder de resolução. Algumas reflexões, *1º Congresso de Arqueologia Peninsular - Actas*, vol. I, Porto, S.P.A.E., pp. 223-243.
- SANGMEISTER, E. & SCHUBART, H. (1981), *Zambujal - Die Grabungen 1964 bis 1973*, Mainz, Verlag Phillipp von Zabern.
- SCHUBART, H. (1975), *Die Kultur der Bronzezeit in Sudwestern der Iberischen Halbinsel*, Berlin, Walter de Gruyter e Co.
- SCHUBART, H. (n. d.), Consideraciones sobre el Bronce del Sureste peninsular, *Historia de Cartagena*, Ed. Mediterráneo, pp. 221-250.
- SHENNAN, S. J. (1986), Interaction and change in third-millennium B C Western and Central Europe, *Peer Polity Interaction and Social Political Change*, Cambridge University Press, pp. 137-148.
- SHENNAN, S. J. (1987), Trends in the study of Later European prehistory, *Ann. Rev. Anthropol.*, 16, London, Annual Reviews Inc., pp. 365-382.
- SHENNAN, S. J. (ed.) (1989), *Archaeological Approaches to Cultural Identity*, London, Unwin Hyman.
- SHENNAN, S.J. (1993), Commodities, transactions and growth in the Central-European Early Bronze Age, *Journal of European Archaeology*, Aldershot, Avebury, vol. 1.2, pp. 59-72.
- SHERRATT, A. (1981), Plough and pastoralism: aspects of the secondary products revolution, *Pattern of the Past*, Cambridge University Press, pp. 261-306.
- SHERRATT, A. (1983), The secondary exploitation of animals in the Old World, *World Archaeology*, 15, pp. 90-104.
- SHERRATT, A. (1993), What would a Bronze Age world system look like? Relations between temperate Europe and the Mediterranean in Later Prehistory, *Journal of European Archaeology*, Aldershot, Avebury, vol. 1.2, pp. 1-57.
- SHERRATT, A. & SHERRATT, S. (1991), From luxuries to commodities: the nature of Mediterranean Bronze Age trading systems, *Bronze Age Trade in the Mediterranean* (ed. N. H. Gale), Jonsered, Paul Aströms Förlag, pp. 351-386.
- SHERRATT, S. & SHERRATT, A. (1993), The growth of the Mediterranean economy in the early first millenium BC, *World Archaeology*, vol. 24, n° 3, London, Routledge, pp. 361-378.
- SILVA, E. J. L. & CUNHA, A. M. L. (1986), As gravuras rupestres de Monte da Laje (Valença), *Arqueologia*, 13, pp. 143-158.
- SOARES, A. M. & CABRAL, J. M. P. (1993), Cronologia absoluta para o Calcolítico da Estremadura e do Sul de Portugal, *1º Congresso de Arqueologia Peninsular - Actas*, vol. II Porto, S.P.A.E., pp. 217-235.
- SOEIRO, T. (1988), A propósito de quatro necrópoles proto-históricas do concelho de Esposende, *Actas do Colóquio Manuel de Boaventura (1985)*, vol. II-Arqueologia, Esposende, pp. 35-62.
- SPINDLER, K. & FERREIRA, O. V. (1973), Der spätbronzezeitliche kupperbau von der Roça do Casal do Meio in Portugal, *Madriider Mitteilungen*, 14, pp. 60-108.
- STEVENSON, A. C. & HARRISON, R. J. (1992), Ancient forests in Spain: a model for

V Á R I A

COLÓQUIO “ARTES DA FALA”

Realizou-se nos dias 27, 28 e 29 de Junho, em Portel, e por iniciativa da Oficina de Património da Câmara Municipal de Portel e do Centro de Tradições Populares Portuguesas da Universidade de Lisboa (CTPP), o Colóquio *Artes da Fala*. Foram responsáveis pela organização Paulo Lima e Jorge Freitas Branco, representando, respectivamente, as instituições referidas, sendo a coordenação científica assegurada por Manuel Viegas Guerreiro (CTPP).

O objectivo da organização foi o de proporcionar um espaço para “perspectivar a literatura popular e o uso da oralidade numa abordagem antropológica”, proposta que se inscreve no volume de textos de *No jardim do mundo* (publicado durante o colóquio com um CD — antologia de textos rezados e cantados em que se encontra o registo de diferentes formas de versificação utilizadas no Sul — e um volume de imagens — fotografias de Augusto Brázio, responsável pelo suporte fotográfico do projecto *Vivo no Jardim do Mundo*, da Oficina de Património da C.M.P., de que o texto de Paulo Lima, adiante resumido, é componente — com o mesmo título).

Em “Povo e cultura”, Manuel Viegas Guerreiro defende a utilização de um conceito antropológico de cultura, que permite, ao definir-se esta última, e abrangentemente, como “a herança social”, relativizar a noção de uma superioridade da aprendizagem cultural dependente da escrita e da escolaridade.

Em “A literatura popular entre o oral e o escrito”, Maria de Fátima Sá propõe a consideração de um espaço de intertextualidade entre o oral e o escrito na literatura popular, substituindo uma oposição que se revelaria redutora na apreciação, nomeadamente, de algumas décimas do Sul de Portugal, definidas como um produto híbrido, entre o oral e o escrito, convidando a hipótese provável de uma origem letrada de composições que circulam tanto oralmente como em folhetos de cordel à interrogação dos processos pelos quais a oralidade e a escrita se conjugam, de forma contrastada mas não opositiva, na construção do registo e transmissão de uma memória social de que as décimas são lugar.

O texto, de Paulo Lima, “Artes da fala: sobre produtores e (re)utilizadores de textos em verso circulando a Sul do Rio Tejo” desenvolve-se em torno de três vertentes principais. Na primeira, aponta-se a fragilidade de noções como “poesia” ou “poeta popular”, já que assentam, algumas das reflexões sobre estas questões em dicotomias, como oral/escrito e popular/erudito que neutralizam a interpenetração de ambos os pólos. A vulgarização da imprensa e a importância do *colportage* — que revela o acesso à escrita —, bem como a circulação de informação, ideias e gostos motivada pela mobilidade e comunicação das populações, são os elementos que permitem o entendimento de um espaço não isolado culturalmente, noção espelhada, por exemplo, na presença de formas versificadas como a décima — que toma no Sul o nome de *quadra* — em territórios diferentes e afastados. Se o termo “popular” — aqui designado “textos de grande circulação” — se constrói equivocadamente por oposição à qualificação “erudito”, também é recorrente a utilização de um aparato conceptual desajustado ao tipo de textos aqui tratados, baseado na análise da “criação poética”, que não cobre toda a utilização de composições versificadas. No que diz respeito à *quadra* do Sul, propõe-se pois a construção de um modelo que, excedendo as aproximações historico-literárias, possa incidir fundamentalmente no universo cultural dos seus produtores e (re)utilizadores, detentores dos seus significados.

Numa segunda vertente, traça-se o percurso histórico de introdução, vulgarização e utilizações diferenciadas da décima no Sul de Portugal. Partindo da análise e comparação de textos e da inventariação de uma “poética do popular”, procura aceder-se aos modos de construção de textos versificados pelos seus utilizadores, por uma lado, e, por outro, à detecção das origens dessa poética

do autor, procurando nele encontrar elementos que possam enquadrar Pombinho Júnior numa rede de relações sociais, políticas e intelectuais; partindo da análise do material inédito e do seu confronto com a bibliografia publicada, importa ver o modo como decorre o processo de realização dos trabalhos e se forma o espectro de interesses, finalmente, e tendo em conta os dois anteriores grupos de questões, importa situar o autor no contexto de produção intelectual em que se inseriu, usualmente caracterizado pelo seu *amadorismo*, contribuindo para uma reavaliação desse atributo e para uma questionamento dos conteúdos que preenchem a categoria de *etnografia*.

2ª Sessão-moderador: Dr. Júlio Brancas.

– Dr. J. Rabaça Gaspar (Beja).

As décimas – a sua originalidade lusa.

O autor defende que as “DÉCIMAS são, podem ser, uma forma de EXPRESSÃO POÉTICA essencialmente ORAL e POPULAR” e “nitidamente LUSA do Sul de Portugal”. Sugere ainda uma “possível vertente mágica” das décimas, lançando algumas pistas “para as possíveis origens e possíveis SENTIDOS OCULTOS como o da CRUZ CIRCULAR, que é possível detectar tanto na forma, como na concepção mental elaborada por pessoas que não sabem escrever ou as improvisam sem as escrever...”. Admite “a hipótese de ter esta tradição oral, até por ser essencialmente oral, uma nítida ligação com os segredos e sabedoria ancestral transmitidos pela Cabala.”

– Dr. J. M. Monarca Pinheiro (Jornal Terras do Cante, Alcáçovas).

Amor e erotismo nalgumas décimas tradicionais do Alentejo – interpretação antropológica.

Análise descritiva de “textos poéticos orais/escritos” (relacionados com os temas enunciados no título) que “revelam comportamentos sociais que caem no âmbito da tradição podendo ser interpretados do pontos de vista antropológico”. Para além desta equação sugerida entre *tradição e perspectiva antropológica* (?), o autor defende ainda a noção de um “poder oracular” ligado à *poesia oral/escrita tradicional*; assim, “os poetas são, de alguma forma, profetas (...) enquanto vozes do povo (...) pois ao interpretarem o pulsar da vida relacional da sua comunidade auto-descobrimo-se mostram-se também como (...) indicadores de caminho, ou ainda como personagem de personagens num teatro-vida que alerta para as regras e desregras do viver em comum ou para os modos de ser e dever ser de cada um no todo.”

3ª Sessão-moderador: Prof. Dr. Manuel Viegas Guerreiro.

– Dra. Aliete Galhoz (CTPP, Universidade de Lisboa).

Mais algumas notas sobre o romance Lázaro e o Rico - testemunhos alentejanos.

Trata-se da tradição popular, enversada, da parábola novitamentária “O Rico Avarento” (Lucas, 16-19-31). Tema recorrentemente explorado na Idade Média, persiste, por exemplo, na memória pan-europeia, nas baladas e romance de várias vertentes culturais: cita-se a anglo-saxónica (“Lazarus and Dives”), a francesa (“Le mauvais riche”), e a Ibérica (“Lázaro y el rico”/S. Lázaro). Salienta-se que em todos os enversamentos, de todas as vertentes, tem função petitoria de esmola. Estudam-se dois afloramentos peninsulares e aponta-se a ressurgência do tema num outro género de enversamento, a quadra glosada em décimas, característica do Alentejo e da beira serra algarvia. (Resumo da Autora).

– Doutor José Manuel Pedrosa (Centro de Estudios Históricos Menéndez Pidal, Madrid)

Canción tradicional y magia.

(Sem acesso ao resumo da comunicação).

– Dra. Manuela Barros Ferreira (Centro de Linguística, Universidade de Lisboa).

Era não era - personagem de um anfitrião popular.

(Sem acesso ao resumo da comunicação).

– Dra. Maria Mantero Morais (CEAS, Lisboa).

Para além do discurso: identidades femininas numa freguesia do concelho de Portel.

Apresentação de notas de trabalho de campo realizado pela autora numa freguesia de Portel. Construção de um quadro descritivo no qual se apercebem as linhas que estruturam as relações dentro de um grupo de mulheres, no qual se insere a autora, linhas que se relacionam com processos de solidariedade e permitem ver uma ocupação de espaços no contexto da freguesia. A autora privilegia na sua abordagem a relação que manteve com as mulheres, relativizando o papel de observadora à luz do seu relacionamento e identificação com o grupo e com os seus elementos.

4ª Sessão-moderador: Prof. Dr. Jorge Freitas Branco

– Grupo de Arronches

– *Revista Lusitana* (Nova Série), 13-14 (1995). Publicação das actas do colóquio “Retratos do País”.

Espectáculos:

Cante às vozes:

Grupo Coral Ceifeiros de Cuba

Grupo Coral do Sindicato dos Mineiros de Aljustrel

Cante do balcão:

Organizado por António Bernardo, de Aldeia das Amoreiras (Odemira).

Patrocínios:

Ministério da Cultura - Delegação Regional do Alentejo

Câmara Municipal de Beja

Câmara Municipal de Aljustrel

Câmara Municipal de Sines

Junta de Freguesia de Portel

Caixa Geral de Depósitos

Edições Colibri

Ana Teresa Sousa

Organiza

Fundación Rei Afonso Henriques
 Instituto de Estudios Zamoranos “Florian de Ocampo”
 Universidad de Alcalá de Henares
 Universidad de Valladolid
 Universidade do Porto
 Comissão Instaladora do Instituto Português de Arqueologia

Patrocina

Ministério de Cultura
 Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León
 F.E.D.E.R. Unión Europea
 Banco Espírito Santo

Patronato Fundación

Junta de Castilla y León
 Ministerio de Asuntos Exteriores de España (Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas)
 Diputación Provincial de Zamora
 Caja España de Inversiones
 Caja Rural de Zamora
 Iberdrola, S.A.
 S.E.P.E.S.
 Asociación Industrial Portuguesa
 Instituto de Estudios Zamorano “Florián de Ocampo”
 Asociación Industrial y Comercial de Lamego
 N.E.R.B.A. Bragança
 N.E.R.V.I.R. Vila Real
 Câmara Municipal de Vila Real
 Câmara Municipal de Lamego
 Câmara Municipal de Miranda do Mouro
 CEDE-CEPYME Zamora
 Instituto Empresa
 Câmara de Comercio y de Industria de Zamora
 Exemo. Ayuntamiento de Zamora

Contactos:

Fundación Rei Afonso Henriques
 Secretaria Técnica para el II Congreso de Arqueología Peninsular
 Av. Requejo, 29
 49012 ZAMORA – ESPAÑA
 Tfno.: (980) 515905

COMITÉ DE HONOR

Excmo Dr. D. Juan José Lucas
Presidente de la Junta de Castilla y León

Excmo. Sr. D. Abel Matutes
Ministro Asuntos Exteriores de España

Excmo. Sr. D. Jaime Gama
Ministro Asuntos Extranjeros de Portugal

Excmo Sr. D. Manuel Carrilho
Ministro de Cultura de Portugal

Excma. Sra. Dña. Esperanza Aguirre
Ministra de Cultura de España

Ilmo. Sr. D. Antonio Vázquez Jiménez
Alcalde-Presidente Excmo. Ayuntamiento de Zamora

Ilma Sra. Dña. Josefa Fernández Arufe
Consejera de Educación y Cultura de la Junta de Castilla e León

Ilmo. Sr. D. J. Antolín Martín Martín
Presidente de la Excma. Diputación Provincial de Zamora

Excmo. Sr. D. Emilio Petisco
Gobernador Civil de Zamora

Ilmo. Sr. D. Juan Seisdedos Robles
Delegado Territorial de la Junta de Castilla y León

Excmo Sr. D. Raúl Morodo Leoncio
Embajador de España en Portugal

Excmo Sr. D. Leonardo Matias
Embajador de Portugal en España

Ilmo. Sr. D. Carlos de la Casa
Dtor. Gral. Patrimonio, Junta de Castilla y León

Ilmo. Sr. D. A. Ferrer Correia
Presidente de la Fundación Calouste Gulbenkian

Ilmo. Sr. D. João Paulo Monteiro
Presidente do Instituto Camões

Excmo Sr. D. Alberto Amaral
Rector de la Universidad de Oporto

Ilmo. Sr. D. Francisco Javier Alvarez Gisasola
Rector de la Universidad de Valladolid

Ilmo. Sr. D. Manuel Gaia Muñoz
Rector de la Universidad de Alcalá de Henares. Madrid

Aula 3
 Medieval: 9 comunicaciones
 Aula 4
 Primer Milénio: 9 comunicaciones
 Descanso: 18-18'30h.

Miércoles, 25 de Septiembre 1996

Mañana

9'30h. Comienzo de las Sesiones:
 Aula 1
 Paleolítico: 9 comunicaciones
 Aula 2
 Neolítico y Bronce: 9 comunicaciones
 Aula 3
 Medieval: 9 comunicaciones
 Aula 4 Primer Milenio: 9 comunicaciones
 Descanso: 12-12'30h.

Tarde

16'00h. Comienzo de las Secciones:
 Aula 1
 Medieval: 9 comunicaciones
 Aula 2
 Neolítico y Bronce: 9 comunicaciones
 Aula 3
 Arqueología clásica: 9 comunicaciones
 Aula 4
 Primer Milenio: 9 comunicaciones
 Descanso: 18-18'30h.

Jueves, 26 de Septiembre 1996

Mañana

9'30h. Comienzo de las Sesiones:
 Aula 1
 Metodología: 9 comunicaciones
 Aula 3
 Arqueología clásica: 9 comunicaciones

Tarde

16'00h. Excursiones

Viernes, 27 de Septiembre 1996

Mañana

9'30h. Comienzo de las Sesiones:
 Aula 1
 Metodología: 9 comunicaciones
 Aula 3
 Arqueología clásica: 9 comunicaciones
 Descanso: 12-12'30h.

Tarde

16'00h. Tiempo destinado a visión y explicación de audiovisuales y posters.
 18'30h. Conclusiones y Clausura
 (Centro Cultural Caja España)

Sábado, 28 de Septiembre 1996

Comienzan las excursiones Post Congreso.

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

Vols. 36-38 1996-1998

Conselho Redactorial

Augusto Santos Silva (FEUP)
Henrique Gomes de Araújo (direcção SPAE)
J. Brian O'Neill (ISCTE)
João Pina Cabral (ICS)
Jorge de Alarcão (FLUC)
Jorge Freitas Branco (ISCTE)
José Carlos Gomes da Silva (ISCTE)
José Fialho (APA)
Manuel Rodrigues de Areia (Dep. Antropologia, FCUC)
Nélla Dias (ISCTE)
Paulo Castro Seixas (direcção SPAE)
Raúl Iturra (Presidente da Direcção da APA)
Susana Oliveira Jorge (FLUP)

NESTE VOLUME

A Antropologia Pós-Moderna

Pós-modernidade e desordem -
A toxicodependência como sintoma

Ruínas/notícia da Arcádia Atlântica

Yo soy hombre y mando: tu eres mujer y callas.
La inferioridad de la mujer es socialmente
construida en la infancia

O durkheimianismo hoje:
classificação, hierarquias, ambiguidades

Dumézil, as *Matralia* e as Quatro Estações

Para uma abordagem interdisciplinar e
transcultural das toxicodependências

Regresso ao Vale do Côa

Arqueologia portuguesa no séc. XX:
alguns tópicos para um balanço

Women in Portuguese archaeology

Mythe et magie dans l'art pariétal:
la logique de la caverne

Regional diversity in the Iberian Bronze Age -
on the visibility and opacity of the
archaeological record

