

Trabalhos
de
Antropologia
e
Etnologia

VOL. 40
(1-2)

SOCIEDADE PORTUGUESA DE ETNOLOGIA

PORTO

2000

ISSN 0006-7199

SPA.E
S O C I E D A D E
P O R T U G U E S A - D E
A N T R O P O L O G I A
E - E T N O L O G I A



SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Fundada em 1918.

Instituição Colectiva de Utilidade Pública

(D. R. n.º 89, 2ª série, de 16/04/1987)

Inscrita na Cons. do Registo Com. do Porto sob o n.º 49

Pessoa Colectiva n.º 501 663 614

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 Bettencourt.

Direcção: *Presidente* – Vítor Oliveira Jorge; *Vice-Presidente* – Henrique Gomes de Araújo; *Secretário* – Paulo Castro Seixas; *Tesoureira* – Ana Leite da Cunha; *Vogais* – Maria de Jesus Sanches; Paula Mota Santos; António Manuel Silva; Margarida Santos Silva; Leonor Sousa Pereira.

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

A. Custódio Gonçalves

O F E R T A
A. Custódio Gonçalves

Trabalhos de Antropologia e Etnologia



TRABALHOS
DE
ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas

VOL. XL
Fasc. 1-2

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2 0 0 0

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

publicação da
Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia
(Registada no Instituto da Comunicação Social sob o n° 112408)
Ano 82° vol. XL fascs. 1-2 2000

Direcção

Vítor Oliveira Jorge

Redacção

Direcção da S.P.A.E.

Edição e Propriedade

Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia
Faculdade de Ciências do Porto
Praça Gomes Teixeira
4050 PORTO (Portugal)
E-mail: vojsoj@mail.telepac.pt

Composição, Impressão e Acabamento

Litografia A.C.
Rua Conselheiro Lobato, 179 – 4700-338 BRAGA
Telefs. 253 272 967 / 253 616 540 – Fax 253 612 008
E-mail: aclitografia@mail.telepac.pt

Distribuição:

gradiva publicações, lda.
Rua Almeida e Sousa, 21, r/c. Esq.
1350 LISBOA
Telefs. 21 397 4067/8 – Fax 21 395 3471
E-mail: gradiva@ip.pt

Janeiro de 2000.

Tiragem: 1.000 exs.

Depósito legal n° 27405/89

ISSN: 0304 – 243 X

Para o volume 40 (fascs. 1-2 e fascs. 3-4) desta revista foi solicitado o apoio do IPLB - Instituto Português do Livro e das Bibliotecas (“Programa de Apoio a Revistas”). Esperamos que essa e outras entidades continuem a possibilitar a obra cultural e científica que a SPAE regularmente elabora e difunde através dos *TAE*.

Desejamos estabelecer intercâmbio com outras publicações.
Nous souhaitons établir l'échange avec d'autres publications.
We wish to establish exchange with other publications.
Tauchverkehr erwünscht. Sollicitiamo intercambio.

SUMÁRIO

<i>Preâmbulo</i>	7
<i>Luc de Heusch entre nós</i> , por Vítor Oliveira Jorge	11
<i>Être journaliste aujourd'hui</i> , par Ignacio Ramonet	25
<i>Consciência e identidade pessoal – e se não há um centro?</i> , por Sofia Miguens	37
<i>“Escrever” – um verbo reflexivo. Hugo Loetscher e a “literatura participante”</i> , por Jeroen Dewulf	61
<i>Raizes e antenas. Política cultural, contemporaneidade e cidadania</i> , por José Márcio Barros	71
<i>La encrucijada intercultural. Delito, metáforas y mitos en la experiencia del sufrimiento</i> , por Beatriz Kalinsky & Estela Rabatto	77
<i>Aids (“Sida”) e diversidade sócio-cultural</i> , por Edir Pina de Barros	93
<i>As mediações culturais da festa “à brasileira”</i> , por Rita Amaral	107
<i>As festas da Cidade. Revivendo e inventando identidades culturais.</i> <i>O exemplo do povo-de-santo</i> , por Rita Amaral	131
<i>Investigação em Pré-história recente no concelho de Cuba – Balanço dos resultados e perspectivas futuras</i> , por Susana H. Correia	161
<i>Suevos, bizantinos e visigodos no Sul da Bética e da Lusitânia: arte, percursos e fronteiras</i> , por M. Justino Maciel	185
<i>Les Maîtres Fous, um desafio de Rouch aos antropólogos</i> , por José Ribeiro	195

<i>O documentário em suporte digital</i> , por Manuela Penafria	203
<i>Do estatuto da fotografia</i> , por Teresa Siza	211

VÁRIA

<i>Sinopse histórica do adagiário e paremiologia populares portuguesas</i> , por Alzira Simões	217
<i>Texto para o pintor Mário Silva</i> , por Vítor Oliveira Jorge	234
Recensão: Susana Oliveira Jorge, <i>Domesticar a terra. As Primeiras Comunidades Agrárias em Portugal</i> , Gradiva, Lisboa, 1999, por Jorge de Alarcão	236

PREÂMBULO

Caro leitor: é com satisfação que iniciamos um novo século (eis o que se pode chamar optimismo!) de publicação dos “Trabalhos de Antropologia e Etnologia” com um volume tão rico, e diversificado, como este.

Com a ajuda da Internet temos vindo a contactar colegas de outras áreas do mundo, a quem deviam ligar-nos laços de colaboração constante, como sejam os que trabalham na América central e do sul – e este tomo já reflecte um pouco essa abertura de perspectivas, que esperamos se alargue de futuro.

Compensamos também desse modo certa dificuldade que encontramos no meio português de, todos os seis meses, lançarmos uma revista de qualidade, onde gostaríamos que participassem as nossas “figuras” mais representativas da área das ciências sociais e humanas. Estas, compreensivelmente, andam todas numa azáfama imensa – somos um país pequeno, e a nossa “massa crítica” é ainda limitada – sendo preciso exercer uma militância verdadeiramente tenaz para conseguir, passados meses ou anos de insistência, um texto de algumas dessas figuras. Se elas lerem este preâmbulo, sabem a quem me refiro, e talvez tenham um pequeno sobressalto, lembrando-se de quantas vezes me prometeram colaborar... olhem, o meu endereço e-mail é: vojsoj@mail.telepac.pt – mandem já, antes que o complexo de culpa vos passe!

As pessoas perguntam muitas vezes por prazos – até quando podem enviar um original. Não há prazos nos *TAE* – eles estão em “fabricação” constante. Quando um texto chega e é decidida a sua publicação, segue de imediato para a litografia. Se ainda “entra” nas c. de 200 pp. que cada tomo contém (saem dois tomos – fascs. 1/2 e fascs. 3/4 – por ano, compondo o volume anual), é automaticamente inserto no tomo que está em preparação; se não, fica para o seguinte. O que não impede que o autor vá corrigindo provas, etc. Assumimos o risco inerente a este ritmo, óbvio numa pequena associação que tem de depender de subsídios para desenvolver as suas actividades, entre as quais a principal é a edição dos *TAE*.

Só com aquela dinâmica se consegue entusiasmar as pessoas a colaborar, num projecto que não tem fins lucrativos. O que os autores “ganham”, ao participarem nos *TAE*, para além da certeza de uma certa expansão dos seus trabalhos, é evidentemente a rapidez – convenhamos, invulgar – com que os seus textos são publicados, encontrando rapidamente o público para que, em princípio, foram

escritos. Se esta é a nossa preocupação nº 1, é porque sabemos quão frustrante é ficar anos à espera da divulgação dos resultados de um trabalho intelectual que, as mais das vezes, não tem outra compensação que não seja o prazer (misturado com o sofrimento!) da sua elaboração – e, já agora, pronta publicação.

Quanto às características dos textos, somos o mais abertos possível. O que nos importa é que tenham qualidade, e, sendo “estudos” (*versus* “ensaios”), não apresentem um carácter demasiado analítico-descritivo, mas procurem ser estimulantes para um especialista de outra disciplina ou para uma pessoa genericamente interessada em ciências sociais e humanas. Colaborações “incómodas”, sem serem panfletárias, temáticas transversais, tocando em “nós” problemáticos estratégicos, sem serem simplistas ou superficiais, eis o que mais nos importa. No fundo, interessam-nos reflexões feitas por cientistas sociais empenhados nas questões e controvérsias da actualidade.

Que o título da publicação não engane: esta não é apenas uma revista de Antropologia cultural e social. Mantemos a sua designação por uma questão de tradição, mas o conteúdo evoluiu muito desde o tempo dos velhos *TAE* dirigidos pelo Prof. Santos Júnior (antes de 1985). O facto dos *TAE* terem publicado as Actas do 1º Congresso de Arqueologia Peninsular, entre 1993 e 95, foi também uma realidade circunstancial – de outro modo, não nos teria sido possível editar essas Actas (8 vols.!) e manter a revista, com os recursos de que dispúnhamos.

Recentemente (jornal *Público* de 3.9.99), na sua apetecida crónica diária de última página, Eduardo Prado Coelho referiu-se à revista em termos elogiosos – atitude de louvar neste país, onde os estímulos são raros! Transcrevo esse passo, apesar de ser um pouco longo: “Sabe-se como a Etnologia tem evoluído num alargamento de interesses que nem se sabe bem onde vai parar. Basta ler essa excelente publicação que são os “Trabalhos de Antropologia e Etnologia”, dirigida por Vítor Oliveira Jorge, para ficarmos a saber que, no meio de textos de perfil tradicional, encontramos hoje facilmente reflexões sobre política, filosofia ou literatura. Uma certa tendência da antropologia pós-moderna (com Clifford Geertz ou James Clifford) cria indecisas zonas de fronteira entre antropologia e literatura.

“Porque a antiga pesquisa no terreno junto de sociedades supostamente “primitivas” foi perdendo a razão de ser e exauriu-se por falta de objectos, e hoje faz mais sentido uma antropologia do mundo moderno, com as suas tribos e os seus rituais.”

Tem E. P. Coelho basicamente razão, mas não se deve confundir a evolução interna dos *TAE* para uma revista de ciências sociais e humanas, e de problemáticas actuais (uma revista de “cultura”), com qualquer transformação mais ampla da Antropologia portuguesa, por ex., onde há diversas revistas que prosseguem, e muito bem, a sua vocação exclusivamente antropológica – casos das publicações periódicas do ISCTE, da UNL (2), da FLUL, da Univ. de Coimbra, ou da Univ.

F. Pessoa, no Porto. Aliás, Portugal é um terreno onde a Antropologia propriamente dita (“pós-moderna” ou outra, o que importa é que se exerça em condições de seriedade e rigor científico) tem muito para fazer, tanto mais que antes do 25 de Abril a Antropologia mal existia entre nós. Há uma grande opacidade de Portugal para si mesmo, resultante de décadas de inoperância das ciências sociais – para já não falar do muito que há a realizar nos terrenos extra-portugueses por onde a nossa história passou – atentemos em Timor, por ex. Mas também parece desejável que Antropologia, Sociologia e outras ciências sociais, que são naturalmente compartimentações disciplinares tradicionais, se fundam cada vez mais em perspectivas transdisciplinares do país.

Acrescento ainda, a terminar, que gostaríamos que os autores mantivessem com a revista e com a SPAE, mesmo após a publicação dos seus textos e a recepção do respectivo volume, um diálogo mais constante. É triste que um(a) colega, uma vez publicado o seu trabalho, nem sequer nos envie um cartão a acusar a recepção da revista, ou a dizer se gostou da forma como o seu texto saíu, como já tem acontecido! Os *TAE* procuram ser um espaço de diálogo, e não um expediente de publicação “por correspondência”.

Mas, nos tempos que correm, haverá já algo que nos surpreenda?... Temos de ter uma certa dose de bom senso e alguma dedicação para entrarmos assim audazmente por mais um século dentro, mesmo com a consciência crescente da nossa solidão.

Porto, Novembro de 1999.

Vítor Oliveira Jorge

LUC DE HEUSCH ENTRE NÓS

por

Vítor Oliveira Jorge*

Esteve recentemente em Portugal uma das principais figuras da antropologia cultural belga, um grande especialista em estudos africanos, o Prof. Luc de Heusch, nascido em Bruxelas em Maio de 1927.

Esta breve apresentação do cientista, e cineasta que ele também é, destina-se apenas a torná-lo mais conhecido, lido e estudado no nosso país. Portugal, como antiga entidade colonizadora, devia empenhar-se mais nas questões culturais – e outras, naturalmente – que têm a ver com África, um mundo riquíssimo com que contactámos durante séculos, e que parece continuar a ser um desconhecido (ou uma realidade indiferente) para boa parte das nossas elites culturais (à excepção, talvez, do campo literário). Há aqui um vazio imenso, quase incompreensível, que importa colmatar. Tal colmatação passa inevitavelmente pela antropologia.

Ora, descobrir Luc de Heusch é contactar, simultaneamente, com facetas da antropologia da África centro-ocidental, e com toda uma geração de intelectuais belgas do nosso século, que desenvolveram o cinema documental e o gosto por várias formas inovadoras de expressão artística, nomeadamente através do movimento COBRA, em que o autor se integrou.

De facto, Luc de Heusch – que se licenciou em 1948 em Ciências Políticas na Universidade Livre de Bruxelas, e se doutorou em Antropologia em 1955, na mesma Escola – desdobrou a sua actividade pela docência e investigação, e pela criação fílmica. Ensinou antropologia social e cultural naquela universidade de 1955 a 1992, sendo hoje “professor emérito” da mesma.

Por duas vezes (de 1966 a 68 e de 1973 a 75) desempenhou as funções de Director de Estudos associado da Escola Prática dos Altos Estudos (secção de ciências religiosas) em Paris, onde também dirigiu o laboratório, associado ao CNRS (Centro Nacional da Investigação Científica) de “Sistemas de Pensamento na África Negra”.

Os livros fundamentais de etnologia do autor, sobre os mitos e ritos bantos, escritos numa perspectiva estruturalista e comparativa, são (todos publicados pela Gallimard, Paris): “Por quê casar com ela? E outros ensaios” (1971), “O rei ébrio

* Prof. catedrático, DCTP, FLUP. O autor agradece a Luc de Heusch os elementos curriculares que este teve a amabilidade de lhe enviar (incluindo a lista das pp. 15 a 25), bem como o apoio prestado por vários amigos.

ou a origem do Estado”(1972), “Reis nascidos de um coração de vaca” (1982) e “O sacrifício nas religiões africanas”(1987). Com a mesma chancela está para sair um quinto, “O Rei do Congo ou os monstros sagrados”.

Aplicando, de algum modo, o estruturalismo lévi-straussiano à “África negra”, onde lidou com sociedades muito diferentes daquelas que tinham inspirado o seu colega francês na América do Sul, de Heusch interessou-se particularmente pelo simbolismo da realeza, pelos rituais e mitos do parentesco, pelo xamanismo e estados de transe, pela natureza da magia e pelo papel do sacrifício. No fundo, a sua obra inspira-se em Frazer e naquilo que este designou a “realeza sagrada”. Essa “realeza sagrada”, ritualizada, é obviamente uma instituição política, mas o autor procurou sobretudo mostrar a sua coerência como estrutura simbólica. Há também aspectos do pensamento de Heusch em que este foi “beber” a Dumézil. J. Frazer/Lévi-Strauss/G. Dumézil são uma espécie de tríade inspiradora deste antigo aluno de Marcel Griaule (o primeiro descobridor, nos anos 30, da riqueza dos mitos africanos).

Mas, como autor, de Heusch foi bem além da antropologia. Publicou também, por ex., um ensaio sobre o nacionalismo, intitulado “Posturas e impostura (Nações, nacionalismo, etc.)” (Bruxelas, Ed. Labor, 1977), várias reflexões sobre artistas belgas contemporâneos, reunidas em “Isto não é a Bélgica” (título que é uma manifesta alusão a quadros de Magritte) (Bruxelas, Ed. Complexe, 1992), e as suas recordações de viagem, em 1998 (Arles, Actes-Sud) (“Memória, meu belo navio. As férias de um etnólogo”).

Para compreendermos a personalidade intelectual do autor, temos de nos recordar que, como escritor e cineasta, ele participou no movimento artístico-filosófico-político COBRA, de 1949 a 1951. Como é sabido, este conjunto de criadores, centrado em Paris, era oriundo de vários países, a cujas capitais o nome do movimento aludia: Copenhague, Bruxelas, Amesterdão. Caracterizava-o uma postura libertária, surrealista, procurando “unir a arte e a vida” e exprimir directamente as fantasias subconscientes. De Heusch aprendeu a filmar com o talentoso Henri Storck, fundador do cinema documental belga, tendo sido seu assistente de realização de 1947 a 49. Dedicou diversos ensaios e filmes a companheiros seus do movimento COBRA (Alechinsky, Dotremont, Reinhoud), e ainda a Magritte e a Ensor. Também realizou os filmes “Perséfone” (1951), a longa metragem de ficção “Na quinta-feira cantaremos como domingo” (1967), e outras obras que o próprio autor considera como “etno-ficções” ou olhares sociológicos sobre a Bélgica: “Os gestos da refeição” (1958), “Os amigos do prazer” (1962), “Os amigos do prazer trinta anos depois” (1995). Para o canal “Arte” elaborou, já em 1999, o filme “Quando eu era belga”.

É igualmente autor de um importante conjunto de filmes documentais, de carácter etnográfico e/ou histórico, sobre a realidade africana: “Ruanda, quadros de uma feudalidade pastoril” (1956), “Na pista da raposa pálida” (1984), e “Uma República que se tornou louca: Ruanda 1894-1994” (1996).



Fig. 1 – Prof. Luc de Heusch (foto gentilmente cedida pelo próprio).

Luc de Heusch é doutor “honoris causa” pela Universidade de Estrasburgo (Ciências Humanas) e membro correspondente da Academia Real belga.

Sobre o autor, o seu ambiente intelectual e os objectivos do seu trabalho pode ler-se, entre outros, um interessante volume da Revista da Universidade Livre de Bruxelas (1991/3-4) intitulado “Cobra en Afrique”. Em 1997, Ana I. Afonso publicou uma entrevista com L. de Heusch na “Ethnologia”, rev. da Univ. Nova de Lisboa, nº 6-8, pp. 195-211.

Mas o mais importante será, decerto, ler atentamente a obra do autor. Para facilitar a tarefa aos potenciais interessados, incluímos a seguir a lista completa dos seus trabalhos até hoje dados à estampa.

Porto, Novembro de 1999.



Fig. 2 – Luc de Hensch recebendo um colar de dentes de leopardo, durante a sua iniciação na confraria dos Senhores da floresta, nos Hamba, em 1953 (Congo belga).
(foto gentilmente cedida por Luc de Heusch)

TRABALHOS PUBLICADOS DE LUC DE HEUSCH

Como autor individual – Livros

- 1955 *Vie quotidienne des Mongo du Kasai*, Exploration du Monde, Bruxelles, 48p.
- 1959 *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, Bruxelles, 268p.
- 1962 *Cinéma et sciences sociales, panorama du film ethnographique et sociologique*, Rapports et documents de sciences sociales, Unesco, 104p. Edição inglesa da mesma obra: *The Cinema and Social Sciences*.
- 1965 *A la découverte des Tsiganes, une expédition de reconnaissance*, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, Bruxelles, 208p.
- 1966 *Le Rwanda et la civilisation interlacustre, études d'anthropologie historique et structurale*, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, Bruxelles, 460p.
- 1971 *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris, 330p.
- 1972 *Mythes et rites bantous, vol. I: Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Gallimard, Coll. Les Essais, Paris, 331p.
- 1973 *Estructura y praxis. Ensayos de antropologia teorica*, Siglo veintiuno, Mexico, 374p. (trad. espanhola de *Pourquoi l'épouser et autres essais*).
- 1981 *Why marry her? Symbolic Structures and Society*, edição revista e completada de *Pourquoi l'épouser?* incluindo dois ensaios; tradução inglesa de Lloyd, Cambridge University Press, 218p.
- 1982 *Mythes et rites bantous, vol. II: Rois nés d'un coeur de vache*, Gallimard, Coll. Les Essais, Paris, 536p.
- The Drunken King or the Origine of the State*, tradução do *Roi ivre* com introdução e anotações de Roy Willis, Indiana University Press.
- 1985 *Sacrifice in Africa*, Manchester University Press; *idem*, Indiana University Press, 232p.
- 1986 *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Bibliotheque des Sciences Humaines, Paris, 354p.
- Versão japonesa de *Le sacrifice dans les religions africaines*, Japan UNI Agency, Tokyo.
- 1987 *Ecrits sur la royauté sacrée*, Editions de l'Université de Bruxelles, 314p.
- 1997 *Postures et imposture. Nations, nationalisme, etc.*, Labor, Coll. Quartier Libre, 93p.
- 1998 *Memóire, mon beau navire*, Actes Sud, 265p.

Contributos para obras colectivas

- 1962 "Pour une dialectique de la sacralite du pouvoir", in *Annales du Centre d'étude des religions*, t.I, Université Libre de Bruxelles, pp. 15-47.
- "Aspects de la sacralite du pouvoir en Afrique", in *Annales du Centre d'étude des religions*, t.I, Université Libre de Bruxelles, pp. 1239-158.
- 1963 "Introduction", *Annales du Centre d'étude des religions (Religions de salut)*, t.II, Université Libre de Bruxelles, pp. 11-25.

- "Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique", in *Annales du Centre d'étude des religions*, t. II, Université Libre de Bruxelles, pp. 127-167.
- "L'Afrique noire", in *L'Art et les sociétés primitives*, Hachette, Paris, pp. 13-115.
- 1964 "Nationalisme et lutte des classes au Rwanda", in *Afrika im Wandel seiner Gesellschaftsformen*, herausgegeben von W. Frolich, Leyde, pp. 96-108.
- 1965 "Possession et chamanisme", in *Les religions africaines traditionnelles*, Rencontres internationales de Bouaké, Editions du Seuil, Paris, pp. 139-170.
- 1967 "Compte-rendu des conférences de l'exercice 1966-67", in *Annuaire 1967-68 de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, t. LXXV, Paris, pp. 71-74.
- 1968 "Compte-rendu des conférences de l'exercice 1967-68 (Les sociétés traditionnelles d'Afrique centrale: analyse structurale des rites et des mythes)", in *Annuaire 1968-69 de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, t. LXXVI, Paris, pp. 77-85.
- "Religions d'Afrique noire", in *Problèmes et méthodes d'histoire des religions, Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 33-38.
- "Les points de vue structuralistes en anthropologie et leurs principaux champs d'application", in *Les Sciences sociales, problèmes et orientations*, Mouton/Unesco, La Haye-Paris, pp. 33-46.
- "Biographie de Patrice Lumumba", in *Biographie belge d'Outre-Mer*, vol. VI, Academie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles, pp. 678-683.
- 1969 "Gouvernés et gouvernants dans quelques sociétés bantoues", in *Gouvernés et gouvernants*, 1ère partie, XXII, Société Jean Bodin pour l'Histoire comparative des institutions, Bruxelles.
- 1970 "Pour une approche structuraliste de la pensée magico-religieuse bantoue", in *Echanges et communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, J. Pouillon et J. Maranda (eds), Mouton, La Haye.
- 1973 "Le sorcier, le Père Tempels et les jumeaux mal venus", in *La notion de personne en Afrique noire*, colloques internationaux du CNRS, Paris, pp. 231-242.
- 1974 "Introduction à une ritologie générale", in *L'unité de l'homme* édité par E. Morin et M. Piatelli-Palmerini, Centre Royaumont pour une science de l'homme, Le Seuil, Paris, pp. 679-713.
- 1978 "La dette sacrée de l'oncle maternel. Contribution à l'étude des structures complexes de la parenté", in *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Herma, Paris, pp. 271-198.
- 1980 Heat, Physiology and Cosmology (Essay on the Rites of Passage of the Thonga), in *Explorations in African Thought*, I. Karp & Ch. Bird (eds), Indiana University Press, pp. 27-43.
- 1981 Articles "Cosmogonie bantoue, Jumeaux dans la société bantoue, Royautés sacrées (Bantous du Zaïre et d'Afrique australe)", in *Dictionnaire des Mythologies*, Flammarion, 2 vol.
- 1984 "Pouvoir de la sorcellerie, sorcellerie du pouvoir", in *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Editions de l'Université de Bruxelles, coll. Laïcité n° 5, pp. 135-146.
- 1986 "Rites de passage et cosmologie en Afrique australe", in *Les rites de passage aujourd'hui*, Actes du colloque de Neuchâtel 1981, L'Age d'Homme, Lausanne, pp. 53-68.
- "L'inversione del debito (discorso sulle monarchie sacre africane)", dans *Etnicità e potere*, Cleup. Ed., Padova, pp. 53-67.
- 1987 "L'inversion de la dette (propos sur les royautés sacrées africaines)", dans *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Seuil, Paris, pp. 41-59.
- "Sacred Kingship as a politico-Symbolic Structure: A Re-evaluation of Frazer's Thesis", dans *Power, Process and Transformation: Essays in Memory of Max Gluckman, special issue series*

Social Analysis n° 22, pp. 22-29.

- 1988 “Le temps des rites”, dans *Redécouvrir le temps, Revue de l’Université de Bruxelles*, 1-2, pp. 123-140.
- “Le vodou haïtien”, dans *Le grand Atlas des religions, Encyclopaedia Universalis*, Paris, p. 132.
- “La vipère et la cigogne”, *Art et Mythologie, figures tshokwe*, Fondation Dapper, Paris, pp. 19-46.
- “Arts d’Afrique: une approche esthétique”, Introduction à *Utotombo, L’Art d’Afrique noire dans les collections privées belges*, Société des Expositions du Palais des Beaux-Arts, Bruxelles, pp. 11-18.
- 1989 “Il sincretismo religioso ad Haiti e nella Repubblica Dominicana”, *Anthropologie, Tendenze Contemporanee, Scritti in onore di Bernardo Bernardi a cura de Antonio Marazzi*, Ed. Ulrico Hoepli, Milano, pp. 19-37.
- “The sacrificial body of the King”, *Zone, Fragments for a History of the Human Body*, Ed. Michel Feher, New York, Part 3, pp. 387-394.
- “Bantou”, *Encyclopedia Universalis*, Paris, pp. 813-818.
- “Art et mythologie en Afrique”, dans *Estudos em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Centro de Estudos de Etnologia do Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisbonne, pp. 253-274.
- 1990 “L’apport bantou au vodou haïtien (contribution à une théorie du syncrétisme)”, dans *Essais sur le rituel II*, Colloque du centenaire de la 5^e section de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes (sous la direction de A.M. Blondeau et K. Schipper), Peeters, Louvain-Paris, pp. 127-147.
- “La transe, la corrida, la poésie”, *Michel Leiris*, n° spécial de la *Revue de l’Université de Bruxelles*, Bruxelles, pp. 53-63.
- “Ceci n’est pas la Belgique”, dans *L’art en Belgique, Flandre et Wallonie au XXe siècle. Un point de vue*, Musée d’Art Moderne de la Ville de Paris, pp. 17-30.
- “Les vicissitudes de la notion d’interdit”, dans *Problèmes d’Histoire des Religions: Religion et tabou sexuel*, ed. J. Marx, Editions de l’Université de Bruxelles, 1/1990, pp. 9-16.
- “Royautés sacrées africaines: une relecture critique de Frazer”, dans *Mythe et Politique*, Actes du colloque de Liège (14-16 septembre 1989), Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège, Fascicule CC57, pp. 97-106.
- 1991 “The King comes from Elsewhere”, dans *Body and Space, Symbolic Models of Unity and Division in African Cosmology and Experience*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Cultural Anthropology 16 (ed. Anita Jacobson-Wedding), Uppsala, pp. 109-117.
- 1993 “Possédés somnambuliques, chamans hallucinés”, dans *Importance de l’hypnose*, sous la direction d’I. Stengers, Coll. Les Empêcheurs de Penser en Rond, pp. 247-284.
- “L’inversion de la dette. Propos sur les royautés sacrées africaines” (extrait de *l’esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987, pp. 41-59), dans *Genèse de l’Etat moderne en méditerranée. Aproches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, coll de l’Ecole Française de Rome n° 168, Palais Farnèse, pp. 9-26.
- “La pitié et la honte”, dans *Evolution biologique et comportement éthique*, Actes du colloque international de Bruxelles (20-21 septembre 1991), Académie Royale de Belgique (Classe des Sciences), Gembloux, pp. 179-194.
- 1994 “Myth and Epic in Central Africa”, in Th.D. Blakely, W.E.A. van Beek & D.L. Thomson (eds), *Religion in Africa, Experience and Expression*, James Curry / Heinemann, London / Portsmouth (NH), pp. 229-238.
- 1995 “Des dieux sans visage. Dela morphologie des masques de feuilles bwaba (Burkina Faso)”, in *Objets-signes d’Afrique* (sous la dir. de L. de Heusch), Tervuren, Snoeck-Ducaju & Zoon, pp. 21-35.

- “Pierre Mabille, Michel Leiris anthropologues”, in *L'autre et le sacré. Surréalisme, cinéma, Ethnologie*, textes recueillis par C.W. Thompson, L'Harmattan, pp. 397-405.
- “Possédés somnambuliques, chamans et hallucinés”, in D. Michaux (sous la dir. de), *La transe et l'hypnose*, Paris, Imago, 1995, pp. 19-46.
- “Pourquoi le père l'a-t-il emporté sur l'oncle maternel?”, in J. Gayon & J. J. Wunenburger (sous la dir. de), *Le paradigme de la filiation*, L'Harmattan, coll. *Conversciences* n° 16, Paris, pp. 235-249.
- 1996 “De quelques sociétés africaines, hier et aujourd'hui”, in L. Hurbon (sous la dir. de), *Les transitions démocratiques*, Actes du colloque international de Port-au-Prince, Haïti, Syros, Paris, pp. 105-110.
- “Royautés sacrées africaines: une relecture critique de Frazer”, in *Studia Africana, publicació del Centre d'Estudis Africans-Barcelona*, pp. 101-108.
- 1997 “Ritos del fuego en el mundo bantú”, in José A. Gonzalez Alcantud & María Jesús Buxó Rey (eds), *El fuego, mitos, ritos y realidades*, Anthropos, Diputación Provincial de Granada, n° 31, pp. 169-178.
- “Le mythe fondateur de Cobra”, in *Cobra Copenhague Bruxelles Amsterdam. Art expérimental 1948-1951*, Hirmer, Musée cantonal des Beaux-Arts, Lausanne, pp. 17-27.
- 1998 “Sacrifice and Purification”, in John Middleton (ed. in chief), *Encyclopedia of Africa South of the Sahara*, vol. 4, Macmillan Libr., New York, pp. 23-27.
- 1999 “Rwanda: Les responsabilités d'un génocide”, *Segunda Muestra internacional de Cine, Vídeo y Fotografía. El Mediterráneo, Imagen y Reflexión*, Ponencias, Working Papers n° 3, Diputación Provincial de Granada, Centro de Investigaciones Etnológicas, pp. 93-100.

Artigos

- 1954 “Elements de potlach chez les Hamba”, *Africa*, vol. XXIV, n° 4, pp. 337-348.
- “Autorité et prestige dans la société tetela”, *Zaire*, n° 10, pp. 1001-1027.
- 1955 “Valeur, monnaie et structuration sociale chez les Nkutshu (Kasai, Congo belge)”, *Revue de l'Institut de Sociologie*, n° 1, pp. 400-410.
- “Perspectives nouvelles de l'ethnographie générale”, *Revue de l'Institut de Sociologie*, n° 4, pp. 669-684.
- “A propos d'une mise en question par le P. de Sousberghe des theses de M. Lévi-Strauss”, *Zaire*, n° 8, pp. 849-861.
- “Un système de parenté insolite: les Onga”, *Zaire*, n° 10, pp. 1011-1027.
- 1956 “Les vacances de la science”, *Zaire*, n° 7, pp. 717-728.
- “Le symbolisme du forgeron en Afrique”, *Reflets du monde*, n° 10, pp. 57-70.
- 1957 “Considérations sociologiques sur le régime foncier des Tetela-Hamba dans ses rapports avec la guerre et la structure politique”, *Revue de l'Institut de Sociologie*, n° 3, pp. 361-378.
- 1958 “Le rayonnement de l'Egypte antique dans l'art et la mythologie de l'Afrique occidentale”, *Journal de la Société des Africanistes*, t. XXVIII, fasc. I et II, pp. 91-109.
- “Les voies de l'anthropologie structurale. L'oeuvre de M. Lévi-Strauss et l'évolution de l'ethnologie française”, *Zaire*, n° 8, pp. 787-818.
- 1960 “Morale et sociologie”, *Morale et enseignement, Bulletin de l'Institut de Philosophie*, Université Libre de Bruxelles, n° 1-2, pp. 23-34.

- “La crise des sciences humaines”, *Arguments*, n° 18, pp. 36-41.
- 1961 “Les peuples sans amour”, *Arguments*, n° 21, pp. 1-4.
- 1962 “Plaidoyer à la mémoire de Patrice Lumumba”, *Synthèses*, n° 189, pp. 280-308.
- 1963 “Anthropologie structurale et symbolisme”, *Cahiers internationaux de symbolisme*, n° 2, pp. 51-66.
 “Réflexions ethnologiques sur la technique”, *Les Temps Modernes*, décembre, pp. 1022-1037.
 Ce texte a été réédité dans *Morale et enseignement. Bulletin de l'Institut de Philosophie*, Université Libre de Bruxelles, n° 3-4, 1965, pp. 17-31.
- 1964 “Structure et praxis sociales chez les Lele du Kasai”, *L'Homme*, vol. IV, n° 4, pp. 87-109.
 “Massacres collectifs au Rwanda?”, *Synthèses*, n° 221, pp. 416-426.
 “Mythe et société féodale: le culte du kubandwa dans le Rwanda traditionnel”, *Archives de sociologie des religions*, n° 18, pp. 133-146.
- 1965 “Vers une mythologie?”, *Critique*, n° 219-220, pp. 687-717.
 “Situation et positions de l'anthropologie structurale”, *L'Arc*, numéro consacré à Lévi-Strauss, pp. 6-16.
 “Le théâtre des dieux”, *Journal des Beaux-Arts* (Bruxelles), n° 1100, pp. 1-3.
- 1967 “Deux livres sur les arts africains”, *L'Homme*, vol. VII, n° 4, pp. 77-83.
- 1968 “Le cru et le cuit dans le domaine bantou”, *Présence africaine*, n° 67, pp. 33-48. Traduction roumaine “Crudul si coptul in domeniul Bantu”, *Revista de Filosofie*, Tomul 15, n° 2, 1968, Bucarest, pp. 1297-1307.
 “Tradition et modernité politiques en Afrique”, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XLIV, pp. 63-78.
- 1969 “Un rêve de liberté absolue: les Tsiganes parmi nous”, *Synthèses*, n° 273-274, pp. 41-43.
- 1971 Josette Hector, “Entretien avec Luc de Heusch”, *Synthèses*, n° 298, pp. 42-47.
- 1972 “Mythes et remous historiques”, *Diogenes*, n° 78, pp. 67-90.
 “Comptes-rendus des conférences 1971-72 et 1972-73”, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Ve section)*, pp. 43-44.
- 1974 “Le métier d'ethnologue”, *Forum-ULB*, février-mars, pp. 26-28.
 “The Debt of the Maternal Uncle: Contribution to the Study of Complex Structures of Kinship”, *Man*, vol. 9, N° 4, pp. 609-619.
- 1975 “What shall we do with the Drunken King?”, *Africa*, vol. 45, 4, pp. 363-372.
 “Flaherty ou le complexe d'Oedipe (interview)”, *Impact*, revue internationale d'anthropologie visuelle, 1, janvier, pp. 16-19 et 28.
 “Un réquisitoire anthropologique contre l'Eglise: ‘Thérèse de Lisieux’ de Pierre Mabille”, *Le Monde*, Paris, 19 décembre, p. 17.
 “Le roi, le forgeron et les premiers hommes dans l'ancienne société kongo”, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 1, CNRS-EPHE, Paris, pp. 165-177.
 “Sens et contre-sens anthropologiques”, *Critique*, n° 342, pp. 1136-1158.
- 1976 “Pour une nouvelle approche du sacrifice”, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 2, CNRS-EPHE, Paris, pp. 7-22.
 “Le sacrifice dogon ou la violence de dieu”, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 2, CNRS-EPHE, Paris, pp. 67-89.

- “Parenté et histoire en Afrique australe”, *L'Homme*, Paris, t. XVI, n° 4, pp. 29-47.
- 1977 “Mythologie et littérature”, *L'Homme*, t. XVII, 2-3, Paris, pp. 101-109.
- “Directions and Counter-Directions in Anthropology” (traduction de “Sens et contre-sens anthropologique”, 1975), *Gradiva*, I, 2-3, pp. 177-196.
- 1978 Présentation du cahier 3 (Le sacrifice II), *Systèmes de pensée en Afrique noire*, CNRS-EPHE, Paris, pp. 7-15.
- “Le sacrifice, le mariage, la mort et la folie chez les Thonga”, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 3, CNRS-EPHE, Paris, pp. 59-85.
- 1981 “Nouveaux regards sur la royauté sacrée”, *Anthropologie et sociétés*, vol. 5, n° 3, pp. 65-84.
- 1982 “L’Evangile selon saint Girard”, *Le Monde*, 25 juin, p. 19.
- “Nouvelles remarques sur l’oncle maternel. Réponse à J.-Cl. Muller”, *Anthropologie et sociétés*, vol. 6, n° 1, pp. 165-169.
- “Les droits de l’homme comme objet de réflexion anthropologique”, *La pensée et les hommes*, n° 4, pp. 138-147.
- 1983 “Du bon usage des femmes et des boeufs. Les transformations du mariage en Afrique australe”, *L'Homme*, XXIII, 4, pp. 5-32.
- 1984 “La capture sacrificielle du pangolin en Afrique centrale”, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 6, Le sacrifice V, CNRS-EPHE, Paris.
- “Sakraal koningschap als een symbolisch-politieke structuur: Frazers interpretatie opnieuw bekeken”, *Sociologische Gids*, n° 4, pp. 301-314.
- “Le temps des rites. Propos sauvages”, *L’art et le temps. Regards sur la quatrième dimension*, Société des expositions du Palais des Beaux-Arts, Bruxelles, pp. 85-96.
- 1985 “La nouvelle ethnologie”, *Magazine littéraire*, n° spécial Claude Lévi-Strauss, n° 223, octobre, pp. 50-51.
- 1986 “Le structuralisme comme méthode comparative en anthropologie”, *Revue Européenne de Sciences Sociales*, XXIV, n° 72, pp. 47-58.
- “Réponse à Claudine Vidal”, *Cahiers d’Etudes Africaines*, 104, XXVI-4, pp. 689-690.
- 1987 “Du médecin fou au malade fou”, *Journal de la Société Française d’Hypnose*, vol. 2, n° 2, pp. 59-64.
- 1988 “Le roi sacrifié”, entretien avec Luc de Heusch, *Quarto, Bulletin de l’Ecole de la Cause freudienne en Belgique*, n° 30, février, pp. 52-55.
- “Myth as reality”, *Journal of Religion in Africa*, XVIII, 3, pp. 200-215.
- “The Cinema and Social Science: A Survey of Ethnographic and Sociological Films”, *Visual Anthropology*, 1, pp. 99-156 (reprint of *The Cinema and Social Sciences*, Unesco, 1962).
- 1989 “Kongo in Haiti: A new approach to religious syncretism”, *Man*, 24, pp. 290-302.
- “Reply to Beidelman”, *American Ethnologist*, XVI-3, pp. 570-571.
- 1990 “Introduction” à Luc de HEUSCH (ed.), Chefferies et royautés sacrées. *Systèmes de pensées en Afrique noire*, n° 10, pp. 7-33.
- “Nkumi et Nkumu. La sacralisation du pouvoir chez les Mongo (Zaïre), *Systèmes de pensées en Afrique noire*, n° 10, pp. 169-185.
- “Henri Storck anthropologue”, in *Nieuw Tijdschrift van de Vrije Universiteit Brussel*, m/2, pp. 343-347.

- 1991 "On Griaule on Trial", in *Current Anthropology*, Vol. 32, n° 4, Aug. Oct., pp. 434-437.
- "Interview de Luc de Heusch par Henri Storck", *Luc de Heusch et ses amis. Cobra en Afrique*, Editions de l'Université de Bruxelles (n° 3-4/1991 de la "Revue de l'Université de Bruxelles", 255 p.), pp. 7-22.
- "Interview de Luc de Heusch par Pierre de Maret", *Luc de Heusch et ses amis. Cobra en Afrique*, Editions de l'Université de Bruxelles (n° 3-4/1991 de la "Revue de l'Université de Bruxelles", 255 p.), pp. 31-59.
- 1992 "Une culture en état de siège: les Tsiganes", *Revue suisse de Sociologie*, Vol. 18, n° 3, pp. 719-721.
- "Erasme et l'Europe des Ethnies", *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* (Classe des Beaux-Arts), Gembloux, 10-12, pp. 257-269.
- 1993 "L'Europe des Ethnies", *La Revue Générale*, n° 3, pp. 55-62.
- "An interview with Luc de Heusch" par Pierre de Maret, *Current Anthropology*, Vol. 34, Nb. 3, pp. 289-298.
- "Hunting the Pangolin", *Man*, 28, 1, pp. 159-161.
- "Nacimiento del cine documental sociológico en Europa", *Fundamentos de Antropología*, Centro de Investigaciones Etnológicas, Granada, n° 2, pp. 52-57.
- "El antropólogo y su vanguardia" (entrevista), *Fundamentos de Antropología*, Centro de Investigaciones Etnológicas, Granada, n° 2 (sept.), pp. 153-161.
- "Maintenir l'anthropologie", *Social Anthropology*, European Association of Social Anthropologists, 1, 3, pp. 247-264.
- "Dernière leçon", *Revue de l'Institut de Sociologie*, Université Libre de Bruxelles, 1-2, pp. 293-311.
- "Rwanda: brève histoire d'une folie meurtrière", *L'Ange exterminateur, Revue de l'Institut de Sociologie*, Université Libre de Bruxelles-Cerisy, 3-4, pp. 289-297.
- 1994 "Anthropologie d'un génocide: le Rwanda", *Les Temps Modernes*, n° 579 (decembre), pp. 1-19.
- 1995 "Ruanda: antropología de un genocidio", *Debats*, ed. Alfons en Magnànim, n° 51, mars, pp. 62-69 (trad. de l'article "Anthropologie d'un génocide: le Rwanda" paru dans *Temps Moderne*, n° 579, 1994).
- "Rwanda: les responsabilités d'un génocide", *Le Débat*, Gallimard, n° 84, mars-avril, pp. 24-32.
- "Les trésors cachés de Tervuren", *Art et Culture*, n° IX-9, mai, pp. 23-25.
- "Comprendre l'art africain: le point de vue de Luc de Heusch", article de Michel Grosdent, *Le Soir*, 10 mai, supplément MAD, p. 3.
- "Le Musée de Tervuren, hier et aujourd'hui", *L'Oeil*, n°471, mai, pp. 24-31.
- "Entretien avec Luc de Heusch: vers une anthropologie de l'art africain", *Nouvelles du Patrimoine*, n° 62 (juin), pp. 4-6.
- "A l'écoute de toutes les Afriques", propos recueillis par Colette Braeckman et Michel Grosdent, *Le Soir*, 17 août.
- "Souvenirs de Londres" (extrait), *Bulletin de la Classe des Beaux-Arts* de l'Académie Royale de Belgique, numéro spécial, décembre, pp. 81-89.
- 1996 "Regard anthropologique sur la crise nationale belge", *La Revue Générale*, n° 2, fevrier, pp. 7-29.
- "Maintenir l'anthropologie" (versão ligeiramente modificada do artigo com o mesmo título, 1993), *Le Débat*, n° 90, mai-août, pp. 129-146.

- “Petite histoire d’une grande anthropologie” (Review article on *The expansive moment. Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970* by Jack Goody, Cambridge University Press, 1955), *Social Anthropology*, 4, 3, pp. 299-302.
- “A propos. Le même et le différent”, *L’Homme*, n° 140, octobre-décembre, pp. 101-111.
- 1997 “A la recherche d’une esthétique perdue” *L’Homme*, n° 141, janv.-mars, pp. 137-142.
- “La crise nationale belge, un regard d’anthropologue” (versão revista e corrigida de “Regard anthropologique sur la crise nationale belge, *La Revue Générale*, 1996), extrait du *Débat* n° 94, Gallimard, pp. 42-60.
- “The symbolic mechanism of sacred kingship: rediscovering Frazer”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute (incorporating Man)*, Vol. 3, 2, June, pp. 213-232.
- “Pour Jean Pouillon”, *L’Homme*, 143, juil-sept., pp. 57-59.
- “L’ethnie: les vicissitudes d’un concept”, *Archives Européennes de sociologie*, XXXVIII, 2, pp. 185-206.
- “Entrevista com Luc de Heusch” par Ana Isabel Afonso, *Trabalho de Campo, Ethnologia*, n° 6-8, Lisboa, pp. 195-211.
- 1998 “L’Etat-nation: un mythe du 19e siècle”, *Espace de Libertés, magazine du Centre d’Action Laïque*, n° 259, mars, p. II du supplément “Question à la laïcité”.
- “Un témoin au pays des documentaristes”, *AV-industrie*, X, novembre-décembre, pp. 18-23.
- “Eloge de la bâtardise”, *Belgique toujours grande et belle. Revue de l’Université de Bruxelles* (composé par A. Pickels et J. Sojcher), Ed. Complexe, pp. 199-201.
- “Un calendrier musical (Note d’ethno-musicologie pour Célestin Deliege, socio-musicologue)”, *Liber Amicorum Célestin Deliege, Revue Belge de Musicologie*, Vol. LII, Bruxelles, pp. 175-178.

Prefácios

- 1963 Lylian Kesteloot, *Les écrivains noirs de langue française*, Institut de Sociologie de l’Université Libre de Bruxelles, Bruxelles.
- 1971 Mary Douglas, *De la souillure*, traduction française, Paris.
- 1972 Bradbury, Geertz, Spiro, Turner et Winter, *Essais d’anthropologie religieuse*, Gallimard, Les Essais, Paris.
- 1977 “Liberté absolue”, introduction à Pierre Mabille, *Le merveilleux*, P. J. Oswald, Paris, pp. 9-25 (existe trad. portug., Lisboa, Fenda Ed., 1990).
- Marie-Louise Bastin, *Introduction aux arts d’Afrique Noire*, Arnouville, Editions Arts d’Afrique Noire.
- 1995 “En guise d’introduction: pour ouvrir la question du sens”, introduction à *Objets-signes d’Afrique*, textes réunis et édités par Luc de Heusch à l’occasion de l’exposition “Trésors cachés” du Musée Royal de l’Afrique Centrale (Tervuren), Snoeck-Ducaju & Zoon, pp. 9-16.
- “By way of introduction: Reopening the question of meaning”, introduction of *Objects Signs of Africa*, texts selected and edited by Luc de Heusch on the occasion of the “Hidden Treasures” exhibition at the Musée Royal de l’Afrique Centrale (Tervuren), Snoeck-Ducaju & Zoon, pp. 9-16.
- “En guise d’introduction”, in G. Thinès et L.de Heusch (sous la dir. de), *Rites et ritualisation, Colloques et Séminaires de la Fondation J.M. Delwart, Louvain-la-Neuve, 13-14.09.93*, Libr. Philosophique-IIIEE, Paris-Lyon, 1995, pp. 13-19.

Trabalhos sobre arte

- 1950 *Alechinsky*, Petite Bibliothèque Cobra, Bruxelles.
- 1969 *Plaidoyer pour un homme abstrait*, préface au catalogue de l'exposition Pierre Alechinsky, Palais des Beaux-Arts, Bruxelles.
Edition allemande du même texte: *Plädoyer für einen Abstrakten*, trad. de Wibke von Bonin, Catalogue de l'exposition Pierre Alechinsky, mars-avril, Düsseldorf, Kunsthalle.
- 1970 *Reinhou*, édition d'art Fratelli Pozzo, Turin.
- 1972 *Reinhou*, catalogue de l'exposition Reinhou, Recent Sculptures, Lefebvre Gallery, New York.
Over Reinhou, catalogue de l'exposition Reinhou, Lens Fine Art, Anvers.
- 1973 *L'art populaire ou le mythe fondateur de Cobra*, Clé pour les Arts, 1938, decembre.
- 1975 *Dotremont ou l'anti-scribe, Introduction anthropologique au logogramme*, catalogue de l'exposition Dotremont (Logogrammes), Jacques Damase Gallery, Bruxelles.
- 1980 "Zwanze", *Revue de l'Université de Bruxelles* (La Belgique malgré tout, littérature 1980), pp. 109-113.
Fatherland, Mother Tongues, catalogue de l'exposition Salute to Belgium, John Lefebvre Gallery, New York, avril.
- 1990 "Le crabe pince-sans-rire et le poule. Le mythe ensorien", *Les Temps Modernes*, 526, pp. 149-165.
"Sur James Ensor", présentation de Emile Verhaeren, Ed. Complexe, Bruxelles, pp. 7-18.
- 1992 *Ceci n'est pas la Belgique*, Editions Complexe, Bruxelles, 215p.
- 1993 "From Rubens to COBRA", *An Aspect of the Contemporary Art in Belgium*, Himeji City Museum of Art, Japon, pp. 10-13.
- 1995 "Henri Storck au carrefour de la vie", *Hommage à Henri Storck, Films 1928-1985; Catalogue analytique*, Bruxelles, Communauté Française de Belgique, pp. 5-6.
- 1996 "Note de lecture", Catalogue de l'exposition *Coups de croyons, taches d'encre* (Christian Dotremont, Pierre Lahaut, André Lambotte, Henri Michaux, M.M.C. Octave), Centre Wallonie-Bruelles, Paris, pp. 7-11.
- 1997 "Le mythe fondateur de COBRA, Catalogue de l'exposition COBRA, art expérimental 1948-1951", Musée cantonal des Beaux-Arts, Lausanne, pp. 17-27.
- 1998 "Pierre Lahaut: avec et contre la geometrie, Catalogue de l'exposition Pierre Lahaut, Natures mortes", Kent Institute of Art and Design, Canterbury et Rochester.

Junho 1999.

ÊTRE JOURNALISTE AUJOURD'HUI

par

Ignacio Ramonet

On s'interroge sur l'avenir des journalistes. Ils sont en voie d'élimination. Le système n'en veut plus. Il pourrait fonctionner sans eux. Ou, disons plutôt qu'il peut le faire avec eux, mais en leur confiant un rôle moins décisif: celui d'ouvrier de chaîne, comme Charlot dans *Les Temps modernes*... En les réduisant au niveau de retoucheurs de dépêches d'agence.

La qualité du travail des journalistes est en voie de régression et, avec la précarisation galopante de la profession, leur statut social également¹. On assiste à une formidable taylorisation du métier de journaliste. Il faut voir ce que sont devenues les rédactions, aussi bien celles des journaux que des radios et des télévisions: on remarque les célébrités qui signent les grands éditoriaux ou qui présentent les journaux télévisés, mais ces "stars" cachent en réalité des centaines de journalistes réduits au rang de soutiers. "Progressivement, – explique Patrick Champagne – le secteur médiatique est gagné, à son tour, par le néolibéralisme et l'information tend à être de plus en plus sous-traitée à des journalistes précaires corvéables à merci qui travaillent à façon et fabriquent une information sur commande."²

"Il fut un temps – constate, par exemple, de son côté l'hebdomadaire *The Economist* (Londres) – où le journalisme relevait de l'artisanat. Aujourd'hui il est devenu une industrie. Il n'est qu'à voir la production de la chaîne américaine NBC: ces deux dernières années, elle est passée de 3 heures d'informations télévisées par jour à 27 heures sur l'ensemble de ses chaînes, sans compter un site Web mis à jour en continu. Cela avec seulement quelques journalistes supplémentaires. Comme n'importe quel propriétaire d'usine, NBC a longuement réfléchi aux meilleures moyens de tirer le maximum de ses ouvriers."³

¹ Cf. Alain Accardo *et alii*, *Journalistes précaires*, Le Mascaret, Bordeaux, 1998; lire aussi: Patrick Champagne, "Le journalisme entre précarité et concurrence", *Liber*, Paris, n° 29, décembre 1996.

² Patrick Champagne, "La censure journalistique", *Les Inrockuptibles*, *op. cit.*

³ Cité par *Courrier international*, 20 août 1998.

L'un des maîtres du journalisme contemporain, le Polonais Ryszard Kapuscinski fait un constat encore plus accablant: "Notre profession a profondément changé. Jadis, le journaliste était un spécialiste. La profession comptait quelques grandes figures, et les effectifs étaient limités. Ce type de journaliste a progressivement disparu depuis vingt ans. Ce qui était un petit groupe s'est transformé en une classe. En donnant des cours à l'université de Madrid, j'ai découvert qu'entre les rédactions et les écoles on dénombrait, dans cette seule ville, 35 000 journalistes! Aux Etats-Unis, on utilise désormais les termes *media workers* pour désigner les personnes qui travaillent dans les journaux. Cela illustre l'anonymat. Il suffit de regarder les signatures: on n'en connaît aucune. Même à la télévision, avant d'arriver à l'écran, une information passe par des dizaines de mains, elle est coupée, fragmentée, pour finalement ne plus être identifiable à un auteur. L'auteur a disparu. C'est important parce que, dans ce contexte, personne n'est plus directement responsable."⁴

DE L'ÉTHIQUE

La question de la responsabilité, de l'éthique est désormais au cœur des préoccupations des journalistes. Car l'industrialisation de l'univers de l'information parcellise leur activité et réclame de celle-ci une rentabilité immédiate. L'irruption des nouvelles technologies (tout-informatique, numérisation, Internet) a radicalement bouleversé, davantage peut-être que dans toute autre profession, les manières traditionnelles de travailler. Et cela dans des délais extrêmement courts. Par exemple, à la télévision, dès le début des années 80 la cassette vidéo a remplacé le film et a permis de couvrir l'actualité beaucoup plus rapidement, plus facilement et à moindre coût. "Il y a cinq ans, – rappelle un analyste – il fallait déboursier environ 12 000 F pour un créneau satellite de dix minutes de l'Australie vers Londres; aujourd'hui, cela ne coûte que 3 000 F... Les camions de reportage par satellite, dernier cri en matière de couverture de l'actualité, coûtent cher. Mais, placez un journaliste devant l'un d'eux, faites-le passer à l'antenne, et vous obtiendrez des heures de direct pour pratiquement rien. Concernant les images, aujourd'hui, les cassettes vidéo sont à leur tour progressivement évincées par les ordinateurs. Dans les salles de rédaction des chaînes de télévision les plus modernes, les journalistes rédigent le texte et montent les images simultanément. Le risque est que la quantité de nouvelles produites augmente massivement et

⁴ Ryszard Kapuscinski, *Lapidarium*, Feltrinelli, Milan, 1997 (lire aussi *Courrier international*, 9 octobre 1997).

aboutisse à une surabondance de l'offre."⁵

Cette surabondance se traduit par une multiplication des émissions consacrées à l'actualité. Aux Etats-Unis, par exemple, en 1996, il y avait à peine, en matière d'informations télévisées, trois journaux du soir, un réseau câblé et deux magazines hebdomadaires. Désormais, il y a trois journaux du soir, dix (!) magazines d'une heure, trois réseaux câblés, trois réseaux d'informations économiques, deux réseaux d'informations sportives et trois sites Web avec des images vidéo.

Le même phénomène s'observe dans le reste du monde. Il n'y a pas si longtemps, CNN régnait sans partage à l'échelle de la planète. Actuellement, cette hégémonie est contestée par la chaîne mondiale britannique BBC World. Et, à l'échelle régionale, les concurrents sont légion. Par exemple, pour s'en tenir à l'Europe, on trouve: Euronews (rachetée par la chaîne commerciale anglaise ITN), Sky News, LCI, Bloomberg TV, Canal 24 horas (de TVE), etc.

La prolifération des magazines d'informations, en seconde partie de soirée (22h-23h) participe de ce phénomène de surabondance de l'offre. Ainsi, aux Etats-Unis, en 1993, le magazine *Dateline NBC* ne proposait qu'une seule édition hebdomadaire; désormais, en raison de son succès, il en propose cinq. Conséquence: les producteurs du programme ont, en permanence, à travers le pays, 200 reportages en cours de réalisation et ils comptent en diffuser, pour la seule saison 1998-1999, pas moins de 700! Ce qui les conduit à surtraiter les faits--divers et à faire de graves concessions au sensationnalisme, au racolage et au journalisme de caniveau. "Nous recherchons nos infos – admet Neil Shapiro, l'un des principaux producteurs de *Dateline NBC* – dans les marges des journaux, parmi les brèves. Nous essayons de faire des reportages sur les nouvelles dont les gens parlent dans la rue."⁶

LE POIDS DE L'ÉCONOMIE

D'autre part, les journalistes s'inquiètent des influences et des pressions exercées de toute part sur le contenu de l'information, en particulier par la publicité et les annonceurs: "Cherchant de nouveaux moyens d'accroître leur lectorat et leurs revenus – écrit David Shaw, journaliste au *Los Angeles Times* –, et sous la pression constante des gestionnaires soucieux de leurs bénéfices, les journaux abaissent ou suppriment le "mur" (the wall), mot désignant la séparation traditionnelle entre rédaction et publicité."⁷

⁵ *Courrier international*, op. cit.

⁶ *El Pais*, Madrid, 15 juin 1998.

⁷ *Marianne*, 6 juillet 1998.

Mais il y a également les pressions exercées par les grands groupes médiatiques et par les actionnaires-proprétaires des médias. “Au cours des 10 ou 20 dernières années, – remarque Ryszard Kapuscinski – on a assisté à de grandes batailles pour le contrôle des médias, mettant en jeu des multinationales ayant compris que l’information n’était pas seulement un instrument de propagande, mais pouvait rapporter de l’argent. On s’achemine vers une situation où un seul groupe économique contrôlera l’ensemble de l’information et décidera de ce que les 6 milliards d’individus de notre planète devront voir et de quelle manière. Bien sûr, ce n’est pas vraiment possible, car cela violerait les lois antitrust, mais c’est la tendance qui se dessine. Paradoxalement, il s’agit donc de la même tendance que l’on trouve dans les pays communistes, où un Comité central sélectionne l’information par la censure.”⁸

Le poids de toutes ces contraintes et de ces menaces explique que, s’il y a de nombreux cas de résistance où des journalistes essayent, malgré les risques qu’ils encourent et les menaces qui pèsent sur eux, de défendre leur conception de l’éthique, il y a aussi beaucoup de cas d’abandon, voire de connivence assumée⁹.

LA FIN D’UN MONOPOLE

L’une des grandes maladies de l’information aujourd’hui est la confusion qui existe entre l’univers des relations publiques et celui de l’information. Les journalistes ont perdu, à partir de la fin des années 60, le monopole qu’ils détenaient dans les sociétés démocratiques, depuis la fin du XVIIIe siècle, de diffuser librement des informations.

Nous vivons dans un univers communicationnel – certains appellent cela “la société de l’information” – où désormais tout le monde communique. Les acteurs économiques (entreprises, patronat), politiques (gouvernement, mairies), sociaux (syndicats, associations, Organisations non gouvernementales) ou culturels (théâtres, opéras, centres culturels, maisons de la culture, éditeurs, libraires) produisent de l’information, ont leur propre journal, leur propre bulletin, leurs propres responsables de la communication¹⁰. La communication, dans ce sens-là, est “un discours émis par une institution et qui flatte celle-ci”. On peut, en conséquence, se demander ce que devient, dans ce nouveau contexte, la spécificité du journaliste.

⁸ Ryszard Kapuscinski, *op. cit.*

⁹ Cf. Serge Halimi, “Un journalisme de révérence”, *Le Monde diplomatique*, février 1995.

¹⁰ Lire Robert Tixier-Guichard et Daniel Chaize, *Les Dircoms. A quoi sert la communication?*, Seuil, Paris, 1993.

Cette communication-là finit évidemment par troubler, parasiter, asphyxier le travail du journaliste; elle lui ôte sa particularité, sa singularité, son originalité. De surcroît, ces institutions donnent des informations aux journalistes, et leur demandent de s'en faire l'écho. Il ne s'agit bien sûr pas d'un ordre, mais d'une suggestion qui peut être formulée de manière extrêmement séduisante.

Les nouvelles technologies favorisent elles aussi la disparition de la spécificité du journalisme. Au fur et à mesure que les technologies de la communication se développent, le nombre de groupes ou d'individus qui communiquent est plus grand. Ainsi, aujourd'hui, Internet permet à tout un chacun non seulement d'être effectivement, à sa manière, journaliste, mais même de se retrouver à la tête d'un média de portée planétaire. Matt Drudge, l'homme qui lança l'affaire Clinton-Lewinski, l'a bien montré, lui qui n'a aucun scrupule à déclarer: "Je suis un homme du multimédia. Il n'y a rien de plus emmerdant que d'être obligé de consulter les avocats avant de sortir une affaire. Je préfère tout faire moi-même. L'Internet est si romantique... Pouvoir dire ce qu'on veut, appuyer sur une touche, et ça y est. Ce serait stupide de renoncer à ça."¹¹

Alors, si chaque citoyen devient journaliste que reste-t-il en propre aux journalistes professionnels? Cette interrogation, ce doute, sont au cœur de la souffrance actuelle des médias.

S'INFORMER, UNE ACTIVITÉ

Les journalistes ne constituent pas un corps homogène. Ils sont divisés par des clivages idéologiques, des débats déontologiques. Certes, il y a bien, collectivement, une prise de conscience: il savent les problèmes nouveaux qui se posent à eux, et ils en discutent en permanence. Pour autant, sont-ils seuls responsables? L'émetteur a, indéniablement, une forte responsabilité, mais s'informer, cela suppose aussi de changer de source, écarter telle autre source si elle est peu fiable, etc. Les citoyens ont donc, eux aussi, une responsabilité: celle d'être actifs, et non passifs, dans la recherche d'informations. On ne peut pas, par exemple, s'informer exclusivement grâce au journal télévisé qui, par sa structure fictionnelle, demeure avant tout fait pour distraire et divertir, et non pas pour informer.

¹¹ *Le Monde*, 16 août 1998.

INFORMER SUR L'INFORMATION

S'informer ce n'est pas seulement s'intéresser à un certain nombre de domaines importants – l'économie, la politique, la culture, l'écologie – c'est aussi s'intéresser à l'information elle-même, à la communication. Et pour cela, il est nécessaire que les médias analysent le fonctionnement des médias. Qu'ils informent sur l'information. Les médias ne doivent plus faire semblant de croire qu'ils sont l'œil qui regarde mais qui ne peut pas se voir. Cette métaphore n'est plus valable, parce que les médias n'ont plus cette position privilégiée de périscope ou de panoptique. Aujourd'hui, tout le monde les voit, les observe, les analyse, et de nombreux dossiers montrent, assez clairement, qu'ils ne sont pas parfaits¹². C'est pourquoi on a vu se répandre la fonction d'ombudsman, de médiateur, d'interface entre les lecteurs ou téléspectateurs et les rédactions. Apparus en Suède et dans les pays nordiques, des médiateurs ont ensuite été nommés dans des journaux prestigieux, comme le *Washington Post* aux Etats Unis et ailleurs (en Espagne, *El País* l'appelle "le défenseur du lecteur"). En France, par exemple, *Le Monde* a été, dès 1995, le premier journal à créer cette fonction et à donner un rendez-vous régulier à ses lecteurs, le samedi, avec le médiateur qui y rend public, parfois avec une franchise décapante, les critiques formulées par les lecteurs sur tel ou tel aspect de la couverture de l'actualité. Indiscutablement, ce grand quotidien, déjà considéré comme appartenant à la presse de référence, y a conforté sa crédibilité.

Confrontés à leur tour à une perte de crédibilité, les journaux télévisés français en sont venus à mettre en place, eux aussi, des médiateurs. France 2 a lancé en septembre 1998 l'émission *L'Hebdo du médiateur*, et, depuis le 15 novembre 1998, France 3 propose *On se dit tout*, un magazine qui donne la parole aux téléspectateurs mécontents.

Voilà, en partie, ce que les citoyens attendent aujourd'hui des médias: qu'ils fassent en permanence leur propre critique, leur autocritique. Qu'il soient aussi exigeants à leur égard qu'à l'égard de n'importe quelle autre profession ou de n'importe quel autre secteur de la vie nationale.

Les médias doivent développer des analyses sur leur propre fonctionnement, ne serait-ce que pour que nous apprenions tous comment cela marche, et pour rappeler qu'ils ne sont pas à l'abri de l'inspection, de l'introspection et de la critique. C'est une des conditions majeures de la confiance que leur accorderont les citoyens.

¹² Lire, par exemple, l'ouvrage collectif *Les journalistes sont-ils crédibles?*, Reporters sans Frontières, Paris, 1991.

LES JOURNALISTES VONT-ILS DISPARAÎTRE?

Nous vivons actuellement deux révolutions simultanées et fortement connectées: l'une d'ordre technologique – nous l'avons déjà mentionnée –, et l'autre d'ordre économique, qui se pourrait bien être la seconde révolution capitaliste. Celle-ci se caractérise par la mondialisation de l'économie, et par la domination de la sphère financière sur l'économie réelle; mais elle s'appuie aussi et surtout sur les autoroutes de l'information et les changements survenus dans le champ de la communication. Si l'on ajoute à cela que ses finalités sont une productivité et une rentabilité accrues dans tous les domaines, on comprend que cette révolution ne peut manquer d'affecter le journalisme et ses spécificités.

Nous avons jusqu'à présent trois sphères: celle de la culture, celle de l'information, et celle de la communication (relations publiques, publicité, communiqués, marketing politique, médias d'entreprise, etc.).

Elles étaient autonomes et chacune avait son propre système de développement. Or, en raison des révolutions économique et technologique, la sphère de la communication a tendance à absorber l'information et la culture, donnant ainsi naissance à une seule et même sphère globale et universelle: la "*world culture*", d'inspiration américaine, une sorte de culture de masse planétaire. L'information ne résistant pas plus que la culture à cette massification...

Ces trois sphères qui fusionnent sont, économiquement et technologiquement, dominées par des firmes américaines, appartenant au secteur des industries culturelles, qui elles-mêmes se trouvent actuellement en phase de fusion et de concentration. Elles bénéficient en outre du soutien actif du gouvernement américain lequel, au sein de l'Organisation mondiale du commerce (OMC), fait avancer l'idée que tous les flux de communications doivent être soumis aux lois du commerce international, sans exception non plus pour tout ce qui relève de la culture.

L'information est bel et bien devenue, avant tout, une marchandise. Elle n'a pas de valeur spécifique liée, par exemple, à la vérité ou à son efficacité civique. En tant que marchandise, elle est en grande partie soumise aux lois du marché, de l'offre et de la demande avant de l'être à d'autres règles, notamment civiques et éthiques, qui devraient pourtant être les siennes.

L'ensemble de ces bouleversements fonde la nécessité d'une nouvelle définition de l'information. Aujourd'hui, nous l'avons dit, informer, c'est essentiellement "faire assister à un événement", le montrer, ce qui revient à nous faire croire que la meilleure façon de s'informer serait de s'auto-informer.

L'ÉVÈNEMENT, LE JOURNALISTE ET LE CITOYEN

Théoriquement, jusqu'à présent, la relation informationnelle se présentait schématiquement sous une forme triangulaire. Elle était constituée de trois pôles: l'événement, le journaliste, et le citoyen. L'événement était relayé par le journaliste qui le vérifiait, le filtrait, l'analysait, avant de le répercuter sur le citoyen. Maintenant, ce triangle s'est transformé en un axe avec, d'un côté, l'événement et, de l'autre, le citoyen. La fonction du journaliste a disparu. À mi-chemin, il y a, non plus un filtre, un tamis, mais tout simplement une vitre transparente. Au moyen de la caméra, de l'appareil photo ou du reportage écrit, tous les médias (presse, radio, télévision) essaient de mettre le citoyen *directement* en contact avec l'événement.

Et cela ne concerne pas seulement les médias audiovisuels. La presse écrite, de plus en plus, mettant à profit les avancées de la révolution numérique se met au diapason. Ainsi, par exemple, lors des Jeux olympiques d'hiver de Nagano 1998, le grand quotidien japonais *Asahi Shimbun* (12 millions d'exemplaires, 2.500 journalistes), avait décidé de suivre quasiment en temps réel, comme les télévisions, les épreuves et en informer pour ainsi dire en direct ses lecteurs. Sans pour autant augmenter le nombre de journalistes sur place. Comment?

Pour les épreuves importantes, un journaliste s'installait dans sa cabine face au terrain, avec son ordinateur portable, relié par modem à toutes les sources d'informations complémentaires possibles (nom des athlètes, historiques, performances,) et notamment au site Web des Jeux, ainsi qu'à sa rédaction. Sur l'écran de son ordinateur, en temps réel, il décrivait l'épreuve et la mettait en page (composant titres, surtitres, intertitres). De temps à autre, il saisissait son appareil photo numérique, prenait des photos, retirait de l'appareil la disquette, introduisait celle-ci dans son ordinateur, recadrait et retouchait si besoin les photos, les mettait en page et les légendait. Il terminait de décrire et d'analyser l'épreuve en même temps que celle-ci s'achevait. Appuyait alors sur un bouton, et sa page, entièrement montée, allait directement s'éditer à l'imprimerie du journal qui l'intégrait automatiquement dans l'édition du moment. Idéalement, au moment où les spectateurs sortent du stade, il devaient pouvoir disposer de l'édition comportant le reportage illustré de l'épreuve à laquelle ils viennent d'assister!

VOIR C'EST COMPRENDRE

Les médias, en sacrifiant à l'idéologie du direct, du *live*, de l'instantané, réduisent le temps de l'analyse et de la réflexion. Ce sont les sensations qui priment. Le journaliste réagit à chaud, instinctivement. Il abandonne les exigences et garde-

-fous de la profession; et devient un témoin de plus. Il confirme ainsi que l'auto-information est possible. La position du récepteur et celle du journaliste se rejoignent. Toute distance à l'égard du fait disparaît, le citoyen est englobé dans l'événement même. Il y assiste, il en fait partie: il voit – comme s'il y était! – des soldats américains débarquer en Somalie; il voit les troupes de M. Kabila entrer à Kinshasa; il voit les victimes d'un attentat ou d'une catastrophe gémir devant lui... Le citoyen-récepteur est là, il assiste directement, il participe à l'événement. Ce système le responsabilise et le culpabilise même: s'il y a erreur ou mensonge, il en est responsable, lui – et non le média émetteur – puisqu'il s'est informé tout seul.

C'est dans ce cadre idéologique que l'équation dont on a parlé "voir c'est comprendre" prend tout son sens et toute son ampleur. Pourtant, la rationalité moderne, depuis le xviii^e siècle, avec les Lumières et la révolution scientifique, s'est précisément développée contre cette idée. Ce ne sont pas les yeux ou les sens qui permettent de comprendre, c'est la raison seule. Alors que les sens trompent, le cerveau, le raisonnement, l'intelligence, eux, sont fiables. Le système actuel ne peut donc que conduire à l'irrationalité ou à l'erreur.

Autre chose qui se transforme, c'est le principe même de l'actualité. L'actualité est un concept fort en matière d'information. Or l'actualité c'est désormais ce que dit le média dominant. Si le média dominant affirme que quelque chose relève de l'actualité, l'ensemble des médias va le répéter. Le média dominant est aujourd'hui la télévision; elle est le média numéro un en matière d'information et pas seulement de distraction. Or, il est évident que la télévision va imposer comme actualité un type d'événement spécifique à son domaine: un événement riche en matière visuelle et en images. Tout événement d'ordre abstrait ne constituera jamais une actualité dans un média visuel puisqu'on ne pourra pas jouer sur l'équation "voir c'est comprendre".

De la même manière, le concept de vérité, si important en information, a été modifié. Qu'est-ce qui est vrai et qu'est-ce qui est faux? Le système dans lequel nous évoluons fonctionne de la manière suivante: si tous les médias disent que quelque chose est vrai, c'est vrai! Si la presse, la radio ou la télévision disent que quelque chose est vrai, cela s'impose comme vérité... même si c'est faux. Le récepteur n'a pas d'autres critères d'appréciation, puisqu'il n'a pas d'expérience concrète de l'événement, il ne peut se repérer qu'en confrontant les médias les uns aux autres. Et si tous disent la même chose, il est obligé d'admettre que c'est la vérité.

LE JOURNALISTE INSTANTANÉISTE

Ce qui fait désormais la valeur marchande d'une information c'est la quantité de personnes susceptibles d'être intéressées par cette information. Or ce volume

n'a rien à voir avec la vérité. Un journaliste peut dire un important mensonge qui intéressera beaucoup de gens et le vendre fort cher.

Si la vérité n'est plus l'élément décisif de la valeur d'une information, quel est-il donc? Principalement, aujourd'hui, il s'agit de la rapidité avec laquelle cette information est diffusée. Or, la "bonne" rapidité, désormais, est l'instantanéité, qui bien sûr, pour la qualité de l'information, est un critère très dangereux.

Pourtant, étymologiquement, le terme signifie "analyste d'un jour". Il est donc supposé analyser ce qui s'est passé le jour même, bien qu'il faille déjà être très rapide pour y parvenir! Mais aujourd'hui, avec le direct et la diffusion en temps réel, c'est l'instant qu'il faut analyser, que ce soit à la télévision ou à la radio. L'instantanéité est devenue le rythme normal de l'information. Un journaliste devrait donc désormais s'appeler un "instantanéiste", ou un "immédiatiste".

Ou du moins, il pourra être appelé ainsi le jour où l'on saura analyser l'instant, ce qui n'est pas encore le cas, puisqu'avec le moment immédiat de l'événement, aucune distance – celle précisément indispensable à l'analyse – n'est possible. Pour l'heure, le journaliste a finalement de plus en plus tendance à devenir un simple lien. Il est le fil qui permet de connecter l'événement et sa diffusion. Il n'a pas le temps de filtrer, de vérifier, de comparer, car s'il perd trop de temps à le faire, des collègues traiteront le sujet avant lui. Et bien entendu sa hiérarchie le lui reprochera.

Le système informationnel, petit à petit, en vient donc à considérer qu'il y a des valeurs importantes (instantanéité, massification) et des valeurs moins importantes, c'est-à-dire moins rentables (les critères de vérité). L'information est devenue avant tout une marchandise. Elle a de moins en moins une fonction civique.

QU'EST-CE QUE LA RÉVOLUTION NUMÉRIQUE?

Il existait jusqu'à présent, en matière de communication, trois systèmes de signes: le texte de l'écrit, le son de la radio, et l'image. Chacun de ces éléments était inducteur de tout un système technologique. Ainsi le texte a fondé l'édition, l'imprimerie, le livre, le journal, la linotypie, la typographie, la machine à écrire, etc.; le son a donné la parole, la radio, le magnétophone, le téléphone et le disque; l'image, elle, a produit la peinture, la gravure, la bande dessinée, le cinéma, la télévision, la vidéo, etc.

La révolution numérique actuelle a pour principal effet de faire à nouveau converger les différents systèmes de signes vers un système unique: texte, son et image peuvent désormais s'exprimer en bits, c'est ce que l'on appelle le multimédia: CD-Rom, jeux-vidéo, DVD, Internet... Cela veut dire qu'il n'y a plus

de différence de systèmes technologiques pour véhiculer indifféremment un texte, un son ou une image. Un même et unique support permet de véhiculer les trois signaux à la vitesse de la lumière.

Cette innovation modifie profondément la profession journalistique puisqu'il n'y a plus de différences entre le système textuel, le système sonore et le système imagé. Comment éviter l'uniformisation et la convergence de l'information quand la technique les favorise?

TÉLÉVISEUR, TÉLÉPHONE ET ORDINATEUR

La fusion du téléviseur, du téléphone et de l'ordinateur est le résultat de cette formidable transformation. Et la fusion-concentration de toutes les entreprises de ces trois secteurs. Les firmes électroniques fusionnent avec des firmes du téléphone, ou du câble ou de l'édition pour constituer des mégagroupes médiatiques intégrés.

Si la révolution industrielle s'est produite quand la machine a remplacé le muscle et la force physique, la révolution technologique actuelle est d'autant plus importante que la machine emblématique contemporaine, l'ordinateur, remplace le cerveau, ou du moins des fonctions de plus en plus précises du cerveau. Qui plus est, la révolution numérique permet de connecter *entre elles* ces machines cérébralisées. Toutes les machines du monde peuvent ainsi être relayées, ce qui crée un réseau, un maillage à l'échelle de la planète, à l'intérieur duquel se fait l'échange intensif d'informations.

L'INFORMATION EST POUVOIR

Abondance, circulation ultra-rapide de l'information, tous faits nouveaux qui, présentés ainsi, semblent venir coïncider avec le principe de la liberté et de ses fondements: le rationalisme du xviii^e siècle ne soutenait-il pas qu'à une information zéro correspondait nécessairement une liberté zéro? Dans nos sociétés démocratiques imprégnées de cet héritage, il y a comme un réflexe à prétendre qu'une information toujours plus grande vient garantir une liberté et un système démocratique toujours plus riches. Mais n'avons-nous pas atteint un palier? La corrélation entre information et liberté existe-t-elle toujours?

D'abord, la liberté que sont supposées offrir les nouvelles technologies de l'information ne concerne pas tout le monde. Il y a par exemple moins de lignes de téléphone en Afrique noire que dans la seule ville de Tokyo. Une autre illustration est celle du nombre d'ordinateurs personnels dans le monde, qui

dépasse à peine les deux cent cinquante millions pour une population totale de six milliards de personnes. La possibilité d'accéder à Internet est donc limitée à 5% des habitants de la planète. À l'heure qu'il est, il existe donc bel et bien un risque qu'une nouvelle forme, grave, d'inégalité entre les êtres humains, demeure, celle d'un monde divisé en info-riches et info-pauvres.

Ensuite, depuis la fin de l'URSS et la chute du mur de Berlin, deux grandes barrières qui s'opposaient à l'avance de la liberté à l'échelle internationale ont été brisées. Depuis lors, et avec Internet, nous avons accès à toutes les informations. Et cette surabondance crée une confusion telle que la liberté des citoyens, au lieu d'augmenter, aurait plutôt tendance à être brimée, subissant le coup de la forme moderne et démocratique de la censure que nous nous avons expliquée.

Face à toutes les transformations technologiques auxquelles nous sommes confrontés, nous devons nous poser la question suivante: de quels problèmes actuels le journalisme est-il la solution? Si nous parvenons à y répondre, alors le journalisme ne disparaîtra jamais.

CONSCIÊNCIA E IDENTIDADE PESSOAL - E SE NÃO HÁ UM CENTRO?*

por

Sofia Miguens**

Para a filosofia da mente, o pensamento (e entendo aqui por pensamento os estados e processos mentais, a consciência, a intencionalidade, a identidade pessoal, a acção voluntária) é um fenómeno natural. E se o mental é uma parte da natureza, o fisicalismo aparece como uma posição incontornável. O fisicalismo em filosofia da mente é, basicamente, a tese segundo a qual não pode haver propriedades mentais sem propriedades físicas¹, i.e., não pode haver objectos puramente mentais.

Os problemas da filosofia da mente partem portanto inevitavelmente do estado das ciências naturais do mental e são em parte problemas de filosofia das ciências naturais, nomeadamente da filosofia da psicologia – se bem que o termo psicologia como teoria da cognição e do comportamento tenha vantagens em ser usado aqui de uma forma ecuménica, de modo a abarcar o “mental natural” e o “mental artificial”, tanto que normalmente se falará não em psicologia restrita ao seu sentido humano e animal mas em ciências cognitivas² (incluindo a Inteligência Artificial e as neurociências).

O estado contemporâneo dos problemas da filosofia da mente resulta em grande parte do facto de a estratégia da objectividade³, a estratégia de abordagem

* Este texto retoma na sua quase totalidade uma conferência pronunciada em Coimbra, no XIIIº encontro da Associação de Professores de Filosofia (10-12 de Março de 1999). Pelo convite para a participação nesse encontro agradeço à APF e em especial à Dra. Filomena Moura.

** Secção de Filosofia, FLUP.

¹ Cf. KIM, Jaegwon, *Philosophy of Mind*, pp. 9-13.

² Para uma explicação desta maneira transversal de considerar os fenómenos cognitivos cf DESCOMBES, V., *La Denrée Mentale*, p. 194 e GARDNER, H., *The Mind's New Science*, Part I, *The Cognitive Revolution*.

³ Utilizo a expressão no sentido de Thomas Nagel. Nagel afirma que a objectividade é um método do entendimento e só derivadamente podemos chamar objectivas às verdades por ele alcançadas, cf *The View From Nowhere*, p. 4.

da natureza iniciada com a física no século XVII, ter chegado no nosso tempo à mente/cérebro e portanto ao observador, até aqui salvaguardado e assim chamado precisamente, por exemplo na física.

Intuitivamente, para haver mundo conhecido ou pensado tem que haver um observador (seja ele o que for fisicamente). Mas o ponto é que quando a estratégia da objectividade chega à fisicalidade do pensamento enquanto parte da natureza – e é isso que se passa com as ciências cognitivas – a salvaguarda à inserção do observador na própria teoria, que é afinal a ilusão da exterioridade do pensamento à espaço-temporalidade natural⁴, deixa de poder ser simplesmente mantida.

São precisamente considerações acerca dos processos internos, espaço-temporais, físicos, subjacentes à nossa vida mental, que estão em causa quando Daniel Dennett, um filósofo da mente – americano – contemporâneo, procura explicitar o peso que conhecimentos consensuais das ciências da mente, como a inexistência de um centro funcional único no cérebro humano e a existência de um processamento paralelo e distribuído da informação nesse cérebro, devem ter sobre a teoria da consciência e da identidade pessoal. A consciência como apanágio e essência da *res cogitans* cartesiana pôde ficar “do outro lado” do mundo físico. Mas hoje não pode mais manter essa posição.

A chegada da estratégia da objectividade ao observador não significa um desaparecimento ou redução cientificista do mental enquanto intencionalidade, consciência, acção. É muito problemático saber se é sequer possível apagar desse modo a origem, resolver a primeira pessoa num ponto de vista de 3ª pessoa (que é o ponto de vista das ciências). Mas esta chegada significa na prática uma concretização dos problemas filosóficos relativos à mente, porque não podemos senão admitir que problemas como o problema da consciência são neste momento problemas filosóficos e científicos.

A teoria da mente tem pois que ser feita através de uma relação entre o discurso propriamente mentalista (i.e, fenomenológico, semântico, a partir de dentro) e o discurso das ciências naturais (em 3ª pessoa), pois esses discursos devem ser acerca do mesmo mundo, dado o fisicalismo. Daí a necessidade de um inquérito impuro, para usar um termo de Dennett⁵, que afirma ser um filósofo da mente bastante impuro.

Numa primeira acepção, “inquérito impuro” nomeia a necessidade de uma investigação teórica dos problemas da mente que seja empírica e não apenas

⁴ A mente do dualismo existia pelo menos “fora do espaço” mesmo que existisse ainda no tempo (como poderíamos aliás imaginar o pensamento não decorrente, não discursivo? Seria a posse plena, seria “Deus”).

⁵ Estou a partir de uma expressão que Dennett usa em relação a si próprio ao afirmar-se em DENNETT 1998, *Self-Portrait*, “um filósofo da mente bastante impuro”.

conceptual. Esta é uma necessidade, em concreto, de filósofos que trabalham em ciência e não apenas em filosofia, como é o caso de tantos filósofos da mente actuais (além de Dennett penso em filósofos americanos como Jerry Fodor, Paul e Patricia Churchland, David Chalmers e muitos outros).

Um problema fulcral para esta abordagem que toma como ponto de partida aquilo que as ciências naturais dizem que há (estou a falar pelo menos da filosofia de vocação epistemológica) é a redutibilidade do subjectivo (um termo geral que se está supor que abarca o mental) ao fisicalismo, nomeadamente ao tipo de fisicalismo que é o funcionalismo. O funcionalismo é um hipótese absolutamente central na filosofia da mente contemporânea, uma hipótese ligada, como se sabe, ao nome de Hilary Putnam (ou de Putnam I –, o filósofo que Putnam era nos anos 60⁶), uma hipótese que nega a identificação simples de propriedades mentais com propriedades físicas, de estados mentais com estados cerebrais.

Contra as pretensões da teoria da identidade como posição materialista quanto ao problema mente-corpo⁷, o funcionalismo sublinha a autonomia do psicológico e admite a realizabilidade múltipla dos estados mentais, dado o carácter abstracto da sua caracterização. Os estados mentais teriam a sua identidade determinada pelo seu papel causal nas criaturas que os instanciam. O funcionalismo é portanto uma caracterização fisicalista do mental mas não “demasiado humana”, i.e., não demasiado paroquial, local, restrita à realização física que humanamente o mental pode ter.

Thomas Nagel, um filósofo da moral e do direito (e da mente) explicita da seguinte maneira o núcleo do problema aqui em questão, a que eu gostaria de chamar o problema da relação entre o ponto de vista da 3ª pessoa e a 1ª pessoa. Para Nagel, a nossa condição de existentes/pensantes é uma condição de dilaceração, dado o choque de dois factores. Por um lado, temos o nosso “impulso de transcendência”⁸, de desprendimento em relação ao particular ponto de vista psicológico com que todo o pensamento começa, o qual segundo Nagel nos conduz à procura de uma *View from Nowhere*, uma visão a partir de lado nenhum sobre o mundo, que tem um bom exemplo numa ciência como a física. Por outro lado, temos a limitação desse impulso pela impossibilidade de virmos alguma vez a pensar o pensamento a partir de fora (mesmo numa ciência como a física).

Entre o prendimento psicológico com que todo o pensamento começa e a física, ficam áreas como a filosofia da mente e a ética, que são para Nagel exemplos de áreas teóricas em que o excesso de objectividade resultante do bom im-

⁶ “H. Putnam-funcionalista” é o autor dos artigos exemplares do funcionalismo que são *Minds and Machines* (1960) e *Psychological Predicates* (1967) (depois chamado *The Nature of Mental States*). cf. PUTNAM 1975.

⁷ Para uma análise desta teoria da identidade, Cf KIM, J., 1996, *Mind as the Brain*, pp. 47-71.

⁸ Expressão de Nagel em *The View From Nowhere*.

pulso de transcendência simplesmente faz colapsar o objecto. Exemplificando o problema da tensão entre impulso de objectividade e 1ª pessoa em termos éticos temos uma filosofia moral e política como o utilitarismo, a qual sofre segundo Nagel do facto de, de certo modo, querer subsumir a 1ª à terceira pessoa. Como diz Nagel, “A procura daquilo que parece impessoalmente o melhor, que é o ponto do utilitarismo, pode ser um aspecto importante da vida individual, mas o seu lugar nessa vida deve ser determinado a partir de um ponto de vista pessoal, porque a vida é sempre a vida de uma particular pessoa e não pode ser vivida *sub specie aeternitatis*”⁹. Algo de semelhante deve dizer-se do pensamento sobre a mente, especialmente do pensamento sobre a consciência: o teor da consciência não poderia nunca para Nagel ser capturado numa teoria exterior, em 3ª pessoa, do mental.

É importante afirmar este limite antes de começar a falar de Dennett, pois a sua teoria da consciência, partindo assumidamente do ponto de vista de 3ª pessoa e portanto das teorias empíricas da consciência e da cognição, como a neurobiologia, a biologia e psicologia evolucionistas, a linguística, a IA, incorre assumidamente no risco de que Nagel fala, i.e., no risco de ao tentar uma teoria assim “exterior” da mente fazer colapsar o objecto e também de se indistinguir de uma abordagem empírica. John Searle, por exemplo, pensa que a teoria da consciência de Dennett simplesmente não é uma teoria da consciência ao falhar o traço distintivo desta que é a sua subjectividade ontológica.¹⁰

Para todos os efeitos e apesar destes possíveis limites, a filosofia da mente – parte da incrustação natural, monista, da subjectividade e do mental. Vou então expôr alguns dos problemas da filosofia da mente, através de um esboço das posições de Dennett acerca da consciência e da identidade pessoal.

Dennett é um discípulo de Quine e de Ryle que começou a dedicar-se à filosofia num tempo (os anos 60) em que as investigações acerca da mente feitas por filósofos eram no máximo, nas suas palavras, linguísticas e informais¹¹. I.e., os filósofos, mesmo que se interessassem pelo pensamento – como sempre se interessaram – não se interessavam pelo cérebro, e por isso o ponto de vista naturalista, quiniano, de Dennett era, nos anos 60 em Oxford, quando fez a sua tese, excêntrico face à análise conceptual metodologicamente dominante.

Mas dos anos 60 para cá deu-se um desvio, na filosofia anglo-saxónica, da centralidade da filosofia da linguagem para uma centralidade da filosofia da mente.

⁹ Cf. Thomas NAGEL, *Mortal Questions*, p. 205.

¹⁰ Cf. SEARLE, John, 1997, *Consciousness Denied: Daniel Dennett's Account*, pp. 95-115.

¹¹ Cf. DENNETT, *Content and Consciousness*, Preface to Second Edition, ix.

Isto deu-se em parte porque¹² a filosofia da linguagem era demasiado honesta para sobreviver vendo-se como um novo transcendentalismo, como um inquérito puro apriorista, i.e. uma maneira de fazer filosofia concebida como análise da forma. Na filosofia analítica, a análise da linguagem concebida como análise da pura forma trabalhou na demonstração da sua própria impossibilidade metodológica, o que conduziu à negação da imagem de filosofia como estando para a ciência como o estudo da forma estaria para o estudo do conteúdo. Um resultado desta crítica interna foi a naturalização quiniana da epistemologia, que é normalmente simplesmente pressuposta na filosofia da mente contemporânea (é até possível considerar que a necessidade e centralidade da filosofia da mente é um resultado deste imperativo quiniano de naturalização da epistemologia).

Mas obviamente, o desvio da filosofia da linguagem para a filosofia da mente foi também em grande parte devido à ascensão das ciências cognitivas: é preciso ver como se fala da mente mesmo ao lado (na psicologia, na linguística, nas neurociências, etc...) e torna-se especialmente atraente e desafiador tratar os problemas clássicos da filosofia no confronto directo com a vanguarda das ciências.

O primeiro passo impuro (no sentido acima explicado) de Dennett enquanto filósofo foi a admissão da necessidade de compreender antes de mais a máquina que faz a mente¹³, porque (e esta é mais uma tese inspirada em Quine) não há uma máquina semântica, ela é uma impossibilidade física¹⁴. Podemos começar por interpretar esta tese como a afirmação de que não há o pensamento não fisicalizado, sem os atritos e impureza em que essa fisicalização redundava. Isto conduz Dennett à necessidade de se apoderar das ciências do mental e à posição segundo a qual qualquer descrição semântica dos fenómenos mentais, mesmo que inabdicável, será sempre aproximativa.

Porque quando se fala em ciências do mental aquilo que se vislumbra no horizonte ainda que muito longínquo é, em última análise, qualquer coisa de tão estranho como a transparência conceptual do acontecer espaço-temporal, físico, do pensamento a um pensador. Essa é uma visão abissal, tanto que embora não tivesse essa possibilidade à mão, Descartes instaurou aqui uma cisão metafísica – uma substância pensante, que foi uma garantia de não fisicalidade para o pensamento. Para Dennett, o discernir da existência do mental na natureza depende antes de uma abordagem segundo a “estratégia intencional”, um postular (metafisicamente neutro) de finalidades e racionalidade: toda a área do mental está ligada à normatividade desta atribuição.

¹² É óbvio que todas estas interpretações metafilosóficas são contestáveis. Mas uma análise neste sentido pode encontrar apoio por exemplo em RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*.

¹³ No caso humano o cérebro, ou mais latamente o SNC (ou mais latamente o corpo...).

¹⁴ Cf. DENNETT 1984, *Making Reason Practical*, p. 20.

Note-se portanto que, se a filosofiadamente assume o fiscalismo, não está em causa a dependência do mental em relação ao físico (uma vez que se afirma que não há propriedades mentais sem propriedades físicas) mas o grau de realidade do mental: serão os estados mentais (por exemplo as crenças) tão, mais ou menos reais do que electrões ou centros de gravidade?

O funcionalismo é aqui uma resposta possível: o que é surpreendente na existência do mental é o facto de aparentemente existirem coisas naturais semanticamente avaliáveis, os estados mentais, que têm além do mais poderes causais. I.e., as pessoas são movidas a pensamentos (por exemplo agem em função de crenças), os pensamentos são movidos a pensamentos (em inferências). Mas se o conteúdo, o semantismo não são noções da física, como é possível que coisas com conteúdo, coisas semânticas, sejam supostas ter poderes causais?

Prever o mundo segundo estes parâmetros (de coisas naturais semanticamente avaliáveis que têm poderes causais) é possível, e todos nós somos naturalmente bons e competentes a fazê-lo. Toda a nossa psicologia de senso comum – a *folk psychology* – se baseia em tal: nós não nos descrevemos e explicamos neurofisiologicamente uns aos outros e a nós mesmos, fazemo-lo através da atribuição de estados mentais¹⁵. Na psicologia especula-se mesmo que exista um módulo na mente para esta habilidade, a qual faltaria nos autistas¹⁶. Esta falta seria uma forma de *mindblindness*.

Como diz J. Fodor, “Aí estava o problema, o problema das coisas semanticamente avaliáveis que têm poderes causais, até Alan Turing, o lógico e matemático inglês, ter tido aquilo que eu penso ter sido o melhor pensamento acerca de como a mente funciona que alguém teve agora”¹⁷. Turing levou a sério a analogia entre mentes e símbolos e considerou que os símbolos além de propriedades semânticas têm propriedades materiais e portanto podem ter propriedades causais. A ideia de uma máquina de manipulação simbólica cujas mudanças de estado são produzidas pelas propriedades materiais dos símbolos sobre os quais operam veio a ser a ideia de computador. E foi nos termos das “Máquinas de Turing” que o funcionalismo foi formulado por Putnam nos anos 60 como tese acerca da maneira de existir do mental¹⁸. O mental seria descritível através da noção de estados lógicos (de *software*) e não de estados físicos (de *hardware*, por exemplo estados neurofisiológicos). O funcionalismo é portanto, na filosofia da mente, uma ideia

¹⁵ Para uma introdução à questão da psicologia popular ou de senso comum, cf ENGEL, Pascal, *Introdução à Filosofia do Espírito* (uma infeliz tradução portuguesa da expressão *philosophie de l'esprit* que deve dar “filosofia da mente”), cap. 2.

¹⁶ Cf Simon BARON COHEN, *Mindblindness, An Essay on Autism and Theory of Mind*, Cambridge MA, The MIT Press, 1995.

¹⁷ FODOR, “Fodor”, in GUTTENPLAN 1994.

¹⁸ Cf. por exemplo PUTNAM (1960) *Minds and Machines*, in HOOK, S.

com uma historia de sucesso de umas quatro décadas, segundo a qual a descrição lógica, simbólica, do mental é de certo modo autónoma da física do sistema. Esta autonomia funcionalista do simbólico face ao físico permite duas outras ideias filosoficamente relevantes que não voltaram a abandonar o campo: a ideia de realizabilidade múltipla, i.e., a possibilidade de instanciação de uma descrição simbólica, dada a sua autonomia, em vários substractos físicos, e a ideia de IA forte (na terminologia de Searle), i.e., a ideia de que, se a existência do mental é um fenómeno de organização de substractos físicos, poderia haver modelos do mental que não fossem apenas “imitações de” mas replicações.

Fiz este desvio pela ideia de funcionalismo porque, embora com muitas sofisticações na sua posição, Dennett, além de começar a teoria da mente com o ponto de vista de 3ª pessoa e portanto com as ciências empíricas, é um funcionalista. Trata-se portanto de um filósofo fisicalista e funcionalista para quem os dois problemas da filosofia da mente são a intencionalidade e a consciência. A intencionalidade e a consciência exactamente por esta ordem, i.e., a consciencia poderá advir (depois) onde há intencionalidade, *aboutness* (logo, esta pode existir sem consciência). Para Dennett, não há diferença de princípio entre a intencionalidade dita intrínseca (porque consciente) de uma lista de palavras no cérebro a serem pensadas e a intencionalidade dita atribuída da mesma lista num papel – são graus do mesmo¹⁹. Por isso Dennett se opõe desde sempre às intuições acerca da consciência às quais a famosa experiência de pensamento do Quarto Chinês de John Searle apela²⁰.

A intencionalidade é aqui naturalizada, e é anterior à consciência e à linguagem, pode existir em animais e máquinas. A intencionalidade é do âmbito do ser-para, do mundo finalista (biológico ou tecnológico) do *design, design* do qual uma das formas virá a ser o conteúdo, a significatividade das coisas significativas. O conteúdo é definido por Dennett como uma “função da função”. Mas não vou aqui falar das teoria de Dennett quanto à intencionalidade ou conteúdo – que se prolongam numa “teleosemântica” – mas sim das suas teoria da consciência e da identidade pessoal, que pressupõem a teoria do conteúdo²¹. Registe-se apenas que

¹⁹ Cf DENNETT, *The Intentional Stance*, p. 318 e MIGUENS, S., 1998.

²⁰ Searle precisa de apelar a intuições acerca da distinguibilidade por princípio entre Intencionalidade Intrínseca e Intencionalidade Atribuída.

²¹ E por isso na descrição da teoria da consciência aparecerá utilizada a noção de conteúdo que é explicada via a teleosemântica. A conjugação das duas vias de teorização não se faz sem problemas: Dennett, a partir da presunção da inexistência de “máquinas semânticas”, toma dois caminhos, um a que poderíamos chamar top-down (o caminho da Estratégia Intencional, que atribui mentalidade e racionalidade a “todos globais” como pessoas ou animais), outro a que poderíamos chamar bottom-up (considerando, como é necessário fazer na teoria da consciência, os eventos neuronais que constituirão um ponto de vista). O problema é que o primeiro caminho é instrumentalista e o segundo parece requerer realismo. Cf. MIGUENS, S., 1998, para as críticas que Ruth Millikan faz a Dennett nesse sentido.

para Dennett a consciência é menos básica do que a intencionalidade e só poderá advir onde há intencionalidade.

Como teórico da consciência, Dennett é conhecido como o inimigo dos *qualia* (as propriedades subjectivas incorrigivelmente conhecidas que marcariam o limiar da experiência consciente, que seriam a própria natureza desta), e a sua teoria da consciência é normalmente classificada como deflacionária e eliminativa. Objecta-se mesmo que a teoria que Dennett expõe em *Consciousness Explained* (o seu livro de 1991 sobre a consciência) não explicaria a consciência mas fá-la-ia desaparecer, eliminá-la-ia (ao partir do ponto de vista de 3ª pessoa e ser fortemente baseada nas ciências empíricas).

O principal argumento de Dennett a favor da inexistência de *qualia* é o facto de não existir do cérebro um lugar/tempo onde tudo se junta, i.e., um “centro funcional”. Só este permitiria aquilo a que Dennett chama o Teatro Cartesiano como modelo da consciência. O modelo da consciência como Teatro Cartesiano – que é um modelo metafórico mas omnipresente quer científica quer comumente – é portanto mau, embora de início possa parecer uma inocente extrapolação a partir da consideração de uma pessoa ou observador na espaço-temporalidade macroscópica. Um observador seria um ponto de vista, e um ponto de vista seria precisamente isso, um ponto, com coordenadas espaço-temporalmente determináveis, movendo-se, um ponto do qual seria definível um aqui e um agora. Mas esta assunção inocente que nos permite dizer globalmente – i.e., ao nível dos objectos de tamanho médio no qual os nossos corpos se incluem – que há uma pessoa, há um observador, desconstrói-se em micro-escala, colapsa quando se faz um *close-up* do observador (que é o que fazem constantemente as ciências do cérebro e da cognição). Isto deve perturbar a teoria da consciência.

Vamos ver o que é que a admitida inexistência espaço-temporal de centro no processamento paralelo distribuído que suporta causalmente a nossa vida mental deve fazer à concepção científica e filosófica de consciência. Um propósito central de Dennett é fazer ver que a imagem do Teatro Cartesiano é também uma interpretação (má) quanto ao tempo fenomenológico, o tempo da consciência de conteúdos, que o vê como estando em correspondência natural com o tempo dos eventos cerebrais.

Sabemos que o suposto ponto de vista do sujeito – ou melhor os processos internos, cerebrais que o suportam e aos seus conteúdos – uma vez feito o *close-up*, se revela espacial e temporalmente distribuído. E só poderíamos dizer que existem um antes/agora/depois naturais no fluxo fenomenológico se não existisse esse processamento paralelo distribuído. Como diz Dennett, se tivéssemos um ONDE no cérebro (da consciência de um particular conteúdo) poderíamos legitimamente perguntar QUANDO é que esse conteúdo se tornou consciente e veio a fazer definitivamente parte da fenomenologia daquele organismo. Mas a arquitet-

tura cognitiva da mente/cérebro que segundo Dennett as ciências cognitivas contemporâneas nos permitem sintetizar não nos permite tal. Ela conduz-nos antes a pôr a hipótese de que “Não há um único e definitivo fluxo de consciência, porque não há Teatro Cartesiano onde tudo se põe conjuntamente para um Intencionador Central...” (porque) “há canais múltiplos nos quais circuitos especializados tentam em paralelo cumprir as suas várias tarefas criando versões múltiplas à medida que prosseguem. A maior parte destes esboços tem uma vida curta na modulação das actividades (do organismo) mas alguns são promovidos a papéis funcionais mais importantes pela actividade de uma máquina virtual no cérebro. A serialidade desta máquina *isto é, a sua linearidade temporal, a unidimensionalidade do tempo da consciência*, o seu carácter de Máquina de Von Neumann, não é uma característica inata do *design* do cérebro, mas um resultado de uma sucessão de coligações destes especialistas. Os especialistas básicos são parte da nossa herança animal. Eles não se desenvolveram para cumprir acções peculiarmente humanas como ler e escrever mas antes para cumprir acções como baixar-se, evitar predadores, reconhecer faces, agarrar, atirar (...) e outras tarefas essenciais” (depois) “são frequentemente recrutados de forma oportunista para novas tarefas, às quais os seus talentos inatos mais ou menos se adaptam”²².

Em *Consciousness Explained* Dennett argumenta por isso que a consciência deve ser entendida como a operação de:

1. uma máquina virtual (termo da teoria da computação para *software*, para estruturas temporárias feitas antes de regras do que de materiais²³).
2. uma máquina de Von Neumann, i.e., serial (porque o nosso fluxo fenomenológico dá-se numa unidimensionalidade temporal passado/presente/futuro).
3. uma máquina serial implementada na arquitectura paralela do cérebro, arquitectura cujo *design*, resultante da evolução biológica, não a destinava para tal uso.

De facto o que isto quer dizer é que, para Dennett, a consciência (e a sua subjectividade) está longe de ser o traço básico e irredutível do mundo (como o espaço-tempo, a matéria-energia) que é por exemplo para Thomas Nagel, que chega a dizer que “mesmo se as manifestações do mental evidentes para nós são locais – dependem do cérebro, etc – a base geral deste aspecto da realidade não é local mas inerente aos constituintes gerais do universo e às leis que os governam”²⁴.

Dennett pensa que a existência de consciência é contingente e um *by product*, um produto lateral da evolução. O nosso cérebro não foi feito (pela evolução) para isso, i.e., a “função” do cérebro não é traduzir para um *medium* que seria a

²² DENNETT, D., *Consciousness Explained*, p. 253.

²³ “Máquina Virtual” refere-se à imposição de um padrão numa plasticidade, como um programa num computador pessoal.

²⁴ NAGEL, T., *The View From Nowhere*, p. 8.

consciência os processamentos cognitivos inconscientes. Esta não é uma situação biologicamente invulgar, pois coisas que não “feitas” para uma função *f* e que vêm a ser recrutadas para desempenhá-la são omnipresentes em termos biológicos (é a situação “Polegar do Panda” na linguagem de Stephen Jay Gould).

O que Dennett quer acentuar é que o cérebro é um órgão modular, um *team* de especialistas, que sabem muitíssimo que nós não sabemos que sabem. Mas mais do que isso: podemos até dizer que nem ele próprio – pensado como unidade – sabe que sabe. Pensemos em situações como o cérebro dividido, o célebre *split brain*, estado que é resultado do corte do corpo caloso para controlar a epilepsia e do qual resulta (em aspectos mínimos como o reconhecimento e nomeação de objectos) uma experiência separada e sem comunicação dos hemisférios direito e esquerdo de um mesmo cérebro.²⁵ Thomas Nagel, que foi um dos primeiros filósofos a prestar atenção a este fenómeno, aponta acertadamente o quanto ele perturba a nossa ideia mentalista de pessoa como única, uma ideia que está naturalmente associada ao fluxo temporalmente unidimensional da consciência.

Portanto, olhando para o cérebro do ponto de vista de 3ª pessoa, sabemos que tem que estar a haver comunicações internas, que ocupam tempo e espaço e que portanto podem ser interceptadas e interferidas. Estas “comunicações” devem estar a acontecer agora para que nós (vamo-nos chamar “aquilo que pensa que é o centro”) saibamos o que quer que seja (e para que saibamos que sabemos). A ideia de Dennett é que a instalação e uso de uma linguagem natural num cérebro humano é essencial para este caminho de si a si do cérebro, caminho que passa necessariamente pelo exterior e que não está assegurado a priori da maneira que mais perfeita possível. Esta passagem pela exterioridade seria grandemente responsável por aquilo a que chamamos consciência, cujos traços funcionalmente importante seriam então invisíveis ao escrutínio neuroanatómico.

Note-se a especulação evolucionista que é parte desta teoria da consciência: está-se a supor que a auto-estimulação (nomeadamente linguística) pode ser um desvio necessário para um humano poder dispôr de recursos cognitivos que até podem estar neste (o seu) cérebro mas não estão mutuamente acessíveis (é o problema a que Dennett chama, inspirado no *Teeteto* de Platão, o problema dos pássaros no aviário: não basta possuí-los (aos pássaros no aviário, aos conhecimentos no cérebro) para tê-los disponíveis²⁶.

²⁵ Thomas Nagel foi dos primeiros filósofos a prestar atenção a este fenómeno que perturba a ideia mentalista da pessoa como única (cf NAGEL, *Mortal Questions*, 1971, *Brain Bisection and the Unity of Consciousness*).

²⁶ Platão, *Teeteto*, 197-198a, citado em Denneett, *Consciousness Explained*, p. 222. O problema é saber se o conhecimento é qualquer coisa que se pode possuir sem se o ter “junto a nós”, i.e., consciente e disponível. Não basta possuir o pássaro certo, é preciso que ele venha quando é chamado (e nós não temos por exemplo uma memória RAM, como os computadores...).

Vários dos termos da definição de consciência acima dada (como máquina virtual, máquina de Von Neumann, máquina serial implementada na arquitectura paralela do cérebro) correspondem a conceitos que só temos para nos ajudarem a pensar sobre o pensamento desde que existem computadores. Esta fonte da teoria é clara para o próprio Dennett. E por exemplo Searle não tem dúvidas em afirmar que a teoria da consciência de Dennett é uma versão da IA forte²⁷ (a tese segundo a qual, em fenómenos de organização como a existência de mente e consciência, o modelo poderia vir a ser uma replicação, i.e., uma instância do mesmo e não uma cópia). Searle pensa que o que Dennett faz, sendo empiricamente rico, nem chega a dar o primeiro passo como teoria da especificidade ontológica da consciência.

Retenhamos, porque nos interessa a relação entre tempo e consciência, que para Dennett o carácter serial do nosso fluxo de consciência não é constitutivo (*hard wired*), i.e., o nosso cérebro, sendo como é, não é sobretudo para a consciência e para a sua unidimensionalidade temporal, nem teria que ser para isso. Sabemos por introspecção que há serialidade (é isso a máquina de Von Neumann, a unidimensionalidade desse “meio” aparentemente contínuo que é o tempo fenomenológico) mas o que importa é compreender como é que um fenómeno assim serial pôde vir a existir na arquitectura paralela dos cérebros. Se Dennett fala em temporalização subjectiva (*subjective timing*) é porque há uma não correspondência entre tempo físico e tempo fenomenológico: o tempo da consciência de conteúdos não é o tempo do mundo (da parte do mundo que é o cérebro).

A inexistência de qualquer análogo fisiológico de uma glândula pineal cartesiana – que pode ser um absurdo fisiológico mas é um bom e natural reconhecimento da necessidade de centro para pensar sobre o pensamento – impossibilita o materialismo cartesiano que Dennett pensa ser omnipresente no pensamento científico sobre a mente/cérebro. O materialismo cartesiano é o resultado do abandono do dualismo acrescentado do esquecimento de que assim se perde o direito ao centro. Porque, como foi dito, se não há um onde da consciência também não haverá um quando.

Nenhuma teoria psicológica ou neuropsicológica da percepção nega os dados seguintes de que Dennett parte:

1. Todas as variedades de pensamentos e actividades mentais são cumpridas no cérebro por processos de processamento de informação paralelos e distribuídos;
2. A informação que entra no sistema nervoso está sob contínua revisão editorial;

²⁷ Cf. SEARLE, John, 1997.

3. Nós (o suposto centro) não experienciamos directamente o que fisicamente acontece nas terminações sensoriais do sistema nervoso mas o resultado destes processos editoriais.

Mas estes factos consensuais são normalmente seguidos de más assunções tácitas que Dennett rejeita:

1. A ideia de que basta um conteúdo ter sido discriminado para ter que definitivamente entrar no medium da consciência (como se a discriminação de conteúdo fosse necessariamente precursora da re-apresentação do conteúdo discriminado à consideração de um “discriminador central”)

2. A ideia de que as propriedades temporais dos estados discriminativos (que são determináveis no cérebro) determinariam as propriedades temporais da experiências subjectiva, i.e., a temporalização.

Dennett pensa antes que não podem ser as propriedades temporais dos eventos cerebrais a determinar a temporalização subjectiva. Pensar assim é supor (sem fundamento) a existência de um centro e de um *medium* privilegiado que seria a consciência. Então o que determina essa temporalização? Dennett dirá de modo verificacionista que são *probes* (sondas, provocações).

Dennett documentou esta tese com vários casos práticos relevantes num artigo escrito para a revista *Behavior and Brain Sciences*²⁸, com o psicólogo Marcel Kinsbourne, um artigo intitulado *O Tempo e o Observador*. Esses casos vão desde o fenómeno phi, uma experiência de psicologia cognitiva relativa à percepção de movimento aparente, às polémicas experiências do neurocientista Benjamin Libet, por exemplo aqueles que dizem respeito à (suposta) “iniciativa cerebral inconsciente” e ao papel da consciência na acção dita voluntária. É certo que estes são casos nos quais o cérebro lida com sequências rápidas, ocorrendo nos limites do seu poder de resolução temporal, mas Dennett e Kinsbourne pensam que a maneira de operar sob pressão do cérebro pode iluminar a questão da natureza da consciência de conteúdos.

Vou tomar como exemplo o fenómeno phi (a percepção de movimento aparente que possibilita por exemplo o estado da nossa consciência visual de conteúdos quando vemos um filme – não vemos uma sucessão discreta de *frames* mas movimento contínuo de objectos identificados). Vou falar mais especificamente do fenómeno phi com cor, a experiência proposta pelo filósofo Nelson Goodman ao psicólogo Kolers. Este fenómeno é um exemplo dos casos nos quais a relação da ordenação temporal de elementos na consciência com o tempo dos eventos cerebrais parece paradoxal.

²⁸ DENNETT e KINSBOURNE, *Behavioral and Brain Sciences*, 1992.

No caso do fenómeno phi com cor, “no mundo” há dois flashes de luz, vermelha e depois verde, mas o sujeito relata ter experienciado conscientemente a trajectória (obviamente ilusória) de uma luz que muda de cor a meio da trajectória. Como é que isto pode ser? Haverá pre-cognição do 2º flash? Adiamento da consciência do 1º? Percepção do 1º e esquecimento imediato? Projecção para trás no tempo?

Intuitivamente diremos que o cérebro não pode criar a trajectória ilusória até ter recebido o 2º estímulo – senão como é que a cor mudaria de vermelho para exactamente verde? O cérebro tem que “saber” que há uma 2ª luz antes de começar a criar a ilusão.

Dennett pensa que esta anomalia é uma aparência de anomalia, que se deve a um erro conceptual e a uma teoria tácita da consciência como Teatro Cartesiano, teoria que faz com que mesmo cientistas materialistas continuem a pensar no cérebro como se ele tivesse um único “vértice” funcional (a glândula pineal cartesiana servia precisamente para responder a essa necessidade de vértice na teorização do mental e do físico, por isso é que convinha que fosse uma. Teria que haver uma porta única de “passagem para a consciência” porque neste corpo e em cada corpo há uma só consciência e no entanto os corpos e os cérebros são “distribuições tridimensionais”...).

Mas não há razão suficiente para a teoria da consciência como Teatro Cartesiano. É claro que no mero uso de termos como input, output, aferente, eferente, já estamos a supor um ponto de viragem que marcaria o *fiat* da “disponibilidade central” de um conteúdo. Existindo esse *turning point* do processamento inconsciente para a consciência estaria naturalmente determinada a ordem experienciada, a temporalização subjectiva, e garantido o corte entre “antes” e “depois”. Mas como se poderá continuar a usar essas noções de disponibilidade central e início da consciência de um dado conteúdo, (por exemplo “2º flash de luz verde”), como se poderá supôr uma natural determinação do sentido subjectivo de sequência e simultaneidade, se não existe o lugar onde tudo é posto conjuntamente e discriminações de conteúdo que chegaram a ser feitas desaparecem constantemente sem deixar rastro na consciência?

Dennet e Kinsbourne querem fazer ver que a alternativa entre detecção inconsciente do 1º flash e experiência consciente imediatamente esquecida não tem que ser uma alternativa, porque:

1. Não tem que haver esquecimentos imediatos, nem preenchimentos, nem projecção para trás no tempo quando não há ninguém a ver (podemos considerar que este primeiro mandamento do pensamento sobre o pensamento vem de Hume)

2. A temporalização do fluxo intencionado, a trajectória (o conteúdo), não tem que corresponder à ordem do processamento (o veículo).

O que acontece quando descemos às micro-escalas do processamento cognitivo (aos tempos por exemplo da ordem dos milésimos de segundo, os tempos dos eventos cognitivamente relevantes no cérebro) é que constatamos que não podemos continuar agarrados à distinção entre aquilo que pré-experiencial (logo inconsciente) e aquilo que é pós-experiencial (logo, definitivamente consciente). Só uma distinção como esta – que é perfeitamente operatória ao nível macroscópico, ao nível da pessoa como ponto de vista global – tornaria legítima uma distinção entre a situação-1 na qual o 1º e o 2º flashes seriam experienciados como separados, sendo essa separação imediatamente esquecida e a situação-2 em que não haveria percepção consciente antes da reformulação do conteúdo “2 flashes” no conteúdo “trajectória”.

Dennett e Kinsbourne pensam que perguntar quando é que alguém se tornou consciente de um conteúdo x é como perguntar, no contexto da história a seguir²⁹, quando é que o Império Britânico foi informado da trégua:

Em 8 de Janeiro de 1815, houve em New Orleans uma batalha na qual morreram desnecessariamente, pois já tinha sido assinada a trégua na Europa, mais de mil soldados ingleses. Suponhamos a comunicação dessas notícias no Império Britânico (antes da rádio e do telégrafo): a notícia da trégua parte da Europa para a América, para a Índia e para a África. Enquanto a notícia segue, a batalha de New Orleans é travada e as notícias da derrota são por sua vez enviadas para a Europa, para a Índia, etc.

O comandante do exército em Calcutá recebe primeiro a notícia da derrota de New Orleans, depois a notícia da trégua assinada na Europa. Parecer-lhe-ia que a batalha foi travada antes de o tratado ser assinado se não fosse a prática de datar as cartas – i.e. de incluir representações da informação temporal relevante no conteúdo dos sinais, de modo a que o tempo da chegada dos sinais (cartas) seja irrelevante para a informação temporal que transportam.

Dennett e Kinsbourne ilustram com este problema, enfrentado e resolvido numa escala temporal muito diferente, o princípio básico do *design* para a resolução (constante) de um problema semelhante nos nossos cérebros. Que princípio é este? É o princípio geral da distinção conteúdo/veículo. Só ele nos permitirá afirmar que, por exemplo no caso do fenómeno ϕ , a sequência temporal na consciência (a trajectória) é uma questão do tempo representado e não do tempo do veículo da representação. A representação do tempo pelo cérebro não tem que necessariamente usar tempo no cérebro. O cérebro pode pôr elementos retrospectivos de conteúdo sem causação para trás no tempo, “pré-datando”, uma vez que não há ninguém a ver, e as discriminações não tem que ser re-enviadas para serem

²⁹ DENNETT e KINSBOURNE 1992.

consideradas conjuntamente pelo Discriminador Central. Obviamente, isto não desmente as seqüências temporais pensadas e percebidas ao nível “macro”, mas é o seu mecanismo.

Aliás, segundo Dennett, este facto, que permite o que podemos chamar indução de torções espacio-temporais (i.e, de não-correspondências entre o tempo fenomenológico e o tempo como parâmetro físico, como aquela que explica a percepção da trajectória aparente no fenómeno phi com cor) é precisamente aquilo que é responsável pela existência no mundo físico de um observador, humanamente de um eu, eu a que Dennett também chama centro de gravidade narrativo, numa metáfora inspirada na física.

Note-se que a teoria da consciência de Dennett, além desta consequência quanto à relação tempo/observador, tem também consequências quanto às “margens” da consciência: não podemos falar da consciência, i.e., do estar consciente de um conteúdo, como uma simples questão de tudo/nada, presença/ausência, pois existe uma dependência da consciência em relação àquilo a que Dennett chama sondas (*probes*), geradoras de precipitações narrativas.³⁰

Citando um exemplo do próprio Dennett, se estou numa sala, sentada, a ler e concentrada e me perguntam se o relógio acabou de bater badaladas, e se sim, quantas foram, eu sou capaz de reconstituir e dizer que foram 5, mas se ninguém me perguntar nada direi – então eu estive consciente das 5 badaladas ou não? (Se não estive, quem as contou?)

Esta pergunta absolutista (e antropomorfista) – que pressupõe que ou estive ou não estive consciente de um qualquer conteúdo – não tem resposta pois pressupõe ilegitimamente que há um antes e um depois da consciência, logo que há um centro, um vértice funcional. Pelo contrário, Dennett pensa que é sempre uma questão em aberto saber se um conteúdo cognitivo que foi fixado virá a ser consciente. Por isso é mistificador perguntar quando é que ele se torna consciente e enganoso supôr que a ordem temporal da discriminação é o que fixa a ordem subjectiva na experiência. Esta tese é parte daquilo a que Dennett não tem problemas em chamar o seu verificacionismo em 1º pessoa, parte integrante do Modelo dos Esboços Múltiplos para a consciência. Este verificacionismo em 1ª pessoa é a única possibilidade de evitar a bizarra categoria do objectivamente subjetivo, que permitiria a existência de entidades como experiências tidas, fenomenologias, mesmo que eu, o sujeito, não as aperceba (seriam *qualia* não apercebidos, “maneiras como as coisas objectivamente parecem mesmo que não pareçam parecer”...).

³⁰ Nicholas Humphrey, um psicólogo inglês, ironiza dizendo que segundo Dennett, se eu não deixei um qualquer texto na forma de “memorando para mim mesmo: aconteceu uma sensação”, depois de a sensação ter passado, nada aconteceu. Cf HUMPHREY, Nicholas, in BROCKMANN, John, *A Terceira Cultura*, Temas e Debates, 1998, p. 187.

Não há portanto no cérebro um lugar onde tudo se junta, não há versão canónica daquilo que foi a experiência tida, e por isso não há segundo Dennett razão para o Teatro Cartesiano como modelo da consciência: este deve ser substituído por um “Modelo dos Esboços Múltiplos” (*multiple drafts model*). Mas mesmo se não se pode evocar o “realmente experienciar” independentemente das precipitações das narrativas fenomenológicas, essas narrativas dão origem, elas sim, ao que Dennett chama uma linha do tempo, uma sequência subjectiva de acontecimentos do ponto de vista de um observador.

Queria sublinhar um aspecto antes de passar à questão do eu: parece-me que um dos interesses da ideia de Dennett e Kinsbourne acerca do tempo e do observador é provocar uma reconsideração do que podemos chamar a primazia idealista do tempo no tratamento da questão da consciência. Se pensarmos, vemos que o motivo idealista é normalmente espacializado: o dentro solipsista é precisamente uma espacialização. Mas o hipotético solipsista pensaria ainda temporalmente (estaria desligado da fisicalidade enquanto espacialidade, mas não da temporalidade, que seria então “primeira” na consciência). É indesmentível que nos é mais fácil admitir que o espaço no cérebro (os neurónios do meu córtex visual) representa o espaço fora do cérebro (esta sala, espaço-representado, que é obviamente outro em relação ao espaço da representação) – do que pensar assim em relação ao tempo. Nós temos antes a inclinação a pensar que tempo só pode ser representado com tempo (como faz notar Z. Pylyshyn³¹, não pensamos que há algo colorido no cérebro que representa cores, nem que há algo sonoro que representa sons, mas pensamos facilmente que só tempo pode representar tempo). O que Dennett e Kinsbourne nos mostram é que não temos razões para esta primazia idealista “natural” do tempo – se o tempo fenomenológico é uma temporalização resultante de sondas não tem nada de “princípioal”³².

Mas a intencionalidade e a consciência não são os únicos aspectos da mente naturalizada: o eu penso dá-se-me não como um eu abstracto que penso, mas como eu-(*este*)-que penso. I.e, eu, que penso, sou qualquer coisa de particular no mundo, isto. Todo o ser pensante, ou melhor, sem nos atermos ao caso humano, todo o *self*, tem que saber que coisa no mundo ele é e sabê-lo-á não por uma intuição cartesiana mas porque “ser um *self*” é precisamente “ser um isto que controlo e de que cuido”. Obviamente este saber não é nem todo ele consciente nem totalmente explicitável. É um saber que tem que estar a ser continuamente efectuado, não por nós mas pelo corpo.

³¹ Cf PYLYSHYN, Zenon, Do mental events have durations?, *Behavioral and Brain Sciences*, 2, 1979.

³² Talvez por aqui se possa impedir a objecção segundo a qual o verificacionismo em 1ª pessoa na teoria da consciência seria como qualquer verificacionismo um idealismo.

Vemos isto através das patologias neuropsicológicas, que nos mostram as várias perdas de si possíveis e sobretudo através da sua sofisticada e rígida compartimentação. Pense-se num caso como a visão cega³³ (em que há “percepção visual” cuja consciência é taxativamente negada pelo sujeito). Casos como este (e as variadas e específicas afasias, agnosias, negligências,...) são a prova óbvia de que aquilo a que se chama modularidade – outro nome para o *team* de especialistas ocupados nas suas tarefas que é o nosso cérebro – pesa problemáticamente sobre a identidade pessoal como uma, única. Estes défices mostram bem como o mente é um feixe de agências independentes.

Como é sabido, o problema da identidade pessoal é o problema de saber o que garante a mesmidade de uma pessoa que se reidentifica como a mesma ao longo do tempo, e que pensa experiências não presentes, (passadas, futuras) como suas. Que condições têm que obter para que dois episódios experienciais separados no tempo pertençam à mesma pessoa? Aparecem como hipóteses, obviamente, um corpo (não necessariamente todo, é claro, mas pelo menos partes suficientes de um cérebro), uma entidade não física, como uma alma, ou a continuidade lockeana da memória (seja o que fôr que a cause). No *background* da discussão que se segue está o chamado reducionismo quanto à Identidade Pessoal, que parte da suposição lockiana³⁴, minimalista, de que a identidade pessoal não é um facto a mais em relação a esta continuidade psicológica.

A pergunta *Where am I?* (título de um ensaio de Dennett³⁵) é por várias razões uma má pergunta quanto à natureza dos eus, como Dennett procura mostrar numa célebre experiência de pensamento alargada com personagens com nomes hamletianos. Nesta experiência, o cérebro de Dennett foi por suposição separado do corpo de Dennett, para uma perigosa missão. A meditação de Hamlet no cemitério é replicada com uma cena em que “eu”, o filósofo Dennett, encaro o meu cérebro, ali na redoma e sendo um filósofo de convicção materialista sei que deveria pensar que o meu pensamento está a ser pensado ali, mas não consigo fazê-lo.

Dennett dá nomes às coisas para se orientar: “ao cérebro, que estou a ver ali suspenso dentro de uma redoma chamo Yorick, ao corpo chamo Hamlet, a mim (à pessoa, o global, que diz eu de si própria e é o referente do indexical “aqui”) chamo Dennett”. Por vicissitudes da aventura, todas as ligações rádio do cérebro ao corpo, que estabelecem a percepção e o controlo, são cortadas e imediatamente (como numa demonstração tecnologicamente mediada da imortalidade da alma...)

³³ Estado resultante de lesão no cortex visual, mas sem qualquer problema no sistema visual “anterior”.

³⁴ Para Locke a mesmidade consigo de uma pessoa não tem por fundamneto nem uma alma nem um corpo mas a continuidade da memória.

³⁵ Em DENNETT 1978.

a desincorporação dá-se, e o narrador, Dennett, vê-se de novo no laboratório, agoniado e com náuseas, tornadas ainda mais horríveis pela ausência da sua habitual fenomenologia corpórea. Dennett é reincorporado (noutro corpo, por cuja proveniência não pergunta) e descobre, na nova visitação ao cérebro, que existe um cérebro artificial réplica, Hubert. Hubert e Yorick, os dois cérebros, o natural e o artificial, alternam no controlo da pessoa global, Dennett, até que se dá uma dessincronização e um fica sem controlo do corpo (um dos “cérebros” estará como os pacientes pseudo-anestesiados com curare, sofrendo sem poderem exprimir a dor, sem poder mover o corpo). A única solução será procurar outro corpo, o que gerará certamente uma fissão da personalidade³⁶.

Esta história é para ser lida em parte como a história dos maus caminhos de uma má pergunta, a pergunta “Onde estou eu?, Onde está o eu?” para falar do eu e da identidade pessoal. Não faz mais sentido falar do eu como uma coisa-aí do que falar da mente como uma coisa outra que o corpo. A boa pergunta acerca dos eus é antes por um lado a pergunta evolucionista pela origem dos *selves* e por outro lado a pergunta sobre o que é que há no mundo de causalmente responsável pela continuidade psicológica. Em nós, humanos, fundamentalmente serão necessários, para haver um eu, a efectuação do controlo e da percepção do corpo próprio como próprio, pois esta propriedade pode ser perdida, mesmo sem morte desse corpo humano aí, e “*words, words, words*”, especificamente uma narrativa auto-biográfica.

Mas então o eu (por oposição ao *self* como efectuação biológica que pode obviamente existir sem consciência e sem personalidade) é uma ficção, dizem os críticos de Dennett. Não se andaria muito longe do que a psicanálise sempre afirmou. Pelo menos não é uma localização, mas sim uma abstracção, definida pelas atribuições que compõem a biografia de um copo vivo cujo cérebro realiza constantemente a representação de si em níveis de diferente complexidade e organização, a que podemos chamar imagens do corpo.

Para Dennett, que é um materialista, este eu é um centro de gravidade narrativo. Também poderia ser uma alma, mas ainda assim teriam que ser resolvidos os problemas acerca de quando há psicologicamente uma pessoa como una e toda e quanto dela se pode perder sem desapareção, o que é importante mesmo em temas éticos e jurídicos na medida em que o controlo de si – que começa com a existência de um organismo vivo, mesmo elementar – tem como grau sofisticado o ser agente de acções das quais se pode dar as razões quando instado, a situação na qual é possível dizer “eu fiz”. Se eu não posso dizer isto ou não sei, não há mais razão para me vir pedir a mim a responsabilidade por acções do que a

³⁶ Para problemas semelhantes, de fissão de personalidade, cf Derek PARFIT 1984, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon.

qualquer outra parte do mundo. Este centro como “o que controla” é aquilo a que se reportam as nossas descrições (mentalistas) por exemplo das acções e pensamentos de outra pessoa – e é preciso conceber a sua fisicalidade. Como já vimos, não é uma localização: para Dennett é um ponto imaginário, como um centro de gravidade de um corpo, na física. É um centro de gravidade narrativo.

Dennett quer dizer que os fluxos de narrativa auto-biográfica são “como-se” fossem saídos de uma só fonte, e o efeito na audiência – que pode ser o próprio – é postular um agente unificado, um ponto imaginário como o é um centro de gravidade, um eu. Mas o eu é o produto desta narrativa e não a sua fonte pré-existente, da qual emanaria por voluntariedade (nós narramo-nos tão involuntariamente como uma aranha tece a teia, nota Dennett).

Então, como a consciência, a identidade pessoal não é uma questão de tudo ou nada, presença/ausência, presente desde o nascimento até à morte, mesmo que fosse como pura forma vazia de um eu, como se vê pelo facto de doenças mentais e lesões poderem por exemplo:

1. Criar mais do que um eu (como no caso da Desordem de Personalidade Múltipla³⁷).

2. Diminuir ou eliminar o eu normal (como por exemplo seria o caso de algumas anosognosias, segundo António Damásio³⁸).

Dennett, que com o psicólogo inglês Nicholas Humphrey fez um estudo sobre a Desordem de Personalidade Múltipla (DPM)³⁹, chega a afirmar que uma criança não nasce com um eu ou vários eus mas sem nenhum eu. Para um eu vir a existir, terá que haver qualquer coisa como eleições mentais para um *Head of Mind*, um chefe da mente, um eu – e esse processo pode falhar como nos casos da Desordem de Personalidade Múltipla. Possivelmente esta desordem radical é apenas um caso num contínuo de fenómenos de dissociação de que os humanos são capazes, desde o fazer teatro até à fragmentação esquizofrénica da personalidade. Os doentes com DPM, que são várias pessoas num corpo, grosseiramente falando, apenas falham na unificação de uma des-unidade que existe em todos nós. Ela é o mais natural, dada a modularidade do nosso cérebro e a lentidão da comunicação de si a si (Dennett não é o único nem o primeiro teórico⁴⁰ a levar a sério o facto de que o pensamento voluntário consciente, esforçado, o tipo de pensamento que fazemos quando calculamos ou raciocinamos de propósito, como quando resolvemos uma equação, é muito mais lento do que as coisas que o cérebro sabe bem

³⁷ Actualmente classificada antes como “Dissociative Identity Disorder” nos manuais de diagnóstico.

³⁸ Cf. DAMÁSIO 1995, O self neural, p. 242.

³⁹ Cf. DENNETT e HUMPHREY 1998.

⁴⁰ Outro exemplo é Bernard BAARS.

fazer sozinho, como ver, mover-nos destramente, etc...).

Então, a unificação funcional de um corpo humano vivo num Eu-Agente-Consciente é em grande medida feita via a linguagem natural (como Damásio continuamente afirma, a linguagem não é responsável pelo *self*, pela corpórea e tácita, neuro-imunológica, distinção entre si/não si, mas é certamente responsável pelo eu).

Jean-Pierre Dupuy, um filósofo francês com um olhar duplo de cientista cognitivo e cientista social, chama a atenção com toda a pertinência para as metáforas sociais que Dennett usa para falar do estatuto do eu em relação ao corpo, nomeadamente para a ideia de eleições de um porta voz do corpo, de um *Head of Mind* por analogia com um *Head of State*⁴¹. Assim como há ilusoriedade na interpretação dos resultados de eleições como sendo a “expressão consciente da vontade do povo”, o mesmo deve ser reconhecido em relação ao eu. Se não há de facto um centro voluntário numa colectividade, o que estamos a fazer quando pensamos assim sobre pessoas? Estamos a fazer o mesmo que fazemos quando falamos do resultado de eleições como expressão da vontade popular: não há um centro da subjectividade mas os atributos da subjectividade são efeitos do funcionamento – não são auto-agenciados, mas existem. O que é então notável, como diz Dupuy, é que uma filosofia da mente – que encara como seu problema a existência natural dos fenómenos mentais, da subjectividade – não nos dá finalmente uma teoria do sujeito. Ela não é uma reafirmação mas uma desconstrução da subjectividade – este é precisamente o efeito de fisicalizá-la. Isto é, parece-me, o princípio da resposta à objecção segundo a qual a passagem da filosofia da linguagem para a filosofia da mente na filosofia analítica corresponderia a uma re-psicologização do estudo do pensamento e a uma diminuída sofisticação.⁴²

Estamos pois perante outra das manifestações da impureza do mental, não já apenas como imperativo metodológico para o filósofo mas como característica do objecto a ser pensado: isso a que chamamos identidade pessoal ao ser fisicamente realizada, é, assim como a “máquina semântica pura”, insusceptível de ser totalmente realizado num sistema físico. A identidade pessoal nunca será totalmente determinada.

⁴¹ Cf DUPUY, Jean Pierre, *Introduction aux Sciences Cognitives*, p. 177, “Quem lê o filósofo cognitivo a escrever sobre a consciência e o self não pode senão ser atingido pelo seu recurso constante a metáforas sociais e políticas e mesmo eleitorais. A emergência de um eu num momento dado (...) é como a passagem do estado de multidão (*foule*) – multidão de eventos mentais, de configurações neuronais – ao de comunidade política organizada, dotando-se, por eleição, não de um centro de controlo, mas de um representante: o *Head of Mind* tem o mesmo papel que o *Head of State*. Nesse cenário há por vezes crises: varios representantes potenciais estão numa situação de rivalidade, disputam o poder, etc. Os mecanismos mentais e os mecanismos sociais são postos no mesmo plano, precisamente porque são mecanismos” (sublinhado meu).

⁴² Cf por exemplo DUMMETT, Michael, em entrevista a Fabrice Patout, *Disputatio* 3, 1997.

Note-se que localizamos entretanto duas participações da linguagem natural na mente: a criação da consciência a partir do fora, sem descontinuidade com a intencionalidade inconsciente, em parte porque a máquina de pensar é tão perceptível como qualquer outro funcionamento espaço-temporal⁴³, e os aspectos da pessoalidade que dizem respeito a Identidade Pessoal e não apenas ao *self*.

Para concluir, note-se que quando Dennett afirma ser um filósofo da mente “bastante impuro” fá-lo porque pensa que (cito) “Os problemas filosóficos que surgem directamente na investigação não filosófica em ciência cognitiva (são) muito mais interessantes, desafiadores e substantivos (do que aqueles que são tratados pelo método tradicional da definição e argumento formal)” e porque crê que “estes são os problemas reais por oposição a artefactuais, aqueles que têm uma génese puramente interna à disciplina no seu fechamento”⁴⁴. Esta maneira de conceber a filosofia faz com que Dennett se veja a si próprio como sendo muito radical entre os filósofos da mente. Mas para fazermos uma comparação, também Kant tomava a ciência sua contemporânea, a física, e perguntava “Como é que um conhecimento com estas características é possível?” inquirindo ao mesmo tempo “como é a realidade, tal que ela é assim cognoscível?”. Penso que é isto o que um filósofo da mente como Dennett faz em relação as ciências cognitivas contemporâneas, às ciências do mental num sentido alargado, natural e artificial: ele pergunta como é o mental, se são estas as ciência da mente? O que é aquilo que há – o mental como parte da natureza – se o seu pensamento científico é este?

Vimos aqui exemplos da relevância da psicologia cognitiva, neurociências e psiquiatria nas questões da consciência e da identidade pessoal, mas como numa concepção funcionalista do mental o facto de um sistema físico ter mente consiste na realização por esses sistema físico de uma determinada organização funcional, e como Dennett considera que não existe nenhuma diferença de princípio entre inteligência dita natural e dita artificial (ambas são reais), poderíamos ter ido buscar os exemplos a um campo disciplinar como a IA, que também serve a Dennett como fonte para vários esclarecimentos em filosofia da mente. Programas e robôs são para Dennett experiências mentais reais ou realizadas sobre o mental possível – mesmo que não simulem ou expliquem directamente o mental natural. Esta indistinção entre humano e artificial é outra consequência da abordagem impura, i.e., naturalizada da mente e da cognição: trata-se de saber como é possível, fisicamente, na natureza, cognição, mente, consciências mas estas não têm que estar já feitas nem têm que ser todas do mesmo tipo...

⁴³ Esta é uma ideia constantemente presente em DENNETT 1991.

⁴⁴ DENNETT,1998, p. 366.

BIBLIOGRAFIA

- BAARS, Bernard, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge, CUP, 1988.
- BARON-COHEN, Simon, *Mindblindness*, Cambridge MA, MIT Press, 1995.
- CHALMERS, David, *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford UP, 1996.
- DAHLBOM, Bo (ed), *Dennett and His Critics*, Oxford, Blackwell, 1993.
- DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes- Emoção, Razão e Cérebro Humano*, Lisboa, Europa-América, 1995.
- DENNETT, Daniel, *Content and Consciousness*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- DENNETT, Daniel, *Brainstorms*, Montgomery VT, Bradford Books, 1978.
- DENNETT, Daniel, *Elbow Room – The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge MA, The MIT Press, 1984.
- DENNETT, Daniel, *The Intentional Stance*, Cambridge MA, The MIT Press, 1987.
- DENNETT, Daniel, *Consciousness Explained*, New York, Little, Brown and Company, 1991.
- DENNETT, Daniel, *Darwin's Dangerous Idea*, New York, Simon and Schuster, 1995.
- DENNETT, Daniel, *Brainchildren*, London, Penguin, 1998.
- DENNETT, Daniel, *Self Portrait*, in Dennet 1998.
- DENNETT, Daniel, The Origin of Selves, in D.Kolak and R.Martin (eds), *Self and Identity: Contemporary Philosophical Issues*, MacMillan, 1991.
- DENNETT, Daniel, The Self as a Center of Narrative Gravity, in F. Kessel, P. Cole, D. Johnson (eds), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale, Erlbaum, 1992.
- DENNETT and HUMPHREY, Speaking for Ourselves, in Dennett 1998.
- DENNETT and KINSBOURNE, Time and the Observer, in *Behavioral and Brain Sciences*, 15, 183-247, 1992.
- DESCOMBES, Vincent, *La Denrée Mentale*, Paris, La Découverte, 1995.
- DUMMETT, Michael, (entrevistado por Fabrice Pataut), Uma perspectiva anti-realista sobre a Linguagem, o Pensamento, a Lógica e a História da Filosofia Analítica, *Disputatio* 3, 1997.
- DUPUY, Jean Pierre, *Introduction aux Sciences Cognitives*, Paris, La Découverte, 1994.
- DUPUY, Jean Pierre (ed), *Mécanismes Mentaux, Mécanismes Sociaux – De la Psychose à la Panique*, Paris, La Découverte, 1995.
- ENGEL, Pascal, *Introdução à Filosofia do Espírito*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996.
- FODOR, Jerry, “Fodor”, in Guttenplan 1994.
- GARDNER, Howard, *The Mind's New Science – A History of the Cognitive Revolution*, New York, Basic Books, 1985.
- GIL, Fernando, Eu, in *Análise* 20, 1998.
- GUTTENPLAN, Samuel, *A Companion to the Philosophy of Mind*, London, Blackweel, 1994.
- KIM, Jaegwon, *Philosophy of Mind*, Oxford, Westview, 1996.
- MIGUENS, Sofia, *Daniel Dennett e a Inteligência Artificial*, Intelecto ([http:// www.terravista.pt /Guincho/2644](http://www.terravista.pt/Guincho/2644)).
- MIGUENS, Sofia, *Dennett Millikan e o Teleofuncionalismo*, Revista Portuguesa de Filosofia, LIV, 3-4, p. 467-509, 1998.
- NAGEL, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge, CUP, 1979.
- NAGEL, Thomas, *The View From Nowhere*, Oxford, Oxford UP, 1986.
- PARFIT, Dezeil, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon, 1984.

PUTNAM, Hilary, Minds and Machines (1960), in S. Hook (ed), *Dimensions of Mind*, New York UP.

PUTNAM, Hilary, *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, CUP, 1975.

PYLYSHYN, Senon, Do Mental Events Have Durations? *Behavioral and Brain Sciences* 2, 1979.

RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Dom Quixote, 1988.

SEARLE, John, *A Redescoberta da Mente*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

SEARLE, John, *The Mistery of Consciousness*, London, Granta Books, 1997.

“ESCREVER” – UM VERBO REFLEXIVO. HUGO LOETSCHER E A “LITERATURA PARTICIPANTE”

por

Jeroen Dewulf*

No seu artigo “Écrivains et écrivants”,¹ Roland Barthes distingue, como já refere o título, entre escritores (*écrivains*) e “escreventes” (*écrivants*). Escritores preocupam-se essencialmente com a pergunta “Como escrever?”, enquanto escreventes estão mais preocupados com a pergunta “Escrever o quê?”. Dito doutra maneira, a escritores interessa o lado intransitivo do verbo “escrever”, a escreventes interessa mais o lado transitivo. Quem trabalha com a língua sabe, no entanto, que “escrever” tem ainda uma outra relação com o sujeito. Trata-se de uma relação que no mundo científico assusta muitos, mas que nem por isso tem sido objecto de grande investigação. Parece, de facto, que muitos preferem ignorar a reflexividade do verbo “escrever”. Mas, e é este o ponto de partida do meu artigo, quem é que se atreve a dizer que se consegue escrever num estado de distanciamento absoluto em relação ao assunto da escrita? Quem é honesto não tem outra opção, senão admitir que quem escreve, pelo menos parcialmente, também “se escreve” a si próprio. Para dizer o mesmo com as palavras de, novamente, Roland Barthes, atingir na escrita o grau zero é impossível.

À primeira vista, esta afirmação pode parecer inofensiva. A questão torna-se, no entanto, bastante problemática quando estamos perante a necessidade de, por exemplo, descrever uma cultura que os nossos leitores desconhecem por completo. A consequência dramática – mas lógica – da afirmação anterior seria, portanto, que o resultado nunca poderia ser uma descrição completamente objectiva desta cultura uma vez que o autor acaba sempre por “se escrever” a si próprio. Dito doutra maneira, uma descrição objectiva de uma outra cultura não passa de uma utopia.

Nas últimas décadas, esta questão tornou-se o problema central da antropologia. A descrição de uma outra cultura deixou de ser tanto um problema filosó-

* Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

¹ Barthes, Roland: “Écrivains e écrivants”, em: R.B., *Essais critiques*, Paris, 1964.

fico, político ou psicológico, e passou a ser cada vez mais uma questão da escrita. No seu livro *The ethnographic imagination* Paul Atkinson sublinha que “all scholarly or ‘scientific’ writing must rely on textual conventions and rhetorical methods”² e conclui que não existe nenhum texto neutro. Atkinson mostra como até um artigo altamente científico sobre ADN, que saiu na revista *Nature*, não consegue ser totalmente abstracto³; e já que este tipo de texto não é neutro, escritas etnológicas sê-lo-ão muito menos ainda.

Esta problemática é, no entanto, relativamente recente. Durante séculos a descrição de outras culturas era um assunto que se restringia aos europeus. Já que ninguém duvidava que apenas brancos eram capazes de dizer como eram os asiáticos, africanos ou índios e como o contrário – quando muito – só tinha algum interesse como jogo⁴, o facto de que ao escrever sobre outros, estamos também a “escrever-nos” a nós próprios, não era, de modo algum, considerado um problema. O resultado catastrófico da não-problematização da autoridade do Eu narrativo é do conhecimento de todos e veio em 1979 com a publicação do famoso livro *Orientalism* de Edward W. Said⁵ com a forma de uma bofetada para todo o mundo académico ocidental: a imagem que se tem construído nos últimos séculos do oriente (e não só) não passa de um conjunto de clichés e os nossos estudos orientais (e não só) baseiam-se em pilares podres. Era como se Frantz Fanon tivesse voltado, desta vez disfarçado de palestino.

Dizer que o problema nunca preocupou os antropólogos seria cometer uma injustiça. Sabia-se que algo estava errado e esta consciência foi aumentando com o declínio do colonialismo. Inicialmente, o problema era considerado de origem filosófica e resumir-se-ia à questão do verdadeiro conhecimento. Pensava-se que, ao evitar que factos objectivos fossem distorcidos por uma visão subjectiva, se conseguiria produzir textos etnográficos objectivos. A solução parecia ter sido encontrada numa mudança de perspectiva: a outra cultura seria agora representada a partir da perspectiva dos seus membros e não com base na apreciação (eurocêntrica) de quem a descrevia. A solução não era nova. Já na sua *História general de las cosas de Nueva España*, o franciscano Bernardino de Sahagún (1499-1540) apresentava uma visão em nahuatl, acompanhada de uma tradução (não muito fiel) em castelhano, para poder descrever a conquista do México na perspectiva dos nativos. Outro exemplo, mais recente, era o Johann Stanislaus Kubary (1846-1896), filho de um húngaro e uma alemã, que vivia no arquipélago

² Atkinson, Paul: *The ethnographic imagination: textual constructions of reality*, London-New York, 1990, p. 35.

³ Atkinson, 1990, p. 45.

⁴ Poder-se-ia pensar p.ex. nas famosas *Lettres Persanes* de Montesquieu.

⁵ Said, Edward W: *Orientalism*, New York, 1979.

das Carolinas onde até se tornou chefe da tribo, e que tentou descrever a cultura das ilhas Palau na perspectiva dos próprios habitantes. Foi Kubary que serviu de exemplo ao “pai” da antropologia moderna, o polaco Bronislaw Malinowski (1884-1942). No seu famosíssimo *Argonauts of the Western Pacific* (1922), Malinowski descreve a cultura dos trobriandeses na Nova Guiné utilizando o método que a partir daí se tornou obrigatório para qualquer antropólogo: a “observação participante”. Isto é, o antropólogo tem que viver no meio da cultura que pretende descrever, tem que poder comunicar perfeitamente com os nativos e só assim conseguirá descrever a cultura tal como os próprios membros desta cultura a teriam representado (se soubessem escrever, o que – felizmente para Malinowski – não era o caso).

Gostaria de deixar agora por um instante a antropologia e virar-me para a literatura. Pois, a descrição da vida em outras culturas não era exclusiva da antropologia, e além disso, durante e logo após aquilo que infelizmente ainda se costuma chamar “os descobrimentos”, nos relatos sobre a vida em culturas longínquas não havia uma linha clara entre ficção e realidade. Quem vendia mais eram geralmente aqueles que nunca tinham saído do seu país e que compilavam vários relatos e fantasiavam as ligações entre eles. A literatura não só influenciava muito a imagem que se criava na Europa destas culturas, como também servia de exemplo a muitos antropólogos. É conhecida, por exemplo, a importância que a obra de Joseph Conrad tinha para o seu compatriota Malinowski.

As condições eram, no entanto, totalmente distintas das da antropologia. A reflexividade da escrita não poderia ser um obstáculo para os escritores, já que esta era parte essencial da literatura. Ninguém esperava da literatura uma descrição completamente objectiva da realidade, ninguém lia o *Mowgli* de Kipling ou o *Tarzã* de Burroughs como relatos verdadeiros. A consequência da aceitação da reflexividade é, porém, que obras literárias acerca de uma cultura estrangeira têm sempre uma imagem subjectiva desta cultura, que não é fiel à realidade e que também não o deveria ser. Apesar de esta ser uma consequência muito lógica, a crescente vontade, sobretudo com o fim do colonialismo, por parte de escritores de representar uma cultura estrangeira de uma forma honesta e verdadeira, fez com que também na literatura se procurasse alternativas.

Queria concentrar-me em dois escritores de língua alemã que nos anos 70 procuravam representar o Brasil, mais precisamente, o Nordeste brasileiro, a partir da perspectiva dos próprios nordestinos. Começo com o alemão Hubert Fichte. Em 1976 publicou a sua obra *Xango*⁶, uma colectânea de fotografias da sua mulher

⁶ Fichte, Hubert: *Xango: Die afroamerikanischen Religionen. Bahia, Haiti, Trinidad*, Frankfurt a.M., 1976.

Leonor Mau acompanhadas de textos seus. Mais tarde, em *Lazarus und die Waschmaschine*⁷, volta a falar sobre o candomblé da Bahia. O que Fichte pretendia era introduzir a “observação participante” na literatura. Foi viver numa comunidade de candomblé, participou nos rituais e criou figuras literárias que falavam “com a voz dos verdadeiros bahianos” (embora falassem alemão). Para não deixar dúvida nenhuma acerca da objectividade do seu trabalho, termina o capítulo sobre a Bahia com nada mais nada menos do que dezasseis (16!) páginas de notas com informações sobre os seus informantes, sobre as plantas mágicas, etc. O resultado foi baptizado como “etnopoesia” e os livros tornaram-se um sucesso na Alemanha.

A crítica alemã elogiou o esforço de Fichte e quando, em 1979, é publicado o livro *Wunderwelt*⁸ do suíço Hugo Loetscher, viu nisso apenas uma tentativa barata de imitar Fichte.⁹ Um dos poucos críticos literários que contrariou o elogio a Fichte foi Renato Berger, que já antes de sair o livro de Fichte conhecia o candomblé, e que tinha grandes problemas com a limitação feita por Fichte do candomblé à homossexualidade. Além disso, Berger criticava a escolha da palavra “etnopoesia” já que, na sua opinião, o resultado era, no fundo, muito mais “etno” do que “poesia”.¹⁰ Berger tinha razão nas suas dúvidas, mas que alternativa havia senão abandonar a ficção para poder escrever de uma maneira justa sobre uma outra cultura?

Foi isto que fez Hugo Loetscher e fê-lo de uma maneira muito provocante. O suíço tinha trabalhado vários anos como jornalista no Brasil. Numa das suas viagens pelo sertão cearense, foi testemunha do enterro de um anjinho. Uma criança tinha sido vítima da miséria do interior do Brasil, mas como morreu numa idade em que ainda não se consegue usar a razão, era considerada anjinho. Por isso não havia razão para estar triste, já que ela (ao contrário de nós, pecadores,) ia directamente para o céu. Loetscher decide escrever um livro em que esta criança, a Fátima, é a personagem principal à qual Loetscher vai contar a história do seu próprio Nordeste. Uma vez que ela não teve a possibilidade de conhecer o Nordeste em vida, pelo menos na fantasia do escritor iria conhecê-lo. Daí que a linguagem do livro seja extremamente simples já que, aparentemente, se trata de um monólogo com uma criança. Loetscher utiliza uma técnica que hoje no pós-modernismo é muito usada, mas que em 1979 ainda era inovadora: a variação da linguagem. O escritor suíço defende que cada situação tem a sua própria lingua-

⁷ Fichte, Huberto: *Lazarus und die Waschmaschine: Kleine Einführung in die Afroamerikanische Kultur*, Frankfurt a.M., 1985.

⁸ Loetscher, Hugo: *Wunderwelt: eine brasilianische Begegnung*, Zürich, 1979.

⁹ Veja p. ex. a crítica de Hanspeter Brode no *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 23.05.1979.

¹⁰ “Im Klappentext wird von einer Verbindung zwischen Poetik und Ethnologie gesprochen. Was als Poesie aufgefasst werden könnte, ist lediglich die Druckweise, ein Satz unter dem andern wie in Gedichtform.” Berger, Renato: “Xango: Gott der armen Leute?”, em Thomas Beckermann (Ed.): *Hubert Fichte: Materialien zu Leben und Werk*, Frankfurt a.M., 1995, p. 124.

gem. Se um escritor quer descrever uma região, tem que procurar as várias situações que fazem a condição humana da região e representá-las numa linguagem específica. Daí que a situação dos heróis da literatura de cordel, como Lampião, seja representada numa linguagem completamente diferente da linguagem que representa a situação dos políticos que defendem uma justiça social, como Francisco Julião, ou dos religiosos, como o Padre Cícero, etc. Assim surgem um conjunto de situações que na sua totalidade falam as várias “línguas” do Nordeste.

A diferença fundamental em relação à obra de Fichte é que, no entanto, Loetscher não abandona a literatura, mas, antes pelo contrário, procura – dependendo da situação – o esteticismo e a fantasia adequados. *Wunderwelt* é por isso um verdadeiro jogo de metáforas, uma obra cheia de ironia e fantasia. Apesar de apresentar uma imagem do Nordeste que se baseia em estudos, visitas, leituras, conversas, fica claro que se trata de uma imagem pessoal e subjectiva do Nordeste. Mas, defende Loetscher, “cheguei à conclusão de que assim, me aproximei muito mais da realidade nordestina do que se tivesse feito um trabalho sociológico ou histórico”.¹¹

Como era de esperar, a opção de Loetscher de descrever uma região do Terceiro Mundo desta maneira, gerou muita polémica. O crítico literário Christoph Siegrist acusou Loetscher de ter feito um aproveitamento estético da miséria,¹² e o seu colega Heinrich Delb disse não compreender porque é que Loetscher não tinha feito um trabalho sociológico em vez de “se perder em metáforas”.¹³ Resumindo: os críticos não compreendiam porque é que Loetscher, ao contrário de Fichte, tinha dado tanta importância aos aspectos literários, o que, na opinião dos críticos, teria levado a uma imagem do Nordeste completamente errada e injusta.

Mas será que Loetscher realmente errou? Será que, ao insistir tanto na ficção, apresentou uma imagem que não tinha nada a ver com a realidade? Para poder responder a esta pergunta, fiz algo que está muito na moda na antropologia actual: procurei a opinião dos “descritos”, neste caso concreto, de um pequeno grupo de estudantes nordestinos da Universidade de Fortaleza que sabiam ler alemão. Procurámos erros em *Wunderwelt* e encontrámos, de facto, vários. No capítulo sobre Lampião por exemplo, Loetscher escreve que o cerco da cidade de Mossoró foi um grande sucesso,¹⁴ enquanto que na realidade foi um fracasso total.¹⁵ Em relação a Francisco Julião, Loetscher escreve que este, na sua luta

¹¹ Loetscher, Hugo: “Vom Bild zur Erzählung”, em *Tages Anzeiger Magazin*, 10.03.1979.

¹² Siegrist, Christoph: “Wunderwelt als Sprachwunder”, em *Aargauer Tagblatt*, 05.05.1979.

¹³ Delb, Heinrich: “Brasilianische Begegnung”, em *Sankt Galler Tagblatt*, 28.04.1979.

¹⁴ “Was für ein Militär wäre er [Lampião] gewesen – er hat privat eine Stadt wie Mossoró belagert.” Loetscher, *Wunderwelt*, p. 140.

¹⁵ Veja p. ex. a opinião do sociólogo norte-americano Billy Jaynes Chandler sobre o cerco de Lampião: “Mossoró, o empreendimento mais ambicioso e o mas imprudente de sua carreira, fora um erro.” Chandler, Billy Jaynes: *Lampião: O Rei dos Cangaceiros*, Rio de Janeiro, 1986.

social “[ao contrário de falsos profetas como o Padre Damião], não se baseava na bíblia, mas sim no código civil.”¹⁶ Os estudantes conseguiram, no entanto, encontrar uma entrevista com Julião em que este afirma exactamente o contrário: “We use in our exhortation the words of the Bible. Yes, because the Bible is a revolutionary book.”¹⁷

Uma conclusão demasiado rápida poderia ser a de que os críticos, afinal, tinham razão nas suas reservas em relação a tanta fantasia e tanto esteticismo e que, de facto, teria sido muito melhor se Loetscher tivesse seguido o exemplo de Fichte, reduzindo a componente literária quase a zero. Só que os estudantes não só leram *Wunderwelt*, como também *Xango*. Além de estranhar a importância excessiva que Fichte tinha dado à homossexualidade, descobriram vários erros ortográficos. O que por si só não é grave, mas se torna problemático quando precisamente os erros são a base de grandes teorias. Em relação a – outra vez – os homossexuais, Fichte constata que estes no Brasil são chamados “bichos” e, já que bicho significa animal, os homossexuais passivos na Bahia seriam, na sua opinião, tratados como se fossem animais, como se fossem verdadeiros bichos.¹⁸ É óbvio que esta teoria não tem pés nem cabeça já que fica claro que Fichte ouviu mal e, em vez da palavra “bicha” ouviu “bicho”. O resultado foi que uma teoria muito séria como esta de Fichte resultou numa gargalhada para os brasileiros.

Mas o objectivo aqui não é ridicularizar escritores. O que queria demonstrar é que é fácil encontrar erros, tanto na obra de Loetscher como na de Fichte e em todas as obras de todos os escritores que escrevem sobre uma cultura diferente. O que importa saber é que se comete sempre erros, e juntar, como fez Fichte, dezasseis páginas de notas explicativas, não resolve o problema. Para Loetscher, que declara abertamente que limita a objectividade aos trabalhos jornalísticos, e que na literatura nunca pretende abandonar a fantasia e a imaginação,¹⁹ esta discussão (sobre se Lamião afinal ganhou ou perdeu em Mossoró) é um problema secundário, enquanto que a questão do “bicho” tinha tirado o tapete debaixo dos pés de Fichte, que com todos os seus esforços para escrever só e apenas a “verdade” tinha fugido da literatura.

Voltamos agora à antropologia, onde já antes se apresentara a obra prima da “observação participante” aos “observados”, ou seja, os trobriandeses. O resultado foi dramático para os antropólogos, uma vez que os trobriandeses não concordaram

¹⁶ Loetscher, *Wunderwelt*, p. 105.

¹⁷ Julião, Francisco: *Cambão – The Yoke: The Hidden Face of Brazil*, Pinguin Books, 1972.

¹⁸ Fichte, *Xango*, p. 57.

¹⁹ “Ich komme nicht darum herum, als Intellektueller Stellung zu aktuellen Fragen zu beziehen. Und Stellung beziehen, heisst: mich dazu äussern. Tue ich dies jedoch als Journalist, ziehe ich mich nicht in den Elfenbeinturm zurück, so nehme ich mir das Recht heraus, in der Literatur nach literarischen Kriterien – und nur nach literarischen – vorzugehen.” Bucher/Ammann, *Schweizer Schriftsteller im Gespräch*, Band I, Basel, 1970, p. 81-82.

com quase nada daquilo que Malinowski, aparentemente com “a voz deles”, tinha escrito, e até ficaram revoltados.²⁰ Uma alternativa surgiu nos anos trinta com o documentarismo do antropólogo norte-americano Paul Radin, claramente influenciado por Sahagún. Para não perder a originalidade, propôs uma apresentação do texto na língua original, tal como os nativos o tinham produzido, acompanhado por uma tradução e uma análise. Além disso, Radin defendia uma ideia muito moderna, nomeadamente, que era incorrecto e injusto falar em “índios-Crow” ou “índios-Winnebago” em vez de aceitar que cada informante era apenas um indivíduo. O que Radin esqueceu foi que o antropólogo com a sua presença e perguntas interfere sempre naquilo que o nativo diz e que os textos na língua original não eram verdadeiramente originais, eram já uma primeira interpretação. A etnoteoría, ligada a nomes como Pike, Goodenough ou Sturtevant, defendia nos anos setenta a elaboração de uma meta-linguagem através da qual o antropólogo poderia descrever uma outra cultura de uma maneira completamente objectiva. O resultado foi, no entanto, que os textos assim produzidos só eram acessíveis a uma pequena elite de especialistas no assunto. A teoria descritiva, que surgiu nos anos oitenta, defendia que se poderia evitar uma visão subjectiva ao substituir a narração pela descrição. Com isto, porém, não era possível retirar a reflexividade à escrita, esta apenas era reduzida. O preço que se paga é, no entanto, elevado uma vez que textos que contêm apenas descrições tornam-se extremamente secos.

Em ensaios como “Deep Play” (1972), “Thick Description” (1973), “From the Native’s Point of View” (1974) ou “Works and Lives: The Anthropologist as Author” (1988) o antropólogo norte-americano Clifford Geertz causou uma verdadeira revolução na antropologia ao defender que o verdadeiro problema da antropologia era de origem narratológica. Geertz refere que Malinowski já se tinha apercebido deste problema e recusa-se, por isso, a aceitar Malinowski como o pai da “observação participante”, considerando-o antes como o primeiro que compreendeu o dilema literário da “descrição participante”.²¹ Geertz defende, com razão, que o etnógrafo nunca pode compreender a realidade da mesma forma que os seus informantes, daí que também nunca possa fornecer uma interpretação de primeira ordem. A sua conclusão lógica e exacta, mas ainda difícil de aceitar por muitos antropólogos, é que as obras etnológicas são sempre ficções, na medida em que são algo construído.

Constata-se, portanto, que a tendência dos próprios antropólogos é agora a de evoluírem em direcção à possível solução oferecida por Hugo Loetscher: em vez de ter medo da ficção, deve-se aceitá-la. A diferença entre Loetscher e an-

²⁰ Veja para esta polémica Young, Michael W. (Ed.): *The Ethnography of Malinowski: The Trobriand Islands 1915-1918*, London, 1979.

²¹ Geertz, Clifford: *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, 1988, p. 85.

tropólogos pós-Geertz continua a ser que Loetscher não só aceita, como também procura a ficção. A antropologia moderna não faz mais do que aceitar esta realidade, mas não pretende (ainda?) seguir o caminho da literatura. Para acalmar o entusiasmo de Geertz, James Clifford sublinha que “ethnographic discourses are not, in any event, the speeches of invented characters. Informants are specific individuals with real proper names – names that can be cited.”²² Geertz vê o problema, mas não o consegue resolver, e, portanto, o dilema literário continua a existir.

Vários antropólogos novos têm tentado resolver o problema recorrendo a um estilo que praticamente não se usava desde o iluminismo: o diálogo. Enquanto Montesquieu e outros contemporâneos inventavam os seus parceiros exóticos, Kevin Dwyer, E. Valentine Daniel, Vincent Crapazano e muitos outros oferecem trabalhos que são o resultado de diálogos verdadeiros com informantes específicos. É verdade que desta maneira se consegue praticamente evitar qualquer erro de interpretação, mas surgem outros problemas. O resultado já não pode ser considerado antropologia no sentido de apresentar e explicar uma cultura ou uma comunidade. Quem é apresentado e explicado é um indivíduo, que é membro de uma outra cultura e comunidade; mas na sua individualidade não a representa.²³ Além disso, corre-se o risco de esquecer os leitores e apresentar um trabalho que, quando muito, um pequeno grupo de especialistas consegue entender. O antropólogo alemão Volker Gottowik tem razão quando sublinha que a maneira de representar uma outra cultura tem que ser alegórica.²⁴ Isto significa que a obra sempre terá que ter em conta a cultura dos leitores. Descrever uma cultura tal como esta se vê a si própria, além de ser impossível, também é indesejável, pois o autor perderia a ligação com os seus próprios leitores. Volto aqui a citar Sahagún que já claramente se tinha apercebido deste problema. Quando James Lockhart no seu estudo sobre *La história general* refere que “Sahagún often elicited information not directly contained in the Nahuatl text”²⁵, não se pode entender estas alterações à versão original em nahuatl como sendo um tipo de falsificação. Trata-se de uma adaptação necessária para o seu público (espanhol), que teria grandes problemas de entendimento com uma tradução literal (que aliás já por si é uma adaptação). Descrever uma cultura estrangeira é, de facto, também uma questão de tradução adaptada.

²² Clifford, James: *The predicament of culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1988.

²³ Isto é claramente o caso com Tuhami, a personagem central da obra *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, 1980.

²⁴ Gottowik, Volker: *Konstruktionen des Anderen: Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Berlin, 1997, p. 119.

²⁵ Lockhart, James (Ed.): *We people here: Nahuatl accounts of the conquest of Mexico*, University of California Press, 1993, p. 2.

Poder-se-ia, no entanto, ir mais longe e perguntar se a pretensão de escrever sobre uma cultura “com a voz dos nativos”, sem aceitar que o resultado seja ficção, não é o cúmulo do neo-colonialismo. Que direito é que temos nós de falar por outras pessoas, e como reagiriam, por exemplo, os portugueses se um dia um cabo-verdiano ou angolano apresentasse um trabalho sobre Portugal “na perspectiva dos portugueses”? Quem levaria um trabalho desses a sério? Foi exactamente contra este neo-colonialismo disfarçado que reagiu Bernardo DeVoto no momento em que foi publicada a obra *And Keep Your Powder Dry* de Margaret Mead, ao dizer: “The more anthropologists write about the United States, the less we believe what they say about Samoa.”²⁶

O que Hugo Loetscher fez foi oferecer uma obra interessante sobre a cultura nordestina que mesmo assim está repleta de fantasia e de imaginação e que é, sem sombra de dúvida, ficção. Desta maneira, Loetscher oferece uma possibilidade de sair do beco sem saída em que, segundo Linda Alcoff, se encontram muitas feministas que hoje se recusam simplesmente a falar por outros: “speaking for others has come under increasing criticism, and in some communities it is being rejected. There is a strong, albeit contested, current within feminism which holds that speaking for others is arrogant, vain, unethical, and politically illegitimate.”²⁷

Não é por acaso que actualmente, como confirma E. Valentine Daniel, cada vez mais antropólogos passam a optar por escrever obras puramente ficcionais sobre outras culturas: “Kirin Narayan [...] in her recent novel, *Love, Stars and All That*; and so have Richard Handler and Daniel Segal in their study, *Jane Austen and the Fiction of Culture*. Scott Momaday’s *House Made of Dawn* and Tillie Olsen’s little jewel, *Yonnonidio, from the Thirties*, represent two of the many more literary works that have drawn deeply from the well of ethnography.”²⁸

Abrindo uma janela para os quatro cantos do mundo, a fantasia e a imaginação deram a Loetscher a possibilidade de, em harmonia com a sua teoria da situação polifónica, escrever sobre qualquer parte do globo, sem se enganar a si próprio ou a outros. A multiplicidade das vozes e a fantasia são dois pilares em que se baseia aquilo que, com um neologismo, se poderia chamar “literatura participante”. Desta forma, Loetscher conseguiu fazer acumular uma dialéctica do próprio e do diferente numa síntese em que o autor não precisa de ter medo de também “se escrever” a si próprio.

²⁶ apud Geertz, Clifford: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, London, 1993, p. 9.

²⁷ Alcoff, Linda: “The problem of speaking for others”, em *Cultural Critique*, Winter 1991-92, Nr. 20, p. 6.

²⁸ Daniel, E. Valentine/Jeffrey M. Peck (Ed.): *Culture/Contecture: Explorations in Anthropology and Literary Studies*, Berkeley-L.A.-London, 1996, p. 6.

RAIZES E ANTENAS

POLÍTICA CULTURAL, CONTEMPORANEIDADE E CIDADANIA

por

José Márcio Barros*

“Antes o mundo era pequeno
porque terra era grande
hoje mundo é muito grande
porque terra é pequena
do tamanho da antena”

Gilberto Gil – Parabolicamará

A reflexão sobre Políticas Culturais Públicas vem exigindo um enquadramento conceitual mais consistente de forma a tornar a reflexão e as próprias políticas menos casuísticas e conjunturais. Sem a pretensão de tratar a questão em toda a sua complexidade, apresento aqui idéias iniciais sobre duas dimensões que acredito prioritárias para essa ampliação e aprofundamento. A explicitação do próprio conceito de cultura, e a partir desse entendimento, o que cabe a uma Política Cultural e, em segundo lugar, o debate sobre sua relação com a cidadania.

O CONCEITO ANTROPOLÓGICO DE CULTURA E O OBJETO DE UMA POLÍTICA CULTURAL

Pensar antropologicamente a cultura significa substituir uma perspectiva exclusiva e elitista que a limita como campo específico de fazeres ilustrados próprios de alguns sujeitos, por uma concepção inclusiva e horizontal, que abarca todos os processos de produção de sentidos desencadeados pelo ser humano.

Entende-se assim, a presença da cultura em todas as dimensões da vida humana, e portanto, seu potencial tanto na fixação de modelos de visão e atuação sobre o mundo, quanto na construção de alternativas, na transformação social, na

* Professor da PUC-Minas e da Escola Guignard-UEMG; Assessor da Secretaria Municipal de Cultura da cidade de Belo Horizonte, Brasil.

reinvenção do próprio mundo. É através dela que indivíduos, grupos e sociedades constroem sentidos coletivos e individualizadores, desenvolvem a experiência do compartilhamento e do enfrentamento. A construção do Eu e do Outro. É a cultura que permite a vida coletiva.¹

Contextualizando essa discussão nas sociedades contemporâneas, novos pares de complexidade surgem: sua característica dinâmica e processual adquire uma forma acelerada de existência e a diversidade e heterogeneidade cultural, passam a denominar a convivência de diferentes e divergentes modelos de expressão cultural que simultaneamente, desenham a experiência social. Aceleração de mudanças e simultaneidade de diferenças marcam a cultura contemporânea. Assim, ao falar da cultura estamos nos referindo sempre a culturas, da mesma forma que pensar Política Cultural contemporânea exige tomá-la como realidade plural. Política Cultural se revela como Política de Culturas.

Mas se toda a atividade humana é permeada pela cultura, e se a contemporaneidade a configura de forma singular, quando falamos de uma Política pública de Cultura, é preciso estabelecer cortes estratégicos, realizar escolhas, porque do contrário, a ação sobre a cultura se dilui, perdendo sua especificidade e sua identidade. O que deve, então, singularizar uma Política Cultural?

Por um lado, a partir desta perspectiva inclusiva que reconhece uma clara dimensão cultural em tudo que se refere a processos coletivos de produção de sentidos por parte do homem, a Política Cultural deve sempre estabelecer presenças e *interfaces* com os demais campos que integram o que se consolidou chamar de Políticas Sociais. Há sempre uma dimensão cultural na saúde, na educação, na habitação, na geração de empregos, na organização do espaço urbano, etc.

Por outro lado, existe um campo próprio, exclusivo, que se refere aos diversos fazeres artísticos, aos diversos suportes da memória coletiva, aos diversos sistemas de produção e circulação de idéias, enfim, às diferentes formas, práticas e suportes utilizados pelo homem moderno para exercitar, através do simbólico, sua capacidade de criar e recriar o mundo e a si próprio. Aqui o termo cultura circunscreve determinados tipos de práticas sociais que se singularizam por um modo próprio de agenciamento de estratégias discursivas, e portanto, de produção de sentidos estéticos, subjetivos, artísticos.

Uma Política Cultural Pública, tem como desafio, o estabelecimento de pontes entre o que lhe é específico e sua amplitude antropológica. Em segundo lugar, deve demonstrar, a partir do recorte conceitual e operacional proposto, sua capacidade de assegurar as condições para que a cultura consolide-se como expe-

¹ É preciso reconhecer que além de campo de sociabilidade e humanização, a cultura transformou-se, também, em campo por excelência de geração de processos e valores econômicos, o que a torna também um mercado. Este ensaio, entretanto, não tratará desta questão.

riência humanizadora, mas também recriadora da experiência social e do exercício da cidadania. Leis de incentivo à cultura, a preservação e promoção da memória, os circuitos e espaços culturais etc., etc., são necessárias não só pelo que viabilizam em termos de eventos, de produção de bens culturais, de geração de empregos, mas também, pelo que promovem de encontro e revelação desta inesgotável necessidade e capacidade do ser humano de transformar sua vida no que os semiólogos chamam de semiose infinita e intertextualidade.

Sumarizada uma possibilidade conceitual de se pensar a cultura nas políticas culturais, é hora de buscar uma aproximação com a cidadania.

CULTURA E CIDADANIA – APROXIMAÇÕES POSSÍVEIS E URGENTES

Falar da Política Cultural como instrumento de emancipação e transformação social, significa propor a superação das relações que tradicionalmente se consolidaram entre poder público e sociedade civil, em nosso país, especialmente, mas não exclusivamente, até início desta década.² Tais relações limitaram-se por muito tempo, ora a um certo instrumentalismo estatal e partidário, ora a um clientelismo e populismo epidêmico. Atualizar essa questão de forma propositiva e atual, deve nos remeter necessariamente à questão da cidadania.

Sucintamente, a cidadania pode ser definida como “o estatuto do cidadão numa sociedade, estatuto baseado na regra da lei e no princípio da igualdade.” Decorre, da relação entre o indivíduo e o Estado, a quem o primeiro deve obediência e ao qual este deve proteger. A condição de cidadão confere um status ao sujeito frente ao Estado, e refere-se a um conjunto de representações e papéis que envolvem direitos e deveres. O debate sobre a cidadania está vinculado historicamente à questão da construção do estado-nação. Isso significa que ela se dá tanto através de um aparato institucional, quanto através de uma construção simbólica. A cidadania pressupõe democracia e estado de direito, ou seja formas institucionalizadas de garantia de direitos e deveres, mas também a construção de uma relação de identidade entre sujeito e nação. Estamos, portanto, falando de processo e não apenas de princípios. Segundo Arantes³ deve-se pensar a “cidadania como parte de um processo social dinâmico e múltiplo... em constante construção e mudança.”

Antes de avançar, talvez seja importante alertar, como o faz Evelina

² Estou admitindo um certo avanço nas 3 esferas de governança, a partir dos primeiros anos desta década, no que se refere à questão cultural. Tais avanços são contudo diferenciados, sugerindo uma análise criteriosa que foge aos limites deste trabalho.

³ ARANTES, Antônio Augusto (org), Introdução, – *Cidadania – Revista do Patrimônio Histórico Nacional*, N° 2/4, 1996.

Dagnino⁴, que a expressão cidadania vem sofrendo diversas e distintas apropriações banalizadoras que, apesar de produzirem uma superação do sentido tradicional e liberal do termo, acabam por produzir certo esvaziamento no conceito, diluindo-o como referente a qualquer tipo de agrupamento e reivindicação.

Outra questão importante é que o termo cunhado em fins do século XVIII “como uma resposta do Estado às reivindicações da sociedade, acabou por essencializar a noção de cidadania” numa perspectiva liberal, esgotando-se em sua dimensão formalista.⁵ Analisando as sociedades atuais, Nestor Garcia Canclini⁶, reconhece a existência de diferentes formas de entrelaçamento entre a cidadania e o consumo. Se as formas de concepção e exercício da cidadania “sempre estiveram associadas à capacidade de apropriação de bens de consumo e à maneira de usá-los,... supunha-se que estas diferenças eram compensadas pela igualdade em direitos abstratos que se concretizava ao votar, ao sentir-se representado por um partido político ou um sindicato. Junto com a degradação da política e a descrença em suas instituições, outros modos de participação se fortaleceram.”

Situação complexa que exige cuidado na análise pois, se por um lado o cidadão moderno parece ter migrado de sua condição formal de cidadão para a de consumidor, é preciso reconhecer, citando Canclini, que hoje “ser cidadão não tem a ver apenas com os direitos reconhecidos pelos aparelhos estatais para os que nascerem em um território, mas também com as práticas sociais e culturais que dão sentido de pertencimento...”. (op. cit.). E essas práticas estão, em sociedades como a nossa, intimamente relacionadas ao consumo.

A Cidadania, portanto, deve ser pensada como um conjunto de princípios reguladores de reciprocidades mutuamente consentidas e negociadas, oriundas de campos de sociabilidade os mais diversos.

NOVA CIDADANIA E A POLÍTICA CULTURAL

Onde então, procurar sentidos novos e consequentes sobre a cidadania, considerada em sua dupla dimensão, política e cultural? Que novos cenários emergem para o exercício da cidadania?

Inicialmente, é preciso reconhecer que a cidadania contemporânea, para além de sua aparente diluição nas práticas de consumo, relaciona-se à experiência dos

⁴ DAGNINO, Evelina, *Os anos 90: política e sociedade*, São Paulo, Brasiliense, 1994.

⁵ JELIN, Elizabeth “Cidadania e alteridade: o reconhecimento da pluralidade” – *Cidadania – Revista do Patrimônio Histórico Nacional*, Nº 2/4, 1996.

⁶ CANCLINI, *Consumidores e cidadãos – Conflitos multiculturais da globalização*, Rio, Editora UFRJ, 1995.

movimentos sociais ligados à condição urbana ou rural, e também à condição de minorias e a movimentos alternativos. A luta pela cidadania hoje, não se esgota na luta pelo direito à igualdade, estruturando-se também, como uma luta pelo direito à diferença. É preciso, entretanto, atentar para o fato de que o reconhecimento das diferenças culturais encerra o perigo conservador de se justificar e legitimar desigualdades. Postura evitável somente através da sustentação de que o direito à diferença só é possível através do direito à igualdade.

Decorre dessas questões, o estabelecimento de um nexos constitutivo entre a cultura e a política. As transformações culturais são reconhecidas como caminho para a construção e consolidação da democracia. É justamente em contextos de verdadeiro *apartheid* social e de generalização da violência, que a dimensão cultural da cidadania adquire seu real significado. Em resposta à perspectiva burguesa e liberal, afirma-se hoje a emergência de uma NOVA CIDADANIA que transcende o sentido tradicional de direitos formais e abstratos, caminhando na direção da invenção de novos direitos, ou de “micro-direitos”, como a autonomia sobre o próprio corpo, a qualidade de vida, o multiculturalismo, etc., etc. Outra característica contemporânea está relacionada à superação da perspectiva da cidadania como concessão das classes dominantes e do Estado para incorporação política e econômica formal dos excluídos. É surpreendente e expressiva a multiplicação de organizações não-governamentais que instituem uma espécie de “estratégia dos não-cidadãos, dos excluídos, uma cidadania de baixo para cima”, como afirma Evelina Dagnino.

Ampliada de seu sentido formalista e legalista, a busca da cidadania pode ser caracterizada hoje, como uma proposta de inauguração de uma sociabilidade outra, que institua e garanta um desenho mais igualitário de relações sociais em todos os níveis. Isso significa a emergência de cidadãos ativos e não apenas formais, um novo lugar político para a sociedade civil e o aparecimento de novos sujeitos no cenário político. A nova cidadania caracteriza-se não apenas pela inclusão, mas pela participação.

Estabelecer relação entre cultura e cidadania no contexto da sociedade brasileira significa reconhecer, como o faz Francisco Weffort⁷, que temos uma cultura abrangente e uma sociedade excludente. Se somos capazes de produzir tanta diversidade cultural no interior de uma unidade simbólica nacional, a sociedade brasileira possui níveis de miséria material fenomenais.

O desafio passa a ser o de, respeitando as singularidades, produzir políticas de integração que não promovam homogeneidades artificiais, de forjar políticas de fortalecimento das diversidades, sem contudo, fomentar a fragmentação.

⁷ WEFFORT, Francisco – Cidadania – *Revista do Patrimônio Histórico Nacional*, Nº 2/4, 1996.

A relação entre cultura e cidadania no Brasil contemporâneo, pode nos remeter a três ordens de novas questões.

1. A maneira cada vez mais intensa com que o Estado descobre o campo da cultura como importante dimensão política de estruturação seja de uma hegemonia burguesa excludente seja de um projeto democrático de participação.

2. A descoberta por parte da sociedade civil, de que mais que experiências formais de participação, ou direitos abstratos, o que se quer são direitos e experiências mais reais, mais de acordo com universos simbólicos específicos.

3. E por fim, o desafio de associarmos a experiência cultural local aos processos mundializados e *mediatizados*.

A saída para tantos desafios parece estar tanto na edificação de Políticas Culturais emancipatórias, quanto na visualização da dimensão social, e não instrumentalista, do fazer artístico e cultural. Políticas e práticas de descentralização cultural, de preservação de memórias coletivas, de garantias à condição de produtor e fruidor de bens culturais, devem ser campos de experimentação do tensionamento do tradicional e do novo, ou como se referiu à questão o cantor e compositor Gilberto Gil, uma oportunidade de enraizamento no vivido mas também de antenamento e descoberta do desconhecido. O reconhecimento do fenômeno do pluralismo de identidades, demanda a construção de políticas culturais abertas e inclusivas. A identificação de que as tradições locais passam a conviver e a se tensionar de forma cada vez mais intensa com o novo, sugere que as políticas culturais não podem eleger a tradição seja popular ou erudita como instância única e exclusiva da identidade de uma sociedade.

O local e o global, numa Política Cultural contemporânea, são dimensões complementares e não exclusivas. O local não é mais sinônimo de tradicionalismo e imutabilidade. Nem o global é sinônimo mecânico de alienação. Local e global são formas espaço-temporais distintas e não excludentes.

Ainda com Canclini, uma Política Cultural será tão mais democrática, quanto menos dogmática e mais integradora de múltiplas identidades. Será tão mais moderna quanto mais for capaz de estabelecer um diálogo entre a tradição e a Contemporaneidade. Tão mais provedora de cidadania quanto mais se recusar como campo de clientelismo, instrumentalismo político, ou simplesmente, questão de mercado. A Política Cultural deve ser algo que transcenda a administração de parques recursos e espaços. O compartilhamento, mesmo que cheio de conflitos, de projetos múltiplos e coletivos. Sem “assembleismos” tradicionais e imobilizantes, uma Política Cultural contemporânea deve ser provedora de projetos de transformação social que inaugurem novas hegemonias ancoradas na pluralidade, deve estar plugada nas tradições mas também sintonizada com o futuro, com a diversidade e com a simultaneidade dos processos constituintes da atualidade. Falo de uma Política Cultural polifônica, que reverbere a diversidade e a reproponha continuamente.

LA ENCRUCIJADA INTERCULTURAL. DELITO, METÁFORAS Y MITOS EN LA EXPERIENCIA DEL SUFRIMIENTO

por

Beatriz Kalinsky* & Estela Robatto**

*Porque cualquiera sea la historia que se nos cuente,
de quien habla al final es de nosotros.*

Aldo Giorgio Gargani

I. INTRODUCCIÓN

Los ámbitos interculturales tienen tanto desde la psicología como de la antropología un sinnúmero de apreciaciones teóricas que logran correlatos poco satisfactorios cuando de aplicaciones a casos concretos se trata (Kleinman 1987 para una crítica).

Llamamos “ámbito intercultural” aquellos territorios geográficos y simbólicos donde se ponen en juego al menos dos sistemas de conocimiento que conviven de muy diversas maneras. En esta definición no puede desconocerse su inserción en condiciones sociales y políticas de déficit al tratarse de poblaciones por lo general minoritarias y marginadas (aislamiento geopolítico).

Los contextos de pluralidad cultural tienen, sin embargo, una ventaja cognoscitiva única y que es activamente usada por los propios actuantes: permite elegir las condiciones en que se quiere creer. Las opciones están puestas y lo único que falta es buscar la manera de justificar la creencia (Kalinsky 1996). Y eso se hace apelando a las más variadas fuentes de conocimiento. Las creencias sobre la salud, la vida, la muerte, la felicidad, la trascendencia son a veces

* Antropóloga. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina. E-mail: beka@cotelco.com.ar

** Psicóloga. Consejo Provincial de Educación. Provincia del Neuquén. Argentina.

transitorias. Otras veces, las creencias se sustentan en un complejo entramado en el que no está ausente la confrontación. La justificación de una creencia puede ser mantenida en lenguajes diferentes (científico y demonológico, por ejemplo) y aún llevarse adelante cursos de acción sostenidos en la contradicción (Goulet 1988). Es en este fenómeno donde, según parece, residiría la pluralidad cultural (Arrúe y Kalinsky 1991)

El concepto de “choque cultural” ha sido usado para indicar que lo que se encuentra en disparidad son las creencias respecto de algo: la vida, la sexualidad, la propiedad y, en fin, la fundamentación última del mundo: concepciones valorativas disidentes.

En este artículo queremos presentar una situación en que la confrontación cultural tiene que ver con la libertad y la salud mental de José, un poblador indígena del Pueblo Mapuche del sur de la Provincia del Neuquén¹.

Condenado por homicidio a diez años de pena privativa de la libertad ambulatoria, esa confrontación cultural se vuelve en él francamente conflictiva perdiéndose, por ahora, gran parte de la riqueza potencial que suele tener en sus contenidos simbólicos, semánticos, narrativos, cognoscitivos y materiales (Kalinsky y Arrúe 1996).

Por eso decimos que José queda ubicado en una encrucijada intercultural en donde su capacidad de elección ha sido mermada por distintas razones que trataremos de analizar aquí y que, una vez desplegadas junto con él, podrían considerarse como posibles fuentes terapéuticas en un futuro que esperamos cercano.

El soporte terapéutico se inicia por reiterados estados de “sentirse solo en el mundo. En un instante desaparece todo y quedo solo”, teniendo además un antecedente no muy lejano de intento de suicidio antes del suceso que lo llevó a la condena actual.

El objetivo terapéutico tiene que ver con disolver finalmente su posición dentro de esta encrucijada (“soy de aquí o soy de allá) y devolverle la fluidez que suelen tener los campos interculturales (“soy de aquí y soy de allá) y que alguna vez él mismo conoció antes de este desafortunado hecho.

Sin embargo, la expresión del sufrimiento que intenta decirnos José no sólo tiene que ver con el homicidio. Su historia vital indica un conjunto de factores que, por comunes y corrientes en los marcos sociopolíticos contemporáneos, no dejan de tener un valor negativo a la hora de encontrar los propios caminos que nos conduzcan a una vida buena y digna: migración temprana de su comunidad de origen, construcción ambivalente de su identidad del “ser mapuche”, relaciones

¹ Queremos agradecer especialmente al Dr. Horacio Riquelme por la atención que, en febrero de 1997, brindó a este caso, su visión del tema y sus sugerencias que, prontamente puestas en marcha, permitieron que hoy José esté en lo que creemos un proceso de recuperación.

también ambivalentes con su tierra de origen e idas y vueltas que lo condujeron por circuitos enormemente dispares y de los que no salió airoso en todo momento.

“Sentirme solo en el mundo” es un texto que construye para entablar las relaciones entre su cuerpo, su self y la sociedad que, aunque retórica como toda metáfora, une diferentes órdenes de la vida en los que se hunde con total descaro el sufrimiento que ahora padece (Kirmayer 1992).

Eso de “sentirme solo en el mundo” es una metáfora que no pudo, por el momento, encontrar el sentido que a él le hubiera gustado tener para vivir. No sabe cuál es ni cuál podría ser. Sólo sabe que no lo tiene y que no alcanza a conseguirlo. Dice José: “[...] *yo sigo estando solo y seguiré. Quise encontrar un camino, y se me fue sin fin y de los dos costados del camino tenía un precipicio, de pronto quise encontrar una salida, no la encontré, quise seguir el otro, pero me pusieron una piedra en el medio del camino y ahí quedé pero tendré que retroceder para no volver a intentar, pero tendré que dejar que dios se ocupe de mi vida, lo que será de mi destino, pero si quisiera pensarlo a lo mejor lo positivo, a lo mejor encontraría pero ayudado por los demonios*”.

Su vida resume, quizá sin saberlo, todos los problemas sociales de las poblaciones originarias de América Latina que con la constitución de los Estados Nacionales a fines del siglo pasado y principios de éste, se convirtieron en minorías excluidas (Bengoa 1985): migración forzada, desarticulación de las redes comunitarias y desintegración filiatoria, explotación laboral, identidades trastocadas, ausencia de poder político para discutir los temas que les conciernen en la arena pública. En otras palabras, poblaciones originarias que no fueron invitadas a firmar el pacto social sobre los que se constituyó la nacionalidad actual. La pluralidad cultural fue desconocida tanto en las palabras como en los hechos² y ello trajo consecuencias de las cuales José ahora parece tener que dar cuenta.

Dadas así las cosas, el proceso de su recuperación emocional consiste en dar un nuevo sentido a su vida, de la que el alcohol y la soledad, ambos inscritos en su cuerpo y en su self, son los dos principales protagonistas, a lo que se agrega ahora el homicidio cometido. Creemos que la expresión del sufrimiento permitirá una complejización argumental arraigada en las condiciones sociales y políticas, que podrá tornarse nuevamente intercultural, es decir, pudiendo apelar a distintas formas de narrativización, todas ellas legítimas, sin que se note para José esa brecha de la que podría ir y venir sin mayores dificultades (Geertz 1987).

La interculturalidad seguirá estando, quizá aún más fuerte. Y podrá ser fuente de explicación legítima pero perdiendo ese carácter de “decisión final” según el

² Recién en la reforma de la Constitución Argentina de 1994 se reconocen la preexistencia y los derechos de las poblaciones indígenas. Artículo 75 inciso 17.

cual debería decidirse para siempre adonde pertenecen su self, su identidad, su vida y sus relaciones vitales.

II. EL CASO

José es un hombre de unos 30 años condenado por cometer un homicidio. De ascendencia indígena, nació y vivió hasta los 16 años en una Agrupación indígena del sur del Neuquén de la que después se va, teniendo un fuerte conflicto con relación a su identidad étnica.

Va desarrollando su itinerario laboral en forma precaria, pasando de un lugar a otro de la Provincia por sentirse disconforme con las condiciones laborales o, por su deseo “de conocer distintos lugares”, “de ser un hombre con gusto por andar”.

Desde un punto de vista antropológico, este hombre habla en dos idiomas narrativos al mismo tiempo – de las creencias mágicas y el que más se aproxima a un estilo institucional dominante. El puede hacerlo bastante bien, sin necesidad de que los contenidos de una narración – el homicidio dicho en términos de brujería – deban ser traducidos cabalmente a la otra narración – el homicidio dicho en términos del alcohol, las enemistades personales, la premeditación, las amenazas o lo que fuere.

Durante el procesamiento penal no se siente especialmente cohibido en elaborar y aún explicitar el homicidio en términos brujeriles, aunque sabe que será difícil que esta narración sea ponderada por un tribunal de justicia. Sin embargo, durante su declaración se expone a límites – el del ridículo, la ironía, la suspicacia – que pocas veces son tocados sin disimulo.

Durante la audiencia oral y pública que ocurre en el mes de junio de 1996, se lo deja exponer aunque a medida que su relato avanza se dan signos de premura para pasar a “la realidad” de los hechos. El fracaso en la comunicación es rotundo. Y se lo declara imputable y materialmente responsable. La sentencia no registra, no digamos ya los pormenores de su relato, sino este rasgo del contexto de la ofensa que pasa a ser ignorado en el relato oficial del hecho³.

A los efectos de justificar en sus propios términos el delito cometido, una posible premeditación se convierte, en sus palabras, en un determinismo cultural que legitima el acto delictivo cometido. Se trata de una historia familiar de brujería que se inicia con su abuela y que todavía tiene sus efectos nefastos sobre los

³ De eso se trata la índole de los juicios orales. El registro escrito es sintético porque vale la presencia (Dr. Oscar Rodeiro. Juez de Cámara. Cámara Penal de Zapala, Provincia del Neuquén, comunicación personal). Sin embargo, en este caso en que el componente étnico-religioso fue tan rotundo, bien pudo haber sido incorporado, o al menos mencionado, en el material escrito del juicio penal.

descendientes, tanto mujeres y hombres, aunque las consecuencias en cada uno de ellos son de distinta índole. Desde luego esta historia brujeril se mantuvo en el más estricto de los secretos (Favret Saada 1989), hasta que empezó a salir a la luz en forma muy fragmentaria, cuando se necesitó indagar sobre la vida de José para armar la estrategia diseñada por la defensa durante el procesamiento penal.

Sin duda, la justificación en términos brujeriles no lo hace inimputable⁴ porque en su narración recorre con minuciosidad los antecedentes del hecho delictivo, junto a su cobardía por desafiar a lo que estaba predestinado.

Sin embargo, él no parece ser responsable de su propio destino que ya fuera definido por sus antepasados. La falta de voluntad para quebrar el designio podría haber sido asimilada a un posible estado de disminución de la responsabilidad penal, aún cuando sus capacidades psíquicas hubieran estado compensadas: lucidez, comprensión de los actos y dirección consciente de sus acciones.

Después del juicio, uno de los jueces de sentencia da su punto de vista sobre esta cuestión. En una interesante síntesis, dice que la narración sobre cuestiones brujeriles, hecha como telón de fondo para la descripción concreta de los hechos bajo juzgamiento no resultó suficientemente creíble como para encadenar una a la otra. Un retrato vívido, y casi conmovedor fracasa porque no pudo tener una articulación coherente con el otro, dicho en términos que son más pertinentes a un lenguaje jurídico-penal, e incluso hasta en el cotidiano.

III. EL PROCESO JURÍDICO-PENAL

Después del juicio, José re-inicia el proceso de recuperación terapéutica que había comenzado durante su detención preventiva sobre todo por su exceso en la ingesta alcohólica, pero ahora la situación es muy distinta.

En primer lugar, porque la narrativa brujeril es ya de conocimiento público aunque no en todos los detalles. Él relató lo que quiso que se supiera y no más que eso. Un halo de secreto sigue estando, entonces, a pesar de ser compartido por personas “occidentales”: es decir, que creen en que José y su familia puede argumentar en tales términos, aunque no crean en los términos mismos.

En segundo lugar, está privado de su libertad ambulatoria. Aunque la ejecución de la pena no se cumpla en una cárcel común sino en un destacamento policial en una zona rural⁵, con condiciones bastante próximas a su vida de campo

⁴ Ni menos aún el “ser indígena” lo convierte “automáticamente” en inimputable, posición que consideramos francamente discriminatoria y tutelar.

⁵ Por un acuerdo de los jueces de sentencia de la Cámara de Apelaciones en Todos los Fueros de la ciudad de Zapala, Provincia del Neuquén y de la IV Circunscripción Policial de la misma Provincia.

previa, la presencia de los requisitos de seguridad consabidos por la Ley de Ejecución Penal hace toda la diferencia: permanente recordatorio de que debe permanecer en el mismo lugar y debe dar cuenta de cada uno de sus movimientos, aunque pueda cultivar una huerta y hacer otras tareas de campo con las que está comprometido. Sin embargo, estas condiciones hacen que el estado de la huerta, su intensidad en el trabajo, la planificación de los períodos de cosecha y siembra, los tipos de semillas y flores que cultiva y aún el propio color que tiene la huerta sean fiel reflejo de sus estados de ánimo.

En tercer lugar, por una frase que pronunció como al pasar pero que marcó un punto de inflexión importante para quienes estamos cerca de él y, sin duda para él mismo: *“tuve que matar para encontrar amor”*. Con esta frase, metáfora al fin, intentó contener la irracionalidad de su acto a una categoría con cualidades distintivas (Kirmayer 1992). Se refirió a que de repente y mediante un acto de violencia y de infracción a un precepto que él respeta a pesar de haberlo violado, encontró lo que habría buscado durante toda su vida – una minoración de esa soledad, una compañía de la que hasta entonces sólo pudo “disfrutar” con sus compañeros de borrachera.

Durante el transcurso del diseño de la estrategia defensiva se elaboró una historia de vida familiar en la que José colaboró activamente. Ella se usó durante el juicio oral como prueba de descargo en cuanto a la responsabilidad penal con resultados poco satisfactorios desde el punto de vista del monto de la pena (Kalinsky, Arrúe y colaboradores 1998).

Una vez recuperado de la mala noticia de los diez años de prisión a los que ha sido condenado, José empezó un examen crítico de esa historia de vida. Y así se decidió a “escribir los cuadernos”, de los que ya van tres, en los que narra su propia versión de su vida. Teniendo en cuenta de que sólo cursó una escolaridad primaria y que su modo de comunicación habitual no es el escrito, la cantidad de páginas ya redactadas junto con una serie abundante de cartas que escribe contando su vida cotidiana en privación de la libertad, dieron pie a una expresión del sufrimiento de la que él mismo se encuentra gratamente sorprendido. *“Hasta he mejorado la letra”* dice con frecuencia, *“ahora se entiende más”*. Le gusta escribir de noche, a la luz de la vela, con letra chiquita y muy abigarrada, como que no puede desperdiciar ni el más mínimo espacio que le brindan las hojas del cuaderno.

Desde luego, consideramos a este “libro” como él lo llama⁶ como parte de su proceso terapéutico, en donde puede describir, detallar, analizar e interpretar cada uno de los episodios de su vida con relación a un resultado final no querido pero real que es su estadía en una cárcel. No es la idea la de hacer un análisis

⁶ No tenemos dudas que en un futuro podrá efectivamente considerarse como tal.

exhaustivo de los contenidos de esos cuadernos ni de las interpretaciones psicodinámicas posibles a las que pudiera ser sometida su narración. Sabemos que muchas cosas “se esconden” detrás de ellas, algunas dichas y otras vueltas nuevamente ocultas. Es la renovada capacidad de expresión la que creemos puede contribuir a recuperar la riqueza de la interculturalidad que está momentáneamente perdida como opción legítima para José.

Su paso por el sistema jurídico-penal también lo castigó con la incredulidad semántica a la que sucumbió uno de sus relatos – el brujeril – que arrastró consigo casi la totalidad del contexto de la ofensa⁷, dejando los hechos cometidos “libres” para insertarlos en “otro” posible contexto de ofensa, casi ajeno a las intenciones y apreciaciones de José.

El brutal corte entre intenciones y acción (Kalinsky y Valero 1998) que se hizo en el relato oficial de los hechos pareció satisfacer a todos, menos claro está, al imputado y a su defensor. Se debieron fraguar orígenes ajenos de las intenciones del imputado, que se hizo teniendo en cuenta sólo parte del contexto de la ofensa, para poder desistir del anidamiento brujeril que fue expuesta con pasmosa minuciosidad durante el juicio.

Después del juicio, sobrevino un período de curiosidad epistemológica que contradujo las “predicciones” hechas acerca de la posibilidad que el argumento brujeril⁸ fuera un recurso fabricado para dar cuenta de los hechos de una manera aleatoria, quitando la contundencia del delito cometido.

No solo fue reafirmado por el ahora condenado, sino que comienza un largo período en donde algunos otros que compartían sus apreciaciones – familiares, conocidos, gente de la comunidad – comienza a sentirse más sueltos para compartirlo, una vez pasado el trámite judicial. No sabemos, aunque podemos sospechar, las razones por las que esperaron hasta la finalización del juicio. Pero lo que importa aquí es la reafirmación de esos lazos entre ambas narrativas presentadas por José durante el juicio que, mantenidas en absoluta soledad, no pudieron constituir la verosimilitud que se necesitaba para ser aceptadas como prueba fehaciente⁹.

⁷ Llamamos “contexto de la ofensa” a la constelación más amplia en donde se produce el hecho delictivo (Steffensmeier y Allan 1996). No solo incumbe a las características específicas referidas al estado psíquico del imputado y al recuento de la sucesión de acontecimientos, sino al conjunto total de su cosmovisión. Esta última no empieza ni termina en el hecho consumado, sino que es anterior a él y continuará después de él. Es desde allí de donde se elaboran los sentidos posibles que se dan al delito cometido, en virtud de una díada de “continuidad/interrupción” que, casi siempre, se usa de acuerdo a la valencia que se adjudique finalmente al hecho delictivo (Kalinsky y Valero 1998).

⁸ El “argumento brujeril”, como aquí lo llamamos, fue aceptado individualmente, de manera que desde un punto de vista metodológico, esta circunstancia actúa como prueba independiente.

⁹ Aunque seguimos sin saber en qué consistiría, desde los puntos de vista jurídico-penal como epistemológico, esa verosimilitud que se hubiera necesitado al momento del juzgamiento de José.

Estamos lejos de aceptar lenguajes interculturales o una pluralidad cognoscitiva, o una construcción alternativa de la realidad. Esa lejanía no es de poca monta. Quiere decir que en la medida en que se crea que otros lenguajes culturales no pueden dar fundamento legítimo a determinadas intenciones, él – el fundamento – deberá buscarse sólo en los ámbitos habituales y legitimados de la cultura oficial (Gupta y Ferguson 1992, Taylor 1992 para una crítica). Seguramente no habrá persona que desatienda los términos oficiales a esta altura de la globalización y del desplazamiento histórico e institucional de algunas “raíces culturales”¹⁰; de ahí la comodidad del lenguaje oficial para transportar las intenciones de un sistema de conocimiento a otro, sin desmerecimiento aparente de su legitimidad.

La Corte de Justicia también ha fracasado en poner sobre el tapete la realidad de la pluralidad cultural – porque esa es justamente la realidad a la que se negó a enfrentarse – haciendo, sin duda, un aprovechamiento lícito de la incorporación de esta persona a la cultura oficial. A la par, regresa el concepto de “imputabilidad” a los parámetros psiquiátricos (o psicodinámicos). Lo enclaustra en una sola dimensión, reduciendo el concepto a los términos fijados de antemano de acuerdo al “contrato social” que significa la vigencia del Código Penal Argentino, pero a sabiendas que el interlocutor sólo los compartía en parte. Queda en el tintero la adecuación de esta circunstancia a la llamada “responsabilidad penal”.

III. LAS BASES EPISTEMOLÓGICAS DE UN PROCESO TERAPÉUTICO

Lisa y llanamente entendemos que el proceso terapéutico de José tiene que apuntar a una recuperación de la riqueza simbólica de una situación originaria de interculturalidad, que creemos momentáneamente disminuida. Esta pérdida se constata en distintos momentos y formas que toma su narración, una metáfora viva e hiriente de su estado actual. Él siempre nos habla de su vida desde el pasado, aunque nos hizo saber que su título de su ansiado libro lo pensaremos de tal modo que se sepa que mientras duró el tiempo de la escritura él estuvo preso. Por qué escribe su historia eludiendo, por ahora, su presente? Son posibles muchas respuestas y algunas parecen más halagüeñas que otras. Si lo hace como negación

¹⁰ “Cada cultura un mundo” es ahora un apotegma difícil de sostener, al menos desde la teoría antropológica contemporánea. Las culturas no sólo no están aisladas ni cada cual está habilitado sólo lo que la cultura prescribe. Sostener estas cláusulas sería devaluar las capacidades de innovación cognoscitiva y simbólica de las culturas. La idea prescriptiva está siendo dejada entre paréntesis (Beidelman 1992, Ferguson ms., Friedman 1992 entre otros) por la fuerza de las realidades interculturales en contextos sociopolíticos de enorme y cambiante complejidad (Kalinsky 1996).

de su realidad es bastante diferente a si es simplemente una forma de escape de la realidad carcelaria, una marca de la presencia de “núcleos sanos” (Binswanger 1977).

Ella se fue deteriorando aún antes del hecho cometido, como dijimos, por las condiciones de desigualdad institucional y política a la que cualquier población indígena en Argentina está sometida.

Sin embargo, en el caso de José todo parece ser más imperativo y acobardante. Algo más poderoso que él se ha adueñado de sus acciones y de su libertad. Por todo aquello de las fuerzas del mal, que si bien es parte de su “ser mapuche”, está muy vinculado a su historia familiar y personal. José recuenta su vida con mitos que funcionan como ordenadores de las cosas, palabras que encierran el único sentido para cada cosa: una vinculación unívoca y aparentemente indiscernible entre palabra, efectos mágicos y posesión. Estas narraciones míticas, fundantes de una vida concreta personal, ya no suenan como un posible marco de referencia heurístico si se quiere, para anudar las cadenas sucesivas, el hilo común de la vida de un pueblo. Para José se han constituido en el marco de significación donde se unen, más fuertemente que en una común relación cultura/individuo, las relaciones que lo simbólico y lo imaginario tienen con lo real. Keesing (1985) se preguntó no sin incredulidad, si el modelo cultural tenía algún efecto sobre lo que una persona siente. Y se contestó, creemos que correctamente, que no todos los significados de un modelo cultural tienen el mismo valor para cada uno de sus miembros. Sin embargo, en el caso de José, las metáforas culturales están ocupando con exclusividad su experiencia subjetiva. Deberemos pedirle evidencias? Ya lo hemos hecho, y esta metaforización extrema de su experiencia nos ha sido devuelta en forma de una teoría bien articulada.

José ha hecho, y hace, grandes esfuerzos para poder ser el dueño de su destino, pero defendiéndose siempre en el mismo sentido en que también siempre es atacado: el registro de lo mágico. Siendo la palabra una herramienta conceptual para su defensa, porque como él opina (sin ser contradictorio con lo que aquí afirmamos) *“cuando más se habla sobre esto y más se divulgan los hechos, menos poder tienen”*.

Por cierto es una tarea que no sólo incumbe al proceso terapéutico en sí mismo, sino que tendrá que enmarcarse en el contexto más amplio de la vida de José, de su familia, de su comunidad y de las relaciones del Estado con ella. De forma tal, siempre será parcial e incompleto. O sea que se deberá trabajar en otros resortes que no incumben precisamente al proceso de recuperación en sentido estricto.

Sin embargo, creemos que no es de poca importancia el que José logre este cometido. Aunque sabemos que deberemos trabajar en estas otras instancias señaladas y que habrá decisiones políticas sobre las que sólo podremos interferir

con nuestro discurso¹¹, que no sólo sobrepasan ampliamente los límites de la vida de José sino que necesitan del acuerdo de instancias interinstitucionales y de voluntad de quienes pueden tomar efectivamente estas decisiones.

La creación de significados es una de las formas de expresión del sufrimiento (Kleinman y Kleinman 1991). Experiencias caóticas, como la del dolor físico o mental, la del desarraigo o la carga histórica que se lleva a cuestas aunque no se tengan los detalles ni las cronologías ni los personajes en mente, al poder ser puesta en significados conlleva una forma posible de contenerla en la propia cosmovisión; darle sentidos que puedan ser incorporados tanto en la experiencia cotidiana de la persona y su núcleo de referencia tanto como en su proyección existencial.

Si partimos de la hipótesis de una desadaptación cultural vertida en los términos antedichos – empobrecimiento de las opciones interculturales – la idea terapéutica orientativa no sería, desde luego, retrotraer a un estado de cosas previo que desconocemos en su mayor parte y que además José no puede recordar con certeza, haciéndolo inexorablemente desde este presente (Friedman 1992, Keesing 1989 y 1992). Aunque él lo afirme en pasado, trabajamos justamente desde este presente y con el material que pueda proporcionarnos su situación actual y el recuento que hace de su vida en estos tiempos de encierro¹².

Sin duda, no dejamos de lado los vaivenes de su situación procesal y sus relaciones con los jueces y el personal policial encargado de su custodia. Además, José hace la venta parcial de las verduras que cultiva y otros pequeños emprendimientos de los que también somos parte intermediaria, ayudándolo a mantener lazos de “libertad” dentro del ámbito mayor en que se inscribe su situación actual.

De cualquier forma hay puntos que deseáramos destacar en particular y a ellos dedicaremos el resto del artículo.

Como dijimos, José habla en dos lenguajes narrativos al mismo tiempo – el brujeo y el que para nosotros es el oficial – no sólo refiriéndose a este desgraciado episodio sino al resto de su vida y por qué no también a su futuro en libertad.

También como dijimos uno es un lenguaje aceptado culturalmente por la sociedad global y el otro – el brujeo – es de corte más intimista y en algunas partes directamente prohibido. El “secreto” se traduce en la imposibilidad de darle otro estatuto cognoscitivo, es decir, seguirá permaneciendo como tal porque ese es el designio.

¹¹ El poder del discurso no es poca cosa. Eugenio Raúl Zaffaroni. Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Derecho Penal con motivo del 75° aniversario del Código Penal Argentino. Buenos Aires, Agosto de 1997.

¹² Su autobiografía y las reuniones con las autoras de este trabajo que son independientes: con Estela Robatto en su consultorio de Junín de los Andes y con Beatriz Kalinsky en el paraje La Rinconada, distante unos 30 kms. de dicha localidad.

Sin embargo, durante el tiempo posterior a su proceso penal, una vez sabida la condena de 10 años de privación de su libertad¹³, inicia una segunda etapa de entrevistas psicológicas con el fin de remontar una situación de profunda depresión que nos hizo temer por alguna acción atentatoria de su vida. El hizo menciones reiteradas al respecto, además de tener un antecedente concreto de hace algunos años atrás.

El pedido de ayuda era claro y así comenzaron sus visitas a Estela.

Durante su transcurso, una vez a la semana y dependiendo de la buena disposición de la policía para trasladarlo a veces en muy malas condiciones climáticas llegando a destiempo lo que le provoca una angustia adicional, se nota una fuerte tendencia a usar uno solo de esos lenguajes, el que aquí muy laxamente llamamos “brujeril”.

Se nota como un desapegamiento de los términos oficiales a los que él apelaba sin problemas y sabiendo que se trataban de lenguajes disponibles y usándolos, además, de acuerdo a los públicos y las oportunidades que se le aparecían.

Esto nos lleva a reflexionar sobre la posibilidad de que haya sido el mismo procedimiento penal el que contribuyó, en una medida no ponderada, a un desmejoramiento de su ya disminuida capacidad intercultural, a menos desde el punto de vista cognoscitivo: “[...] un malestar durante la noche cuando estaba durmiendo. Me trapiqué¹⁴ con la saliva, no podía resollar¹⁵, me desperté de la desesperación. Pensé que me iba a morir. Después me quedé dormido pero en ese momento me dio una pesadilla y era el demonio que me atacaba. Y yo quería defenderme con la Biblia y soñaba que la Biblia la tenía por la cabecera y yo intentaba agarrarla y no la podía agarrar y lo reprendió a los demonios para que se alejen de mí. Al final logré despertarme, agarré la Biblia y la dejé en mi cabecera y así anduve bien una semana. Ahora me sucedió casi igual pero esta vez quise recurrir a la ruda, que se agarra una hojita de ruda que tengo colgada en la pared, con esta estuve tomando mate durante esa semana [...]”.

El lenguaje brujeril para la estrategia defensiva se convirtió durante su diseño en la piedra de toque para poder quitarle años de encierro. Pero ahora, a la distancia temporal, estamos de acuerdo que tamaña insistencia tuvo sus efectos sobre José, sin que pudiéramos medirlos o siquiera darnos cuenta en su momento (Carrasco y Kalinsky 1998). Pero sí sabemos que cuando recién empezamos a conocerlo podía saltar de una forma comunicativa a otra sin mayores problemas. En otras palabras, no estaba tan fuertemente apegado a este tipo de lenguaje, con todas

¹³ La condena fue apelada y tiene sentencia firme. Desde luego, sabe de las reducciones de los tiempos por los beneficios que otorga la ley (por ejemplo, libertad condicional a los dos tercios de cumplida la pena junto con el informe de buena conducta durante el período de encierro propiamente dicho).

¹⁴ Atragantarse.

¹⁵ Respirar.

las implicancias que tiene la palabra para la acción y la comprensión del mundo. La familia de José, al menos la que conocemos, mezcla los mundos semánticos tan libremente como lo solía hacer José, de tal forma que creemos que nuestra presión para que ese mundo brujeril lo pudiera liberar de la cárcel, lo que hizo fue construirle una “prisión semántica” complementaria de su condena judicial.

No fue fácil empezar a hablar de “los secretos”, pero después se produjo una suerte de estandarización de la narrativa brujeril que había dejado de ser, en una parte que desconocemos, un secreto.

El mito se ha adueñado de él y por tanto de su libertad. Ya ni interesan, en este estricto sentido, las condiciones del encierro. Tiene un encierro propio y mucho más destructivo que el de la “mera privación de la libertad ambulatoria”. El se ha privado de su *libertad cognoscitiva* y como dijimos creemos que hemos ayudado en un sentido negativo cuyas consecuencias solo podemos evaluar ahora, no pudiéndolo hacer “durante” su proceso penal.

Se podría pensar que está en una posición que *niega en términos absolutos* una concepción racionalista de la libertad, en los términos de tener un manejo más o menos determinado de los acontecimientos de su vida. Ello es debido a factores extra-individuales. Sería exagerado pretender que por voluntad propia cada uno es capaz de dar sentido a su vida y a su historia. Ubicado en el otro extremo, en José un pensamiento mágico de índole cultural, rigidizado en uno de sus integrantes pierde el equilibrio de un mundo de opción y cambio, de *pluralidad* en que casi todos nos desempeñamos.

Estamos tentadas de extremar los términos y poner en boca de él, si es que no logra correrse de ese lugar representacional tan extremo, “acá tenés la excusa”: la proyección total de la responsabilidad en algún otro: el brujo, la predestinación ancestral, la soledad o el alcohol.

El factor brujeril se ha convertido en un problema existencial personal, que sin necesidad de definir patología, perturba una mejor comprensión de esa racionalidad a la que aludimos por no encontrar un término más abarcativo: libertad, responsabilidad, capacidad de decisión, oportunidad de elegir. También el pensamiento mágico, en el marco de una pluralidad equilibrada es racional. No es nuestro interés oponer uno al otro. Sí el dar cuenta que cuando hay una imposición de uno sobre otro, la persona queda a la deriva de los caprichos de un solo posible lugar en el mundo y eso lleva todas las de perder.

No sabemos si este proceso, casi forzado por las circunstancias de su situación procesal del momento¹⁶ es reversible: “hacerle recordar” que hay otras

¹⁶ Estaba acusado de “homicidio simple” cuya condena va de entre ocho y veinticinco años de prisión según el artículo 79 del Código Penal Argentino.

maneras de ver las cosas y que él conoce bien y que había usado con mucha soltura porque le eran propias. En otras palabras, desapegarlo, por medio de elementos interpretativos, de ese estricto conjunto de creencias que sostiene con tanta fuerza en estos últimos tiempos. No creemos que sea el simple expediente de decirle “lo que vos decís nos sirvió antes del juicio pero ahora nos parece una pavada”, “o lo que decís es una treta para sacarte el peso del muerto que llevás en tus espaldas” o aún para afirmarlo en su idea, que pudo expresar, en medio de las audiencias orales, una tarde en la cárcel consumido en una fiebre intensa “*al final no sé por qué tanto lío, si la vida del muerto no valía nada o al menos valía mucho menos que la de sus familiares*”. Palabras dignas de ser tomadas en cuenta en esta instancia en que ya todo ha sido juzgado, y “resuelto” pero en que todavía hay que transcurrir la pena impuesta y pensar hacia el futuro. Repetimos que el alcohol, el miedo, la soledad y el abandono son los temas recurrentes de los cuadernos de José. Los sueños reiterados con los demonios es la metáfora en la que busca aproximarse y defenderse y defendernos a los que estamos cerca de él. ¿O es que la narrativa ya se ha literalizado?

Creemos que cualquier sistema de creencias, desde los científicos hasta los brujeriles, dejan un margen de reflexión a la persona, una forma de indeterminación que queda “libre” para ser usada por las personas (Kalinsky y Arrúe 1996), en el sentido que se cree pero en alguna medida, dicha o no, también se descrea. Esto es lo que ha perdido ahora José, esperamos que sólo circunstancialmente. Puede ser que crea que es lo que nosotros queremos oír de él después de haberle insistido tanto en que esa podía ser la clave de su “salvación”; también durante este período del diseño de la defensa pudo haberse convencido que eran los únicos términos en que podía de verdad defenderse, o como creencia firmemente instalada que le da la tranquilidad de no tener que mirar el terrible suceso con distancia crítica.

Desde un punto de vista epistemológico, este empobrecimiento intercultural, su actual posicionamiento en una encrucijada como la denominamos, encierra peligros para él porque ha quedado sin un soporte cognoscitivo importante y que le fue ordinario; además es un obstáculo en su redefinición del proyecto de vida.

Este es el tema: ¿qué tenemos en mente cuando decimos “José sufre, necesita ayuda, sus ideas sobre la vida y su futuro no son de lo más optimistas que puede haber”. Por lo general, la familia dice que José “es caprichoso”, “es alcohólico” y “fueron las malas juntas” refiriéndose al conjunto etiológico de sus problemas. De paso, y en voz muy baja y muy de vez en cuando, también hablan de la “debilidad” de José para ser atrapado por las “fuerzas del mal”.

Creemos que es nuestra tarea elucidar con más riqueza de comprensión qué es la “fuerza del mal”. Dice José: “*Si uno hubiera podido prevenir esta clase de problemas hubiera sido más diferente, uno no estaría viviendo de esta manera. Por momentos creo que no dan ganas de seguir existiendo. Para uno se termina*

todo. Espero que me entienda de cómo reaccioné al recibir la noticia [de la condena]".

No decimos que el camino sea buscando, y encontrando, referentes empíricos directos porque de alguna manera ya los tenemos y muy graves por cierto: el homicidio.

Pensamos trabajar el tema desde la literalidad a la metáfora y todas las veces que sean necesarias de una a la otra para que aparezca la brecha y podamos, con José, meternos ahí.

El propio lenguaje facilita la metáfora porque acarrea significados que pueden ser dichos en términos de otras cosas, algo puede ser cualquier otra cosa (Bateson 1972). Las fuerzas del mal pueden ser para José episodios de su propia historia, o aún de allegados (parientes y, después del juicio, no parientes que le ayudan). La metáfora conduce al significado de las cosas y a las creencias que esos significados tienen para alguien en un momento particular de su vida.

Metáfora y creencia parecen ser indeslindables (Sandor 1986). José asimila, hace equivaler, una verdad (el mundo brujeil) a una metáfora: "una forma de decir" nos ha dicho muchas veces.

Nuestra tarea será intentar mostrarle que el mundo de los hechos también puede ser literal y que lo que para uno es literal para otro es metafórico según tiempos y lugares. El problema es conectar los hechos con los significados, sabiendo de antemano que ambos son ambiguos. Creemos que la literalidad lleva más directamente a los hechos y la metáfora está más intrincada con el significado. Pero en ambas la creencia juega un papel elucidativo importante.

De nuestra parte, debemos evitar la tentación etnocéntrica de decidir qué es metáfora y qué es literal en forma taxativa durante el proceso terapéutico de José: hechos y ficción no son exactamente sinónimos de literalidad y metáfora. Eso lo debemos tener como permanente recordatorio: nuestro mundo no es su mundo particular. Su cosmovisión brujeil puede, entonces, también construirse en términos literales.

Sostenemos que este es el meollo "exacto" de la interculturalidad: regiones ontológicas a las que se llega por múltiples vías, flexibilizando lo que parece incompatible.

El tema que está en juego es importante: la responsabilidad, ya sea parcial, total, central, paralela u oblicua que pueda tener José en las cosas que le pasan. Lo que José pretende es eliminarla, exorcizarla, buscar formas para sacarla de su vida. Y cree que la felicidad será plena cuando haya logrado distanciar la responsabilidad definitivamente. Así se pondrá a salvo, pero cuando más a salvo se crea, entonces correrá el máximo peligro de cometer aún mayor violencia.

Podríamos sugerirle que se acerque, se aproxime, lo reconozca como un factor ineludible que es próximo, tal como es nuestro prójimo. Ahí quizá encuentre

un principio de responsabilidad, a su manera, sin tintes moralistas ni kantianos (Gargani 1997). Por ahora, está centrado en los actos que lo llevaron a la cárcel en términos de los malos espíritus de su cultura mapuche. El no ha sido culpable¹⁷.

Deberíamos poder sugerirle que, con su propio convencimiento, puede hallar un lugar desde donde volver a actuar. Des-metaforizar “el mito”, permitiéndole experimentarlo sobre otras bases que él mismo pueda crear.

Quizá sea un meta-lugar-en-el-mundo desde donde pueda abarcar todo el panorama de su vida intercultural, sin quedarse con ninguna parte en especial como reivindicatoria de los problemas que lo aquejan y que, por ahora, él descuenta que será muy poco probable deshacerlos.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ARRÚE, W. Y B. KALINSKY (1991) – *De la médica y el terapeuta. La gestión intercultural de la salud en el sur de la Provincia del Neuquén*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Colección Universitarias.
- BATESON, G. (1972) – *Steps to an Ecology of Mind*. New York, Ballantine.
- BENASAYAG, M. (1996) – *Pensar en libertad*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- BENGOA, J. (1985) *Historia del Pueblo Mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago de Chile. Ediciones Sur, Colección de Estudios Históricos.
- BEIDELMAN, T. O. (1992) – Millennium. *Cultural Anthropology* 7 (4).
- BINSWANGER, L. (1977) – La escuela del pensamiento existencial. En: R. May, E. Angel y H. Ellenberger (comp.). *Existencia*, Madrid, Gredos.
- CARRASCO, M. Y B. KALINSKY (1998) – Flor de pecado. Los errores de interpretación de la interferencia antropológica. *Epistemología de las Ciencias Sociales*. Cuaderno no. 4. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- CÓDIGO PENAL DE LA NACIÓN (1995) – Actualizado hasta la ley 24.441. Edición al cuidado de José Luis Clemente. Presentación Justo Laje Anaya. Córdoba, Marcos Lerner Editora.
- FAVRET-SAADA, J. (1989) – Unbewitching as Therapy. *American Ethnologist* 16 (1).
- FERGUSON, J. (ms.) – *Cultural style as inscription: Toward a political economy of the styled body*. Department of Anthropology. University of California, Irvine.
- FRIEDMAN, J. (1992) – Myth, History, and Political Identity. *Cultural Anthropology* 7 (2).
- GARGANI, A. (1997) – La experiencia religiosa como acontecimiento e interpretación. En: *La Religión*. Seminario de Capri bajo la dirección de Jacques Derrida y Gianni Vattimo. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- GEERTZ, C. (1987) – *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- GOULET, J.-G. (1988) – Representation of Self and Reincarnation among the Dana-The.

¹⁷ No está demás indicar que en términos psicodinámicos las religiones indígenas son básicamente proyectivas, tendiendo a “poner fuera” la responsabilidad de los acontecimientos. Pero ese “poner fuera” es así para nosotros. Este es un detalle que deberemos sopesar con sumo cuidado.

Culture vol. VIII n° 2.

- GUPTA, A. Y J. FERGUSON (1992) – Beyond “culture”: Space, Identity and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7 (1).
- KALINSKY, B. Y W. ARRÚE (1996) – *Claves antropológicas de la salud. El conocimiento en una realidad intercultural*. Buenos Aires, Miño y Dávila editores.
- KALINSKY, B. (1996) – Diversidad sociocultural y formas punitivas del Estado (En busca de respuestas antropológicas al sistema jurídico penal en el sur de la Provincia del Neuquén, Argentina), *Alteridades*, Año 6 no. 11, Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- KALINSKY, B. (1996) – La piel de cordero. Una metáfora para la acción individual. *Capítulo Criminológico*. 24 (2). Instituto de Criminología “Lolita Aniyar de Castro” Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad del Zulia. Maracaibo. Venezuela.
- KALINSKY, B., W. ARRÚE, C. BIONDO, E. ROBATTO Y F. ESVIZA (1998) – *Se ha cometido un delito. Cultura y Procesos de conocimiento en el ámbito jurídico penal*. Buenos Aires, Ad-Hoc editores.
- KALINSKY, B. Y M. VALERO (1998) – Democratizar la cárcel. ¿Una contradicción de términos? *Capítulo Criminológico*, 45 1-2, Instituto de Criminología “Lolita Aniyar de Castro”, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- KEESING, R. (1985) – *Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation*. The University of New Mexico. Albuquerque.
- KEESING, R., (1989) – Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific* 1 (1-2).
- KEESING, R. (1992) – The Past in the Present: Contested Representations of Culture and History. *Other Sites: Social Anthropology and the Politics of Interpretation*. Selected papers from the New Zealand Association of Social Anthropology Conference, 23-26 August 1990. Department of Social Anthropology. Massey University, Palmerston North, New Zealand.
- KIRMAYER, L. (1992) – The Body’s Insistence on Meaning: Metaphor as Presentation and Representation in Illness Experience. *Medical Anthropology Quarterly* 6 (4).
- KLEINMAN, A. (1987) – Anthropology and Psychiatry. The role of culture in cross-cultural research of illness. *British Journal of Psychiatry* 151.
- KLEINMAN, A. Y J. KLEINMAN (1991) – Suffering and its professional transformation: Toward an ethnography of interpersonal experience. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 15 (3).
- SANDOR, A. (1986) – Metaphor and Belief. *Journal of Anthropological Research*. Vol. 42 no. 2, Summer.
- STEFFENSMEIER, D. Y E. ALLAN. (1996) – Gender and Crime: Toward a Gendered Theory of Female Offending. *Annual Review of Sociology*.
- TAYLOR, CH. (1992) – *El Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, F.C.E.

AIDS (“SIDA”) E DIVERSIDADE SÓCIO-CULTURAL

por

Edir Pina de Barros*

... a epidemiologia social encontra seu limite no paradigma que institui apenas o corpo como o espaço da saúde/doença. Seu desafio atual é encontrar na teoria e na prática a totalidade fundamental do ser humano (Minayo, 1996: 196).

O HIV/AIDS não respeita fronteiras sociais e étnicas. Invade, inexoravelmente, todas as sociedades, sem distinção e, do ponto de vista biológico, afirma a unidade da espécie humana. As propostas de educação em saúde, sustentadas na idéia de risco de determinadas práticas sexuais desprotegidas revelam-se insuficientes para o controle da pandemia e os resultados obtidos, até o momento, insatisfatórios. Subjacente a tais propostas está a idéia do entendimento público dos conceitos produzidos pela ciência epidemiológica (Castiel, 1998), o que não ocorre, definitivamente. Enfatizar, nas campanhas educativas, a letalidade da doença, igualmente não vem surtindo os efeitos almejados e questiona-se se seria esta uma estratégia efetiva.

Tendo em vista a “singularidade do adoecer humano” (Castiel, 1994) nas diferentes sociedades, as campanhas educativas revelam-se etnocêntricas, incapazes, portanto, de se propor a um diálogo intercultural minimamente eficiente, seja com segmentos de nossa própria sociedade, seja com os grupos étnicos nela presentes.

Se, por um lado, o HIV/AIDS afirma a unidade biológica da espécie humana, por outro, desvela, com imperiosa radicalidade, a sua diversidade, em termos sócio-culturais. Não há como estabelecer, a priori, como esta ou aquela sociedade

* Antropóloga, docente do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso (Brasil). Credenciada no Programa de Pós-graduação em Saúde e Ambiente de Saúde Colectiva, da mesma Universidade.

ou grupo humano, vivencia, pensa e simboliza o processo saúde/doença relacionado ao HIV/AIDS, que evoca temas tão sensíveis como o da corporalidade, da sexualidade e da morte. Isto somente o inquérito etnográfico pode elucidar, visto que vinculam-se a estruturas de significados histórica e culturalmente constituídas. Como coloca Maria Cecília de Souza Minayo:

“A doença é uma realidade construída e o doente é um personagem social. Portanto, tratar o fenómeno saúde-doença unicamente com os instrumentos anátomo-fisiológicos da medicina ou apenas com as medidas quantitativas da epidemiologia clássica constitui uma miopia frente ao social e uma falha no recorte da realidade a ser estudada” (Minayo, 1991: 233).

Sendo a doença, para além de um fato clínico, um fato sociológico, afirmo com essa pesquisadora que “qualquer ação de prevenção, tratamento ou de planejamento de saúde necessita levar em conta valores, atitudes e crenças de uma população” (Minayo, 1991: 233).

Não levar em consideração as coordenadas culturais da população-alvo em campanhas educativas e preventivas, sobretudo em um país plural e pluriétnico como o Brasil, significa renunciar a qualquer possibilidade de sucesso. Não há como ignorar que, para além das profundas desigualdades presentes na sociedade brasileira, das etnias afrobrasileiras e estrangeiras, das diferenças de gênero, de classes sociais, de credos religiosos, dentre outras, tem-se cerca de 206 etnias indígenas. Que neste país se fala cerca de 200 línguas diferentes entre si, correspondendo a cada uma delas uma ordem social e simbólica singular...

O objetivo deste texto é contribuir para se repensar a questão do HIV/AIDS e a diversidade sócio-cultural tendo por referencial empírico a etnia indígena Bakairi (Karib), que soma cerca de 700 indivíduos e que vive na região de cerrado norte mato-grossense, ao sudoeste do Alto Xingu, em duas Terras Indígenas denominadas Santana (Município de Nobres) e Bakairí (municípios de Planalto da Serra e Paranatinga). Eles são ribeirinhos, pescadores e agricultores, exercendo a caça e a coleta um papel complementar.

ANTECEDENTES

A experiência dos Bakairi com as doenças sexualmente transmissíveis é tão antiga quanto a sua história de contato. Tem-se registro escrito, todavia, apenas para uma parcela significativa de sua população que vivia no Alto Xingu em tempos pretéritos e que tornou-se conhecida através das expedições de Karl von den Steinen à essa região, nos idos de 1884 e 1887 (Steinen, 1942 e 1940). Após esse primeiro contato, outras expedições se sucederam no tempo. Uma delas foi a de H. Meyer, em 1896. Karl E. Ranke, que o acompanhara nessa empresa,

comentou, em um de seus escritos, que alguns índios Bakairi alto-xinguanos foram visitar "um outro ramo dessa tribo" que desconheciam até então e que já mantinham relações mais antigas com os colonizadores. Nessa ocasião eles teriam ido a Rosário Oeste, antiga área de mineração,

"... onde um deles adquiriu uma blenorragia oftálmica que depois de seu regresso à aldeia Bakairi do Curisevu deu origem a uma terrível epidemia; todos os habitantes adoeceram, alguns morreram, outros saíram da doença com a perda de um olho ou com um leucoma. As numerosas conjuntivites que eu próprio vi eram todas de natureza benigna, de tal maneira que o gonococcus desapareceu de novo do Xingu. E é extraordinário não ter eu encontrado nenhum sinal, nem sequer anamnésico, de que ele tenha tido qualquer consequência entre os índios, mesmo nos órgãos sexuais" (Ranke, 1898: 130, apud Ribeiro, 1970: 280)

As doenças sexualmente transmissíveis estão incluídas no rol daquelas enfermidades rotuladas como "doenças de branco", ou seja, que estão relacionadas ao contato interétnico. A AIDS também assim é classificada, valendo notar que não há casos de indivíduos soropositivos até agora registrados entre eles. Para o Brasil indígena haveria 31 casos diagnosticados até Fevereiro de 1997, tendo ocorrido várias mortes (Costa, 1997).

A AIDS assumia, antes do final da década de 80, um certo tom de virtualidade entre os Bakairi que não haviam estabelecido, até então, nenhuma relação objetiva com essa síndrome. Tinham notícias sobre a pandemia, pois muitos deles se faziam, como hoje ainda se fazem, presentes em cidades para estudar, adquirir bens que não produzem, defender seus interesses e direitos, enfim, por causas variadas. Dentre as cidades que vivem temporariamente ou freqüentam há mais de um século, destaca-se Cuiabá, a capital de Mato Grosso (Brasil). Nesta cidade, vários deles conheceram, no início da década de 80, um artista plástico que, mais tarde, tornou-se um soropositivo. Desde que se tornou consciente de sua situação, jamais ele a escamoteou: todas as pessoas do seu círculo de amizade e afeto participaram de seu drama, acompanharam sua saga ao longo do tempo... Muitos Bakairi amigos seus também vivenciaram o seu dilema. Alguns iam visitá-lo individualmente, outros em pequenos grupos de homens e outros com suas famílias. Ele também estivera, várias vezes, em suas aldeias. A Aids deixou de ser, a partir de então, para eles, algo abstrato, passando a estar presente, objetivamente, no horizonte de suas vidas, de suas reflexões e preocupações¹. Naturalmente os Bakairi vêm elaborando teorias próprias acerca da AIDS, que se reordenaram após tal contato direto com o problema.

¹ A Associação Kurã-Bakairi, através do Ministério da Saúde, desenvolveu ações educativas para a prevenção da AIDS.

Tratar-se-á aqui de representações sociais do processo saúde e doença referenciado ao HIV/AIDS, entendendo-se representações como “categorias de pensamento, de ação e de sentimento que expressam a realidade, explicam-na, justificando-a ou questionando-a” (Minayo, 1996: 158). Expressam formas de conhecimento elaborado e partilhado por grupos sociais.

Apresentar-se-á uma das reflexões que se teve oportunidade de conhecer, através de um agente de saúde, membro dessa etnia. Afirmara ele, na ocasião (junho de 1998), que prevalecia aí a concepção de que só se tornam “vulneráveis” ao vírus da AIDS aquelas pessoas cujos pais não haviam observado, desde a gravidez até o momento em que atingissem a capacidade reprodutiva, todos os procedimentos corretos e regras de reclusão (alimentares, sociais, sexuais) para garantir a força física e a saúde de seus filhos. Tal afirmação só pode ser devidamente apreendida se referenciada à ordenação social e simbólica desse povo, sobretudo às relações que estabelecem entre o processo de construção do corpo, a noção de pessoa e o processo saúde/doença. Troquemos em miúdos essa afirmativa, “boa para pensar”, como diria Claude Lévi-Strauss.

A CONSTRUÇÃO DO CORPO NA SOCIEDADE BAKAIRI

O corpo, para além de uma realidade em si mesmo, é uma construção sócio-cultural: “nada é mais inapreensível que ele, que nunca pode ser reduzido a um dado indiscutível²”, como colocou alhures David Le Breton (1995: 14), visto que “as representações do corpo e os saberes acerca dele são tributários de um estado social, de uma visão de mundo e, dentro desta última, de uma definição de pessoa” (idem: 13).

A centralidade do corpo, território físico da saúde e da doença, deixa suas marcas na própria autodenominação desse povo: Kurâ. Trata-se de termo polissêmico que expressa, *stricto sensu*, nós, os Bakairi, gente verdadeira, o paradigma da humanidade, por excelência. Neste campo semântico específico, quer dizer ainda o que é nosso. E, ao mesmo tempo, como registrou Steinen, bom, enquanto que kurâpa quer dizer não nós, não nosso, como também ruim, sovina, prejudicial à saúde (1940: 428). O significado do termo, como observou Jaime Wheatley é ampliado para abranger saúde e ordem. O verbo cura idale, que é glosado como curar, significa literalmente tornar-se cura de novo (s/d: 9 e 10).

Iwâkuru é o termo usado para se referir às pessoas socialmente aprovadas, saudáveis, enquanto que inakai expressa o seu contrário, ou seja, “pessoas estragadas”, física e/ou socialmente. Tornar-se um ou outro depende, segundo a

² Traduções livres espanhol-português feitas pela autora.

sua singular teoria, de todo um processo de construção bio-cultural. Há aí uma historicidade a ser, portanto, considerada!

Segundo a teoria desse povo, um novo ser resulta de relações sexuais consecutivas, com o concurso de substâncias vitais do homem e da mulher. Coerentemente, o sistema de parentesco é cognático, ou seja, considera, em seus cálculos, tanto a linha paterna quanto a materna. A vida, para os Bakairi, está associada ao ciclo de uma substância vital denominada ekuru. Presente em todos os seres vivos, inanimados e animados, é obtida através de alimentos, fazendo-se presente no sangue. Sem ela o sangue – yunu – coagula, sobrevivendo a morte. Tal substância é eliminada através de líquidos, resíduos, secreções e excrementos corporais que, em contato com a terra, é reprocessada pelos vegetais. Na sua forma livre e pura, somente os vegetais a contém. Os Bakairi são basicamente vegetarianos e só ingerem carne de animais essencialmente vegetarianos.

Cuidados especiais devem ser tomados no período que envolve a formação de um novo ser. A partir do momento em que a gravidez é identificada, os genitores devem anunciá-la aos seus parentes (bilaterais) próximos e passam a observar uma série de prescrições alimentares e comportamentais para garantir a saúde e a vida do futuro filho. Fazer um filho no útero da mãe é uma atividade que requer muita ekuru dos genitores, por isso deve-se evitar perdê-la em outras atividades. O casal não deve andar longe, nem cansar-se (o cansaço é decorrente da perda de ekuru). O homem deve permanecer sempre próximo à sua casa, não podendo caçar, derrubar mata, pescar e fazer coivara, nada que exija muito esforço, pois isso poderia resultar em um filho defeituoso, predisposto às doenças ou natimorto. Não deve participar de rituais, mas manter-se longe dos locais onde são realizados. Não deve também manter relações sexuais com outra mulher, ainda que cesse de praticá-las com a própria esposa já mais ao fim da gravidez.

A mulher grávida deve manter-se igualmente nos arredores de sua casa ou dentro dela, evitando sair à noite, reino dos sobrenaturais, e demorar-se no rio banhando ou lavando roupas. Não deve, durante toda a sua gravidez – e depois, como se verá – cortar os seus cabelos. Fica, enfim, em estado de semi-reclusão.

Os genitores devem evitar os alimentos que contenham ekuru inapropriado à formação do frágil ser por gerar problemas de várias ordens, tais como: pimenta e coisas que amargam (o feto pode morrer); anta (a criança nasce morta ou fica muda); peixe agulha (a criança morre³), veado mateiro (quando nasce não dorme, fica só chorando e pode morrer; desmaios consecutivos); capivara (gagueira); tucano (fica boba, com pescoço mole); quelônios (os ossos não endurecem); piraíva

³ Alguns afirmam que, caso tenha que se comer, tem que se chorar antes de ingerir tal peixe.

(preguiça, custa para nascer)⁴. Deve-se evitar, terminantemente a ingestão de bebidas alcoólicas, conhecidas a partir do contato com os colonizadores da região, porque podem, no seu entender, gerar crianças frágeis, doentias ou resultar na sua morte, antes mesmo do nascimento.

Durante toda a gravidez, os pais de ambos os genitores e seus irmãos germanos devem garantir as condições para a observação dessas restrições alimentares, suprindo-os de alimentos adequados – portanto de ekuru – zelando não só por suas vidas, mas também da do novo ser em formação. Assim eles, indiretamente, ajudam a “fabricar” o bebê, que não é uma questão restrita aos genitores. Se for tempo de pequi, devem coletá-lo e ofertá-lo à gestante para que a pele do bebê nasça bem limpa e bonita. Esses cuidados concorrem para o nascimento de uma criança sadia, para um bom e rápido parto, momento a partir do qual os genitores entram em reclusão.

Enquanto não cair o cordão umbilical, ambos devem alimentar-se basicamente de pogo – bebidas não alcoólicas feitas de milho, mandioca, arroz e que são conhecidas na literatura etnológica como “chichas” – especialmente uma delas denominada xunupy, feita de beiju seco (malomalo), de algumas aves como o papa-goiaba (panra), o papagaio (toro), a galinha (aukumã), das quais não se deve ingerir carnes e cartilagens das asas, pés e cabeças, pelos defeitos que podem provocar no bebê, especialmente na estrutura óssea. Veado de qualquer tipo é proibido, porque faz cair cabelos, mas o mateiro é pior, porque, se ingerido, acarretará nele desmaios consecutivos. Desmaiar é extremamente perigoso porque a alma escapa momentaneamente do corpo e pode, em um ataque mais prolongado, não retornar a ele.

Depois que o umbigo cai são introduzidos o arroz, o milho e a mandioca cozida. Peixe, de qualquer espécie, é vetado. Dizem que causa nos pais inchaço na barriga (“barriga d’água”) e nos pés, além de efeitos nefastos no bebê.

O pai, depois de quinze ou vinte dias retoma a sua alimentação normal, já anda mais longe e começa a assumir as suas atividades normais. A mãe, acabado o sangue do puerpério, aos poucos vai assumindo as atividades diárias. Mas ambos, quando o bebê apresenta o menor problema, voltam à reclusão e às prescrições alimentares. Todo cuidado é pouco porque ele tem a pele, o corpo e os ossos ainda “moles” e frágeis e sua alma pode fugir com facilidade.

A mãe, sobretudo, deve ser zelosa, pois se entende que tudo o que se ingere é canalizado para o bebê através do leite materno, tajiuaryekuru, que é, por excelência, a fonte de ekuru para ele até cerca de dois ou três anos. Pimenta,

⁴ Altenfelder Silva registrou apenas que quando a barriga da grávida começava a atingir proporções visíveis, iniciava-se uma dieta alimentar à base de vegetais e carne de peixes (1950: 263). O que apresento neste texto é apenas uma pequena amostra, diante da riqueza da ética alimentar desse povo.

cebola, alho, quelônios, manga, peixes de maior porte e outros tantos alimentos devem ser evitados até que a criança deixe de amamentar no seio. O leite materno é responsável pelo acréscimo de carne e sangue, assim como a água ingerida. Ela só pode cortar os cabelos depois da primeira menarca pós-parto, ocasião em que também se cortam pela primeira vez os do bebê. Cortar cabelos de ambos é uma tarefa que cabe à mãe ou a uma irmã mais velha da genitora.

Cuidados especiais de outra natureza devem também ser tomados para que a criança cresça saudável, bonita, iwâkuru: sarjar a sua pele com o escarificador, banhá-la com preparados de ervas medicinais, esfregar as suas juntas com carvão de certas madeiras para que fiquem fortes, favorecendo o seu crescimento, protegê-la dos “iamyra” – espíritos dos seus mortos – e dos feiticeiros. Deve-se evitar que o bebê chore, mimando-o, tomando-o ao colo, para que ele não perca ekuru através das lágrimas (enoguru). Se chora, a mãe logo oferece-lhe o seio para acalmá-lo.

Ao menor sintoma de doença pai e mãe, juntamente com a criança, retornam ao estado de reclusão total – que implica na retomada das prescrições alimentares – até que ela se recupere integralmente.

É a ekuru advinda dos alimentos que permitirá – após a suspensão do amamentação – o acréscimo da carne e sangue no qual ela circula, até que o indivíduo atinja a capacidade reprodutiva, marcada na mulher pela menarca e no homem, pelo ritual de perfuração de orelhas.

A reclusão dos adolescentes do sexo masculino é feita também dentro de casa, durando cerca de 10 dias, tempo em que os homens realizam caçadas e pescarias coletivas. O sadyry, rito coletivo de “perfuração de orelhas”, executado de tempos em tempos é, todavia, realizado no pátio, em frente ao kadoêti (casa de kado ou “casa dos homens”) contando com a participação exclusiva das pessoas de sexo masculino. Tal ritual exige o concurso de um especialista, “dono” do “furador de orelhas”, como dizem, instrumento feito de osso animal com o qual perfura os lóbulos das orelhas de todos reclusos. Mais elaborado, o sadyry compõe o complexo do kado, ritos pancomunitários, de natureza sagrada.

A reclusão pubertária feminina hoje se resume aos dias em que a jovem fica menstruada pela primeira vez, período em que ela fica “presa” em seu próprio “quarto”. Somente a mãe e irmãs têm acesso a ela, que alimenta-se de pogo (“chichas”), e suas pernas, ancas e costas são sarjadas, recebendo a pele, logo após, aplicação de ervas medicinais. Dizem que tal tratamento deixa a jovem mais bela, saudável e calma. A escarificação assim concorre também para a construção da pessoa, em termos físicos e emocionais. Seja qual for a razão, a aplicação de preparados de ervas medicinais sempre acompanha a escarificação.

A escarificação é feita com o pain-hó, pedaço triangular de cuia, onde são incrustados dentes de peixe-cachorro próximos à borda superior e fixados atrás por meio de um rolete de cera (Ribeiro, 1988: 170).

O esscarificador é um elemento da cultura que não é bem distribuído entre os Bakairi, ou seja, nem todas as parentelas o possuem e aquelas que são “donas” de pain-hó têm prestígio. Nas parentelas que são “donas” de esscarificador, cabe, via de regra, às pessoas mais idosas a esscarificação, quando não a uma pessoa mais especializada.

Entre os Kuikuro, igualmente Karíb, habitante do Alto Xingu, Cibele Verani registrou que a esscarificação é “realizada com mais frequência durante a reclusão pubertária, masculina e feminina, é aplicada diferencialmente em partes do corpo feminino para ‘engordar’ as ancas, as coxas e as pernas. Para os rapazes, serve para ‘fazer crescer’ os músculos do tórax, braços e coxas. Após o período de reclusão, é aplicada nos jovens lutadores para mantê-los fortes, principalmente antes dos rituais intertribais que culminam em grandes lutas que consagram campeões” (1991: 84).

Ou seja, a esscarificação é um recurso, uma tecnologia de elaboração do corpo que se exerce por meio de intervenções sobre os canais de contato entre o corpo e o mundo, como bem expressou Viveiros de Castro, em seu estudo sobre os Yawalapítí (1987: 37).

Entre os Bakairi, tanto na reclusão feminina quanto na masculina, os demais membros da família dos jovens púberes observam restrições alimentares e sexuais, para que os resultados dos tratamentos que se voltam para a fabricação do corpo e construção da pessoa tenham efeitos positivos. A não observância dessas restrições pode resultar em transformação dos reclusos em pessoas inakai, “estragadas”, feias, anti-sociais, feiticeiras em potencial.

Tais idéias também se fazem presentes entre os Yawalapítí – povo de cultura alto xinguana, como os Bakairi e os Kuikuro – como registrou Viveiros de Castro (1987: 33):

“Toda reclusão é sempre concebida, para os Ywalapítí, como uma mudança substantiva do corpo. Fica-se recluso, dizem, para ‘trocar o corpo’. Não apenas para isso, é certo: para formar, também, ou reformar a personalidade ideal adulta, sobretudo na reclusão pubertária, a mais importante. Vale notar, porém, que a personificação do homem depende de uma adesão correta às regras ditadas pela tecnologia do corpo na reclusão. Aqueles que não seguiram as regras alimentares e sexuais da reclusão tornam-se iponñōri-malú, ‘gente imprestável’ e são candidatos ideais à acusação de feiticearia, além de sofrerem ‘defeitos’ típicos dos feiticeiros: ‘barriga inchada’ (por acúmulo de sangue, resultado da incontinência sexual do adolescente recluso), fraqueza, etc. A feiúra e a avareza refletem, assim, reclusões mal sucedidas; não por acaso os chefes (amulaw) são idealmente belos, fortes e generosos e devem ficar reclusos por períodos maiores na adolescência”.

Na sociedade Bakairi o feiticeiro – omeodo, o “senhor do veneno” – não é um xamã pervertido que usa seus poderes para fazer mal a outrem. Desconfia-se de pessoas consideradas inakai, anti-sociais, “estragadas”. Manchas na pele, como as geradas pelo pênfigo, associadas a comportamentos estranhos, levam à suspeita de que a pessoa seja feiticeira. Segundo a teoria Kurâ-Bakairi o omeodo ingere formigas tocandiras, marimbondos e cobras venenosas que resultam ou podem resultar em tais manchas. As feridas e as erupções cutâneas, inclusive as que perfuram a pele, resultariam também disso. Diz-se que os feiticeiros, para fortalecer seu poder, passam sobre a pele escarificada venenos de animais peçonhentos. Quando alguém é colocado sob suspeita de ser feiticeiro, esse alguém é sempre o “outro”, alguém de outra parentela, de outra facção, de outro grupo local ou um estrangeiro que viva entre eles, o que é o mais comum, ao menos em tempo de paz. Em vários casos de doença o acusado foi um Nambikwára que viveu entre eles, que chegaram mesmo a pensar em eliminá-lo, mas ele conseguiu sair da área antes de ser morto.

Ofensas públicas podem resultar em atos de feitiçaria por parte do ofendido ou de alguém de sua parentela. Os Kurâ-Bakairi evitam o descontrole emocional e sempre orientam seus filhos no sentido de manter o equilíbrio mesmo nas situações mais difíceis. Mas pode-se, mesmo em silêncio, provocar-se a ira de alguém, como por exemplo, não atender a uma solicitação sua. Daí ser o controle emocional um dos comportamentos mais valorizados nessa sociedade (*vide* Taukane, 1997: 120), assim como a generosidade.

Durante toda a vida os membros da família elementar, de orientação e depois de procriação, devem, no caso de doenças, por feitiço ou não, se abster de alimentos e sexo em favor da saúde de um dos seus. Há assim, no decorrer do ciclo da vida dos seus membros, uma comunicação corporal que só se rompe com a morte.

Além de seu importante papel na construção do corpo em si, a escarificação é uma das práticas terapêuticas mais bem difundidas entre os Bakairi. Aqui se aplica o que escreveu alhures Cibele Verani sobre os Kuikuro: “a escarificação é realizada como opção terapêutica – no caso de ‘canseira’, por exemplo – quanto preventiva e refere-se à lógica do excesso de sangue no corpo” (VERANI, 1993: 33). Só que, em termos da lógica Bakairi, o excesso não seria de ‘sangue’, mas de ekuru.

A mãe costuma “arranhar” seus filhos quando estes se encontram irrequietos, danados. A danadice é interpretada como excesso de ekuru, que leva a desequilíbrios emocionais, à teimosia e à ira.

Acidentes ofídicos, inchaços no corpo (perna, mão, braço, etc.) também são tratados com a escarificação. Os Bakairi dizem que as mulheres karaíwa (não-indígenas) têm muitas varizes exatamente porque não sarjam seus corpos.

Enfim, importante faz-se sublinhar que a escarificação, seja por uma razão ou por outra, sempre está associada à fitoterapia, através de aplicações sobre a pele sarjada e, algumas vezes, através de tratamentos complementares, como os eméticos que são ingeridos em várias situações de reclusão, sobretudo pelas pessoas do sexo masculino.

Se a ekuru é continuamente perdida no processo da vida, ela deve ser reposta em quantidades e qualidades suficientes para se ter saúde. Cuidados também devem ser tomados com relação a ingestão de alimentos, já que se pode utilizá-los como veículos para se lançar feitiços contra aqueles em relação aos quais se tenha cismas e desejos de vingança. Deve-se, por essa razão, só aceitar alimentos de parentes, sejam eles putativos ou não, mas parentes. Os alimentos, que são fontes de ekuru, a qual se mistura com o sangue, podem ser igualmente, fontes de saúde ou de doenças. Zelos devem ser observados tanto no preparo quanto na sua conservação. Além de se ter modos especiais de preparo de acordo com a natureza da ekuru que cada um deles contém, eles jamais devem tocar o chão porque são candidatos a reprocessamento e porque podem ser contaminados com a ekuru ainda não reprocessada, fonte de perigo e de doenças.

A reclusão – uanki⁵ – é praticada por toda pessoa que se encontra em estado liminar e, não raro, todos os que com ela tenham laços de substância (consanguinidade). Nessa situação o consumo de alimentos, como se viu, é regulamentado por uma série de restrições e proibições rituais.

RECONSIDERANDO

O corpo é, como afirmou com propriedade Jaqueline Ferreira, um “texto passível de diversas leituras em busca de significados, tanto para o doente, no processo de desencadear sintomas, como para o clínico, quando persegue sinais, indícios, ao examinar o corpo do outro, o doente...” (Ferreira, 1994: 101-102).

Há aqui um terceiro olhar, daquele que, não sendo nem o doente, nem o clínico, vivencia o processo da doença como observador atento, e o pensa e repensa, a partir de seus referenciais sócio-culturais, de suas categorias de pensamento, como no caso dos Bakairi, aqui enfocado. Fazendo, a partir dessa experiência concreta, uma retrospectiva, alguns deles chegaram a levantar a possibilidade de já haver ocorrido duas mortes por AIDS entre eles. Em sua reflexão analógica, pode-se registrar pontos de comunicação, assim como divergências entre as duas teorias aqui consideradas, ou seja, a biomédica e a indígena. Com

⁵ Darlene Yaminalo Taukane, Bakairi, em sua dissertação de mestrado em Educação grafou wanke.

relação aos pontos de comunicação tem-se:

a) ambas admitem a existência de um agente externo específico transmissor da doença; como se viu, os Bakairi classificam a AIDS como “doença de branco” – tal como a tuberculose, o sarampo, dentre outras – portanto resultante de relações interétnicas;

b) os sintomas observados, as marcas, os “estragos” que deixam no corpo, em ambos os casos, foram os mesmos: perda de peso, ulcerações na pele, queda de cabelos, fraqueza em geral, dentre outras;

c) em ambos os casos registra-se uma certa invisibilidade do “problema” durante um tempo relativamente longo, até que ele se manifeste concretamente; é na vida adulta que, via de regra, eles identificam uma pessoa como inakai, antisocial, “estragada”, feiticeira, ainda que tal quadro resulte de um longo processo de construção social do corpo, uma das dimensões da pessoa;

d) em pauta, tanto no pensar biomédico quanto no desse povo indígena, com relação ao HIV/AIDS a questão primordial de fluidos corporais: sangue, líquidos seminais e leite materno se destacam na teoria da construção social do corpo e do processo saúde e doença entre os Bakairi, como já se viu. O sangue contém ekuru, que lhe garante a fluidez, a vida, enfim. Líquidos seminais e leite materno são, por excelência, ekuru em circulação.

Mas, para além desses pontos de comunicação, registram-se divergências, hiatos profundos entre as duas teorias, quais sejam:

a) para a biomedicina a AIDS resulta da contaminação pelo agente específico da doença, o HIV; de acordo com a lógica Bakairi, isso não seria o suficiente, pois os determinantes do processo saúde-doença, incluindo o da AIDS, aqui especialmente enfocada, vinculam-se à uma deterioração das relações entre corpo, pessoa e sociedade, e não à contaminação pelo vírus em si. Tal imputação etiológica diverge radicalmente da interpretação biologicista da medicina ocidental, ao separar as idéias de transmissão e causação;

b) a lógica ocidental reduz os fluidos vitais, acima especificados, a veículos de transmissão do HIV, enquanto que, na lógica Bakairi, tendo em vista o colocado no item anterior, isso não se aplica. Nas sociedades indígenas, fazendo minhas as palavras de Daniela Knauth (1998: 139), “mais do que responsáveis pela vida, estes fluidos corporais são definidores de identidade individual e de relações sociais – relações de filiação, consanguinidade, parentesco”.

c) enquanto o conhecimento biomédico permite afirmar que a vulnerabilidade ao vírus da AIDS, no que se refere ao campo da sexualidade, depende estritamente de comportamentos pessoais, a teoria Bakairi, como se viu, a situa fora do indivíduo e de suas práticas.

Como estabelecer programas e projetos preventivos sem a compreensão de tal multiplicidade de sentidos? Como orientar os jovens para o uso de preserva-

tivos se situam a vulnerabilidade como resultante não de práticas sexuais desprotegidas, em si, mas de comportamentos inadequados, no passado, dos parentes primários, na não observação de regras de sociabilidade que levam a uma ruptura entre o corpo, a pessoa e a sociedade?

Como pensar em campanhas educativas culturalmente coerentes sem levar em consideração a diversidade sócio-cultural? Do ponto de vista das estratégias, deve-se observar que não cabem, em sociedades dessa natureza, abordagens individuais – tal como é a prática em todos os níveis do sistema de saúde brasileiro – tendo em vista que a doença é pensada e vivida enquanto algo coletivo, a merecer, por essa razão, estratégias preventivas e práticas terapêuticas da mesma ordem.

Por fim, vale ressaltar ainda alguns pontos que considero importantes: (1) a necessidade de se pensar a escarificação – prática registrada em muitas sociedades indígenas brasileiras – como uma fonte possível de disseminação da AIDS pois cada “dono” de escarificador o utiliza para sarjar todos os indivíduos de sua parentela; e mais, um só escarificador, via de regra, é utilizado em ritos pancomunitários, para sarjar todos os indivíduos neles envolvidos, incluindo-se aí visitantes não-indígenas; (2) o mesmo pode-se dizer com relação ao ritual de “furação de orelha”, pois um único instrumento é utilizado para perfurar os lóbulos das orelhas de todos os reclusos e (3) a questão do alcoolismo, que dentre as drogas da sociedade ocidental, é a mais utilizada entre os povos indígenas, à exemplo dos Bororo. A ingestão de álcool, nas aldeias, está relacionada diretamente à exacerbação da sexualidade e às trocas de parceiros sexuais. Nas cidades, articula-se a uma maior frequência às áreas de prostituição, aumentando os riscos de contaminação pelo vírus do HIV. No caso Bakairi o alcoolismo ainda não assume proporções preocupantes, mas os contatos com as cidades tem aumentado de maneira vertiginosa.

Como se viu, há pontos de comunicação entre as duas teorias explicativas relacionadas a AIDS, a biomédica e a indígena. Partindo-se deles é possível estabelecer um fértil diálogo intercultural tão necessário às ações educativas e preventivas. Resta saber se há predisposição para tal diálogo, sobretudo por parte dos profissionais da área da saúde direta ou indiretamente envolvidos com a questão.

Os dados aqui colocados também atestam a necessidade de produção de mais conhecimento sobre a diversidade sócio-cultural referenciada ao campo da Antropologia da Saúde, para que se possa, a partir dele, estabelecer estratégias mais efetivas para o controle dessa pandemia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTENFELDER SILVA, FERNANDO (1950) – O Estado de Uanki entre os Bakairi. *Sociologia* XII – 3: 259-271.
- BARROS, EDIR PINA DE (1992) – *História e Cosmologia na Organização Social de um Povo Karib: Os Bakairi*. Universidade de São Paulo, FFLCH/Departamento de Antropologia, Tese de doutoramento não publicada.
- BARROS, EDIR PINA DE (1994) – Economia e Cosmologia. *Revista de Antropologia*, FFLCH, Departamento de Antropologia/USP, Vol. 37: 257-308.
- CASTIEL, L. D. (1994) – *O Buraco do Avestruz: A Singularidade do Adoecer Humano*. Campinas, Editora Papirus.
- CASTIEL, L. D. (1998) – *Moléculas, Moléstias e Metáforas: O Senso dos Humores*. Internet, livro virtual: HYPERLINK <http://www.ensp.fiocruz.br/publi/li-cast/indice.html/>
- COSTA, ANTONIO MARCOS DA (1997) – Sociedade: A AIDS entre os Índios. *Revista Cadernos do Terceiro Mundo*: 202 (Setembro/Outubro).
- FERREIRA, JAQUELINA (1994) – O Corpo Síguico. In Alves, Paulo C. & Minayo, Maria C. de Souza (Orgs.). *Saúde e Doença: Um Olhar Antropológico*, Rio de Janeiro, Ed. Fiocruz, páginas 101-111.
- KNAUTH, DANIELA (1998) – Psicoterapia, Depressão e Morte no Contexto da AIDS. In ALVES, PAULO C. & MIRIAM C. RABELO, *Antropologia da Saúde: Traçando Identidades e Explorando Fronteiras*, Rio de Janeiro, Relume & Dumará, páginas 139-156.
- LE BRETON, DAVID (1994) *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- MINAYO, MARIA CECÍLIA DE SOUZA (1991) – Abordagem Antropológica para Avaliação de Políticas Sociais. *Revista de Saúde Pública*: 25 (3): 233-238.
- MINAYO, MARIA CECÍLIA DE SOUZA (1996) – *O Desafio do Conhecimento: Pesquisa Qualitativa em Saúde*. São Paulo/Rio de Janeiro, HUCITEC/ ABRASCO (4ª. Ed.).
- RIBEIRO, BERTA (1988) – *Dicionário do Artesanato Indígena*, São Paulo, Ed. Itatiaia/Edusp.
- RIBEIRO, DARCY (1970) – *Os Índios e a Civilização*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- STEINEN, KARL VON DEN (1940) – Entre os Aborígenes do Brasil Central. São Paulo, Separata da *Revista do Arquivo* nº XXXIV e LVIII, Departamento de Cultura (Trad. de Egon Schaden).
- STEINEN, KARL VON DEN (1940) – *Entre os Aborígenes do Brasil Central*, São Paulo, separata da *Revista do Arquivo*...
- STEINEN, KARL VON DEN (1942) – *O Brasil Central: Expedição de 1884 para a Exploração do Xingu*. São Paulo, Companhia Editora Brasileira, Série Extra, V. 3 (Tradução de Catarina Barata Canabrava).
- TAUKANE, DARLENE YAMINALO (1996) – *Educação escolar entre os Kurã-Bakairi. Cuiabá*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Educação/Universidade Federal de Mato Grosso. Inédita.
- TAUKANE, DARLENE YAMINALO (1997) – A Educação Kurã-Bakairi no Contexto Tradicional. In Conselho Estadual de Educação escolar Indígena (org.), *Urucum, Jenipapo e Giz: Educação Escolar Indígena em Debate*. Cuiabá, Editora Entrelinhas.

- VERANI, CIBELE B. L. (1991) – Representações tradicionais da doença entre os Kuikuro. In Buchillet, Dominique (Org.), *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*, Belém, MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, páginas 65-88.
- VERANI, CIBELE B. L. (1993) – A Medicina Indígena. In Confalonieri, Ulisses E. C. (Org.) *Saúde de Populações Indígenas* (Uma Introdução para Profissionais de Saúde). Rio de Janeiro, ENSP/Fiocruz, páginas 27 a 35.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO B. (1987) – A Fabricação do Corpo na Sociedade Alto Xinguana. In Oliveira Filho, João Pacheco (Org.) – *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero.
- WHEATLEY, J. – (s/d) – *Conhecimento, Autoridade e Individualismo entre os Curas (Bacairi)*. Brasília, Summer Institute of Linguistics, mimeo.

AS MEDIAÇÕES CULTURAIS DA FESTA “À BRASILEIRA*”

por

Rita Amaral**

Resumo: As teorias sobre a festa, em antropologia, costumam pensá-la como evento com dois significados principais: negar ou destruir simbolicamente a sociedade tal como se encontra estabelecida, ou reafirmar o modo pelo qual se encontra organizada, através do enfrentamento, por um curto período, do caos proposto por ela. Este artigo propõe pensá-la como fenômeno que estabelece a mediação dos dois sentidos, destruindo o que se considera deletério e reafirmando os valores reconhecidos como legítimos. Ao mesmo tempo, num nível mais pragmático, pensa a festa como mediação entre vários pares de oposições: acumulação e desperdício, passado e presente, história e mito, sagrado e profano, e vários outros, propondo-a como mediação social universal por excelência.

Palavras-chave: teoria antropológica; festa; sociedade; rito; sagrado.

A festa como objeto das ciências sociais apresenta diversos aspectos já estudados e alguns problemas ainda por tratar; se não para solucioná-los, ao menos para colocar em evidência novos fatores.

Em primeiro lugar, há o problema relacionado à bibliografia sobre festa: encontra-se uma vasta quantidade de trabalhos sobre festividades de todos os tipos, especialmente etnografias de sociedades indígenas, e um sem-número de pesquisas de orientação folclorista, em geral meramente descritivos, muitos dos quais fazem uso de conceitos já abandonados como o de “cultura espontânea”, “sobrevivência cultural” e outros do mesmo gênero. Tais estudos, se servem como documentos por seu caráter minuciosamente descritivo dos eventos em si e no momento em que se realizam, poucas vezes apresentam a preocupação com o registro dos contextos sociais e econômicos em que ocorrem. Excessivamente preocupados em buscar o que se considera ser o “original”, o “tradicional”, as

* Este artigo se baseia na pesquisa de Doutorado por mim realizada no período de 1993 a 1998, financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e pela Ford Foundation com apoio da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS).

** Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, Brasil.

“sobrevivências culturais”, escapa aos observadores não apenas os processos transformativos, mas também as razões que os impulsionam.

Ao mesmo tempo, nota-se a escassez de reflexões teóricas sobre as festas, que geralmente aparecem como um ponto inserido nos estudos dos rituais ou, mais propriamente, nas teorias sobre a religião. Sendo assim, o “conjunto” de estudos sobre festas é composto por um farto ajuntamento de subcapítulos, parágrafos, temas afins nem sempre relacionáveis entre si, dispersos não só em obras antropológicas¹ mas, também, filosóficas, sociológicas, históricas, literárias, etc.

Tais fragmentos (mas também algumas abordagens específicas da festa como objeto) são encontrados, mais freqüentemente, nas obras de autores que se ligaram à escola fenomenológica, como George Dumézil, Roger Caillois, René Girard, George Bataille e Mircea Eliade, entre outros. Entretanto, estes autores não apresentam desenvolvimentos particularmente novos após as reflexões de Émile Durkheim que, em 1912, apresenta vários comentários sobre a estreita relação entre o ritual e as festas, em *Les formes elementaires de la vie religieuse*, que foram se tornando base comum na bibliografia posterior. Em *Les formes elementaires*, Durkheim afirma que os limites que separam os ritos representativos das recreações coletivas são “flutuantes”, e ainda afirma que uma característica importante de toda religião é exatamente o “elemento recreativo e estético”. (DURKHEIM, 1968, p. 542-544)² A partir dessas constatações, diz Durkheim,

“toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos ela tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco com o estado religioso. (...) Pode-se observar, também, tanto num caso como no outro, as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que elevem o nível vital etc. Enfatiza-se freqüentemente que as festas populares conduzem ao excesso, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito. Existem igualmente cerimônias religiosas que determinam como necessidade violar as regras ordinariamente mais respeitadas. Não é, certamente, que não seja possível diferenciar as duas formas de atividade pública. O simples diver-

¹ Os antropólogos foram, desde Morgan, mais cuidadosos em buscar o sistema e o código das sociedades arcaicas do que em examinar os momentos incomuns de sua existência costumeira. Eles parecem ter, consciente ou inconscientemente, projetado sobre as civilizações alheias seu desejo de persuadir seus contemporâneos de que os grupos estudados não eram, como se pensava, bárbaros desprezíveis, já que uma sociedade é respeitável quando ela apresenta uma ordem. E esta “ordem” a antropologia parece ter encontrado no mundo inteiro. No entanto, talvez exatamente por este cuidado em recompor sistemas, ela parece não ter visto na festa senão o contrário da organização cotidiana. A festa desapareceu, portanto, da análise. Ou só aparece como parte dos sistemas rituais.

² Todas as citações em português de obras estrangeiras, contidas neste texto, foram traduzidas por mim.

timento, (...) não tem um objeto sério, enquanto que, no seu conjunto, uma cerimônia ritual tem sempre uma finalidade grave. Mas é preciso observar que talvez não exista divertimento onde a vida séria não tenha qualquer eco. No fundo a diferença está mais na proporção desigual segundo a qual esses dois elementos estão combinados.” (op. cit., p. 547-548 – grifos meus)

Portanto, para Durkheim (e para outros autores depois dele) as principais características de todo tipo de festa são: (1) a superação das distâncias entre os indivíduos; (2) a produção de um estado de “efervescência coletiva”; e (3) a transgressão das normas coletivas. A idéia de “objeto sério” ou “finalidade grave” foi totalmente abandonada, obviamente.

No divertimento em grupo, do mesmo modo que na religião, o indivíduo “desaparece” no grupo e passa a ser dominado pelo coletivo. Nesses momentos, apesar ou por causa das transgressões, são reafirmadas as crenças grupais e as regras que tornam possível a vida em sociedade. Ou seja, o grupo revigora “periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade. Ao mesmo tempo, os indivíduos são reafirmados na sua natureza de seres sociais”. (idem, p. 536)

Durkheim diz isso porque, em sua opinião, com o tempo a consciência coletiva tende a perder suas forças. Logo, são imprescindíveis tanto as cerimônias festivas quanto os rituais religiosos para reavivar os “laços sociais” que correm, sempre, o risco de se desfazerem. Neste sentido, poderíamos imaginar que, quanto mais festas um dado grupo ou sociedade realiza, maiores seriam as forças na direção do rompimento social às quais elas resistem. As festas seriam uma força no sentido contrário ao da dissolução social.

A festa também é capaz de colocar em cena, segundo Durkheim, o conflito entre as exigências da “vida séria” e a própria natureza humana. Segundo seu modo de ver, as religiões e as festas refazem e fortificam o “espírito fatigado por aquilo que há de muito constrangedor no trabalho cotidiano”. Nas festas, por alguns momentos, os indivíduos têm acesso a uma vida “menos tensa, mais livre”, a um mundo onde “sua imaginação está mais à vontade”. (idem, p. 543-547)

Se é possível argumentar que Durkheim generaliza o “mal-estar na civilização” da cultura ocidental contemporânea para todas as sociedades, e que nem todas levam uma vida “tensa” e pouco “livre”, ou mesmo constrangida pelo “trabalho cotidiano”, temos que considerar que a noção de “vida séria” versus divertimento reaparece sob diferentes formas e nomes em todas as “teorias”³ sobre o

³ O uso de aspas se deve ao fato de que poucos são os estudos que efetivamente teorizam sobre a festa. Geralmente teoriza-se sobre religiosidade ou sobre diversos aspectos sociais. Nestes estudos, a festa aparece como elemento componente da análise e não propriamente como objeto sobre o qual se teoriza.

significado das festas (ainda que as perspectivas e análises sejam diferentes), o que lhe confere alguma legitimidade. Contudo, divertimento é coisa séria, e pode ser entendido até mesmo como a segunda finalidade do trabalho, vindo logo após a necessidade de sobrevivência.

Para a maioria dos autores estudados, o divertimento (pressuposto da festa) é uma rápida fuga da monotonia cotidiana do trabalho pela sobrevivência, não tendo, a princípio, qualquer “utilidade”. No entanto, a humanidade precisa da “vida séria”, pois sabe que sem ela a vida em sociedade se tornaria impossível. Disto resulta que a festa deixa de ser “inútil” e passa a ter uma “função”, pois ao fim de cada cerimônia, de cada festa, os indivíduos voltariam à “vida cotidiana” com mais coragem e disposição.⁴ A festa (como o ritual) reabasteceria a sociedade de “energia”, de disposição para continuar, seja pela resignação, ao perceber que o caos se instauraria sem as regras sociais, seja pela esperança de que um dia, finalmente, o mundo será livre (como a festa pretende ser durante seu tempo de duração) das amarras que as regras sociais impõem aos indivíduos.

Ainda de acordo com Durkheim, na festa a energia do coletivo atingiria o seu apogeu no momento de maior “efervescência”⁵ dos participantes. Ele observa que esta efervescência “muda as condições da atividade psíquica. As energias vitais são superexcitadas, as paixões mais vivas, as sensações mais fortes”. (op. cit., p. 603) Para garantir este estado de alma, contribuem fortemente os elementos presentes em todas as festas: música, bebidas, comidas específicas, comportamentos ritualizados, danças, sensualidade, etc. Neste estado o homem não se reconhece como tal. Ele se reintegra à natureza de que teria se separado ao fundar a sociedade. Na festa, pensam Durkheim e muitos dos autores que se seguiram a ele, os indivíduos podem entrar em contato direto com a fonte de “energia” social e dela absorver o necessário para se manterem sem revolta e sem muita contrariedade até a próxima festa. Esses contatos, esta superenergia e a diluição da individualidade no coletivo são sempre muito perigosos. Daí a estreita ligação entre divertimento e violência.

Também para CAILLOIS (1950) e MAUSS & HUBERT (1968), a reunião de muitas pessoas, que se movimentam, dançam, cantam, gritam, etc., contribui para a produção de grande quantidade de “energia”, que é redistribuída para todos os participantes. Esta afirmação surge quando os autores falam sobre sacrifício.

⁴ Huizinga, em “Homo ludens”, diz que existem atividades humanas que não correspondem a nenhuma função e que não visam nenhum objetivo eficaz. Ele inclui entre elas a estética e a festa. Mas a festa não se define por seu caráter inútil ou não-funcional. Esta “não-funcionalidade” teria uma função estrutural, segundo os tipos de sociedades onde ela aparece. (HUIZINGA, 1951)

⁵ O termo “efervescência” aparece em vários autores como o fenômeno que compreende um estado de agitação do espírito; excitação, exaltação; comoção, perturbação, movimento; bulício; alegria, inquietação.

Para eles, o sacrifício implica uma consagração, ou seja, é a transformação de um objeto profano em sagrado.⁶ Segundo a argumentação desses autores, a vítima do sacrifício, transformando-se em objeto sagrado, entra em contato com forças religiosas que, na teoria durkheimiana, representam as forças vitais que mantêm vivo o tecido social. Mesmo quando não se tem uma vítima, no sentido estrito do termo, ou seja, um ser vivo que dá sua vida ao sagrado através da imolação, pode-se entender a importância da noção de sacrifício para a compreensão da festa, pois até nas mais urbanas e atuais é possível perceber o “sacrifício” de bens simbólicos e materiais em favor delas.

Ao mesmo tempo, a noção de sacrifício é central para as teorias religiosas e da festa, como demonstram BATAILLE (1973) e GIRARD (1990). Nestes autores, a religião é a procura da intimidade com o divino, perdida com a instauração da dicotomia sujeito/objeto, ou seja, a transcendência no mundo. Novamente, é preciso relativizar este raciocínio, que se relaciona às noções de “mal-estar na civilização”, “nostalgia da imanência” e “animalidade” – não se aplicando, evidentemente, a todas as sociedades –, e aceitar que a festa, como o sacrifício ritual, é uma mediação capaz de estabelecer o contato temporário entre o sagrado e a sociedade dos homens.

O sagrado, para Bataille, é o retorno da intimidade entre o homem e o mundo, entre o sujeito e o objeto, por isso está estreitamente ligado à grande maioria das festas, em todas as sociedades. Mas, se o homem deseja a volta da imanência, sabe também que entregar-se a esta intimidade é perder sua humanidade. Para este autor, o problema colocado pela impossibilidade de ser humano sem passar a ser uma “coisa” e de escapar ao limite das coisas sem voltar a ser animal recebe a solução mediadora da festa. Segundo ele, “A festa é a fusão da vida humana. Ela é para a coisa e o indivíduo o cadinho onde as distensões se fundem ao calor intenso da vida íntima”. (BATAILLE, op. cit., p. 74)

As festas também significam a destruição das diferenças entre os indivíduos e, por esta razão, associam-se à violência e ao conflito, pois são as diferenças que mantêm a ordem. Para entender essas questões é preciso lembrar a base da teoria religiosa girardiana: o desejo mimético. A mímese pode ser pensada como um fator de integração social, mas é também um fator de destruição e de dissolução, pois todos os indivíduos, desejando os mesmos objetos, tornam-se rivais e violentos. Por isso o “corpo social” cria interditos, que são sempre antimiméticos e condição da ordem. Apesar dos interditos, contudo, o desejo mimético continua atuando e surgem conflitos entre pessoas e grupos. Para restabelecer a ordem existem a religião e o sacrifício. Os homens, depois de representarem uma crise

⁶ O mesmo acontecendo, guardadas as devidas proporções, na festa.

mimética (o ritual, a festa), concentram toda a sua violência em direção à vítima sacrificial, ao “bode expiatório”. A oposição de todos contra todos é traduzida, através do sacrifício, em oposição de todos contra um, restabelecendo deste modo o equilíbrio, (GIRARD, op. cit.) sendo então comemorado.⁷

A noção de festa como propiciadora do restabelecimento da ordem ou negação dela é continuamente tematizada por inúmeros autores, sempre seguindo as mesmas linhas. Apenas DUVIGNAUD (1983) radicaliza a teoria da festa, vendo nela não uma tentativa de regeneração ou um modo de reafirmação da ordem social vigente, mas a ruptura, a anarquia total, o poder subversivo, negador, da festa. De seu ponto de vista, o poder da festa não é exclusivo de algumas culturas, mas perpassa todas elas, como um grande destruidor. A festa evidencia a “capacidade que têm todos os grupos humanos de se libertarem de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical no encontro com o universo sem leis e nem forma que é a natureza na sua inocente simplicidade.” (idem., p. 212) Esta capacidade, para Duvignaud, estaria, hoje, sendo “vencida” pelo modo de produção capitalista e pelo crescimento industrial.

Esta espécie de “decadência” da festa também é observada por MAFFESOLI (1985), ao estudar a ascendência e a decadência da vida em grupo nas sociedades ocidentais e os aspectos dionisíacos e prometéicos das mesmas. Para ele, as causas da decadência do festejar seriam o individualismo e o utilitarismo contemporâneos (que, segundo pensa, já entram também em decadência, propiciando o reflorescimento das festas e das “tribos”), princípios que são opostos ao ludismo, ao dispêndio, à inutilidade, “confusionalidade e orgiasmo”, que constituem a essência das festas. Maffesoli usa o termo êxtase para se referir àquilo que Durkheim chamou de efervescência, isto é, o “ultrapassamento”, a “transcendência” do indivíduo no interior de um grupo mais amplo; o “eu” que se dilui no coletivo. Afirma, ainda, que a festa e o êxtase são os dois maiores inimigos do princípio de individualização que controla as relações sociais na sociedade contemporânea e, indo mais longe, acredita que a “revolta” da festa em todas as suas “feições” é iminente. Segundo ele, “Uma cidade, um povo, mesmo um grupo mais ou menos restrito de indivíduos, que não logrem exprimir coletivamente sua imoderação, sua demência, seu imaginário, desintegra-se rapidamente.” (MAFFESOLI, op. cit., p. 23). Maffesoli também acredita, como Durkheim, que a festa (ou o “orgiasmo”) permite a estruturação e a regeneração da sociedade. Contra o crescente individualismo, a salvação estaria no holismo das festas.

⁷ A respeito dos processos miméticos em sociedade, ver o excelente trabalho de TAUSSIG (1992), onde o autor esboça uma teoria antropológica que evidencia as implicações entre a imitação (mímesis) e a diferença, ou o self e o outro (alteridade).

Para entender por quê, apesar das evidências em contrário, especialmente nos países em desenvolvimento, autores como CAILLOIS (1950), DURKHEIM (1968), ELIADE (1972), DUVIGNAUD (1983) e GIRARD (1990), entre outros, falam em decadência da festa, é preciso ter em conta que a maioria delas foram estudadas em sociedades “simples”. Nelas, talvez, seja possível imaginar que o contato com culturas que privilegiam o sistema capitalista, industrial, que prega a racionalização do tempo, a economia dos bens, etc., tenha levado a um “abandono” de certas tradições, embora seja possível nos certificarmos de que grande parte delas mantém exatamente as festas como ponto de contato com sua cultura e tradição.⁸

Na sociedade brasileira, entretanto, não se percebe essa “decadência” da festa, observada especialmente pelos autores estrangeiros em relação às culturas de países do terceiro mundo. Muito pelo contrário. Cada vez surgem mais e mais motivos para se festejar todo tipo de coisas e modos de fazê-lo. Sendo um país em pleno desenvolvimento capitalista deveria, segundo os pressupostos de Duvignaud, estar vivendo a decadência da festa. No entanto o que acontece é exatamente o contrário. Pode-se notar, certamente, o empobrecimento de algumas festas da atualidade quando comparadas com as que se realizavam no século passado e começo deste (como as de Reis e do Espírito Santo, por exemplo, que eram mais pomposas), especialmente nos aspectos estéticos e alimentares. Também é possível notar a ausência, na primeira metade do século XX, das elites em festas tidas como mais “populares”, como os carnavais de rua, das quais se afastaram, em algumas regiões. MELLO MORAES FILHO (1979), Câmara CASCUDO (1969) e Gilberto FREIRE (1995), entre outros, observam as transformações destas festas. Os dois primeiros notam especialmente a “perda” da beleza e do luxo, lamentando a introdução de novidades que deturpam a “tradição”. Freire interpreta esta transformação como decorrente das mudanças sociais ocorridas com o fim da escravidão e proclamação da República. Contudo, atualmente as festas crescem em todos os sentidos (participação e luxo por exemplo) e as “elites” voltam a elas, sendo comum vê-las nos carnavais e forrós. E é preciso notar, também, o enriquecimento de outras festas, que foram adquirindo muito em símbolos e riqueza com o passar do tempo, como é o caso da maior festa brasileira, o Carnaval, ou ainda a festa do Círio de Nazaré, no Pará, ou o São João nordestino. O calendário turístico publicado pelas prefeituras do interior brasileiro não permite concluir pela decadência do número de festas.

⁸ Recentemente a TV Cultura de São Paulo apresentou uma série de documentários sobre as festas típicas da América Latina, onde isso fica claramente demonstrado. A festa, ainda que incorporando elementos não tradicionais até o momento, mantém-se como ponto de contato das culturas com suas raízes e são extremamente valorizadas pela maioria da população.

A contradição entre a lógica da acumulação versus desperdício, na festa, parece resolver-se, no Brasil, sem tensões dramáticas. Tudo indica que o capitalismo cooptou as festas populares e foi cooptado por elas, mas também que o povo vem reinventando suas festas nas novas condições de vida resultantes de novos contextos econômicos e sociais. Pode-se observar, também, que as antigas festas populares (principalmente as religiosas), compartilhadas por grande número de pessoas, fragmentaram-se em formas diferentes de festejar, conforme foram se formando grupos em decorrência do crescente processo de desenvolvimento capitalista e a consequente divisão social do trabalho, dos espaços, das classes sociais e, principalmente, do crescimento de diferentes denominações religiosas, cada qual com sua maneira de festejar. No entanto, surgiram ou mantiveram-se grandes festas em centros de atração regionais.

A festa está relacionada, ainda, a vários outros temas, conforme o objeto que os autores pretendem analisar ou o tipo de festa que se estuda. Como no caso brasileiro ela se liga essencialmente à religião – embora nem sempre o sentimento de participação do universo religioso que envolve a festa seja uma realidade –, é importante compreender um de seus aspectos mais tematizados, que é o das relações entre festa e ritual.

Existem ao menos duas posições principais e divergentes sobre o tema do ritual. Uma delas, exemplificada pelo pensamento de GLUCKMAN (1966; 1974), afirma que o ritual está sempre ligado ao domínio religioso ou místico. A outra, que expande a aplicação do conceito de ritual para outros campos da vida social que não o religioso, é defendida por LEACH (1972). Para Leach, não há diferença importante entre “comportamento comunicativo” e “comportamento mágico”. Os participantes do ritual mágico também estão comunicando alguma coisa para um determinado destinatário e, por esta razão, sua mensagem pode ser estudada e decifrada com o mesmo instrumental que se usa para entender, por exemplo, uma cerimônia política. Qualquer tipo de ritual utiliza uma linguagem, verbal e/ou não-verbal, condensada e muito repetitiva, diminuindo assim a ambigüidade da mensagem que deve ser transmitida. Nessa concepção, o ritual está sempre dizendo alguma coisa sobre algo que não é o próprio ritual. Ou seja, o ritual por si só não é suficiente para a apreensão do sentido. É assim que a festa pode ser uma dimensão privilegiada para o estudo de sociedades e grupos.

No Brasil, as relações entre ritual e comportamento comunicativo são estreitas, tendo as festas, em geral, as duas finalidades. A grande maioria delas permanece sendo de caráter religioso, embora mantenham, ao mesmo tempo, aspectos bastante secularizados, que chegam a criar conflitos com a Igreja, pois muitas vezes a participação popular se dá mais pelo aspecto turístico, do divertimento e da alegria, do que pelo aspecto religioso propriamente dito do evento. Além disso, disputas pelo controle político e econômico da festa também são frequentes. Isto

acontece tanto no catolicismo popular, intensamente praticado em cidades do interior do país, como nos cultos afro-brasileiros, como é caso da festa de Iemanjá no dia 2 fevereiro (e no Réveillon), em todo o litoral brasileiro, que se tornou mais uma atração turística, da qual participam fiéis e leigos, estes em muito maior número. O aspecto comunicativo aparece não apenas no âmbito propriamente religioso, de comunicação com o sagrado, mas também nos elementos que são introduzidos nas festas. Isto tanto pode acontecer na festa religiosa, pela introdução de elementos profanos, como nas festas profanas, de elementos religiosos. Assim, na Festa do Divino ou de Corpus Christi é possível ler-se mensagens de estímulo à prevenção da AIDS nos tapetes de flores por onde caminha a procissão, como é possível a presença dos orixás em grandes carros alegóricos das escolas de samba ou até o Cristo, como o introduzido por Joãozinho Trinta no carnaval da Beija-Flor.

Para a Antropologia da Religião, as festas constituem um tipo de manifestação que se insere no quadro do estudo dos ritos em geral. Assim, as formulações teóricas neste domínio são válidas tanto para rituais festivos como para festas rituais. Todas estas posições nos indicam que é ainda necessário buscar as especificidades da festa. O que é uma festa?

AS DEFINIÇÕES DE FESTA

Se foi Durkheim quem primeiro observou a função recreativa das festas – religiosas ou não –, foi Sigmund Freud, em *Totem e tabu*, quem propôs pela primeira vez uma definição que seria utilizada depois por CAILLOIS (op. cit.): “Um festival é um excesso permitido, ou melhor, obrigatório, a ruptura solene de uma proibição”. (FREUD, 1974, p. 168)

Ela se relaciona, portanto, com o “sagrado de transgressão”, já mencionado. Manifesta a sacralidade das normas da vida social corrente por sua violação ritual; é alteração da ordem, inversão dos interditos e das barreiras sociais, fusão numa imensa fraternidade, por oposição à vida social comum, que classifica e separa. Caillois acrescentou ainda que

“Em sua forma plena (...), a festa deve ser definida como o paroxismo da sociedade (ideal), que ela purifica e que ela renova por sua vez. Ela não é seu ponto culminante apenas do ponto de vista econômico. É o instante da circulação de riquezas, o das trocas mais consideráveis, o da distribuição prestigiosa das riquezas acumuladas. Ela aparece como o fenômeno total que manifesta a glória da coletividade e a “revigoração” do ser: o grupo se rejubila pelos nascimentos ocorridos, que proavam sua prosperidade e asseguram seu porvir. Ele recebe no seu seio novos membros pela iniciação que funda seu vigor. Ele toma consciência de seus mortos e lhes

afirma solenemente sua fidelidade. É ao mesmo tempo a ocasião em que, nas sociedades hierarquizadas, se aproximam e confraternizam as diferentes classes sociais e onde, nas sociedades de fraternias, os grupos complementares e antagonistas se confundem, atestam sua solidariedade e fazem colaborar com a obra da criação os princípios místicos que eles encarnam e que acredita-se, ordinariamente, não devem se juntar.” (CAILLOIS, op. cit., p. 166)

As festas parecem oscilar mesmo entre dois pólos: a cerimônia (como forma exterior e regular de um culto) e a festividade (como demonstração de alegria e regozijo). Elas podem se distinguir dos ritos cotidianos por sua amplitude, e do mero divertimento pela densidade. Na verdade os dois elementos têm afinidades. Durkheim já observava o aspecto recreativo da religião, e a cerimônia religiosa é, em parte, um espetáculo (representação dramática, no caso, de um mito ou aspecto dele ou de um evento histórico). Este caráter misto pode ser tomado com um elemento fundamental na definição de festa, pois ela parece ser fundamentalmente ambigüidade: toda festa se refere a um objeto sagrado ou sacralizado e tem necessidade de comportamentos profanos.⁹ Toda festa ultrapassa o tempo cotidiano, ainda que seja para desenrolar-se numa pura sucessão de instantes, de que o happening constitui o caso limite. Toda festa acontece de modo extra-cotidiano, mas precisa selecionar elementos característicos da vida cotidiana. Toda festa é ritualizada nos imperativos que permitem identificá-la, mas ultrapassa o rito por meio de invenções nos elementos livres.

Existem, entretanto, tipos de festas em que estes aspectos aparecem dissociados e até opostos. A razão dessas dissociações e interpenetrações parece relacionar-se ao caráter simbólico das festas. Festeja-se sempre algo, mesmo quando o objeto seja aparentemente irrelevante. A função do símbolo parece não estar, então, simplesmente em significar o objeto, o acontecimento, mas em celebrá-lo, em utilizar todos os meios de expressão para fazer aparecer o valor que se atribui a este objeto. ISAMBERT (1982, p. 311-314), estudando o catolicismo popular na França, aponta para o fato de que a definição de festa exige que se precise seu contexto, o que ajuda a fazer as devidas distinções.

⁹ Nas festas de candomblé, por exemplo, quando se louvam os deuses (orixás), ou no “nascimento” (iniciação, conversão) de um novo adepto, sempre há a preocupação com a decoração, com a comida: um bolo confeitado, lembrancinhas – coisas típicas das festas profanas. Há, inclusive, terreiros que contratam bufês (AMARAL, 1992), como de resto acontece em muitas festas ditas profanas.

A PARTICIPAÇÃO E O TEMPO COMO CRITÉRIOS CLASSIFICATÓRIOS

Como toda festa é um ato coletivo, ela supõe não só a presença de um grupo mas, também, sua participação, o que diferencia a festa do puro espetáculo. Por esta razão é que certos acontecimentos (como os festivais, os shows, etc.) não podem ser considerados como festas *stricto sensu*. O critério da participação parece ser fundamental na definição das festas e, historicamente, negociações de vários tipos, entre diferentes classes sociais, estamentos, gêneros, etc., têm sido realizadas a fim de obter maior adesão às festas. Uma festa com pouca participação ou poucas pessoas não é considerada uma boa festa.

O tempo da festa também pode ser apontado como um princípio classificatório: no limite, tudo é festa durante o tempo da festa, o que faz dela um fato social total, no sentido maussiano.¹⁰ Uma multiplicidade de relações de diversas naturezas (religiosas, econômicas, artísticas, lúdicas, etc.) as diferencia de uma simples cerimônia. ISAMBERT define a festa como a “celebração simbólica de um objeto [evento, homem ou deus, fenômeno natural, etc.] num tempo consagrado a uma multiplicidade de atividades coletivas de função expressiva”. (op. cit., p. 315) Essa definição parece bastante apropriada para a construção de uma tipologia das festas, uma vez que, observando os termos da definição, vemos que cada um é em si variável, sendo possível conceber, teoricamente, tantas variedades de festas quantas sejam possíveis as combinações entre os termos.

DUVIGNAUD (1983), ao tentar uma definição de festa, também chega a uma classificação que reitera a participação como elemento fundamental da festa e que permite dividi-la em dois tipos básicos: festas de participação e festas de representação.

Na categoria das festas de participação incluem-se cerimônias públicas das quais participa a comunidade no seu conjunto. Os participantes são conscientes dos mitos que ali são representados, assim como dos símbolos e dos rituais utilizados. Algumas festas religiosas, como as bacanais da Antigüidade, as festas de

¹⁰ A noção de fato social total refere-se a determinado tipo de trocas cerimoniais-materiais e simbólicas que acionam de maneira simultânea diversos planos (religioso, econômico, jurídico, moral, estético, morfológico) de uma sociedade. Do ponto de vista analítico, os fatos sociais totais seriam mais que temas ou elementos de instituições; mais que instituições complexas ou mesmo sistemas de instituições religiosas, jurídicas, econômicas ou outras. Os fatos sociais totais representariam o próprio sistema social em funcionamento. Expressariam o conjunto de relações, a dimensão social total, que une os atores sociais no interior de uma sociedade. Outro aspecto decisivo no conceito de fato social total é sua dimensão de obrigatoriedade: tribos, clãs e fratrias, são constrangidos, da mesma forma que cada ator social membro desses grupos sociais, não só a aceitar o que lhe é oferecido como a retribuir com acréscimo o que recebem nestas situações. (MAUSS, 1974)

candomblé do Brasil e a maior parte dos carnavais, pertencem, para Duvignaud, a esta categoria.

Na categoria das festas de representação contam-se aquelas que apresentam “atores” e “espectadores”. Os atores, que podem ser em número restrito, participam diretamente da festa organizada para os espectadores, e estes últimos participam indiretamente do evento ao qual eles atribuem, entretanto, uma dada significação e pela qual são mais ou menos afetados. O elemento importante é que os participantes são em número limitado, enquanto os espectadores são muito numerosos, especialmente hoje, com as reportagens diretas via televisão. É preciso sublinhar que os espectadores e os atores são perfeitamente conscientes das “regras do jogo” (ritos, cerimônias e símbolos), mas que eles “percebem” o evento de modo diferente, conforme o papel que lhes é atribuído. Há, entretanto, uma possibilidade intermediária.

No Brasil, atualmente, grandes festas como a do Círio de Nazaré, o Carnaval e o São João nordestino encontram-se numa categoria intermediária entre as duas estipuladas por Jean Duvignaud, pois são festas de participação, quando analisadas em nível local, e de representação, quando analisadas em nível nacional, uma vez que são transmitidas para todo o país pelas emissoras de televisão. No entanto, nem sempre aqueles que assistem à festa via TV podem compreender o que está sendo dramatizado ou qual é exatamente o significado da festa, senão naquilo em que é comum a todas as festas: a mediação entre os inconciliáveis da vida humana (vida e morte, sagrado e profano, natureza e cultura, etc.), a alegria, o ultrapassamento social, a euforia.

A distinção que pôde ser estabelecida por Duvignaud entre festas de participação e festas de representação parece decorrente da evolução da festa no seio das sociedades, desde a Antigüidade até os nossos dias. Uma vez que as sociedades se tornaram complexas e que as diferenças de classes e atividade econômica se manifestaram, o papel da festa se modificou: seu caráter de representação tornou-se mais evidente, pois uma classe muitas vezes se “representa” para a outra. O sentido da festa parece ter mudado no momento em que as festas encontraram uma consciência coletiva ativa que se acreditava capaz de modificar suas próprias estruturas e que, em consequência, “descobriu” a história. (BALANDIER 1971; 1982) Deste modo, as cerimônias comemorativas só aparecem no momento em que as civilizações ou as sociedades estão muito fortemente constituídas para saber aquilo que elas adquiriram e, conseqüentemente, se definir em função de um passado. O que é, propriamente, a consciência da História. (LÉVI-STRAUSS, 1983) Toda comemoração, como bem notaram CAILLOIS (op. cit.) e ELIADE (op. cit.), é um retorno às origens: uma ucronia que vivifica a história.

Para Duvignaud, que vê na festa o potencial destruidor de todas as sociedades, as “representações comemorativas” (festas de representação) são muito pou-

co destruidoras. Elas não trazem em si a força negativa da natureza, já que elas visariam reiterar o valor da vida social, dando-lhe uma força positiva. São comemorações.¹¹ Como, por exemplo, festas que comemoram vitórias ou celebrações que marcam, nos principados ou monarquias européias, os diversos momentos da vida de um príncipe ou de um soberano – seu nascimento, seu casamento, o nascimento de seus filhos, sua morte. Para este autor, estas são comemorações do sangue dos dominadores, nada tendo, portanto, da potência revolucionária ou destruidora que ele atribui a outras festas. (DUVIGNAUD, op. cit.) Este tipo de festa, comemorativa, foi intensamente utilizado pelos colonizadores europeus no Brasil e alhures, onde, aliados à Igreja, fizeram delas um meio de inserção, dominação e presença das coroas no Novo Mundo.

É necessário admitir, assim, que a festa é mais que seu momento, envolvendo dimensões complexas, e que a análise atual é apenas um aspecto de uma busca de sentido mais vasta: tenta-se explicar a festa, mas ela é uma pergunta colocada à nossa civilização há dois ou três séculos. Sem resposta. Interrogação tanto mais intrigante e surpreendente quando se pensa a festa em momentos em que a economia de mercado e o crescimento industrial criaram condições sociais que tenderiam a eliminar estas manifestações que caracterizariam as sociedades não dominadas pela produtividade e racionalidade ocidentais.

Ao que parece, a primeira emergência moderna desta questão, ou pelo menos uma das mais significativas, encontra-se em Jean-Jacques Rousseau, cuja reflexão é significativa das discussões sobre a natureza das sociedades e suas instituições. Em *Lettre à d’Alembert sur les spectacles*, ROUSSEAU (1962) condena toda representação imaginária do homem tal como as sociedades em geral, e principalmente a Europa, dele fizeram, de modo institucional, no teatro. E ao condenar explicitamente a representação imaginária do homem, Rousseau o faz propondo sua substituição por uma dramatização social real, que para ele é a festa, e no interior da qual, a seu ver, se realiza, numa intensa participação, a fusão das consciências individuais. Na *Lettre à d’Alembert*, Rousseau “rejeita” o teatro (proposto por Voltaire), e nas *Considerations sur le gouvernement de la Pologne* ele sugere que as novas nações descobririam a realidade existencial do “contrato social” no curso de festas onde se vivificaria o substrato de sua união. Pode-se perguntar se Rousseau não vê na festa uma síntese de todas as instituições sociais, sendo ela uma atividade privilegiada, onde se elaboraria a verdadeira “vontade geral”. Rousseau opõe às sociedades organizadas uma transformação permanente, cujo princípio é o da festa, que dissolve a vida privada numa comunhão intensa e ampla. E esta “transformação permanente” deve excluir, para Rousseau, o recur-

¹¹ Do latim *commemorare*, que significa “trazer à memória, lembrar”.

so à figuração imaginária, marca “aberrante” do estado de escravidão e de divisão arbitrárias.

O pensamento de Rousseau adquiriu novo sentido quando foi absorvido pelos ideólogos da Revolução Francesa, que tentaram instituir festas sem perceber que, em Rousseau, como na prática mesmo, a festa se opõe à instituição, e que à “querela da festa”, mais que uma discussão de políticos, subjaz uma definição ideal de sociedade civil e, conseqüentemente, de revolução. Se revolucionários como Mirabeau, Thouret e Talleyrand admitem projetos de festas com a finalidade de reanimar o espírito cívico, historiadores e filósofos (como Condorcet, por exemplo) se opõem com firmeza a estas manifestações abstratas, e desejam estabelecer festas que realmente engajem a nação em sua atividade real (OZOUF, 1986). Danton, Robespierre e Hebert também se opõem entre si sobre o conteúdo da festa, mas todos tentam lhe devolver, num espírito mais próximo do de Rousseau, um conteúdo que se pode qualificar de “místico”, quer seja a razão, a nação ou outro. “Encontra-se mesmo, curiosos textos tendendo a fazer da ‘tomada em massa’ e da ‘guerra nacional’ uma festa, solvente das instituições humanas. É fácil mostrar que problemas concretos (econômicos e sociais) se escondem sob estas divergências. Mas enfrentando-se sobre uma definição da festa,¹² estes homens se enfrentam sobre uma definição (e um ideal) de sociedade”. (OZOUF, op. cit., p. 94)

A revolução de 1848 e a Comuna, por exemplo, também podem ser vistas como festas, na medida em que seu acontecimento não deveria nada às incitações ideológicas – o que não se deixou de lhe criticar. E esta “ilusão lírica”, pergunta Mona Ozouf, não se confunde com o exercício deste “contrato social” que leva os homens além das instituições estabelecidas, lhes dá coragem de destruí-las e lhes descobre um porvir que escapa, por algum tempo, a toda definição?

O exemplo da festa brasileira parece nos levar, de certa maneira, por estes caminhos, pois ela se consolida no período colonial, quando foi necessário estabelecer o “contrato social” brasileiro. Contudo, sendo uma festa transplantada da sociedade portuguesa para o Novo Mundo, ela é profundamente marcada pela cultura e religiosidade medievais. Junta-se a isto a necessidade de estabelecer mediações entre natureza local e o instrumental cultural dos colonizadores, entre etnias, mitos e tempos históricos diversos, o que a festa teria o poder de fazer ao estabelecer uma linguagem possível para o diálogo entre os muito diferentes. Estabelecer a comunicação entre as culturas foi a tarefa principal da festa no

¹² É importante constatar que a festa aparece como a ressurreição de uma atividade dinâmica que entranha a sociedade inteira num ato de inovação. Como um tipo de história em vias de se fazer e consciente de sua pulverização. “É como se, antes de ‘pensar a história’ e buscar suas leis, os homens houvessem vivido esta história na festa”. (OZOUF, op. cit., p. 98)

período colonial, ao mesmo tempo em que, através desta comunicação, exercitou e estabeleceu o contrato social brasileiro e nosso modelo de sociabilidade, que é o de busca da semelhança dentro da diversidade.

Entre os vários autores que se referiram ao tema, fica claro que existe alguma coisa em jogo, na festa, que impede que se busque sua “essência” comum em todas as culturas e, ao mesmo tempo, comum a todas as festas. Uma festa não se permite confundir com outra, embora seja fácil reconhecer os traços que as irmanam.

Alguns modelos delineiam-se a partir do espírito visto como destruidor ou de subversão do qual parece que a festa seja portadora, já que ela parece entranhar uma real abertura das consciências individuais.¹³ No entanto, apesar de suas particularidades contextuais, é possível falar da festa como fenômeno que perpassa todas as culturas, com sentidos diversos e com um fundamento comum a todas elas: o da mediação.

A festa comporta uma poderosa desorganização das regras estabelecidas. Não, como se acreditava, à maneira de um jogo de algumas horas, mas porque o perecível que se atribui à festa é da mesma natureza que o perecível que impõe a natureza (a vida, portanto), desde que se enfrente a realidade. É esta realidade que a festa pode descobrir no curso de algumas manifestações coletivas.¹⁴ E é talvez a esta capacidade de autodestruição – tese de Duvignaud – que as sociedades ditas “simples” devem a perenidade (maior que a das grandes sociedades históricas) de seu modo de organização, e nas quais se julgou erroneamente ver uma marca de fraqueza ou de inferioridade. Mas, se estas observações valem para sociedades “simples”, cujos códigos estabelecidos são reconhecíveis e partilhados por quase todos, é necessário entender que transformação a festa sofreu nas sociedades complexas. BOAS (1911), MAUSS (1974) e vários outros descreveram estes encontros “agonísticos” no curso dos quais dois grupos rivais procedem a um consumo desordenado e destruidor das riquezas e provisões acumuladas. O espírito acumulador se escandaliza, mas este “consumo” pode mesmo ser visto como a “aurora” da atividade econômica, pois em toda parte em que elas são vistas, as festas agonísticas exercem uma ação positiva sobre a animação social e econômica. A raridade corresponde à abundância, mas este consumo trata sempre de uma maneira corrosiva outro grupo, do qual se deseja separar, dominar ou

¹³ Não parece exagerado afirmar que mesmo quando a festa é mais restrita e supostamente de fruição, divertimento, tem a capacidade de abrir a percepção individual para o significado da vida em grupo.

¹⁴ DUVIGNAUD (1983) lembra sempre que a maior parte das condutas rituais eram também defesas da vida coletiva contra as grandes instâncias que a ameaçam de destruição e desordem – a morte, a fome, a sexualidade, o fim. Trata-se de condutas rituais que se poderia qualificar de mágicas. E poderíamos ver no conjunto dos rituais uma imensa conjuração da natureza.

simplesmente obter sua diminuição simbólica, de qualquer maneira mediando a relação entre ambos.

Se todas as sociedades apresentam regras, e se as regras opõem os grupos humanos à natureza, os momentos de festas não são simplesmente o “mundo às avessas”. Esta seria a fase paroxística da vida coletiva, no curso da qual o grupo social descobriria a natureza, criadora e destruidora por sua vez. A *Ilíada* e as canções de gesta, por exemplo, estão repletas destas manifestações onde a natureza é “rebaixada” e substituída por um ato que simboliza o niilismo abstrato do cosmos. (LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*)

A FESTA É MEDIAÇÃO

Sendo uma linguagem, como já se observou (LEACH, 1972; LÉVI-STRAUSS, 1976; DA MATTA, 1978; BRANDÃO, 1973 e 1985; entre outros), a festa não só é um fenômeno social, como constitui, simultaneamente, um fundamento de comunicação, uma das expressões mais completas e “perfeitas” das utopias humanas de igualdade, liberdade e fraternidade.

A posição privilegiada da festa, como fenômeno universal, converte-a em modelo de investigação antropológica: como os fonemas na linguagem, os elementos da festa, do mesmo modo que os termos do parentesco, são elementos de significação e, como eles, não adquirem esta significação a não ser sob a condição de participar de um sistema. São elaborações do espírito em nível inconsciente, expressas através dos mitos que fundamentam a festa, da música, da alimentação e da dança, quando ela existe, e sua repetição em regiões geograficamente distantes e mesmo entre povos diferentes nos levam a imaginar que, de modo semelhante ao caso da linguagem, os fenômenos visíveis são o produto de algumas leis gerais, embora ocultas.

Em uma ordem distinta de realidades, como diria Lévi-Strauss, os fenômenos da festa são do mesmo tipo dos lingüísticos. Claro que não se trata de transpor a análise estruturalista de modo fechado para a Antropologia da Festa, mas de que podemos utilizar seu modelo para compreender o sentido deste fenômeno universal. Ou seja, trata-se de estabelecer muito mais uma analogia que uma identidade. De buscar as relações entre o universo do discurso sobre a festa e a realidade não-verbal, entre o pensamento e as coisas, entre a significação e a não significação. Entre a celebração e o silêncio. Lévi-Strauss, ao estabelecer uma distinção entre ritos de controle, ritos históricos ou comemorativos e ritos de luto, separando-os conforme cada um integre em si mesmo certas oposições, diz que

“Vê-se, pois, que o sistema do ritual tem por função vencer e integrar tais oposições: a da diacronia e da sincronia; a dos caracteres periódicos ou aperiódicos que podem apresentar uma e outra; enfim, dentro da diacronia, a do tempo reversível e irreversível, já que, se bem que o presente e o passado sejam teoricamente distintos, os ritos históricos transportam o passado para o presente, e os ritos de luto, o presente para o passado, e que os dois processos não são equivalentes: dos heróis míticos pode-se dizer realmente que eles voltam, porque toda sua realidade está na sua personificação; mas os humanos morrem, de fato”. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 271-272)

Assim, e como a característica básica de toda mediação é ser engendrada pelo mito e conciliar o inconciliável, pode-se dizer que a festa é uma das vias privilegiadas no estabelecimento de mediações da humanidade. Ela busca recuperar a imanência entre criador e criaturas, natureza e cultura, tempo e eternidade, vida e morte, ser e não ser. A presença da música, alimentação, dança, mitos e máscaras atesta com veemência esta proposição. A festa é ainda mediadora entre os anseios individuais e os coletivos, mito e história, fantasia e realidade, passado e presente, presente e futuro, nós e os outros – por isso mesmo revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura, mediando ainda os encontros culturais e absorvendo, digerindo e transformando em pontes os opostos tidos como inconciliáveis.

No Brasil, diversos autores têm, freqüentemente, tratado a festa como linguagem e percebido seus elementos como termos de comunicação, que qualificam, atribuem sentido e movimento e pedem resposta sem se deterem, contudo, no aspecto das diferentes mediações presentes na festa. De qualquer modo, a festa, para os autores brasileiros (AMARAL, 1996 e 1998; DA MATTA, 1978; MAGNANI, 1984; BRANDÃO, 1985 e 1989; entre outros), é sempre positiva, seletiva e edificante, mais que destruidora.

Os que concentraram seus esforços no estudo das festas brasileiras como fenômeno em si (e não apenas a usaram para ilustrar outro tema), concluem que, contrariamente à idéia de destruição, que perpassa as teorias, a festa à brasileira tem caráter positivo, afirmativo. Isto pode ser percebido pela freqüência na utilização dos termos enfatizar, expressar e destacar, que aparecem em todas as suas interpretações. Estes autores, que vivem no “país das festas”, lembram constantemente que gestos e palavras são apenas uma porta para penetrarmos o significado que se oculta por trás da festa ou qualquer outro ritual. É assim que Roberto Da Matta pensa ao definir o ritual como um discurso simbólico que destaca certos aspectos da realidade e os agrupa através de inúmeras operações, como junções, oposições, integrações e inibições. Segundo ele, os rituais (e a festa entre eles) podem dividir-se em três grupos: ritual de separação ou ritual de reforço – onde uma situação ambígua torna-se claramente marcada; ritual de inversão – onde há

quebra dos papéis rotineiros; e ritual de neutralização – combinação dos dois tipos anteriores. (DA MATTA, op. cit.) O carnaval brasileiro, é considerado por ele como um ritual de inversão, onde as hierarquias, por alguns momentos, se apagam: o pobre fantasia-se de príncipe, o homem de mulher e assim por diante. O indivíduo não desaparece no grupo, pois segundo Da Matta, “o projeto da sociedade brasileira, com suas regras e seus ritos, é o de dissolver e fazer desaparecer o indivíduo”. (idem, p. 93) No carnaval, contrariando o projeto social, as leis são mínimas: “É o folião que conta. É o folião que decidirá de que modo irá ‘brincar’ o carnaval”. (idem, p. 115)

Essa perspectiva da inversão é criticada por QUEIROZ (1992), que observa que isto pode acontecer no nível dos sentimentos e expectativas. No entanto, diz a autora, ao se adotar essa perspectiva, acaba-se deixando de lado o fato de que a festa, tal como se organiza, apresenta estruturas e hierarquias que devem ser analisadas de perto para verificar se esta visão de que existem na festa (no caso, o Carnaval) orientações opostas às do cotidiano não é simplesmente uma visão teórica que pode ou não encontrar respaldo na realidade experimentada pelos indivíduos. Segundo ela, em termos de estrutura social não existe, na verdade, nenhuma inversão no Carnaval, seja ele o de rua, o das escolas de samba ou mesmo dos clubes. A autora lembra a exploração da imagem do corpo feminino pela mídia e pela publicidade, o intenso uso comercial do carnaval, a ostensiva presença da polícia, o alto preço cobrado nos clubes, etc.

Para Queiroz, a festa de Carnaval deve ser entendida como um rito de um mito sobre a sociedade ideal:

“O conceito de Carnaval (...) é concebido como resultado de aspirações, conscientes ou inconscientes, orientadas para uma sociedade ‘outra’, na qual não existiriam nem injustiças, nem coerções; assim, mobilizaria a ação dos indivíduos no sentido de instalar uma sociedade de liberdade e paz. Muito embora o ideal não tenha sido nunca atingido, apesar de a festa se repetir ano após ano, acredita-se sempre que o objetivo será um dia alcançado; em todo caso, o fato de que ela se realiza novamente nas datas fixadas mostra que a esperança está sempre presente, assim como o apego e o gosto pelo folguedo: uma vez que a sociedade alternativa pode durar quatro dias, por que não poderia ela se instalar finalmente de modo definitivo?” (op. cit., p. 182).

CONCLUSÃO

A pesquisa da bibliografia sobre inúmeras festas faz ver que tanto Queiroz quanto Da Matta têm razão e, mais, que sob a perspectiva proposta por Queiroz, de observação do vivido, pode-se descobrir uma festa realizadora, uma festa conscientizadora, uma festa que concentra e redistribui riquezas, uma festa que

supre necessidades reais, ao mesmo tempo que as simbólicas. Uma festa que vivifica a história; uma festa que é a própria história popular, distante dos livros oficiais; que a festa foi tão importante no Brasil que pode ser entendida até mesmo como o modelo de ação e participação do povo brasileiro. (AMARAL, 1998) Ou, se quisermos ir mais longe, a vivência de uma experiência de cidadania “possível”.

Do ponto de vista teórico, a festa, tal como acontece no Brasil, parece constituir-se numa fronteira entre as duas teorias consolidadas que buscam entendê-la. A análise da maioria das festas brasileiras induz à conclusão de que elas (ou talvez seja mesmo possível estender esta afirmação às festas dos países em desenvolvimento, onde as regras sociais se encontram também em efervescente transformação) constituem um modelo intermediário entre os dois citados, exercendo simultaneamente o papel de negar e reiterar o modo como a sociedade se organiza justamente selecionando, através da inclusão e exclusão, pela vontade popular do que deve ou não estar presente nela, o que deve ser lembrado e o que deve ser relegado ao esquecimento; o que deve ser transformado e o que não deve. Ao se apresentarem como mediações privilegiadas, não apenas no sentido estrutural, mas em também em diversos outros, entre dimensões e estruturas várias, as festas constituem um evento transcendente, um mundo ideal, sem tempo nem espaço, onde a imaginação tudo pode engendrar, transformar, refazer. Diante do “dilema brasileiro”, apontado por DA MATTA – a dificuldade de escolher entre opostos, e sempre “escolher não escolher” –, a festa se mostra como solução simbólica possível pois, ao unir o ser ao não-ser, através da realização de todas as utopias, ainda que por breves períodos, “coloca em cena”, por meio de seus aspectos mais dramatizados, projetos coletivos e individuais, concretiza sonhos, anseios e fantasias, ao mesmo tempo em que, longe de constituir um fenômeno alienante, separado e distante da vida real, volta-se também à resolução de problemas reais, constituindo um modo de ação social, através da organização dos grupos para a consecução de bens que o Estado deixa de proporcionar. É o que têm mostrado grupos cuja gênese organizacional é a festa, como o Olodum, a Estação Primeira de Mangueira, os blumenauenses com a Oktoberfest, os italianos do Bexiga, em São Paulo, e centenas de outros que, ao realizarem suas festas, redescobriram seu poder de reconstruir o mundo, relações e de representar uma cultura de modo total. Assim, a festa, “à brasileira” é capaz de se colocar como um terceiro modelo, intermediário entre os dois clássicos, tanto negando como reiterando a vida social dos participantes; tanto destruindo como construindo utopias e, fundamentalmente, constituindo-se num discurso social e num modo de ação peculiarmente brasileiros, não abandonando, entretanto, seu caráter lúdico e orgiástico.

No Brasil, também, as festas populares movimentam milhões de dólares em sua produção, providos por patrocinadores que a vêm usando como mais um

lucrativo espaço para a inserção de propaganda e promoção de consumo, investindo a cada ano mais neste filão, como é o caso da Coca-Cola que patrocina a Festa do Boi de Parintins (AM), do Bradesco que patrocina a Festa do Peão Boiadeiro de Barretos (SP), da Brahma que patrocina centenas de festas no Brasil. Não se trata, contudo, de a festa ter sido invadida pela publicidade e arrancada das mãos populares e, sim, da necessária negociação para seu crescimento juntamente à percepção, por parte das populações, das vantagens, além do divertimento, que ela é capaz de proporcionar ao crescer, mesmo se para isso for preciso que algo se transforme um pouco. Deste modo, as grandes festas já não são festas “espontâneas” mas cuidadosamente planejadas, para as quais os preparativos são feitos com grande antecedência e implicam a organização permanente de pessoas encarregadas de executar inúmeras tarefas. No caso das pequenas festas, isto também acontece, embora em escala menor, pois nela os patrocinadores são pessoas do povo, como é o caso das Festas do Divino Espírito Santo (GO) ou da Festa da Achirópita (SP), entre centenas de outras. As grandes festas brasileiras são, ainda, festas de longa duração, período em que tudo se mobiliza em função delas, pontuado por momentos fortes, rituais, e outros, menos marcados, onde o que conta é o lazer, o namoro, a diversão, a transposição de limites e “quebra” de algumas regras.

As festas tem se mostrado também, surpreendentemente, como um modo informal de concentração e redistribuição de riquezas, como acontece na Oktoberfest (SC), na Festa da Achirópita (SP) e do Peão Boiadeiro (SP), entre outras. O investimento dos recursos arrecadados nestas festas e em outras semelhantes é feito, preferencialmente, em obras sociais (creches, escolas, asilos) e as associações criadas para realizar a festa acabam, muitas vezes, ultrapassando esta função e tornando-se instituições ou mesmo organizações não governamentais, que visam agir de modo a melhorar as condições de vida populares. A Festa da Achirópita e o C.E.D.O (SP), a Escola Criativa do afoxé Olodum (BA), os trabalhos sociais da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira (RJ) e os investimentos da Oktoberfest (SC), entre outros, são exemplares. É claro que as festas não são feitas com objetivos exclusivamente sociais ou de redistribuição de riquezas, mas esta é uma característica bastante significativa quando falamos de festa “à brasileira”.

Tanto a festa é um valor diacrítico na cultura nacional que, além de ser constantemente referida como característica brasileira, vem se tornando um produto turístico cada vez mais atraente, pelo que se pode deduzir dos relatórios da EMBRATUR e das Secretarias de Turismo. Elas vêm gerando um crescente mercado de empregos, produtos e serviços que lhe são correlatos, o que propicia seu mais rápido crescimento e a difusão de modelos de festas por todo o país, como é o caso das Fests (inspiradas no modelo da Oktoberfest-festa do chope), das Festas de Peão e das Festas de colheitas (da maçã, do morango, do milho, do caju etc),

inspiradas na Festa da Uva. Além disso, toda a infra-estrutura necessária ao crescimento das festas (hotéis, estacionamentos, restaurantes, lojas, gráficas, farmácias, hospitais etc..) se multiplica à proporção em que elas crescem, aumentando as oportunidades de trabalho e de investimento. Elas retêm, ainda, uma fatia do mercado fonográfico, de marketing, jornalístico, televisivo etc., o que as torna um dos bons negócios brasileiros.

Existem ainda outras dimensões relevantes, como a organização política local e o uso da festa. O poder instituído tenta fazer uso dela em seu favor, mas a festa não se deixa capturar. A negociação entre os símbolos da festa e seu uso político é complexa, e ela só se rende naquilo que considera necessário para atingir seus objetivos. Ao mesmo tempo, se o Estado tenta fazer da festa um produto turístico, devemos lembrar que para aqueles que realmente dominam seu código simbólico, a leitura dos elementos que ela contém é sempre diferente da leitura dos turistas e visitantes, que a vêem, geralmente, como espetáculo e diversão.

Não é à toa como se pode notar, que se diz que “o Brasil é o país da festa”. Isto é compreensível, já que ela pode comemorar acontecimentos, reviver tradições, criar novas formas de expressão, afirmar identidades, preencher espaços na vida dos grupos, dramatizar situações e afirmações populares. Ser o espaço de protestos (as passeatas e manifestações pelo impeachment do presidente Collor de Mello, em 1992, eram imensas festas, com música, dança e comida) ou da construção de uma cidadania “paralela”; de resistência à opressão cultural, social, econômica ou, ainda, de catarse. Além disso, sendo capaz de mediar diferentes valores, termos e sentidos numa sociedade pluricultural, ela se revela como poderoso instrumento de interação, compreensão, expressão da diversidade, englobando-as e permitindo a todos se reconhecerem, na festa, como um povo único.

Todas estas dimensões fazem, portanto, da festa brasileira, uma festa especial. Não porque seja exclusiva do povo brasileiro, mas porque, no Brasil, adquire significados sociais, culturais e políticos específicos, sendo inegável a disposição permanente dos brasileiros para a festa. Portanto, sobram motivos para que ela seja querida e cresça, crescendo também o orgulho brasileiro de festejar. Afinal, “a gente não quer só comida. A gente quer comida, diversão e arte”. A gente quer festa.

BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, RITA DE CÁSSIA (1992) – *Povo-de-santo, povo-de-festa. Estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. USP, São Paulo.
- AMARAL, RITA DE CÁSSIA (1996) – Cidade em festa. “O povo de santo (e outros povos) comemora em São Paulo”. In: MAGNANI, José Guilherme & TORRES, Lilian de Lucca (orgs.). *Na metrópole. Textos de Antropologia Urbana*. São Paulo:

Edusp.

- AMARAL, RITA DE CÁSSIA (1998) – *Festa à brasileira - Significados do festejar, no país que “não é serio”*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP.
- BALANDIER, GEORGES (1982) – *O poder em cena*. Brasília, Universidade de Brasília.
- BALANDIER, GEORGES (1971) – *Sens et puissance: Les dynamiques sociales*. Paris, Press Universitaires de France.
- BATAILLE, GEORGES (1973) – *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard.
- BOAS, FRANZ (1911) – *The mind of primitive man*. New York.
- BRANDÃO, CARLOS R. (1985) – *Memória do sagrado. Estudos de religião e ritual*. São Paulo: Ed. Paulinas.
- BRANDÃO, CARLOS R. (1989) – *A cultura na rua*. Campinas: Papyrus Editores.
- BRANDÃO, CARLOS R. (1973) – *O divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro: Funarte. (Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro)
- CAILLOIS, ROGER (1950) – *L’homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- CASCUDO, LUÍS DA CÂMARA (1969) – *Dicionário do Folclore Brasileiro*. (2 vols). Rio de Janeiro: Edições de Ouro.
- DA MATTA, ROBERTO (1978) – *Carnavais, malandros e heróis – Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DURKHEIM, ÉMILE (1968) – *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- DUVIGNAUD, JEAN (1983) – *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- ELIADE, MIRCEA (1972) – *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- FREIRE, GILBERTO (1995) – *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record.
- FREUD, SIGMUND (1974) – *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago.
- GIRARD, RENÉ (1990) – *A violência e o sagrado*. São Paulo: Unesp/Paz e Terra.
- GLUCKMAN, MAX (1966) – *Les rites de passage*. In: GLUCKMAN, Max (org). *Essays on the ritual of social relations*. Manchester: Manchester University Press.
- GLUCKMAN, MAX (1974) – “Rituais de rebelião no sudeste da África”. In: *Cadernos de Antropologia*, n. 4. Brasília: Universidade de Brasília.
- HUIZINGA, JOHAN (1951) – *Homo ludens*. Paris: Gallimard.
- ISAMBERT, FRANÇOIS-ANDRÉ (1982) – *Le sens du sacré – fête et religion populaire*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- LEACH, EDMUND (1972) – “Ritualization in man in relation to conceptual and social development”. In: LESSA, W. & VOGT, E. (org.). *Reader in comparative religion*. New York: Harper and How.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Histoire et ethnologie”. In: *Annales E. S. C. Histoire et Sciences Sociales*. Paris, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1976) – *O pensamento selvagem*. São Paulo: Nacional.
- MAFFESOLI, MICHEL (1985) – *A sombra de Dionísio – Contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Graal.
- MAGNANI, JOSÉ GUILHERME C. (1984) – *Festa no pedaço*. São Paulo: Brasiliense.
- MAUSS, MARCEL & HUBERT, HENRY (1968) – “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”. In: MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. Paris: Editions de Minuit.
- MAUSS, MARCEL (1974) – *Sociologia e antropologia*. São Paulo, EPU/Edusp.
- MORAES FILHO, MELO (1979) – *Festas e tradições populares no Brasil*. São Paulo: Edusp/Itatiaia.
- OZOUF, MONA (1986) – *La fête révolutionnaire – 1789-1799*. Paris: Gallimard.

- QUEIROZ, MARIA ISAURA P. (1992) – *Carnaval brasileiro – O vivido e o mito*. São Paulo: Brasiliense.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1962) – “Lettre à d’Alembert sur les spectacles et considérations sur le gouvernement de la Pologne” In: *Ouvres completes*. Paris: Gallimard. (Bibliothèque de la Pleiade)
- TAUSSIG, MICHAEL (1992) – *Mimesis and alterity – A particular history of the senses*. London: Routledge.

AS FESTAS DA CIDADE. REVIVENDO E INVENTANDO IDENTIDADES CULTURAIS - O EXEMPLO DO POVO-DE-SANTO*

por

Rita Amaral**

SENTIDOS DO FESTEJAR

A diversidade é uma das características marcantes da Cidade. É o que lhe imprime contorno e ritmo únicos. Nela convivem todas as possibilidades de expressão criadas pela cultura, seja em termos concretos, como os espaços físicos construídos em formas e materiais distintos, seja em termos simbólicos, como as estéticas, religiosas, arquitetônicas e outras. A dificuldade em se estabelecer uma idéia da metrópole como totalidade, devido à sua extrema heterogeneidade, tem dado origem a diferentes sentimentos e abordagens desta oferta de alternativas. Em poucas palavras, os que analisaram a cidade dividiram-se em dois grandes grupos: o dos autores que viam no modo de vida urbano um fator de desintegração dos valores tradicionais (como a família e a religião) e o dos que viam este modo de vida não como desintegrador, mas gerando um novo padrão cultural, surgido da diversidade: o da sociedade secular, racional, cujas relações se baseariam em interesses práticos e onde os valores tradicionais seriam substituídos por outros, mais adequados a esta formação social moderna, que substituiria o teocentrismo pelo antropocentrismo.

Apesar de ainda muito aceitos atualmente (basta lermos os jornais: a vida nas cidades é sempre apontada como a causa da violência, da solidão, das neu-

* A pesquisa que embasa este artigo foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

** Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e PhD pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP).

roses, da alienação, dos comportamentos desviantes etc.), os pressupostos destes autores não resistiram a uma análise em profundidade, como mostraram pesquisas posteriores. Notou-se, também, que “toda a atmosfera [das análises da cidade] era fortemente remanescente do mito da expulsão do homem do paraíso” e do começo da vida social e histórica. O homem não poderia voltar a uma “doce vida rural” e deveria suportar as durezas da vida urbana “no suor do seu rosto”, apesar de o desejo inconsciente de retornar ao edênico mundo do campo emergir constantemente. Ruben Oliven observa que na Bíblia o surgimento da primeira cidade está diretamente ligado ao primeiro homicídio, portanto à violência, à transgressão, à infelicidade (OLIVEN, 1982: 22). A vida nas cidades ocidentais, marcadas pela cultura judaico-cristã, é vista então, simbolicamente, como o afastamento do homem de Deus e do Paraíso (sempre descrito como bucólico, campestre, imagem logo associada ao meio rural). Este “afastamento de Deus” encontra seu correspondente no pressuposto da secularização. Quase todos os autores que estudaram a cidade viram nela a tendência ao afastamento da religiosidade, especialmente quando o capitalismo e sua conseqüente racionalização do tempo e das relações sociais impregnassem o modo de vida de seus habitantes. Mais ainda nas cidades industriais. No Brasil, contudo, em termos empíricos, as coisas não se passaram absolutamente assim. A cidade brasileira mostrou-se profundamente religiosa, festeira e criativa em termos de alternativas de convivência com a tendência homogeneizante da cidade.

O número de festas religiosas registradas pelos viajantes e pelos estudiosos mostra, desde sempre, uma efervescência religiosa nas cidades brasileiras, desde sua formação até o presente. No nosso caso específico, não só inexistiu esta secularização absoluta, como a religiosidade servia (e serve, ainda) de elemento de integração dos grupos e classes sociais, que se organizavam em função da realização das procissões, festas de padroeiros etc. As cidades do Brasil mantiveram sua religiosidade, que se manifesta(va) de modo festivo. Esse festejar religioso (e também o festejar profano) foi sem dúvida o moto da construção da sociabilidade brasileira. Thomas Ewbank, norte-americano que visitou o Brasil (Rio de Janeiro) em 1846, dizia em seu relato de viagem:

“No Brasil, por toda a parte encontra-se a religião ou o que receba tal nome. Nada se pode fazer, nem observar sem deparar-se com ela de uma forma ou de outra. É o mais importante detalhe da vida pública e privada que aí temos. As festas e as procissões constituem os principais esportes e passatempo do povo, e neles os próprios santos saem de seus santuários, juntamente com os padres e a multidão, [e] participam dos folguedos gerais. Não levar tais fatos em consideração seria omitir os atos mais populares e esquecer os protagonistas favoritos do drama nacional” (EWBANK, 1976: 18).

As festas, realizadas por todos os grupos, inclusive os urbanos, por motivos

vários ao longo da história, desempenharam um papel muito mais importante em nossa cultura do que costumamos admitir. Elas puseram em contato os anseios, valores e crenças dos grupos. Elas mesclaram a música sacra aos ritmos populares. Misturaram os corpos, as raças, construindo solidariedades que se mantiveram durante o decorrer da história, desenhando os traços primeiros da cultura brasileira (DEL PRIORE, 1994). Não parece ser à toa que se diz que “no Brasil tudo acaba em festa”. O que é compreensível, já que ela pode comemorar acontecimentos, reviver tradições, criar novas formas de expressão, afirmar identidades, preencher espaços na vida dos grupos, dramatizar situações e afirmações populares. Ser o espaço de protestos ou da construção de uma cidadania “paralela”; de resistência à opressão econômica ou cultural ou, ainda, de catarse.

Como tudo que ela engloba, a cidade dá à festa muitos sentidos. Se, de acordo com diferentes autores, as festas têm a “função” de negar ou afirmar valores sociais, em lugares como São Paulo, onde a convivência de diversos grupos obriga à reelaboração de conceitos, elas têm também outras faces a serem vistas: mais que mera “válvula de escape”, mais que ser “contra” ou “a favor” da sociedade tal como se encontra organizada, podem também ser o modo próprio de expressão de um dado grupo ou mesmo instrumento político deste, uma vez que boa parte mobiliza grande contingente de pessoas e recursos com finalidades assistenciais, no sentido de cumprirem um papel de apoio a seus membros ou de outros grupos, que terminam gerando uma consciência política que dá origem a associações, como as de bairro ou de leigos na igreja, por exemplo.

Este é o caso da Associação São Vito Mártir, que realiza anualmente, há 75 anos, a festa de São Vito no bairro “italiano” do Brás (durante 7 semanas), a partir do começo de junho. Além de festejar São Vito, a festa tem como objetivo arrecadar fundos para uma escola e uma creche mantidas pela associação. Outro exemplo é a festa de Santo Emídio, realizada por cerca de três semanas pela população de Vila Prudente, na capital de São Paulo. Ela faz parte do “ciclo italiano” de festas de santos católicos. As comunidades envolvidas nelas, todas de imigrantes e descendentes destes, de classe média (alta ou baixa), zelam com severa disciplina pelos costumes herdados dos pais e avós, boa parte deles fundados na religião e, segundo alguns participantes, ainda em vigor nos países de origem. A paróquia de Santo Emídio homenageia o santo há 53 anos, durante todo o mês de agosto, e as principais atrações da festa são as massas, comidas típicas italianas. Canelones, pizzas, lasanha, rondelli, entre outras, com molhos variados, fazem parte da tonelada de massas “oferecida” durante a comemoração. Para fazer toda essa comida, cerca de 500 casais da comunidade se reúnem para arrecadar dinheiro através de outras festas, doações dos comerciantes, bingos, rifas e do auxílio de instituições públicas, como a Administração Regional do Bairro e a ELETROPAULO. Uma das participantes conta que em 1993 foram necessários

cerca de 320 mil dólares para que a festa fosse realizada.

Conseguidos os recursos para a compra dos ingredientes das massas, molhos etc., a comunidade passa a dedicar todo seu tempo à execução dos pratos, que são vendidos nas ruas dos bairros, em barracas ou galpões, prontas ou cruas, com acompanhamentos diversos. Além das massas, há também espetáculos musicais de artistas da própria comunidade e todos os domingos, a partir das 13 horas, são realizados shows com uma orquestra. Apesar do cardápio e dos convidados, a comunidade de Vila Prudente não é formada apenas por italianos. Segundo uma das responsáveis pela festa, o bairro é um “cadinho” de miscigenação de imigrantes. “Aqui temos descendentes das mais diversas regiões do mundo: espanhóis, japoneses e, é claro, italianos” comenta.

A quantia arrecadada nestas festas fica sempre em torno de 20% do dinheiro investido em sua organização. Em 1993 foram conseguidos cerca de seis mil dólares, todos eles destinados à assistência social. Nos 53 anos de existência da festa de Santo Emídio, já foram construídas creches, asilos para idosos e a própria igreja matriz do bairro. As verbas arrecadadas com a festa de 1993 tinham como destino a construção de quatro salas de aula para crianças carentes da região. Como se percebe, a festa concentra recursos do grupo e os redistribui. A fartura e a possibilidade de fazer uma festa cada vez mais “rica” são motivo de orgulho da comunidade. É desse modo que os participantes criam um “espelho” no qual percebem, concretamente, o que são capazes de acumular e distribuir ou desperdiçar, e qual a “estatura” do grupo na sociedade. Em casos como estes a festa deixa de ser a simples de “válvula de escape”, como pensam muitos teóricos. Nem é, unicamente, manifestação religiosa, mas uma “parceria” entre homens, santos, orixás e outros deuses na luta por uma vida mais digna. Desse modo ela pode ser uma das maneiras de enfrentar dificuldades práticas, como a falta de creches, asilos e escolas. A festa é ritual, divertimento e ação política ao mesmo tempo. Ela reaviva as velhas tradições, reforça laços de origem, mas também incorpora novos elementos e anseios. O poder associativo, reiterativo, identificador e reanimador da festa fica evidente quando pensamos naquelas realizadas por imigrantes, infalivelmente, ano a ano, ou mesmo nas de grupos religiosos diversos.

Os italianos, por exemplo, marcando fortemente a colonização paulista, realizam um ciclo de festas tradicionais, cujo ápice é o mês de agosto. Desde o começo de junho este grupo realiza as festas de São Vito, de Santo Emídio, de São Genaro e de N. Sra. da Achirupita. No Yon Kippur, judeus confraternizam no bairro do Bom Retiro. Os irlandeses e seus descendentes realizam nos pubs paulistanos Finnegan’s e Cocktail Factory (nos bairros de Pinheiros e Brooklin, respectivamente) a festa de Saint Patrick, santo do qual são muito devotos. Os portugueses se reúnem na festa “Abril em Portugal”, realizada na Casa de Portugal ou no Centro Trasmontano, quando comem peixe e bebem vinho português, ao som de fados e

viras. Os japoneses fazem festas religiosas e profanas (como o Tanabata – Festa das Estrelas) nas ruas decoradas com bambus e iluminadas com lanternas de papel, no bairro da Liberdade. Os norte-americanos e as escolas de inglês introduziram, recentemente, no calendário paulistano uma festa tipicamente americana: o Halloween, bastante apreciado pelas classes média e alta, que festejam em clubes, dançando fantasiadas. Os nordestinos brasileiros que aqui residem comemoram efusivamente São João, Santo Antonio e São Pedro. Este grupo tem realizado, atualmente, em junho, o “tambor-de-crioula” e o “bumba-meu-boi”, festas típicas regionais, em suas casas, especialmente os maranhenses e paraenses. Eles também realizam festas no Centro de Tradições Nordestinas (CTN), no Bairro do Limão, ponto aglutinador deste grupo de migrantes em São Paulo.

Grupos religiosos também fazem grandes festas: os umbandistas festejam no Ginásio do Ibirapuera o orixá guerreiro Ogum (São Jorge) e, em várias ruas da periferia, São Cosme e São Damião. São universais as festas católicas de São Judas Tadeu, Santa Rita de Cássia e Santo Antonio nos bairros de São Judas e do Pari e Centro, respectivamente. E há muitas festas mais, de grupos ou não, que seria impossível indicar aqui, como o Carnaval, as Micaretas, o Dia da Pátria, a Páscoa, Reisados, Festa do Divino etc.

Se a festa nega a submissão do povo ao poder instituído, ao prover suas próprias necessidades ela usa, quando possível, este mesmo poder para conseguir realizar-se. Pede-se ao Serviço Viário que interdite ruas, às Administrações Regionais, à Companhia de Energia Elétricas e às empresas, que divulguem ou financiem alguma coisa. Muitas vezes até mesmo a presença de políticos é bem vinda, pois dá ao evento uma importância maior perante os grupos “adversários” ou perante o público em geral.

Como fato social total que é, a festa engloba as esferas de sentido, transcendência, política, lazer, estética, tradição, trabalho etc. Em alguns casos pode ser também uma forma de resistência sob a aparência de alienação. É o caso da festa de candomblé. Para o povo-de-santo, grupo formado em sua maior parte por uma população menos favorecida economicamente e mais fechado, ela chega mesmo a definir os contornos de um estilo de vida que distingue, pelo gosto particular que o informa (o amor à dança, à música, a sensualidade, o ludismo, o “desperdício”, o excesso, elementos definidores da Festa), aqueles que aderem a ele do restante da sociedade, como veremos agora.

A FESTA DE CANDOMBLÉ EM SÃO PAULO

Desde os primeiros estudos, os autores que investigaram os cultos afro-brasileiros nas diferentes regiões do país, como o candomblé baiano, o xangô

pernambucano, o tambor de mina maranhense, o batuque gaúcho e a macumba carioca, constataram a realização de festas onde os grupos religiosos se reuniam para a louvação a seus deuses, que nestas ocasiões possuíam em transe aqueles que para eles eram iniciados. A respeito do candomblé, Nina Rodrigues, no final do século passado, afirmava: “Chamam-se de candomblés as grandes festas públicas do culto yorubano, qualquer que seja a sua causa” (RODRIGUES, 1935: 141). Mais tarde, também Arthur Ramos diria o mesmo a respeito do termo candomblé. E mais, que por extensão, o termo passara a designar: “os próprios lugares ou centros onde se realizam as cerimônias” (RAMOS, 1934: 42). Hoje designa a própria religião de culto aos orixás. Fica evidente o caráter de sinônimo que o termo candomblé assume para com o termo festa desde os seus primórdios no Brasil.

Os autores contemporâneos também relatam muitas festas realizadas nos terreiros em que fazem suas pesquisas, nas diferentes regiões do Brasil. Tenham o nome que tiverem, as religiões afro-brasileiras realizam, sistematicamente, festas para seus deuses. Estas festas consomem boa parte do tempo e do dinheiro do povo-de-santo, mantendo o grupo coeso em função de sua produção e realização. Ocupam uma posição especial em suas vidas, marcadas pela cotidiana ocupação e preocupação com elas. A própria vida dentro do terreiro pode ser pensada como a permanente produção da próxima festa pois inclui, através de aspectos dramatizados ou outros, sua continuidade pelos tempos futuros. A estrutura religiosa, iniciática, leva a isto.

O candomblé é uma religião cujo panteão é composto, em São Paulo, por 16 orixás (Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Obaluaiê, Xangô, Logum-Edé, Oxum, Iansã, Obá, Nanã, Iemanjá, Ewá, Oxumarê, Iroco e Oxalá) e entidades como Caboclos e Boiadeiros (PRANDI E GONÇALVES, 1989), que são cultuados recebendo oferendas, comidas e, principalmente, festas. Para se ter uma idéia do número destas é preciso saber que um orixá só pode incorporar regularmente seu filho após ser “fixado” em sua cabeça, “socializado” na religião. O que é feito na iniciação, também chamada de “feitura”. Ao final do obrigatório período de recolhimento para a feitura, é realizada uma festa, chamada Festa de Iaô (ou Saída de Iaô). Momento em que o iniciado é apresentado publicamente como um iaô (iniciado que até passar pela “obrigação” – confirmação – de sete anos recebe este nome). Como um legítimo membro do povo-de-santo. A “feitura” deverá ser “confirmada” (chama-se a esta confirmação de “festa de obrigação”) após 1, 3, 5 e 7 anos de ocorrida, estendendo pelo tempo as festas de candomblé. Cada pessoa tem, ainda, pelo menos mais um orixá (o juntó) e, às vezes até mais sete, compondo o que se chama de “enredo de santo”, que deverão ser (todos) cultuados, comemorados. Caboclos e Boiadeiros também costumam ser assentados (fixados) e recebem festas anualmente. Como os terreiros em geral têm muitos filhos, aumenta a quantidade de festas em potencial. Em São Paulo, excetuando-se a

época da Quaresma, é possível assistir, nos finais de semana, a várias festas de candomblé. A importância de sua realização sistemática é explicada pelos pais-de-santo:

“[...] porque até no candomblé existe o que nós chamamos de propaganda; se você não mostrar o que é, um pouco, você não consegue atrair pessoas pro culto e ele se fecha, ele morre”. (Sidney de Ogum).

“A festa é onde a gente mostra a beleza, o que a gente sabe, os orixás da nossa casa”. (Marcos de Obaluaiê).

De fato, a festa é o momento em que a identidade dos grupos se expressa plenamente. Ela pode ser definida como o paroxismo das sociedades, que ela renova e purifica. É o momento da circulação de riquezas, das trocas, da distribuição do que se tem de melhor. Expressa a glória da coletividade. É a ocasião em que o grupo comemora os nascimentos que asseguram seu futuro. É na festa que ele recebe em seu interior os novos membros iniciados. E por isto, é também na festa que ele toma consciência dos seus mortos. Na festa as sociedades hierarquizadas aproximam e confraternizam classes sociais, etnias, raças; grupos complementares e antagonistas se confundem; atesta-se a solidariedade (CAILLOIS, 1950).

Surge então a razão de a festa ser realizada com tanta frequência pelos terreiros: ela consolida as relações, reafirma as associações, expressa a visão de mundo de grupos e indivíduos. Além disso, ela é uma espécie de “vitrine” da religião, um modo de mostrar ao público a identidade do culto, sua forma ampla e complexa, muito mais bonita e lúdica do que o que pode parecer num contato com finalidades “instrumentais” com a religião, como é o caso da consulta ao jogo de búzios e da realização de ebós (despachos). A festa mostra o que o grupo é e pensa. Nesse sentido pode ser entendida como o “proselitismo” do candomblé. No entanto, embora possam ter esta “função”, as festas constituem uma ruptura na obrigação do trabalho, uma liberação dos limites e constrangimentos da condição do homem: é o momento em que se vive o mito, o sonho. O momento em que o homem recebe um deus em sua casa, às vezes em seu próprio corpo. “Mãe” Sandra de Xangô, espantando-se com minha pergunta sobre o porquê da realização de tantas festas respondeu:

“Como é que eu vou chamar um orixá se não for numa festa?!”

Os terreiros que já contam com um determinado número de “filhos” (como são chamados os iniciados pelos pais ou mães-de-santo) costumam estabelecer um calendário mais ou menos fixo de festas anuais que pode ou não conter as festas particulares relacionadas com momentos da vida religiosa dos filhos da casa. Ou

seja, no Ipetê de Oxum, (festa da deusa Oxum) podem acontecer também, por exemplo, a Saída de um iaô de Logum (filho do orixá Oxum no mito), de qualquer outro orixá (geralmente com alguma relação, no mito, com o orixá da festa), ou a entrega de um Decá. Isto favorece a divisão das despesas da festa e proporciona, ao mesmo tempo, maior beleza e riqueza de momentos rituais.

Do calendário fixo de um terreiro constam apenas as festas para os orixás considerados mais importantes para o grupo da casa. Os terreiros que seguem um calendário de festas, devido à memória dos tempos da escravidão, que deram lugar a vários tipos de sincretismo, geralmente o organizam de acordo com as datas de comemoração dos santos católicos. Do seguinte modo: em janeiro costumam acontecer muitas festas de Caboclos na época em que se comemora São Sebastião, quando também acontecem muitas festas para Oxóssi. Em fevereiro, antes do início da Quaresma, acontecem muitas festas para Ogum (por ser o início do ano), o que também pode acontecer em abril (dia de São Jorge) ou junho, quando ele é sincretizado em Santo Antonio. Por ocasião do início da Quaresma, faz-se o Lorogun (Festa de Oxaguiã), uma cerimônia que encerra as atividades do terreiro até a Páscoa. Em junho são frequentes as festas de Xangô (muitas vezes sincretizado em São João ou São Pedro), geralmente realizadas junto a fogueiras. Em agosto é impressionante a quantidade de Olubajés, as festas de Obaluaiê, sincretizado em São Lázaro ou São Roque (parece que ninguém se arrisca a desagradar o temido deus das pestes e das doenças). Em setembro acontecem centenas de festas de Erês (ou Ibeji, as entidades infantis do candomblé) em razão do sincretismo em São Cosme e São Damião, comemorados a 27 de setembro. Também em setembro ocorrem as festas das Águas de Oxalá (um ciclo de três festas que se realizam durante três semanas), que também podem acontecer em dezembro, seguindo-se o preceito do candomblé de que tudo (inclusive o ano) começa com Exu e termina com Oxalá, que é sincretizado em Cristo. As festas dos orixás femininos (iabás), como o Ipete de Oxum e o Acarajé de Iansã, costumam acontecer em dezembro, devido ao sincretismo, mas podem ocorrer em qualquer época do ano. As festas de Iemanjá, entretanto, raramente ocorrem fora dos meses de dezembro ou fevereiro, acompanhando o calendário das festas católicas de Nossa Senhora da Conceição ou da Candelária, ou ainda de Nossa Senhora dos Navegantes, nas quais é sincretizada a deusa das águas do mar.

Além desse calendário, praticamente consensual entre o povo-de-santo, as festas podem ter outros motivos, como já disse, e mais: aniversário “de santo” (geralmente depois dos 7 anos de feitura), festa do orixá patrono da casa, festa do orixá do pai-de-santo, festa oferecida a algum orixá por motivo de “agrado” ou agradecimento por alguma coisa, festa para os erês (espíritos infantis) da casa, para os caboclos ou boiadeiros, enfim, os motivos para a realização de uma festa são diversos e não faltam. Ultimamente alguns candomblés têm feito também

festas de casamento dos adeptos no próprio terreiro. Estas não são previstas no calendário e tanto podem acontecer fora dele como serem inseridas, de acordo com as possibilidades e/ou conveniência do terreiro, nas próprias festas do calendário, uma vez que a preparação e realização de uma festa de candomblé, por mais simples que seja, exige recursos financeiros e humanos bastante consideráveis. É por isso que muitíssimas vezes os clientes dos terreiros são chamados a contribuir com o “grosso” das despesas. E o fazem com grande prazer, pois acreditam que em troca de seus favores aos deuses e seus filhos receberão axé.

A PREPARAÇÃO DA FESTA

A perspectiva da realização de uma festa mobiliza uma série de recursos econômicos e simbólicos, dentro e fora do terreiro, além de recursos humanos. Ela começa a ser preparada muito antes do dia marcado para sua realização, seja uma festa simples ou não. É preciso tempo para que sejam tomadas uma série de providências para conseguir recursos a fim de satisfazer os anseios de todos com relação a ela.

No caso de uma festa “simples” de orixá (sem obrigações ou iniciação envolvidas), jogam-se os búzios, antes de mais nada, para saber se o orixá concorda com a festa, se deseja “comer”, o quê e em que quantidade, se quer roupa nova (pergunta perigosa e que só é feita quando há condições para isso, pois a roupa do orixá é cara e trabalhosa), se a data lhe agrada e, inclusive, se certos convidados serão bem vindos.

O pai ou mãe-de-santo reúne o grupo e comunica que vai haver festa; que todos devem colaborar com trabalho, oferendas, dinheiro ou tudo isso ao mesmo tempo. Nessas ocasiões geralmente ele aproveita para avaliar a última festa e lembrar os “erros” e problemas acontecidos e as soluções que foram dadas a eles. Repreende alguns filhos por faltas cometidas, outros por não cooperarem suficientemente com o trabalho da casa e aproveita para ensinar algo sobre a “etiqueta ritual” a ser cumprida no barracão. Se o terreiro tiver condições para tanto, manda-se imprimir convites com motivo, data, endereço e até o traje adequado para a ocasião. Estes convites podem ser financiados por algum cliente que deseje agradar o orixá homenageado, por algum filho-de-santo em melhor situação financeira ou, ainda, oferecidos pelos ogãs, que se reúnem para pagá-los. Se o terreiro não tiver condições financeiras para isso, será mobilizada a rede de informação do povo-de-santo, que é efficientíssima. Essa rede passa por diversos ambientes freqüentados pelos adeptos do candomblé, especialmente as festas de outras casas, as lojas de artigos religiosos, escolas de samba, boates gays, além de mil telefonemas e, principalmente, através das relações de parentesco de santo e de “nação”

(rito que um terreiro segue). A rede de informação do povo-de-santo é tão eficiente que é costume dizerem, no candomblé, que “se você não quer que saibam de uma coisa, não deixe que aconteça”. Pois se acontecer, todos saberão, mais cedo ou mais tarde, tenha o fato acontecido na dimensão pública ou privada da vida do indivíduo que vive nesta religião.

Tendo sido reunidos os recursos para a compra dos artigos necessários, todos os membros do terreiro devem estabelecer uma “escala de serviço” na casa, pois sempre há a necessidade de gente para dar conta de todos os detalhes da preparação da festa e que são muitíssimos. Até s simpatizantes (em geral clientes dos jogos de búzios) são chamados a ajudar neste trabalho.

Para que a festa possa ser realizada é necessário ainda que os adeptos se organizem também fora do terreiro. Como é preciso (e importante!) ajudar no trabalho da casa-de-santo, muita gente trabalha horas extras no emprego, não só para conseguir mais dinheiro e participar da festa, comprar uma roupa nova para si ou para seu orixá usar no “grande dia”, mas também para ter tempo livre que possa ser usado nas tarefas do terreiro. É comum que pessoas que trabalhem em hospitais, por exemplo, “dobrem” seus plantões para ter um dia ou uma noite livres para dedicarem-se aos afazeres da “roça” (terreiro). Há empregadas domésticas que abandonam o emprego para serem a “mãe-criadeira” de um iaô (aquela que toma conta dele, de seu banho, sua comida, de ensinar-lhe toda a etiqueta, as cantigas etc); diaristas que faltam ao serviço apenas para poderem ajudar na “comida do santo”. No caso dos iaôs, é costume aproveitarem os períodos de férias (do trabalho ou escolares) para a iniciação. Quem não trabalha “fora” como algumas donas-de-casa, deve providenciar quem cuide de seus filhos, maridos, suas casas (pois é comum que partes importantes dos rituais sejam feitas à noite; principalmente porque é neste período do dia que a maioria dos filhos-de-santo pode estar no terreiro). Quando não conseguem isto, elas levam seus filhos para a “roça”, outro nome pelo qual se chamam os terreiros. Sempre se dá um jeito. Em época de “obrigação” é muito comum vermos crianças nos candomblés brincando, com pedrinhas, de “jogar búzios”. Elas brincam também de “virar no santo”, “fazer ebós” e outras coisas que vêm nesta convivência obrigatória com a prática do candomblé, ao acompanharem seus pais.

Quando há festa, devem ser respeitados tabus alimentares e sexuais. Com antecedência deve-se lavar, passar e engomar as roupas que serão usadas (sete saiotos para cada mulher que dance na roda-de-santo, são lavados, passados e engomados!), consertar as roupas dos orixás que, na dança da festa anterior, perderam lantejoulas, pedras ou rasgaram-se. É preciso polir as ferramentas (símbolos feitos em metal) dos orixás, as pulseiras e os adjás (sinetas) dos ebomis (que geralmente são confeccionados em latão ou zinco niquelado e escurecem com o tempo), pois eles devem imitar o brilho do ouro, da prata e do cobre, metais

favoritos dos orixás. É preciso correr a cidade em busca de avícolas onde possam ser encontrados os animais preferidos pelo orixá ao qual serão sacrificados – deve haver um carro à disposição do terreiro para todo este circuito de compras – e depois sai-se à procura das folhas que comporão o amaci (banho de “limpeza”) dos filhos-de-santo antes da festa. Se a casa tiver seus próprios alabês (ogãs tocadores de atabaques), muito bem. Se não, eles deverão ser contratados, pois uma festa não pode prescindir da música, e no candomblé é ela que “traz” os orixás ao mundo dos homens. É costume se dizer, nos terreiros, que “sem alabê não tem candomblé”.

Às vésperas da festa os animais oferecidos aos orixás são sacrificados e as “comidas secas” (são chamadas assim todas as “comidas-de-santo” que não sejam animais sacrificados) oferecidas aos orixás. Essas comidas geralmente são preparadas pela iabassê da casa (cozinheira que prepara as comidas dos orixás e que conhece os preceitos e “temperos” do gosto de cada orixá), auxiliada por equedes (mulheres que não entram em transe e são espécies de “camareiras” dos orixás) e iaôs. Cada orixá come um prato específico, preparado de modo peculiar. Um dos conhecimentos mais importantes do candomblé consiste em saber exatamente o quê cada qualidade de orixá come, “temperado” de que modo e sob que circunstâncias rituais. Já na preparação das comidas da festa, portanto, a hierarquia e seu conseqüente grau de conhecimento começa a se expressar de modo enfático.

Todo o “cardápio” da festa depende do que se chama de “qualidade” do orixá, que são avatares, caminhos do orixá e “partes ou segmentos da sua própria biografia mítica, ou representações de locais em que nessa forma foi ou é cultuado” (PRANDI, 1989: 157). Todas as comidas rituais são preparadas levando-se em consideração os preceitos de cada orixá. A pipoca de Obaluaiê (doburu), por exemplo, deve ser estourada na areia quente e não no óleo. Quem o faz não pode falar enquanto prepara, e assim por diante.

Nas festas de iniciação, depois do sacrifício ritual a cozinha do terreiro fica cheia de frangos, patos, galinhas d’angola etc. para serem depenados e suas vísceras devidamente separadas e preparadas, conforme a preferéncia dos orixás a que se destinam. Os “bichos de quatro pés” (que podem ser porcos, cabritos, carneiros, tartarugas, coelhos etc., conforme o orixá homenageado) são “pelados” e limpos pelos ogãs. É muito comum nas casas-de-santo serem vistas, curtindo ao sol ou mesmo na forma de pequenos “tapetes”, as peles desses animais. É conferindo as peles na parede que o povo-de-santo sabe (e verifica) quais foram os animais sacrificados. É costume se contarem as peles e ver se elas são novas.

Depois de limpos os bichos, cozinham-se as carnes, separa-se o que cada orixá deseja e, no dia seguinte, são preparadas as comidas que serão servidas à assistência da festa, no ajeun (refeição coletiva, compartilhada entre os deuses, os membros da casa e os convidados). Compradas as bebidas, resta ainda verificar se há pratos e

copos em número suficiente para os convidados. Ultimamente é bastante comum vermos o povo-de-santo comendo o ajeun em pratinhos de papel, com garfos de plástico, em lugar do tradicional ajeun servido em folhas de mamona e comido com as mãos, descrito tantas vezes na etnografia clássica sobre o candomblé.

É preciso, ainda, providenciar flores e folhas para enfeitar o barracão, fazer os laços com os ojás (panos no formato de echarpe que o povo-de-santo amarra na cabeça, na cintura etc) nos atabaques, além de manter tudo rigorosamente limpo. Durante estes dias é preciso que alguém providencie alimentação “profana” e bules e mais bules de café para os que estão trabalhando no terreiro. Toda esta trabalhadeira é realizada alegremente, entremeadas de brincadeiras, de narrativas de casos acontecidos nos diversos candomblés e de indakas (fofocas). A cozinha é o espaço do terreiro onde se fica sabendo das coisas do candomblé e onde muitos ensinamentos são transmitidos, juntamente com avaliações de todos os tipos. É na cozinha que, além de serem preparadas as comidas dos santos, e as magias, são “cozidos” os acontecimentos das festas, as práticas dos outros terreiros (chama-se isto de “xoxar”), os casos de demanda, cura, mistérios, avaliados os desempenhos de adeptos e de orixás, a vida pública e privada do povo-de-santo em geral. É claro que não é só na cozinha que se fazem estes comentários, mas este espaço, sendo um espaço cheio do segredo do candomblé (os “feitiços” são preparados ali), é um espaço de “intimidade” do povo-de-santo dentro do terreiro.

A não ser nos momentos mais importantes, como o sacrifício dos animais e outros rituais, o pai ou mãe-de-santo estão ocupados com outros afazeres. Em geral atendendo os clientes através do jogo de búzios ou da realização de ebós, etutus (tipos de “limpeza” ritual, que incluem um sacrifício animal) ou boris (cerimônia de “dar de comer à cabeça”). Quer dizer, dando os primeiros passos na direção da próxima festa. Seja pela transformação do abiã (adepto que ainda não passou pelo rito de iniciação), que agora está dando o bori, num futuro iaô, seja pela transformação do cliente que veio jogar búzios num novo abiã.

OS CUSTOS DA FESTA

Outro aspecto importante, no que diz respeito à festa de candomblé, são seus custos. Apesar das más condições econômicas em que vive, o povo-de-santo é um grupo que consegue promover, com frequência à primeira vista intrigante, festas bastante dispendiosas.

As festas de iniciação e as “de obrigação” são as mais caras. Entre estas últimas a mais cara é a de 7 anos, conhecida como decá. Nas despesas com tais festas devem ser computadas a manutenção do iniciando e a daqueles que trabalham no terreiro durante o período de recolhimento, além de ser obrigatório o

sacrifício de um bicho de “quatro pés” e quatro frangos (um para cada “pé” do bicho, diz-se; chama-se a isso de “calçar” o bicho de quatro pés). Praticamente repete-se a iniciação, multiplicando-a pelo número de orixás que já foram assentados (os 5 ou 7 orixás do enredo) e mais o caboclo (quando o indivíduo tem um), que também “comem”.

Mesmo no caso de uma festa simples (comemorativa de um orixá), pelo menos uma comida seca cada deus deve receber, como vimos. Exu sempre deve comer e o orixá homenageado receber um “quatro-pés” calçado. Este “quatro-pés” geralmente é um bode ou uma cabra. Há até quem ofereça um boi a seu orixá ou caboclo, conforme a situação financeira da casa e/ou do indivíduo permitam. Mas geralmente se oferece bem menos que isso, “negociando-se” com o orixá, prometendo-se dar-lhe o devido mais tarde. Apenas as “comidas secas”, porém, já consomem uma considerável quantia em dinheiro do povo-de-santo, além das despesas com gás, luz, água, alimentação (e tempo!) dos que trabalham na casa, inevitáveis em qualquer atividade do terreiro. Assim, o mínimo gasto numa festa de orixá, simples, é de 500 dólares, sem incluir as bebidas do ajeun, que podem variar do simples refresco em pó até cervejas e refrigerantes. No caso da festa de iniciação, uma das mais caras festas de candomblé, os custos chegam a 1500 dólares. No decá, multiplique-se pelo menos por três essa quantia. Poucos, por esta razão, conseguem chegar a esta categoria e, portanto, aqueles que a alcançam orgulham-se muito e são respeitadíssimos. Tanto pelo sacrifício exigido quanto pelo conhecimento adquirido durante o tempo que se esperou e poupou recursos para tanto.

É impossível reproduzir aqui a lista dos artigos necessários para uma festa de iniciação. Esta lista contém todos os artigos necessários não só ao assentamento do orixá (a feitura, propriamente dita), mas também aos ebós, o material do bori, da roupa de orixá e do iaô e o sustento do pessoal que trabalhará na “roça” durante o período em que o iaô estiver recolhido, em geral 17 dias. Dela constam, em média, 126 itens, sem contar as unidades como 20 orobôs, 10 litros de mel etc. Além do preço dos artigos, devemos somar, também, os honorários do pai-de-santo, chamados de “mão” ou “salva de chão”, que representam o custo dos seus serviços religiosos, a serem pagos pelo iaô em dinheiro ou, quando isso não é possível, em trabalho no terreiro.

Feitas as contas, uma iniciação “barata”, como a de Ogum (pois há orixás considerados “baratos”, como Ogum, Oxum, Oxóssi), não poderá ser realizada por menos de 1500 dólares e, as mais caras, como as de Logun-Edé (considerado o orixá mais caro do candomblé, pois come tudo em casais: um casal de faisões, um casal de coelhos, um casal de pombos etc.) e de Oxalá, 2000 dólares.

Não é fácil, portanto, para o filho-de-santo, conseguir recursos para a iniciação ou mesmo para a festa comum. No caso da iniciação, pode demorar anos. Pode se tornar impossível. Às vezes, quando há emergência, pode-se fazer o orixá

“de esmola”, o que significa que o próprio indivíduo ou o pai-de-santo pedirão aos filhos e clientes da casa que dêem algo da lista ou pelo menos parte, conseguindo, ao fim de certo tempo, tudo o que é necessário. Outras vezes os filhos de santo saem à rua, oferecendo um punhado de pipocas curativas de Obaluaiê, em troca de algum dinheiro para a iniciação. Ou, ainda, é o próprio orixá que exige que tudo seja feito de esmola, ensinando assim a humildade a seus filhos. E se não for desse modo, muitas vezes o abiã não terá nunca recursos para “fazer” seu orixá. Mas não é comum que ele conte muito com os outros para se iniciar. Primeiro porque pedir a quem já tem pouco, como a maioria do povo-de-santo, é na verdade conseguir muito pouco. E depois parece haver uma questão de orgulho envolvendo o assunto. Nada, entretanto, nesse orgulho impede o abiã de aceitar “presentes” – que podem ser escolhidos numa lista como as de presentes de casamento – para seu orixá, e isso acontece freqüentemente. Clientes, amigos e parentes que simpatizam com o abiã, com o pai-de-santo ou, principalmente, que se julgam em dívida para com o orixá que será feito ou desejam “agradá-lo”, costumam “presentear” o iaô, diminuindo em alguma coisa o número de itens ou a quantia a ser despendida por este. Para muitas pessoas, entretanto, é uma questão de honra gastar o que for preciso para satisfazer seu orixá. Muitos adeptos do candomblé trabalham anos a fio para ter, um dia, a condição de oferecer uma esplêndida festa em honra de seu orixá, fazê-lo do modo mais perfeito possível. Pierre Verger, etnólogo francês, dizia que essas “horas de glória” criam um sentimento de honra e prestígio que ultrapassa os muros do terreiro:

“O candomblé é uma religião de exaltação da personalidade. Ela faz com que as pessoas se sintam honradas. Uma vendedora de acarajé tem prestígio. Compra-se dela com muito respeito porque ela é filha de Oxum, de uma deusa, porque sua deusa baila bem. A gente não se sente humilhada”. (Declaração de Pierre Verger a Goulart de Andrade, no programa Comando da Madrugada, do SBT, em 16/11/90).

São provavelmente tais “horas de glória” que compensam todo o sacrifício, todo o investimento do povo-de-santo nas festas. Para a parte deste grupo que vive as humilhações da pobreza, da falta de todo tipo de bens, elas podem ser não apenas altamente revigorantes mas, do mesmo modo que para a parte em melhor condições financeiras, distante desta realidade, momentos de profunda transcendência, de catarse e de ultrapassamento do próprio “eu”.

A renovação das obrigações, a preocupação com as festas dos outros membros do terreiro e com as suas próprias, fazem com que elas sejam um tema cotidiano e objetivo permanente dos adeptos dessa religião, que organizam a própria vida cotidiana em função do trabalho que devem realizar na “casa de santo” para a festa do orixá da casa (ou do seu), e das festas de outras casas a que

desejam assistir. Ou seja, sendo constante a produção da festa, o candomblé é a constante produção das horas de glória. As horas de dançar e brilhar no barracão.

OS DEUSES ENTRAM EM CENA

A festa de candomblé, por suas características intrínsecas de ludismo, o canto, a dança, o ultrapassamento do “eu” no transe, um figurino e papéis previamente conhecidos por todos os que dela participam, assume características de um drama ritual, semelhante ao drama teatral, onde são vividas as histórias dos deuses e a dos homens do povo-de-santo. É o tipo de festa que Duvignaud (1976) chama de festa de participação. Nesta categoria incluem-se cerimônias públicas das quais participa a comunidade no seu conjunto. Os participantes são conscientes dos mitos que ali são representados, assim como dos símbolos e dos rituais utilizados. Algumas festas religiosas, como as bacanais da antiguidade, as festas de candomblé e a maior parte dos carnavais pertencem, para Duvignaud, a esta categoria.

É na festa que os orixás vêm à terra, no corpo de seus filhos, com a finalidade de dançar, de brincar, de xirê, termo que em ioruba significa exatamente isto. É através dos gestos, sutis ou nervosos, dos ritmos efervescentes ou cadenciados, das cantigas que “falam” das ações e atributos dos orixás, que o mito é revivido, que o orixá é vivido, como a soma das cores, brilhos, ritmos, cheiros, movimentos, gostos. A vida dos orixás é o principal tema (e a vinda dos orixás o principal motivo) da festa. Os deuses incorporam seus eleitos e dançam com brilhantismo. Usam roupas brilhantes, ricas, coroas e cetros, espadas, espelhos; são os personagens principais do drama religioso.

Os filhos-de-santo, mesmo fora do transe, representam papéis construídos material e simbolicamente em termos de tempo de iniciação, hierarquia (da casa e dos orixás) ou da possibilidade de entrar em transe ou não, já que nem todos os membros da religião podem experimentá-lo. Desempenhar um papel religioso no candomblé (ser “do santo”), uma religião fundamentada na posseção dos homens pelos deuses, implica pertencer a uma das duas categorias básicas que organizam a religião: a dos “rodantes” (os que entram em transe) e a dos “não-rodantes” (os que nunca entram em transe). Na categoria dos “não-rodantes” encontram-se os ogãs e as equedes. Todos os demais são “rodantes”. Dentro destas duas categorias surgem os “papéis”. Os rodantes ebomis podem assumir inúmeros cargos no terreiro, como pai ou mãe-de-santo, pai ou mãe-pequenos (assessores imediatos dos chefes do terreiro, vistos também como pais ou mães “menores”), iamorô (responsável pela ajuda nos rituais em geral), ialaxé (a que cuida dos axés dos orixás), jibonã (responsável pelos cuidados com o iaô recolhi-

do, e que também é chamada de “mãe-criadeira”, especialmente no rito angola) etc. Entre os “papéis” dos não-rodantes estão o olossaim (responsável pela busca das folhas rituais e que deve conhecê-las muito bem), os obás (ministros de Xangô) e outros mais, determinados pela casa.

A ocupação destes cargos atribui prestígio a quem o recebe e é designada, a maior parte das vezes, pelos orixás incorporados durante a festa, num ato chamado de “suspensão” – “escolha” feita pelo orixá, que pega uma pessoa pelo braço e a leva para junto dos atabaques, dançando, ou ainda deita-se a seus pés, numa atitude de reverência do deus ao homem e colocando-a sentada numa cadeira “de honra”. Estes momentos costumam ser efusivos e emocionantes tanto para os filhos da casa como para a assistência, pois algumas vezes é do público que assiste à festa que o orixá “suspende” alguém.

Evidentemente, a construção dos papéis rituais não se faz na festa, mas é principalmente nela que eles se expressam em sua plenitude, pois é quando se encontram reunidos os membros do grupo podendo (no “palco” que é o barracão), contracenar entre si na presença do público assistente.

Neste “teatro”, cada papel é construído com base numa série de mitos, movimentos ritualizados, roupas, signos próprios além, é claro, de tempo, conhecimento, direitos e deveres específicos. Por exemplo: o orixá Ogum pode ser identificado, minimamente, a partir de alguns elementos: a cor azul cobalto e um facão, gestos de luta executados durante a dança, postura brava e viril. Para os mais conhecedores, pelo ilá (grito característico de cada orixá, que comporta variações). Se for orixá de um ebomi, quando parado colocará os braços para trás, apoiando as costas das mãos sobre os rins. Se for o orixá do pai-de-santo, quando este entrar em transe todos os rodantes filhos da casa também “virarão” em seus orixás.

Todos os ebomis, rodantes ou não, têm seu “figurino mínimo” composto por um brajá (colar de contas feito em “gomos”, na cor de seu orixá pessoal), um ojá na cintura, pelo uso de “abas” no ojá ori (pano que se enrola na cabeça) e, principalmente, pelo uso do adjá (sineta ritual, usada para chamar os orixás). O papel dos ebomis não-rodantes, na festa, pode ser comparado ao de “coadjuvante” no teatro, e sua “deixa” (sinal para que um personagem atue) é geralmente outro papel, como o de orixá, por exemplo, começar a ser desempenhado por alguém.

Os iaôs recém-iniciados podem ser reconhecidos pela sua postura física (geralmente andam de cabeça baixa), pelo uso do kelê (colar símbolo da iniciação, usado rente ao pescoço, durante pelo menos três meses) e do mocã (trançado de palha da Costa com uma espécie de “boneca” de palha na ponta, relacionado aos antepassados). Eles usam ainda o erindilogun (colar de 16 fios de contas) e os “contra-eguns” (trancinhas de palha da Costa que são amarradas nos braços dos iaôs, visando espantar os espíritos dos mortos, chamados de eguns). Os iaôs recém-iniciados, além disso, só sentam no chão, separados dos iaôs mais velhos

e ebomis, comem por último etc.

Outros elementos também são levados em conta na delimitação dos papéis religiosos sem, contudo, abandonarem o referencial do tempo de iniciação. A posição que o indivíduo ocupa na “roda-de-santo”, por exemplo, é determinada nesta base. Desse modo, os ebomis estarão no “começo” da roda, seguidos pelos iaôs em ordem decrescente de tempo de iniciação, ficando no “fim” da roda os abiãs. Há, no entanto, casas em que, além destas distinções, estabelece-se também uma distinção entre os sexos: mulheres na frente e homens no “final” da roda (ainda assim respeitando, para a ordenação, o “tempo-de-santo”).

A posição e os papéis dos indivíduos no sistema religioso também se manifestam por ocasião da troca de bênçãos (quando se toca para o orixá da pessoa, de seu terreiro ou cantigas que tenham a ver com a identidade religiosa da pessoa, por exemplo) entre os filhos da casa e outros que estejam dançando durante a festa. O mais novo pedirá a bênção ao mais velho, todos a pedirão ao pai ou mãe-de-santo, os iaôs e abiãs pedem aos ogãs e equedes e outros ebomis; pessoas de um mesmo barco (iniciados no mesmo dia, na mesma casa, pelo mesmo pai-de-santo) trocam bênçãos entre si e assim por diante, numa complicadíssima e por vezes ininteligível rede de bênçãos. Muita gente fica ressentida porque não lhe tomam a bênção na hora devida, ou mesmo porque acaba pedindo a bênção (beijando a mão do outro), quando devia dar (receber o beijo na mão primeiro). Entre o povo-de-santo, esta “gafe” é muito comum, mal vista e pode ser o início de antagonismos.

Desde a entrada da roda-de-santo no barracão, todos os papéis religiosos são vividos intensamente, numa atuação sincrônica cujos elementos ordenadores são dados pelo xirê, que é a estrutura que organiza a entrada das cantigas e danças ao som do ritmo dedicado a cada orixá, cujo transe é previsto neste momento. Assim que o orixá “vira”, outros papéis são imediatamente acionados: a equede, que deve acompanhá-lo, vesti-lo, secar-lhe o suor do rosto e dançar com ele; o pai-de-santo, que deve receber a reverência do orixá; o dos alabês, que devem saber o quê, e de que modo, deve ser tocado para aquele orixá etc. Além de ser uma estrutura seqüencial ordenadora das cantigas (louvações), o xirê denota também a concepção cosmológica do grupo, funcionando como elemento que “costura” a atuação dos personagens religiosos em função dos papéis e dos momentos adequados à sua representação. Um exemplo de como o xirê expressa a visão cosmológica do grupo pode ser dado por esta ordenação, costumeira do candomblé ketu:

Primeiro toca-se para Exu, no padê (porque ele é o intermediário entre os homens e os orixás, entre o mundo do além e o da terra); depois para Ogum (porque é o dono dos caminhos e dos metais e sem ele e suas invenções da faca e da enxada o sacrifício aos orixás e o trabalho na terra estariam impedidos);

Oxóssi (porque é irmão de Ogum e porque também está ligado à sobrevivência através da caça e da pesca), Obaluaiê (porque é o orixá da cura das doenças, ou aquele que as traz), Ossaim (dono das folhas que curam, daí sua ligação com Obaluaiê e também porque nada se faz sem folhas no candomblé), Oxumarê (por sua ligação com Xangô, como escravo deste e como aquele que faz a ligação entre o céu (nuvens) e a terra), Xangô (deus do trovão e do fogo, trazido por Oxumarê), Oxum (esposa favorita de Xangô), Logum-Edé (o filho de Oxum, mas com Oxóssi), Iansã (que no mito criou Logum-Edé, juntamente com Ogum quando Oxum o abandonou); Obá (tida em muitas casas como irmã de Iansã e a terceira mulher de Xangô), Nanã (a mais velha das iabás – orixás femininos), Iemanjá (a dona das cabeças e mulher de Oxalá) e finalmente Oxalá, o senhor de toda a criação. Algumas casas, entretanto, seguem outra ordem.

É esta ordenação que, de alguma forma, norteia os acontecimentos da festa, fazendo, entre outras coisas, com que os filhos observem, através das músicas, os momentos apropriados ao cumprimento da etiqueta religiosa como, por exemplo, dançar de certa maneira ou pedir a bênção à mãe-criadeira quando se toca para o orixá dela. O indivíduo participa deste mesmo modo também do repertório “histórico/musical” do grupo, que consiste nas cantigas do orixá do pai ou mãe-de-santo, dos ebomis da casa como ogãs e equedes, da mãe-criadeira, irmãos de barco, enfim aquelas que, ao determinarem a ordem das reverências (quem pede e quem dá a bênção) durante a festa, estabelecem publicamente a hierarquia do terreiro e localizam o indivíduo numa determinada posição. Existem, inclusive, cantigas próprias dos graus hierárquicos. A chegada dos ebomis durante uma festa, por exemplo, obriga a uma ligeira interrupção da música para que os “couros” (atabaques) “dobrem” em homenagem ao recém-chegado. Estando a música intimamente relacionada à condição hierárquica, até mesmo as pausas entre uma cantiga e outra revelam isto: a roda dos iaôs e abiãs deve abaixar-se (ficar de cócoras) enquanto a roda dos ebomis permanece em pé. Ainda o paó (palmas ritmadas), com o qual se louvam os orixás e se reverenciam os ebomis indica, musicalmente, a alta posição de quem o recebe. E mais, se considerarmos os terreiros de ritos diferentes, poderemos ver que suas identidades são construídas também através da música que se toca nas festas. Um terreiro é ketu porque, entre outras coisas, toca os ritmos de Ketu, canta em “ioruba”, toca seus atabaques com aguidavis (varetas). Outro terreiro é angola porque toca os ritmos de Angola, canta em língua “banto” e toca seus atabaques com as mãos. Como a música constitui elemento fundamental também nos rituais privados, é comum que durante determinadas cantigas em que são rememorados momentos da iniciação (ou outros, marcantes da vida do filho-de-santo) essa identidade seja chamada a se expressar de modo intenso, como pede o espírito da festa. É então que o indivíduo entra em transe de seu orixá. A vivência desse momento de intensidade é dina-

mizada pelo ritmo dos atabaques, que fornece a “atmosfera” adequada ao caráter mais ou menos vibrante de cada orixá (AMARAL & GONÇALVES DA SILVA, 1992a). Os orixás expressam, através dos ritmos particulares, suas características, criando um momento musical em que elas se tornam inteligíveis e plenas de sentido religioso. A sincronia entre dança, cores e ritmo é tão perfeita, que é possível entender o orixá como este conjunto de cor, ritmo, e movimento.

Para a assistência não iniciada, entretanto, conforme pude verificar, muito pouco do que está acontecendo é inteligível, pois poucas pessoas além do povo-de-santo dominam o complexo código religioso ou mesmo a “etiqueta” do candomblé. Muita gente está ali apenas para assistir ao “espetáculo”, sem se perguntar por significados particulares. Sabem que naquele lugar estão dançando deuses, que pessoas estão incorporando “entidades divinas”. Muitos dizem que vão para ver os orixás dançarem. Parecem sentirem-se satisfeitos por participarem, de algum modo, dos eventos considerados sagrados. Mas a assistência é extremamente valorizada e o povo-de-santo adora exibir seus convidados ilustres aos amigos. Edison Carneiro (1948) diz que uma das maiores aspirações dos candomblés baianos de sua época era a de terem um caminho asfaltado, por onde os carros pudessem trafegar, levando uma assistência “seleta” às festas.

Para alguns, inclusive, o candomblé é também a única beleza possível, numa vida de pobreza:

“Quando eu era criança, minha família era muito pobre. Nós não tínhamos nem o que comer em casa. Então nos fins-de-semana a gente ia pro candomblé. Lá tinha música, tinha dança, roupas bonitas, brilhantes. Lá tinha comida! O candomblé era a única coisa bonita na minha vida. A única beleza. Então eu fiquei” (Roberto de Oxum).

Os chefes de terreiro também percebem este elemento lúdico, de lazer mesmo, da festa de candomblé:

“Candomblé é boate de pobre” (Sandra de Xangô).

No candomblé, de fato, há muita diversão nas festas. Além das danças dos orixás, verdadeiro “espetáculo” a que se assiste, há também as rodas-de-samba depois do ajeun (refeição comunitária, feita ao final da festa), quando se comem as iguarias “do santo” enquanto se conversa, flerta, contam-se piadas, dançam-se sambas, namora-se e consegue-se favores dos assistentes. O povo-de-santo tem um senso de humor delicioso e até mesmo suas piadas são, freqüentemente, impregnadas dessa vida “no santo”. É muito divertido ouvir suas conversas durante o ajeun, nas festas. Brinca-se de “dar ekê” (fingir que virou no santo ou qualquer outra entidade). Alguém comenta, como fez uma mãe-de-santo certo dia: “Eu não

tenho pombagira. Minha pomba é fixa”. Ou então, enquanto alguns comentam o brilho e a beleza de certos orixás, um iaô sobe num banco e faz um “pas-de-gat”, dizendo: “Minha Iansã é de balet” (trocadilho com Iansã de Balé, deusa dos ventos, que dança espantando os eguns – mortos – e uma improvável Iansã bailarina, que dance nas pontas de sapatilhas...). Muitos comentários jocosos também são tecidos, como por exemplo “Fulano está fazendo um novo ritual, o orodupau” (orô significa “cerimônia ritual”) e que, se perguntado, explicarão que é um tipo de “descarrego sexual”. Casos sobre as “marmotagens” (falcatruas, engodos) ou erros de alguns chefes de terreiro, como “pintar o iaô com guache”, na falta dos pigmentos sagrados, são bastante contados. É ainda em tais momentos de descontração que o povo-de-santo articula, com os convidados ou com gente conhecida como clientes, visitas, pequenas relações de favores como a consulta com o dentista simpatizante, uma doação para a próxima feitura, a doação de alguma coisa para o terreiro, um emprego etc., e que começa (essa articulação), geralmente, pelo convite: “vem fazer uma fofquinha comigo?”.

Para os iniciados a festa também é uma espécie de “jogo” que consiste em reconhecer peças, códigos, decifrar signos (que orixá é aquele que virou, qual sua qualidade, o que as contas penduradas no pescoço “dizem”), uma espécie de texto já muito conhecido que se acompanha praticamente “dizendo” as falas dos personagens junto com os atores. Por exemplo, quem vai virar em que cantiga, o que o orixá vai fazer quando se toca um certo ritmo, quais orixás virão em determinadas festas, em determinadas casas, quem será “suspenso” etc. E uma festa de candomblé só tem “fim” quando outra começa a ser gestada. Até lá, servirá de assunto cotidianamente nos terreiros e entre as pessoas que dela participaram. Será avaliada quanto ao rigor ritual, quanto à fartura da comida, quanto à assistência e tudo o mais.

“São os fuxicos ‘pós-festa’! Porque sempre sai, os fuxicos. Porque sem fuxico não existe candomblé. E é justamente na cozinha da casa-de-santo que sai tudo. Todos os fuxicos, todas as conversas, o que fulano disse, falou e viu...” (Armando de Ogun).

A festa também assume, muitas vezes, o caráter de “lazer”, de espetáculo, a que se vai nos fins-de-semana, e do qual é possível fazer parte, seja apenas assistindo, dançando na assistência, seja aproximando-se, aos poucos, da religião. Por ser o momento síntese de tudo que o povo-de-santo pode apresentar publicamente em termos de imagem da religião, para a assistência a festa é não só um verdadeiro espetáculo, de estética ímpar, mas também uma “vitrine” da alegria, do ludismo, da sensualidade e beleza vividos pelos adeptos desta religião. De seu estilo de vida.

ALÉM DOS MUROS DO TERREIRO

A vivência nesse mundo religioso, cheio de minúcias rituais, constantemente referido à mitologia dos orixás, (geradora de relações e comportamentos também singulares) e pleno de uma estética ímpar, soma-se à vivência na cidade, criando um “gosto” peculiar do povo-de-santo. Este gosto é capaz de distingui-lo como grupo (BOURDIEU, 1983) e de oferecer matrizes para a construção de uma identidade entre os membros dos terreiros através não só dos códigos reconhecíveis por eles, mas também do contraste que apresentam em relação a outros grupos religiosos.

Nesse universo de relações, o povo-de-santo estabelece, fora do terreiro, laços com outros grupos que compartilham, de alguma forma, seu ethos, muitas vezes exatamente pelo fato de abrigarem, em seu interior, muitos adeptos do candomblé e da umbanda. Essa relação dialética implica uma espécie de “espehamento” do universo de um grupo no outro. É o caso das escolas de samba (ou mais radicalmente dos afoxés) ou ainda da capoeira, de modo menos enfático. A música dos tambores, a alegria, o dispêndio, o ludismo e a sensualidade são elementos constitutivos também do grupo dos sambistas e dos afoxés, assim como as intrigas, o falatório, as mudanças de escola. Os mesmos elementos festivos que encontramos no candomblé. Muitas escolas de samba e afoxés, inclusive, tiveram sua origem nos candomblés, através de pessoas que se reuniam na “roda-de-samba” após a festa religiosa, como aponta Roberto Moura (1983) referindo-se ao Rio de Janeiro da primeira metade do século. Essas organizações deram origem às escolas de samba, famosas em São Paulo e no Rio de Janeiro, como a Vai-Vai, a Rosas de Ouro, Mangueira, Império Serrano, Portela entre outras. Mesmo quando não foram fundadas por gente do santo, a tendência a aglutinar esse grupo foi se revelando. Há também pessoas que foram para o candomblé através do caminho da escola de samba, levado por algum sambista e vice-versa.

No final do desfile da Vai-Vai de 1991, por exemplo, surgiu o carro de Oxalá, todo branco e cheio de espelhos. O desfile se encerrou com Oxalá, da mesma maneira que cantar para Oxalá encerra a festa de candomblé, “fecha o xirê”. Se nem todos os sambas-enredos são sobre o candomblé, sempre existem alusões ao universo do culto, revelando a marca da presença do povo-de-santo nas escolas de samba. Além disso, pelo menos alguns ebós são feitos pelas escolas antes de entrar na avenida.

O mesmo acontece com os afoxés, estes ainda mais próximos do candomblé que as escolas de samba. O afoxé foi, historicamente, a primeira manifestação da religiosidade do candomblé nas ruas. Nina Rodrigues, no começo do século, já relatava notícias de protestos contra os afoxés no carnaval, época em que o candomblé e o samba eram proibidos (RODRIGUES, 1988: 157/8). Contudo, apesar

dos protestos, a participação do grupo negro num carnaval de ranchos e entrudos não poderia acontecer sem a marca da religiosidade e da alegria do candomblé. É assim que surgem os “Pândegos da África”, os “Filhos da África” e a “Chegada Africana”, entre outros. Hoje, são famosos (e disputados inclusive pelas elites) os afoxés “Filhos de Gandhi”, “Ilê Ayê”. “Badauê” e “Olodum”, entre outros. Em São Paulo, desde sua fundação, em 1981, é o afoxé “Filhos da Coroa de Dadá” que abre o desfile das escolas de samba fazendo, inclusive, o padê, em plena avenida. Apoiados na tradição religiosa afro-brasileira, exibindo danças, ritmos e cantos da liturgia do candomblé e, ao mesmo tempo, inseridos no contexto delirante do carnaval, os afoxés se situam na fronteira de dois mundos, aproximando, por caminhos simultaneamente iniciáticos e seculares, dois universos dialeticamente complementares: o sagrado e o profano.

Os afoxés também são dirigidos por gente “do santo” ou por personalidades envolvidas com o culto. O afoxé paulista “Filhos da Coroa de Dadá” é dirigido por um ogã (Gilberto de Exu) e sua mulher, uma mãe de santo (Wanda de Oxum), que é responsável pelo figurino do afoxé. Hoje, entretanto, diferentemente do passado, os afoxés e escolas de samba não se ligam a nenhum candomblé com exclusividade. Talvez por isso mesmo venham crescendo. Em alguns anos, com o tema homenageando Oxalá saíram, no “Filhos da Coroa de Dadá”, mais de mil pessoas, todas de branco, vestidas por “mãe Wanda”. Os músicos que tocam nos afoxés são, muitos deles, os que tocam nos candomblés (alabês) e a massa de seus “foliões”, em sua quase totalidade é constituída por pessoas que, de uma forma ou de outra, mantêm vínculos, em graus variáveis, com esta religião.

Apenas depois de despachar Exu, para que tudo corra sem problemas é que o afoxé começa a cantar e, vestindo seu figurino de estilo africano, inicia sua apresentação pública. A dança, no seu traçado básico, é a mesma dos terreiros. As cantigas vão se desenrolando e os “foliões” realizam uma coreografia ritual de acordo com ela, mas geralmente estilizada, simplificada ou adaptada. E quando as cantigas não são as do candomblé, propriamente ditas (há inclusive quem “vire no santo” (entre em transe), algumas vezes, durante a exibição dos afoxés, tanto no próprio grupo como na assistência), elas remetem, quase que invariavelmente, à religião, aos orixás, seus signos e elementos.

Apesar de a vivência no candomblé gerar um gosto que se manifesta em várias esferas, estas, entretanto não chegam a se confundir com a religiosa. Que o gosto do candomblé extrapole os muros do terreiro e impregne outras esferas da vida cotidiana dos adeptos, como vemos, não há dúvidas. Mas o candomblé, enquanto ritual religioso deve manter sua identidade, que se expressa principalmente no que se chama de o “segredo”, o “fundamento”, que em outras palavras significa aquilo que não se partilha a não ser com os do terreiro. Aquilo que realmente marca a identidade da religião.

O gosto construído pela convivência no candomblé, contudo, reflete-se não só na opção que se faz quanto aos grupos com os quais se relacionar, como no caso da participação do povo-de-santo nas escolas de samba, afoxés e capoeira (que mantêm em maior ou menor grau os elementos simbólicos por eles valorizados) mas também se expressa no consumo que ele faz dos bens materiais e simbólicos disponíveis para tanto. É nesse consumo que se expressa aquilo que Bourdieu (1983) chamou de “estilo de vida” distintivo.

Nas diferentes dimensões da vida cotidiana fora do terreiro, como no lazer, nas atividades culturais, sociais e outras, o povo-de-santo expressa seu gosto distintivo. Existe, inclusive, uma espécie de “circuito”, em São Paulo, frequentado pelos “do santo”. As apresentações de filmes relativos à cultura religiosa afro-brasileira sempre contam com a presença desse “povo”. Vários são os filmes consumidos pelos “do santo”; entre eles: “Amuleto de Ogum”, “Barco de Iansã”, “Egungum – ancestralidade africana”, “Iaô, ou A iniciação num terreiro gege-nagô”, “Por que Oxalá usa ekodid,”, “Ori”, “A Deusa Negra” e outros.

Exposições de arte africana, de fotos e outras relativas ao universo do culto também fazem parte desse circuito. Os grupos de dança afro-brasileira são muito prestigiados em suas apresentações e vários deles são compostos por gente do candomblé. Frequentam-se também Oficinas de Dança que oferecem, entre outras coisas, cursos de percussão de atabaques e construção dos mesmos, além de capoeira, “conscientização corporal negra” (sic) etc. O povo-de-santo freqüenta, também, cursos de língua ioruba (como o oferecido pela Universidade de São Paulo) e outros institutos de divulgação da cultura religiosa afro-brasileira, como o Centro Cultural Oduduwa. Paralelamente ao circuito dos institutos acontece o consumo de uma literatura especializada que conta com inúmeros títulos, vendidos nas casas de artigos religiosos ou em livrarias, especializadas (como a Eboh e a Zipak) ou não. Essa literatura trata de temas de interesse do povo-de-santo como receitas de ebós, práticas mágicas em geral, histórias dos orixás, manuais de jogo de búzios, receitas de remédios feitos com ervas etc. O povo-de-santo também consome obras de caráter científico como as de Edison Carneiro, Roger Bastide, Juana Elbein e outros. Quase todos os chefes de terreiro possuem pelo menos o exemplar de Orixás, de Pierre Verger, bastante manuseado.

Quando o candomblé é tematizado, seja nos programas de rádio, como o de “Mãe Gui”, o de “Mãe Sylvia de Oxalá”, o programa “Nosso Cantinho” de pai Celso de Oxalá, ou ainda em novelas ou minisséries de televisão como “Tenda dos Milagres”, “Pacto de Sangue”, “O Sorriso do Lagarto”, “Anastácia”, “Mandala”, “Carmem” etc., o povo-de-santo assiste invariavelmente, fazendo a crítica de acordo com sua vivência pessoal. A minissérie “Mãe-de-Santo”, exibida pela rede Manchete de televisão, serviu de assunto durante semanas, dentro e fora do terreiro. Já os programas de rádio onde pais ou mães-de-santo jogam búzios e

respondem às questões dos ouvintes, são ouvidos pelo povo-de-santo por curiosidade e pelo reconhecimento, neles, de suas práticas e convicções. Eles servem, também, de assunto para conversas cotidianas, dentro do terreiro ou fora, com gente “do santo”. Gente que adora contar e ouvir “casos” – ou “causos” como eles dizem.

Estas conversas também são entabuladas a respeito das notícias veiculadas pelos jornais tablóides publicados e consumidos pelo povo-de-santo. Em jornais como “Umbanda & Candomblé”, “Umbanda” e “A voz do Orixá” entre outros, são tratados temas de interesse do grupo como o mundo do candomblé, o carnaval, futebol, capoeira, medicina alternativa, previsões, festas de candomblé, trabalhos nas federações, congressos religiosos, AIDS, além da divulgação de conhecimentos e serviços religiosos. Esses jornais são patrocinados por anunciantes também ligados ao culto dos orixás, como os fabricantes de velas e defumadores, tanoarias, além de escolas de dança, cabeleireiros, butiques de “confecções afro-brasileiras” (sic) e lojas de artigos religiosos. Mais ainda, pequenos comerciantes, e “casas de santo”, oferecem seus serviços nesta “imprensa especializada”, fazendo amplo uso do código e da linguagem religiosa.

O vocabulário do candomblé também é encontrado no título das colunas dos jornais, tais como a coluna “Correio Nagô” (comentários sobre as festas, aniversários de santo e demais acontecimentos sociais do povo-de-santo) no jornal “Umbanda & Candomblé”; “Olossain” (uma coluna onde são discutidas questões sobre os fundamentos da religião, como folhas, comidas, etc.) e “Olukó” (palavra que em ioruba significa “professor”, onde são ensinados rudimentos de ioruba, geralmente usando as cantigas como exemplo), no jornal “A voz do Orixá”, indicando claramente o modo pelo qual estes jornais refletem o mundo e os interesses do candomblé. Isto é tão evidente que alguns deles comentam por escrito (da mesma maneira que se comenta nos terreiros) as fofocas, intrigas e disputas entre o povo-de-santo.

Mesmo quando o candomblé não é explicitamente tematizado, mas apenas referido, como é o caso de certas manifestações culturais como músicas e shows de música, o gosto já consolidado e que tem por matriz o ethos e a estética da religião, guiará as escolhas para aquelas que mais próximas se encontrem desse “habitus” do povo-de-santo.

“O candomblé é uma coisa que entra no sangue, entra no psiquê das pessoas; precisa daquilo. Vive aquela coisa; e é gostoso, é uma embriaguez psíquica”. (Marco Antonio de Ossaim).

Sendo assim, os adeptos do candomblé serão encontrados nos shows e nas “rodas-de-samba”, nos espetáculos de cantores ligados à religião como Gilberto Gil, Caetano Veloso, Gal Costa, Maria Bethania, Margareth Menezes, Martinho da Vila, Gerônimo, Leci Brandão, o afoxé baiano Olodum e o Ilê Ayê, entre outros. Do mesmo modo, a música que o povo-de-santo ouve e os discos que

compra também são marcados pelo gosto criado no contato com a religião. Alguns cantores se projetaram mesmo, cantando as coisas do candomblé, como Dorival Caymmi e Clara Nunes. E para a umbanda, Martinho da Vila. As músicas podem ser as do terreiro, como certos “pontos” de umbanda cantados por Martinho da Vila ou cantigas de candomblé, cantadas por Clara Nunes (a musa do candomblé), Gilberto Gil, Caetano Veloso e Maria Bethania. A maioria, no entanto, faz pequenas referências, apenas, aos orixás ou a termos do candomblé e que apenas o povo-de-santo ou quem com ele mantém intimidade, reconhece. São também comuns canções homenageando um determinado orixá ou mãe-de-santo, como as famosas “Oração a Mãe Menininha” (de Dorival Caymmi), “A Bênção, Senhora” (Vinícius de Moraes e Toquinho), o “Canto de Oxalufã” (de Vinícius de Moraes em homenagem a seu orixá) e “Logun-Edé” (de Gilberto Gil em homenagem ao “dono” de sua cabeça). Os filhos-de-santo geralmente conhecem as músicas que fazem referência a seu orixá e têm o disco, se têm condições para tanto.

Existe ainda a produção e o consumo de uma discografia ligada propriamente ao culto, que tem na música um elemento estrutural. Estes discos apresentam cantigas de candomblé de várias nações ou “pontos” de caboclos, boiadeiros, pombagiras etc. Geralmente são gravados por ogãs e/ou pais-de-santo, gente que conhece a fundo os interesses do grupo. Apenas em uma única loja encontrei 36 albuns!.

É tão explícito o gosto particular do povo-de-santo, e alcança tantas esferas de sua vida social que até mesmo os cartões postais que ele envia e recebe têm como tema o candomblé, a África, a Bahia, a capoeira. Os mais populares são os que apresentam figuras dos orixás (plenos de significado, portanto) ou símbolos do candomblé. Finalmente, como o povo-de-santo está inserido na sociedade mais ampla, a sobreposição desse ethos, desse “gosto,” aos valores próprios da sociedade ocidental, cristã, consumista, faz com que surjam elementos inusitados, como cartões de visita com elementos e termos religiosos e até um cartão de natal com um “papai Noel” negro, de barba branca desejando “AXÉ!”

CONCLUSÃO

Festejar ou fornecer matrizes para construção de estilos de vida não é, obviamente, privilégio do candomblé. Todas as religiões têm essa capacidade e, na verdade, é a isso mesmo que se propõem. A festa e o estilo diferem, contudo, de acordo com os mitos e interpretações deles que as religiões propagam como modelos para estar no mundo e da noção do que é o homem e qual é seu destino.

No caso do candomblé a festa é o elemento mais adequado de acesso a essa matriz (e de sua expressão), por englobar os mitos, a hierarquia, o conjunto dos valores religiosos e a vivência dos adeptos (por ser um fato social total). Pelo que

ela representa da visão de mundo do povo-de-santo.

Outras religiões, é claro, também têm a festa como elemento capaz de agrupar seus fiéis em torno de objetivos comuns e confraternização, como é o caso principalmente do catolicismo popular, do pentecostalismo e em alguns momentos fortes da umbanda, como as festas de Iemanjá e Cosme e Damião, que já foram incorporadas pela maioria da população brasileira. Contudo, ainda que a festa esteja presente em quase todas as religiões, é preciso compreender de que modo ela se insere na estrutura religiosa, se considerada como elemento constitutivo dessa estrutura ou como elemento “exterior”, usado para intermediar o sagrado e profano de modo inteligível. No primeiro caso, que é o caso do candomblé, a festa e a religião se confundem expressando sua estrutura comum através dos eventos que marcam seu acontecimento. Festa e Candomblé são sinônimos, explicitando-se um no outro. A festa é estrutural. No segundo caso, a festa pode ser vista como um meio que os homens usam para expressar seus sentimentos de alegria e esperança diante de seu deus. Aqui, a festa é circunstancial, conjuntural. A festa é um momento. É o caso do catolicismo popular.

Quando a festa é estrutural, caso do candomblé, ela impregna a visão de mundo de modo total, implicando um estilo de vida marcado pelos valores festivos, como o ludismo, o dispêndio, a alegria, a sensualidade, a transgressão etc. que se expressa também fora do terreiro. Já no caso da festa circunstancial/conjuntural, mesmo quando é permanentemente produzida, como é o caso do catolicismo popular, não se estabelece um estilo de vida propriamente dito. Porque os mitos que estão na base de sua estrutura religiosa são ligados na maior parte das vezes a temas de sofrimento, abandono, culpa e expiação, ficando a alegria, a vida, a festa para um mundo pós-morte. Os temas das festas católicas sempre se ligam aos santos (mártires, sofredores), à paixão de Cristo e não podemos esquecer que o próprio mito de origem do homem, no cristianismo, mostra que o paraíso perdido pela desobediência virá com a remissão do pecado humano. Festeja-se então, não a vida presente, mas a esperança, o perdão virtual, o paraíso a que estamos adquirindo direito através da dor e da privação. Assim, sendo “conjuntural” a festa católica não chega a delinear uma pauta de consumo de bens simbólicos e materiais que sejam representativos da adesão à Festa como estilo de vida distintivo dentro da sociedade urbana. O que não quer dizer que o catolicismo não gere uma pauta de consumo religioso específica como velas, medalhinhas, imagens etc. É claro que o catolicismo fornece, também, símbolos que podem atuar como sinais distintivos de um estilo de vida católico. Acontece, contudo, que a “cultura nacional” (por sinal bastante “festeira”) absorveu em grande parte as práticas, os símbolos e valores do catolicismo, diluindo seu significado nas diferentes dimensões da vida social, como de resto acontece com todas as religiões hegemônicas. A festa católica foi, portanto, absorvida pela cultura nacional.

Talvez seja por isso que católicos e povo-de-santo sintam-se perfeitamente à vontade para estar tanto nas igrejas como nos terreiros, traduzindo ou complementando as respostas que os dois universos religiosos dão à satisfação dos anseios humanos.

O que tentei mostrar foi que, partindo de uma dada matriz religiosa, a do candomblé, é possível delinear um estilo de vida que dialoga com o sistema religioso que o origina e que influencia as várias dimensões da vida dos fiéis, constituindo um gosto peculiar, reconhecível por seus signos próprios. Este gosto, que define um estilo de vida, se identifica por contraposição aos demais gostos (estilos) que se encontram na cidade, adquirindo o povo-de-santo o caráter de um grupo distinto, porque este gosto comum gera escolhas comuns que por sua vez implicam o partilhar sentimentos, subjetividades, emoções.

Dessa forma, o candomblé, por ser uma religião que corresponde às necessidades de simbolização e ritualização na cidade, é capaz de fornecer elementos para a construção da distinção na sociedade urbana, respondendo, de modo eficaz, à tendência homogeneizante difundida pelos meios de comunicação e principalmente pelo Estado. O mesmo acontece com outras religiões e formas de agrupamento. Portanto não é possível (e há tempos sabe-se disso) pensar a cidade, especialmente as metrópoles, como fonte de sentimentos de solidão e individualismo como o senso comum tende a estereotipar. Na verdade, vivem-se, atualmente, novos tipos de associação, com bases mais “afetivas” que têm no partilhar de um gosto comum e práticas comuns seu elemento mais notável.

Se o povo-de-santo se identifica e delimita por contraposição a outros grupos, circunscrevendo, para tanto, um conjunto de práticas e de atitudes como peculiares e pertencentes àqueles que o compõem, não se deve pensar que sua “auto-suficiência”, – ou a de outros grupos – signifique que eles se fecham em si, no espaço e/ou no tempo. Principalmente quando sabemos que não almejam nenhum fim político. Essa falta de um projeto, de expectativa de crescimento e organização, é compensada pela ênfase posta na qualidade das relações que passam a ser mais intensas e vividas no agora. Se se acredita que a causa dos sentimentos negativos diante do mundo seja a vida nas cidades (devido às relações competitivas, efêmeras, distanciadas) a solução é encontrada no recolhimento do indivíduo no grupo que escolheu (e que o “acolheu”) e pelo aprofundamento das relações no interior desses grupos. Que fique claro que esse “aprofundamento” não gera consenso ou unanimidade. Tanto não é assim que o conflito desempenha um papel marcante neles (querelas entre o povo-de-santo, as “guerras” entre os grupos de punks, as dissidências entre as várias religiões-seitas etc.).

Antes, portanto, de acreditarmos que os indivíduos se agrupam – na cidade, nas festas, no candomblé – apenas para partilhar afeto, sem mais nenhum objetivo, e sem mais nenhuma consequência, lembremos que a maioria dos indivíduos que

pertencem ao povo-de-santo é gente pobre, pouco escolarizada, migrante, muitas vezes doente, solitária, desamparada socialmente, sem falar nos que têm comportamentos estigmatizados (homossexuais, prostitutas, drogados, neuróticos etc.). Gente oprimida social, econômica e culturalmente. A alegria, a festa, a transgressão e a jocosidade do povo-de-santo não poderiam ser entendidas como uma forma de resistir a esta opressão? Sua linguagem e seu discurso, constantemente cifrados e codificados em termos da experiência religiosa (que é mantida em segredo, partilhada apenas entre os “do santo”) ao mesmo tempo que confirma os laços permite rejeitar a massificação, a homogeneização. A referência constante ao ritual e a jocosidade diante do mundo mostram que a qualidade essencial desse grupo é justamente ser “mais ardiloso que ofensivo”. Sendo assim é que ele pode se exprimir através de práticas consideradas alienantes ou alienadas. “Eterna ambigüidade da fraqueza que pode ser a máscara de uma inegável força” como diz Maffesoli. O “jogo-de-cintura”, o silêncio, a abstenção, alienação são as armas que grupos como o povo-de-santo usam para enfrentar a opressão do mesmo modo que a ironia e a jocosidade, que terminam, muitas vezes por desestabilizar sistemas de dominação. E nada mais representativo dessa atitude do que a continuada produção da festa por um grupo que teria razões suficientes para poupar cada centavo, cada resto de força, cada minuto de tempo que pudesse ser aplicado na sobrevivência. Nada como a Festa para afirmar e valorizar sua existência.

Outro aspecto importante diz respeito ao caráter das religiões na metrópole. Nem mesmo os mais fervorosos defensores da cidade, da urbanidade, podem deixar de colocar o problema do “sentido” na sociedade complexa, “pós-moderna”, tecnológica, atualíssima.

Na medida em que a vida urbana afeta todas as instituições, ela atinge também as religiões e não somente os adeptos, os fiéis. Assim, o aspecto sagrado tende a não ser mais investido exclusivamente nas organizações que têm o encargo de sua gestão; escapa-lhes e permanece difuso por toda a sociedade, tornando--se parcialmente disponível para novas definições e essas definições devem ser formuladas, pois o nível do sagrado é o do sentido, onde se associam valores e onde se organizam certas formas que contribuem para a definição sublimada e para a unificação do sistema social, para a adesão dos indivíduos. É assim que os estilos de vida, a adesão a valores, tende a adquirir um caráter “sagrado”, marcadamente se eles têm como matriz, como no caso do povo-de-santo, um sistema religioso.

Na cidade, diferentemente do que imaginavam os autores da Escola de Chicago e outros, a vida cotidiana torna-se mais permeável à religiosidade e à sacralização. Criam-se (geralmente por “trocas simbólicas”) e se difundem novas linguagens teológicas; as manifestações rituais se multiplicam no quadro das experimentações sociais e culturais; expandem-se as religiões alternativas. Num nível menos dramatizado, menos dependente de acontecimentos constituídos em

liturgias, a associação do político e do religioso permanece ativa. Os grupos mobilizam o “sagrado selvagem”, para usar uma expressão de Bastide, e os líderes figuram como “mestres” ou gurus (veja-se, por exemplo, o papel de Chico Mendes para o movimento de preservação do meio ambiente ou de Caetano Veloso e Gilberto Gil para o Tropicalismo); as religiões “importadas”, como os diferentes orientalismos, contribuem para expressar um alto nível de rejeição da ordem social; o religioso elementar (como as práticas do candomblé) e o apelo a vários tipos de ocultismos (cabala, tarô, astrologia, numerologia, cartomancia, bioenergéticas, cromoterapia, videntes etc.) demonstram não só as divergências com a “cultura oficial” e o saber institucionalizado mas também o exercício da liberdade de escolha entre as múltiplas ofertas do sagrado e que revelam, no seu consumo, expectativas e gostos capazes de indicar a adesão a estilos de vida distintivos que configuram a construção de novas instituições.

Essa proliferação de grupos com estilos de vida distintos, esse “multiculturalismo”, é o princípio que organiza a cidade; e esta multiplicidade dos grupos fortemente unidos por sentimentos comuns (inclusive os de pertencimento a um mesmo território: o território urbano-físico) estrutura, através de sua diversidade, a unidade da cidade. E então, podemos recuperar o caráter positivo da cidade se pensarmos que ela é uma sucessão de territórios, físicos e/ou simbólicos, onde as pessoas fazem suas trocas, se enraízam, se retraem, buscam abrigo, segurança e festejam apesar ou por causa de tudo isto.

Os grupos “fazem a cidade” porque são diferentes e até mesmo opostos. Sua lógica é o resultado de tantas outras, que por sua vez partilham a “lógica da cidade” em sua práxis.

E como o povo-de-santo vive intensamente a cidade, transitando pelos múltiplos grupos dos quais se pode extrair como elemento comum o hedonismo, a dança, a música, para esse grupo (como para muitos outros) ela é o lugar da Festa; o lugar onde, dentro ou fora do terreiro, contrariamente ao que afirmam os noticiários dos jornais, “a alegria é a prova dos nove”.

BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, RITA & GONÇALVES DA SILVA, VAGNER (1992a) – “Cantar para subir. Um estudo antropológico da música ritual do candomblé paulista” In: *Religião & Sociedade*, v. 16 no. 1/2, ISER, Rio de Janeiro.
- AMARAL, RITA & GONÇALVES DA SILVA, VAGNER (1993) – “A Cor do Axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo” In: *Estudos Afro-Asiáticos* no. 25. CEAA, Rio de Janeiro.
- AMARAL, RITA – “A alternativa da festa à brasileira” In: *Sexta-feira – antropologia, artes e humanidades*. n. 2, ano 2, São Paulo, Ed. Pletora, abril de 1998b.

- AMARAL, RITA (1998e) – “Awon Xire! A festa de candomblé como elemento estruturante da religião” In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de. *Leopardo dos olhos de fogo. Escritos sobre a religião dos orixás VI* Atelier Editorial, São Paulo.
- AMARAL, RITA (1998c) – “Sentidos da Festa ‘à brasileira’” In: *Travessia – Revista do Imigrante*, Ano XI, nº. 31, maio-agosto CEM, São Paulo.
- AMARAL, RITA (1998a) – *Festa à Brasileira – Sentidos do festejar no país que “não é sério”*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- AMARAL, RITA (1992) – *Povo-de-Santo, Povo de festa. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. Dissertação de Mestrado. USP.
- BARTH, FREDERICK (org.) (1969) – *Ethnic groups and boundaries – the social organization of culture difference*. Allen & Unwin, London.
- BOURDIEU, PIERRE (1983) – “Gostos de classe e estilos de vida”. In: ORTIZ, Renato (org.) – *Bourdieu*, Coleção Grandes Cientistas Sociais. no. 39. Ática, São Paulo.
- BOURDIEU, PIERRE (1987) – *A Economia das Trocas Simbólicas*. Ed. Perspectiva, São Paulo.
- CAILLOIS, ROGER (1950) – *L’Homme et le Sacré*. Gallimard, Paris.
- CARNEIRO, EDISON (1948) – *Candomblés da Bahia*. Edições de Ouro, São Paulo, s.d. (1a. edição em 1948).
- DEL PRIORE, MARY (1994) – *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. Ed. Brasiliense, São Paulo.
- DURKHEIM, EMILE (1968) – *Les Formes elementaires de la vie religieuse*. PUF, Paris, 5a. ed.
- DUVIGNAUD, JEAN (1976) – “La Fête: essai de sociologie” In: *Cultures* vol. 3, no. 01, UNESCO.
- DUVIGNAUD, JEAN (1983) – *Festas e Civilizações Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro.
- EWBANK, THOMAS (1976) – *Vida no Brasil*. Ed. Itatiaia/EDUSP, São Paulo.
- GEERTZ, CLIFFORD (1978) – *A Interpretação das Culturas*. Zahar, Rio de Janeiro.
- HUIZINGA, JOHAN (1951) – *Homo Ludens*, Gallimard, Paris.
- ISAMBERT, FRANÇOIS-ANDRÉ (1982) – *Le Sens du Sacré - fete et religion populaire*. Les Editions de Minuit, Paris.
- LEÃO TEIXEIRA, MARIA LINA (1986) – *Transas de um povo-de-santo: um estudo sobre identidades sexuais*. Dissertação de Mestrado. UFRJ, Rio de Janeiro.
- MAFFESOLI, Michel (1985) – *A Sombra de Dionísio. Contribuição a uma sociologia da orgia*. Graal, Rio de Janeiro.
- MAFFESOLI, MICHEL (1987) – *O Tempo das Tribos. O declínio do individualismo na sociedade da massas*. Forense Universitária, Rio de Janeiro.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no Pedaco* Editora Brasiliense, São Paulo, 1984.
- MORAES FILHO, MELLO (1979) – *Festas e Tradições Populares no Brasil* EDUSP/ Itatiaia, São Paulo.
- OLIVEN, RUBEN (1974) – *O Metabolismo Social da Cidade* Ed. da UFRGS, Porto Alegre.
- PRANDI, REGINALDO (1991) – *Os Candomblés de São Paulo – a velha magia na metrópole nova*. HUCITEC/EDUSP, São Paulo.
- RAMOS, ARTHUR (1942) – *O Negro Brasileiro – Ethnographia Religiosa e Psychanalyse*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- RISÉRIO, ANTONIO (1981) – *Carnaval Ijexá*. Corrupio, Salvador.
- RODRIGUES, RAIMUNDO NINA (1935) – *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

INVESTIGAÇÃO EM PRÉ-HISTÓRIA RECENTE NO CONCELHO DE CUBA – BALANÇO DOS RESULTADOS E PERSPECTIVAS FUTURAS*

por

Susana H. Correia**

Resumo: Nas Actas do Encontro Internacional de Arqueologia do Sudoeste (Huelva, 1994) apresentavam-se, pela primeira vez, os objectivos programáticos do projecto de investigação sobre a Pré-História Recente iniciado em 1993 no concelho de Cuba, no Baixo Alentejo, Portugal.

Faz-se, agora, o balanço do trabalho realizado até ao presente, apontando-se as principais linhas de investigação em curso ou a implementar em anos subsequentes.

Palavras-chave: Sudoeste; Cuba; Calcolítico; intensificação; interacção; complexificação.

Nas Actas do Encontro Internacional de Arqueologia do Sudoeste (Huelva/Niebla, 1993) apresentámos, pela primeira vez, os objectivos do Projecto de Investigação sobre a Pré-História Recente iniciado em 1993 no concelho de Cuba.

Decorridos três anos, procurámos fazer um balanço do trabalho realizado até este momento, reafirmando a necessidade de prosseguir a investigação basicamente segundo os moldes que, nesse Encontro, haviam já sido delineados.

Três anos de trabalho de campo num território (concelho de Cuba, distrito de Beja, Baixo Alentejo), efectuado intermitentemente durante o Verão/inícios do Outono de cada ano, produziram, como é natural, ainda poucos resultados que se possam considerar inovadores. No entanto, eles fazem parte de um conjunto de informações que se irão, pouco a pouco, congregando, segundo a perspectiva, já anteriormente expressa, de efectuar o estudo de uma micro-região o mais exaustivamente possível.

* Comunicação apresentada ao II Encontro Internacional de Arqueologia do Sudoeste (Faro/Aljustrel/Castro Verde, 1996).

** Rua Dr. Manuel Arriaga, 30 – 7800-178 Beja – PORTUGAL.

Esse trabalho de campo consistiu essencialmente, de 1993 a 1995, em campanhas de escavação (com a duração média de 3 semanas/ano) no povoado calcolítico do Cabeço da Azurria, e, em 1996, numa campanha de prospecção sistemática (com a duração de 3 semanas) do território concelhio.

Simultaneamente, procedeu-se a uma abordagem teórica sobre diversas questões relacionadas com a investigação do Calcolítico no Sul de Portugal, abordagem essa que, ao cruzar-se com os conhecimentos sobre o Calcolítico no concelho de Cuba decorrentes da investigação já referida (à excepção da prospecção de 1996, realizada no mês de Outubro), consistiu a base da dissertação de Mestrado defendida em Junho de 1996 na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, com o título *Calcolítico do Sul de Portugal – Estudo de um caso: o concelho de Cuba* (Correia, Susana H., 1996).

O artigo que agora apresentamos não pode, pela sua natureza, aprofundar todos os temas que foram objecto da nossa análise. Considerando-se, porém, importante, segundo a filosofia que presidiu à realização destes *Encontros*, dar a conhecer a investigação em curso no que se convencionou chamar o *Sudoeste*, tenta-se, aqui, sintetizar, por um lado, o trabalho de campo desenvolvido, e, por outro, as principais questões decorrentes da análise acima mencionada.

INTERVENÇÃO ARQUEOLÓGICA NO CABEÇO DA AZURRIA

Até ao momento em que se redige este trabalho, efectuaram-se, já, quatro campanhas de escavação neste local (duas em 1993, uma em 1994 e outra em 1995). Estamos, porém, ainda longe de nos podermos pronunciar sobre questões fundamentais para a compreensão global deste sítio, nomeadamente qual a sua real extensão, existência de linhas de muralha, caracterização das estruturas já encontradas, determinação de eventuais fases de ocupação, etc. O que seguidamente se apresenta é, pois, apenas, o ponto da situação possível de fazer neste momento, que, esperamos, venha a ser consideravelmente ampliado com o decorrer dos trabalhos que pretendemos continuar a desenvolver nesta região.

O povoado calcolítico do Cabeço da Azurria situa-se numa elevação com a altitude máxima de 238 m (CMP 499 – Cuba, Escala 1/25 000) que corresponde a um dos últimos contrafortes a Oeste da serra do Mendro ou de Portel, que aí dá lugar à planície que se estende até Beja. Não sendo, em termos de altitude, uma elevação muito pronunciada, a sua posição em relação à planície permite-lhe, para Sul e Oeste, um controlo visual do território que se estende por cerca de 30 Km. Já para Norte e Este esta distância é consideravelmente reduzida, pois aí se elevam vários outros cabeços que constituem os limites da referida serra de Portel. Nesta elevação nascem diversas pequenas linhas de água que, juntando-se a outras pro-

gressivamente de maiores dimensões, desaguam na ribeira de Malk-Abraão, afluente da ribeira de Odivelas, inserindo-se todo este conjunto na bacia hidrográfica do Sado. A ribeira de Malk-Abraão situa-se a cerca de 1 km do povoado.

Esta elevação possui encostas relativamente suaves, mas apresenta, a meia altura, diversos afloramentos rochosos que coincidem sensivelmente com o limite de controlo visual dos acessos para quem se situe no seu ponto mais elevado. Pensou-se, naturalmente, que este poderia ser o local privilegiado para, em termos de uma possível estratégia defensiva, implantar uma linha de muralha. No entanto, a prospecção do terreno não revelou quaisquer vestígios à superfície, nem mesmo o aproveitamento dos afloramentos existentes (com intervalos preenchidos por muros de ligação, como é frequente em situações análogas e se veio a confirmar suceder no caso do povoado Azurria 2). A análise das fotografias aéreas do local (Escala 1/15 000, voos de 1970 e 1988), também não revelou quaisquer estruturas à superfície, nem alterações do terreno que pudessem indiciar a sua existência. Pensa-se, porém, apesar da forte erosão do terreno nesta zona já de encosta, realizar, em posteriores intervenções, algumas sondagens tendentes a confirmar ou refutar esta hipótese.

A área total do sítio é de, aproximadamente, 24 ha, sendo pouco provável que toda tenha sido uniformemente ocupada. A prospecção revelou, porém, uma zona de maior densidade de achados de superfície, correspondendo, sensivelmente, a 1 ha (10 000 m²). Em trabalhos posteriores haverá, também, que confirmar se a dispersão de achados corresponde a uma efectiva ocupação. A zona até agora intervencionada sendo de 105 m², fácil é calcular o pouco que ainda conhecemos sobre as verdadeiras características deste local.

Outros elementos de análise haverá, que, por se encontrarem ainda em falta, dificultam a caracterização do povoado – queremos referir-nos às datações que ainda não se possuem e às análises da fauna recolhida.

Na área intervencionada detectou-se uma estrutura, de planta aproximadamente circular até ao ponto em que foi posta a descoberto. Um dos objectivos da campanha de 1995 fora a sua delimitação total, o que não foi, porém, totalmente conseguido. Relativamente à topografia do local podemos, no entanto, afirmar, desde já, que esta estrutura ocupa um lugar central no povoado. Composta por pedras sobrepostas, com terra ocupando os intervalos (podendo funcionar como ligante), apresenta, bem nítidas, as suas faces interna e externa, com pedras de maiores dimensões que as que preenchem o interior. O seu diâmetro interno aproximado é de 6,6 m, o que corresponde a uma área interna aproximada de 34 m². A escavação não passou, aí, dos níveis superficiais, pois optou-se por uma escavação em área que possibilitasse a sua definição total.

É, ainda, cedo para nos pronunciarmos em definitivo sobre a natureza deste compartimento, sobretudo se atendermos ao facto de ele se não encontrar definido

em toda a sua extensão. No entanto, a forma aparente até agora (sensivelmente circular) e as suas dimensões parecem afastar de toda a ideia de que se trate de uma linha de muralha. A verificar-se o seu fechamento conferindo-lhe uma forma circular ou sub-circular, como a inclinação dos muros parece sugerir, poderemos estar, porém, em presença de uma torre central como as que foram encontradas, por exemplo, no Monte da Tumba (Silva, C., 1987 b)) ou em Castelo Velho (Jorge, S., 1993), que possuem, de resto, dimensões que não se afastam muito das desta estrutura (diâmetros externos aproximados: Monte da Tumba – 12 m; Castelo Velho – 9 m; Cabeço da Azurria – 8 m).

A este compartimento central adossa-se um outro, designado por compartimento 1. Procedendo-se à sua escavação em área, não foi possível atingir, ainda, o substrato rochoso, dada a quantidade de materiais encontrados.

Parece ser claro que se trata de uma estrutura adossada ao compartimento central, uma vez que o seu fecho se faz utilizando, parcialmente, o muro delimitador dessa mesma estrutura (desconhecendo-se, no entanto, ainda, se as duas estruturas correspondem a uma mesma fase construtiva ou se esta última terá sido edificada num momento posterior). A partir daí foi construído um muro que delimita um espaço interno sensivelmente circular com cerca de 5 m de diâmetro interno máximo – área interna aproximada de 19,5 m² (a forma de círculo é-lhe, no entanto, “retirada” pela curvatura natural do muro da estrutura central). Esta estrutura é contruída do mesmo modo que a anterior, tendo-se utilizado, no entanto, no seu aparelho construtivo, pedras de menores dimensões. Ainda não é claro, neste momento, se existem, e onde, aberturas de acesso ao espaço interior.

Em toda a área escavada surgiu, sob os níveis superficiais, um outro, de cerâmica de revestimento (o também denominado “barro de cabanas”), que, no compartimento 1, selava os níveis subjacentes (podendo o mesmo vir a suceder no interior do compartimento central).

Em conclusão, teríamos, assim, uma edificação cuja base foi construída em pedra e com a parte superior feita à base de ramagens recobertas por argila, não havendo elementos que permitam afiançar se essa estrutura mais ligeira diria respeito às paredes e à cobertura ou unicamente a esta última. Em qualquer dos casos, é admissível a hipótese da existência de postes de sustentação da cobertura, que, até ao momento, ainda não foram detectados.

O espaço interior definido pelo compartimento 1 foi aquele que, até ao momento, foi escavado em maior profundidade. A importância deste espaço advem-lhe do facto de ter sido selado por um nível de cerâmica de revestimento, que permitiu o excelente estado de conservação dos níveis subjacentes, revelado, por exemplo, no número elevado (para situações de escavação em zonas de *habitat*) de recipientes partidos mas praticamente completos, e, mesmo, de um recipiente intacto. A cartografagem dos achados não permitiu, porém, a determinação de

áreas funcionais específicas neste interior. A análise do conjunto de materiais recolhidos aponta, porém, para a utilização deste compartimento como um espaço doméstico, de natureza multifuncional – 2772 fragmentos de recipientes cerâmicos, 8 vasos cerâmicos praticamente completos, 15 fragmentos de “crescentes”, 11 fragmentos de “pesos de tear” paralelepípedicos, 3 fragmentos de “queijeiras”, 1 fragmento de colher (cabo), utensílios em pedra lascada e polida (3 fragmentos de lâminas, 4 pontas de seta, 4 machados, 2 dos quais reutilizados como percutores), 2 furadores (em cobre e em osso), 3 elementos de moinhos manuais e abundantes ossos de animais, muitos deles carbonizados.

Os materiais provenientes destas intervenções encontram-se em curso de tratamento e catalogação. Não se tendo, ainda, procedido ao seu estudo, limitamo-nos a descrevê-los genericamente:

Material lítico – Pontas de seta de base recta e côncava, sendo uma delas em sílex; lâmina retocada em sílex; machados e enxós de pedra polida de secção sub-quadrangular e sub-rectangular; abundantes fragmentos de quartzo com vestígios de talhe; moinhos manuais (moventes e dormentes).

Material em osso – Furador.

Material metálico – Furador.

Material cerâmico – Milhares de fragmentos cerâmicos, de que se destacam diversos bordos sem espessamento, espessados internamente, espessados externamente, espessados interna e externamente, na maioria pertencentes a pratos ou taças; formas fechadas simples ou compósitas, de fundo convexo ou plano, na sua maioria esféricos com e sem mamilos junto ao bordo; um fragmento com mamilos duplos; fragmentos de vasos de paredes rectas; fragmentos decorados com incisões delimitando campos preenchidos a pontilhado, possivelmente pertencentes todos à mesma peça; prato com decoração brunida no interior; fragmentos de “queijeiras”; fragmentos de colheres; fragmentos de “pesos de tear” paralelepípedicos com uma ou duas perfurações nas extremidades; fragmentos de “crescentes” de secção circular ou sub-rectangular.

PROSPECÇÃO

A prospecção sistemática do concelho de Cuba faz, como dissemos, parte integrante do Projecto de Investigação que se tem vindo a desenvolver na região. Não cabendo, aqui, a explanação das razões que determinaram a escolha deste tipo específico de prospecção, queremos, apenas, salientar que a sua utilização neste concelho poderá servir como termo de comparação para o que se conhece ou venha a ser conhecido em zonas adjacentes onde se efectue, apenas, uma prospecção selectiva do território.

Este trabalho de inventário encontra-se, ainda, muito longe da sua conclusão. Foi realizado, até 1995, com poucos meios, recorrendo apenas a uma pequena equipa de três prospectores, dois dos quais funcionários da Câmara Municipal de Cuba, que necessitavam conjugar este trabalho com as suas outras ocupações profissionais (método de prospecção por bandas paralelas, estando os prospectores distanciados entre si 6 a 7 m aproximadamente, variando essa distância em função das características topográficas do terreno). Só no ano de 1996 estas condições foram significativamente alteradas – tendo-se optado por interromper as escavações no Cabeço da Azurria, a campanha que decorreu nas três primeiras semanas do mês de Outubro com uma equipa de cerca de 15 elementos, centrou-se, unicamente, na prospecção. Encontrando-se os dados desse trabalho ainda em fase de sistematização, eles não serão aqui incluídos. No entanto, podemos, desde já, adiantar que os resultados obtidos não vêm alterar, qualitativamente, o que já era conhecido para a região em presença – com a única excepção da identificação de um possível local de *habitat* (mancha de dispersão de cerâmica) já no concelho de Beja (limite com o concelho de Cuba), denominado Barranco da Horta de D. Pedro, e que se situa em zona aberta, sem condições naturais de defesa, que corresponde a solos de barros calcários castanho-avermelhados (Classe A). O que a seguir se expõe reflecte, necessariamente ainda, uma visão parcelar do conjunto dos sítios arqueológicos do concelho, que, no entanto, permite tecer, desde já, algumas considerações. A estes elementos resultantes da observação directa do território, juntaram-se outros, provenientes de pesquisa bibliográfica, que inclui os dados de dois levantamentos arqueológicos não sistemáticos realizados em 1982 e 1989/90, respectivamente por Alberto Coimbra (Coimbra, A., 1982) e Miguel Lago da Silva (Silva, M., 1990), e os da prospecção realizada no âmbito do projecto de S. Cucufate por Vasco Mantas e Pierre Sillières (Mantas, V., 1986 e Mantas, V., P. Sillières, 1990), que abarcou uma pequena parte deste concelho.

Encontram-se, até 1995, inventariados 66 sítios arqueológicos no concelho de Cuba, dos quais unicamente 15 correspondem à época que designamos por Pré-História Recente:

Povoados: Cabeço da Azurria ou Cabeço da Pelada, Azurria 2, Cabeço da Mina, Cabeço do Monte dos Bispos, Monte das Passadeiras, e Outeiro do Tijolo ou Poço dos Três.

Monumentos megalíticos: Anta de Cima, Aroeira, Fareloa, Formiga 1 ou Anta da Formiga, Monte da Ribeira 1, Monte da Ribeira 3, Monte da Ribeira 4, Menir da Horta dos Canos do Meio.

Achado avulso: Herdade dos Urmos (machado de pedra polida).

Em Cuba, a capacidade de uso do solo apresenta uma acentuada dicotomia Norte/Sul, com predominância, nas freguesias de Faro do Alentejo e Cuba, de

solos de utilização agrícola das Classes B (com limitações moderadas) e A (sem limitações) e, nas freguesias de Vila Alva, Vila Ruiva e parte Norte da de Cuba, de solos de utilização agrícola de Classe C (condicionada por limitações acentuadas), não agrícola (florestal) de Classe E (com limitações severas) e complexos – Classes C+D ou E. Essas duas zonas correspondem, respectivamente, ao que se designa por “barros de Beja” e “terras galegas”, ou seja, as férteis terras da planície e as menos produtivas terras dos relevos da serra de Portel.

A análise do mapa de distribuição de achados da Pré-História Recente mostra-nos que eles se situam todos (com a única excepção do possível monumento megalítico da Aroeira) a Norte, nas terras mais elevadas e de menores aptidões agrícolas do concelho (últimos contrafortes da serra do Mendro). Poder-se-ia pensar que isso se deve, naturalmente, ao facto de uma parte dessa zona ser constituída por montado, não sendo presentemente agricultada (a agricultura com recurso a tractores que efectuam lavras profundas é, sobretudo, praticada na planície, embora actualmente algumas explorações agrícolas da zona Norte tenham passado a recorrer a máquinas com um potencial destrutivo (do nosso ponto de vista) ainda maior, para preparar o terreno xistoso para plantio de vinha (assim foi destruída a anta da Formiga e um sítio romano – uma provável *villa* ou casal agrícola). As lavras mecânicas, porém, embora se possam revelar uma ameaça à integridade dos sítios arqueológicos, acabam por funcionar, em certos casos, como um bom método para assinalar a sua presença, uma vez que o revolvimento de terras provocado permite trazer à superfície vestígios que, de outro modo, não seriam tão perceptíveis.

Ao observar-se o mapa geral de distribuição de achados, constatamos, precisamente, essa realidade – apesar de uma maior densidade na zona Norte, foram também detectados diversos sítios de outras épocas na zona da planície (27% do total).

A observação do posicionamento dos povoados na Carta Hipsométrica revela-nos que eles se dispõem em zonas de altura, mas de acesso fácil às zonas baixas circundantes – para o Cabeço da Azurria, Azurria 2, Cabeço do Monte dos Bispos, Outeiro do Tijolo e Cabeço da Mina a planície de Cuba, para o Monte das Passadeiras a depressão onde corre a ribeira de Odivelas, formando uma espécie de arco que acompanha, sensivelmente, a curva de nível dos 200 m de altitude.

Se exceptuarmos os casos da possível articulação entre o povoado do Outeiro do Tijolo e o menir de Malk-Abraão (Vidigueira), do povoado do Neolítico Final de S. Cucufate (Vidigueira) com a anta da Fareloa ou com o menir da Horta dos Canos do Meio, e do Monte das Passadeiras com três possíveis antas (Monte da Ribeira 1, 3 e 4) não divisamos relações de proximidade entre contextos habitacionais e funerários. Convém ressaltar aqui que, ao falarmos de possíveis “articulações”, o estamos a fazer com base unicamente em termos de proximidade de sítios, sem qualquer base arqueográfica de apoio.

Relativamente aos eventuais territórios de exploração dos povoados, fizemos um ensaio de delimitação com base em Davidson (Davidson, 1984) dos territórios de exploração de 30 minutos de percurso pedestre dos sítios que se encontram concentrados na parte norte da freguesia de Cuba (exceptuando, portanto, o Monte das Passadeiras e delimitando, para o Cabeço da Azurria e Azurria 2, dada a sua proximidade, um único território com base num ponto intermédio entre os dois locais). Tendo-se recorrido a esse ensaio unicamente como uma experiência – dado desconhecermos, ainda, quer a totalidade dos elementos resultantes da prospecção, quer a cronologia específica de alguns sítios (como o Cabeço do Monte dos Bispos, Azurria 2 ou Cabeço da Mina), não consideramos necessário nem oportuno proceder desde já a uma análise mais elaborada que considerasse, igualmente, os territórios de 1 ou 2 horas para cada local.

Este ensaio permitiu-nos chegar às seguintes conclusões: todos os territórios de exploração de recursos correspondendo a 30 minutos de percurso pedestre (elaborados com base nas cartas 1/25 000 e transpostos seguidamente para a escala 1/50 000 a partir do ponto central de cada sítio – exceptuando o caso dos povoados da Azurria, como acima dissemos) se sobrepoem, sucessivamente, em parte ou numa extensão considerável, o que implica, logicamente, que, para territórios de 60 m, essa sobreposição ainda mais se acentuará. Não possuindo quaisquer elementos, na altura em que escrevemos, para falar, mesmo que muito genericamente, de contemporaneidades (que, a esse nível genérico, só podem ser intuitas para o Cabeço da Azurria e o Outeiro do Tijolo, precisamente os dois casos que se encontram mais distanciados), não valorizamos grandemente esta constatação. Porém, caso essas contemporaneidades venham a ser de futuro constatadas (com recurso a escavações), teremos, forçosamente, um qualquer grau de articulação entre estes sítios, articulação essa que não passa pela complementaridade no que diz respeito a recursos – pois eles são praticamente os mesmos para todos os casos, mas que poderá, por hipótese, basear-se numa complementaridade de funções (os povoados *especializados* de que falam autores como José Arnaud, Carlos Tavares da Silva ou Victor Gonçalves para o Sul do país, embora, a nosso ver, com insuficientes dados arqueográficos a corroborar a hipótese). Na mesma linha de raciocínio, ainda mais extemporâneo seria falarmos sobre possíveis *hierarquizações* de sítios (daí termos preferido o termo articulação), embora não deixemos de assinalar a existência, por um lado, de elevações extensas e bem destacadas na paisagem (Cabeço da Azurria, Outeiro do Tijolo, Cabeço da Mina) e, por outro, de locais mais pequenos e de menor impacto visual (Azurria 2 e Cabeço da Mina) que, curiosamente, são os únicos onde até agora se identificaram vestígios de amuralhamentos que os circundam.

Neste contexto consideramos que um dos casos potencialmente mais interessantes para um futuro estudo desta região é o do Cabeço da Azurria e de Azurria

2. A sua grande proximidade e as suas tipologias aparentemente tão diversas constituem indícios “sedutores”, não para teorizarmos de momento sobre eles, mas para considerarmos como prioritário o seu estudo articulado, prosseguindo as escavações em extensão no Cabeço da Azurria e iniciando-as simultaneamente em Azurria 2.

Relativamente ao tipo de recursos potencialmente explorável a partir dos povoados, vemos que, dentro de uma área de captação de recursos situada a 30 minutos de percurso pedestre, encontramos sempre uma complementaridade entre os recursos da serra e os da planície. Quanto ao acesso à água, como já referimos acima, todos estes locais apresentam pequenas nascentes nas suas encostas, e cursos de água semi-permanentes dentro desses territórios de 30 minutos (estes cursos semi-permanentes mantêm, mesmo durante o Verão, zonas onde a água se concentra), que permitiriam a prática de uma agricultura de regadio em pequena escala, como a que ainda hoje se pratica em pequenas hortas junto aos cursos de água. Em certos casos (como no Cabeço da Azurria ou no Outeiro do Tijolo) existem, na actualidade, fontes muito próximas, cuja água corre durante todo o ano. A sua localização parece, portanto, excepcionalmente bem adaptada ao exercício de actividades agro-pastoris.

O povoado do Monte das Passadeiras insere-se numa realidade um pouco diferente da que acabamos de analisar. Na sua proximidade não se encontram solos com as aptidões dos da planície de Cuba, mas o vale da ribeira de Odivelas apresenta condições para o estabelecimento de pequenas hortas, facilmente irrigáveis. O conjunto formado por este povoado e por três possíveis monumentos megalíticos constitui um outro caso a merecer uma abordagem mais aprofundada, quer através da realização de escavações no povoado, quer através da remoção das pedras que ocultam os possíveis monumentos, para confirmar a sua existência e, em caso afirmativo, proceder posteriormente à sua escavação.

Relativamente à zona de concentração de diversos monumentos megalíticos, que coincide com o limite com o concelho de Vidigueira (Anta de Cima, Anta da Fareloa, menires de Malk-Abraão e da Horta dos Canos do Meio), existe, ainda, todo um trabalho de prospecção a fazer com vista à detecção de outros monumentos funerários e de locais de *habitat* que de momento se desconhecem (à excepção de S. Cucufate). Salienta-se que é nesta zona que estão assinaladas ocorrências de minérios cupríferos, considerando-se necessário proceder, igualmente, a uma prospecção destes locais, com vista à identificação de possíveis vestígios de exploração em épocas pré-históricas.

A tipologia dos monumentos funerários conhecidos permite inseri-los num vasto conjunto, melhor conhecido no Alto Alentejo, mas que, na região baixo-alentejana, tem representações nos concelhos de Cuba, Mértola, Moura, Serpa e Vidigueira. São monumentos de câmara poligonal, com ou sem corredor, que, no

único caso em que parcialmente se conserva, parece ser bem diferenciado, com esteios de menor altura que os da câmara funerária, mas desconhecendo-se o seu comprimento (Anta de Cima: altura máxima dos esteios da câmara acima do solo: 2,05 m; altura dos esteios do corredor: 0,62 e 0,68 m). A única excepção é o monumento da Aroeira, que conhecemos unicamente a partir de uma descrição de Abel Viana, e que seria um monumento de planta trapezoidal, com 3 m de comprimento por 1 m de largura aproximada (Viana, 1946).

O CONCELHO DE CUBA E A REGIÃO ENVOLVENTE

Procurando organizar as informações relativas ao povoamento de Cuba e região envolvente, elaborou-se uma ficha descritiva dos *habitats* aí referenciados. Diferente de uma ficha de inventário de sítios arqueológicos, procurou-se assinalar, nela, os diferentes *items* que pudessem contribuir para a caracterização dos diversos locais, permitindo, assim, uma eficaz sistematização de dados. Nessa elaboração inspirámo-nos em Susana Oliveira Jorge, (Jorge, S., 1994), com as adaptações que considerámos apropriadas para a realidade que abordávamos. Utilizaram-se os seguintes descritores:

Nome – Concelho – Distrito – Trabalhos efectuados – Tipo – Cronologia
Área estimada – Altitude – Tipos de solo – Estruturas “defensivas”
Estruturas habitacionais – Estruturas de função não especificada
Materiais de construção – Fases de construção – Fases de ocupação
Relação f. const./f.ocup. – Indicadores económicos
Actividades artesanais – Materiais significativos
Necrópole ou túmulos associados – Obs. – Bibliografia

Trataram-se, deste modo, os elementos relativos a povoados localizados em Cuba e concelhos limítrofes, e, também, na região Alentejo/Serra Algarvia, considerando-se, para esta última, casos em que uma zona ou um sítio foram mais aprofundadamente estudados e publicados (*concelho de Portel* – Balsa, Cortes 2, Funchal, Mina de Algares, Moncarxa, Outeiro do Fojo/Pero Moreno, Outeiro da Grade, Quintinha, S. Lourenço de Portel, Senhora da Giesteira, Vale Sapo/Celeirões; *concelho de Vidigueira* – Castelos Velhos, Cortes 1, Gião, Mangancha, Melroeira, Mendro, Mirante, Pasparda, Sala nº 1, S. Cucufate, S. Lourenço, Zambujoso; *concelho de Cuba* – Azurria 2, Cabeço da Azurria, Cabeço da Mina, Cabeço do Monte dos Bispos, Monte das Passadeiras, Outeiro do Tijolo; *concelho de Alvito* – Cabeço da Mina, Ribeira de Odivelas, Odivelas; *concelho de Ferreira do Alentejo* – Porto Torrão; *concelho de Beja* – Folha do Ranjão, Três Moinhos;

concelho de Reguengos de Monsaraz – Barrisqueira, Marco do Albardeiros/Albardeiros, Monte Novo dos Albardeiros, Outeiro das Carapinhas/Monte do Azinhalinho, Pipas, Torre do Esporão/TESP 3; *concelho de Mourão* – Fábrica de Celulose, Hortinho, Porto das Carretas, Quinta da Fidalga; *concelho de Montemor-o-Novo* – Escoural; *concelho de Alcácer do Sal* – Barrada do Grilo, Castelos do Torrão, Monte da Tumba; *concelho de Sines* – Monte Novo, Vale Pincel II, Vale Vistoso; *concelho de Aljustrel* – Castelo de Aljustrel; *concelho de Ourique* – Cortadouro; *concelho de Serpa* – Cerro dos Castelos de S. Brás e S. Brás 3; *concelho de Moura* – Castelo Velho de Safara; *concelho de Loulé* – Cerro do Castelo de Corte João Marques; *concelho de Alcoutim* – Cerro do Castelo de Santa Justa, Cerro do Castelo das Mestras).

Questionando esse registo, procurou-se resposta para diversas questões: Estará o processo de calcolitização do Sul de Portugal relacionado com o impacto, na zona, da Revolução dos Produtos Secundários? Verificam-se nesse período sinais de intensificação, interacção e complexificação das sociedades?

A primeira dificuldade que se nos depara é a da quase total ausência de conhecimentos sobre os períodos imediatamente anterior e posterior à realidade que vimos abordando. Se para a região de Reguengos de Monsaraz foram já identificados alguns contextos habitacionais atribuíveis ao Neolítico de Tradição Antiga e ao Neolítico Médio, que permitiram a Carlos Tavares da Silva e Joaquina Soares propôr uma evolução do povoamento correlacionável com diversos e sucessivos estádios de desenvolvimento das forças produtivas (Soares, J., Silva, C. T., 1992), verificamos, para o resto da região, uma quase total ausência de elementos. Como detectar, então, sinais de mudança com base numa realidade que parcialmente se desconhece?

Conjugando os dados relativos ao povoamento na zona de Reguengos com a quase total ausência de vestígios na restante região, somos levados a concluir, provisoriamente, que o povoamento correspondente ao Neolítico se terá processado de uma forma dispersa, constituindo aquilo que Carlos Tavares da Silva e Joaquina Soares intitulam de povoados pouco visíveis, de curta duração, correspondendo a sociedades que praticariam uma agricultura de enxada incipiente, espacialmente restrita, provavelmente em conexão com solos de média densidade e bom índice de produtividade. Agricultura essa que poderia, porém, não corresponder ao modelo de “corte e queimada” proposto por esses autores, que Sherratt associa, preferencialmente, às zonas tropicais ou da Europa Boreal, estando pouco adaptada às condições que se verificam na Europa temperada (Sherratt, 1995). Nesta sociedade, cujos contornos praticamente desconhecemos, parece que um papel importante estaria atribuído aos monumentos funerários, enquanto “marcadores” simbólicos de eventuais territórios. Encontramo-nos, aqui, porém, ape-

nas no campo das hipóteses, não comprovadas, ainda, por dados provenientes do registo arqueológico.

Entrando no período de que nos ocupamos especialmente, constatamos, já, uma outra realidade – com efeito, parece assistir-se a uma “explosão” do número de locais habitados, em nítido contraste com o que anteriormente se verificara. Esse aumento é interpretado por certos autores como sendo uma consequência da Revolução dos Produtos Secundários – a intensificação agrícola possibilitada pelas novas técnicas dela decorrentes teria provocado um aumento demográfico e possibilitado, também, a exploração de solos de inferior qualidade, o que justificaria a ocupação de novos territórios. No entanto, em casos como o Alto Algarve Oriental, as razões desse povoamento não se centrariam na prática da agricultura, mas, sim, na procura de locais ricos em ocorrências cupríferas – simplesmente, as novas técnicas possibilitavam a prática da agricultura nessas inóspitas regiões.

O que nos mostra, então, o registo arqueológico, que possa comprovar ou desmentir estas hipóteses?

Relativamente à serra algarvia, Victor Gonçalves sugere que um aumento demográfico na zona dos barros de Beja, aliado ao emprego de novas tecnologias do trabalho da terra integradas na RPS (nomeadamente o uso do arado e da tracção animal) teriam sido os causadores do povoamento calcolítico da serra – “Aliás, a capacidade de uso dos solos evidencia que as grandes transformações relacionadas com o mundo agrícola se passaram alhures, muito provavelmente nos Barros de Serpa e Beja. Daí vemos o desenvolvimento das comunidades calcolíticas do Alto Algarve Oriental como um resultado de um fenómeno de sobrepressão demográfica noutras regiões, e não como um fenómeno traduzindo uma poderosa dinâmica interna” (Gonçalves, 1989, p. 471). Tal argumento presuporia, porém, uma intensidade de ocupação dessa tão fértil zona do Baixo Alentejo que não é, de momento, de modo algum visível no registo arqueológico. Poderá a mecanização agrícola, tão intensamente empregue nos últimos 30 anos, ser a responsável pelo desaparecimento de alguns vestígios; no entanto, e até provas em contrário, cremos que a ela não pode ser imputada tanta invisibilidade do registo arqueológico. E, embora se não tenham realizado nesta zona mais fértil prospecções sistemáticas, se compararmos estes dados com os que são conhecidos para outras épocas, como a Idade do Bronze ou a época romana, verificamos que a situação se altera radicalmente.

Parece-nos, pois, pouco aceitável a teoria de uma colonização interna para justificar a ocupação destas zonas de serra. O facto de essa ocupação adquirir, aí, uma maior visibilidade durante o Calcolítico, corresponde, a nosso ver, apenas ao que se passa de modo geral em todo o Sul de Portugal durante essa mesma época, e que se relacionará, como adiante tentaremos demonstrar, com o impacto da Revolução dos Produtos Secundários.

Na zona de planície correspondente aos “barros de Beja”, constatamos uma baixíssima percentagem de sítios. Pelo contrário, quando avançamos para Norte e surgem os primeiros contrafortes da Serra do Mendro ou de Portel, a situação altera-se radicalmente. A partir da cota dos 200m foram identificados mais de 20 povoados, a maioria deles parecendo, aliás, constituir uma espécie de “anel” que vai acompanhando essa cota em torno da serra (aquilo que Victor Gonçalves (Gonçalves, 1989) designa por “disposição por cômoros em linha”). Um outro núcleo concentra-se mais para o interior, junto ao Mendro (entre Vidigueira e Portel). Se atentarmos à capacidade de uso dos solos na zona serrana, verificamos que a implantação destes povoados obedece a uma lógica própria – deixando de parte os que se “debruçam” sobre a planície e analisando os que se implantam nas zonas do interior serrenho, vemos que eles coincidem com uma zona entre a Vidigueira e Portel que corresponde a uma mancha com aptidões agrícolas (embora, por vezes, com limitações). O que não acontece no restante interior, onde os solos são maioritariamente da Classe E (utilização florestal com limitações severas) e que, pelo menos de momento, se apresenta “vazio” de povoados.

A análise da distribuição dos monumentos megalíticos por toda esta zona não nos parece apontar para uma realidade substancialmente diversa: embora as duas manchas de “ocupação” se não sobreponham senão parcialmente, os critérios de selecção de sítios parecem não diferir muito dos anteriores – continua a verificar-se uma implantação preferencial em locais acima dos 200 m de altitude (embora em alguns casos os monumentos megalíticos se situem a um nível menos elevado que os povoados) e em solos cujas aptidões agrícolas são muito semelhantes às que ocorrem nos povoados (ausência quase total na zona dos “barros” de Beja e ausência igualmente nas zonas de serra com aptidões agrícolas mais reduzidas (Classe E – utilização florestal com limitações severas).

Victor Gonçalves, na sua análise do povoamento da região de Vidigueira-Portel (Gonçalves, 1989), explica essa situação pela intenção de se controlarem os caminhos da serra, fácil vigilância dos acessos e mesmo a possibilidade de se fecharem esses mesmos acessos entre a serra e a planície. Não esquecemos que parece ser patente a procura de locais elevados para a implantação preferencial de povoados (embora desconheçamos cronologias absolutas para a maioria deles e quais os artefactos neles encontrados durante as prospecções). O que pomos em causa é que, no estado actual da investigação, as considerações de natureza estratégica possam ser vistas como as únicas possíveis ou até mais prováveis para terem determinado essa escolha.

Sherratt, no seu artigo de 1981, defende a seguinte evolução para as práticas agrícolas na Europa: durante o Neolítico, agricultura de enxada, praticada em solos nem muito leves nem muito pesados, como, por exemplo, o *loess*. Este tipo de agricultura influiu no tipo de povoamento, que se concentra em algumas zonas

de alta produtividade, com áreas restritas cultivadas intensamente (Europa Central e do Norte). Do Neolítico Final à Idade do Bronze, desenvolve-se pela primeira vez uma agricultura de arado, em solos mais leves (especialmente arenosos). No entanto, trata-se, ainda, de formas incipientes de arado, aquilo que denomina arados ligeiros. No Final da Idade do Bronze/Idade do Ferro, começam a empregar-se arados de tipo pesado, capazes de revolverem torrões, espalhando-se, então, a ocupação pelos ainda pouco usados solos pesados (argilosos ou aluviais).

Desconhecemos, ainda, com exactidão, as modalidades de povoamento correspondentes ao primeiro destes períodos no Sul de Portugal (exceptuando o caso de Reguengos de Monsaraz, que parece contradizer o modelo de Sherratt), mas a identificação de diversos sítios Neolíticos feita recentemente por Manuel Calado para a zona de Évora constitui uma valiosa indicação de que esta situação a breve prazo conhecerá importantes modificações. Uma vez que, na região concreta que estudamos (Cuba e região adjacente), o vazio é ainda mais acentuado, tentaremos, apenas, confrontar o modelo de Sherratt com os elementos reunidos sobre as épocas seguintes.

A conclusão a que chegamos é que existem fortes indícios de que, no final do 4º-inícios do 3º milénio no Sul de Portugal, se registou um incremento no número de sítios conhecidos, implantados, preferencialmente, em zonas elevadas, muitas vezes na transição entre a planície e a serra, e, outras, em ambientes francamente serranos. Não excluimos a hipótese de que tenha sido, aí, possível praticar uma agricultura de enxada, mas, talvez, a razão da identificação de número tão elevado de sítios habitados possa corresponder, de facto, ao início da utilização de arados ligeiros, eventualmente combinados com o emprego de enxadas para a remoção de raízes, conferindo uma maior produtividade a estes solos leves – tal poderá ser o caso do Alentejo e, também, do Alto Algarve Oriental.

O emprego destes arados não permitiria, porém, como já vimos, o cultivo de solos tão pesados como são os “barros” de Beja, o que explica a quase ausência de povoamento até épocas muito mais tardias.

Ficam por explicar, de acordo com o modelo que propomos, casos como o do povoado de Porto Torrão, em Ferreira do Alentejo (estatisticamente negligenciável mas cuja existência não podemos, porém, escamotear), aparentemente situado em zona impossível de agricultar com um arado de tipo ligeiro. Desconhecemos, porém, se existirão nas proximidades manchas de solos de outro tipo que não os “barros” – talvez uma pesquisa orientada na direcção inversa à que foi efectuada permita chegar a conclusões diferentes das apontadas pelo responsável pelo seu estudo – caso contrário, outras explicações terão que ser encontradas, uma vez que as datações 14C a ele relativas, mesmo para os níveis campaniformes, não apontam para uma tardia ocupação do local.

As gravuras representando um carro e um arado, ambos utilizando a tracção

animal, recorrentemente utilizadas como argumento comprovativo da Revolução dos Produtos Secundários no Neolítico Final alentejano, revestir-se-ão de um maior significado dentro do contexto que propomos, assim como os restos de bovídeos detectados em alguns povoados, se bem que em percentagens pouco significativas (Porto Torrão, Monte Novo dos Albardeiros, Monte da Tumba). Embora, para o primeiro caso, nos pareça que a sua própria existência inviabilize a noção de ruptura cultural que Rosa e Mário Varela Gomes defendem para o sítio, constituindo, pelo contrário, uma indicação de sentido oposto, ao demonstrar que os seus autores possuíam o conhecimento de uma agricultura de tipo desenvolvido.

Na tentativa de propor um modelo para a calcolitização do Sul de Portugal, começamos, assim, por assumir a existência de um fenómeno de intensificação agrícola relativamente a períodos anteriores, fenómeno esse decorrente das inovações trazidas pela Revolução dos Produtos Secundários a este território. Será, pois, o momento de nos questionarmos sobre a existência de outros testemunhos comprovativos dessa mesma intensificação, e, também, de novos aspectos associados com a Revolução dos Produtos Secundários. Procuraremos, ainda, detectar outros sinais correlacionáveis com um movimento mais alargado de intensificação económica.

As actividades de moagem que comprovamos no registo arqueológico parecem apontar no sentido da intensificação de práticas agrícolas durante o Calcolítico. E, se dizemos *parecem*, é porque os dados relativos à fase anterior se revelam extremamente escassos – são raros os moinhos manuais encontrados em povoados anteriores ao Neolítico Final, mas eles são igualmente raros em contextos que consideramos calcolíticos. No entanto, muitos povoados foram apenas objecto de recolhas superficiais, o que não poderá ser um indicador fiável para a determinação de conjuntos artefactuais. De qualquer modo, em 54% dos casos registou-se a presença destes artefactos, que atingem percentagens elevadas nos povoados do Monte da Tumba, Santa Justa, Cabeço da Mina, Cerro do Castelo de Corte João Marques e Mangancha. A existência de estruturas para armazenagem no Monte da Tumba não pode, pela sua natureza excepcional, servir de elemento comprovativo, a menos que a associemos com os outros dados provenientes do mesmo povoado. A ocorrência de machados de pedra polida de secção rectangular em praticamente todos os *habitats* calcolíticos é, a nosso ver, um indicador seguro da desflorestação de grandes áreas, que ficariam, assim, preparadas para a prática da agricultura.

O somatório de todos estes dados aponta, em nossa opinião, para o incremento da agricultura durante o Calcolítico, incremento esse traduzido quer no aumento dos locais cultivados quer, dentro deles, das respectivas áreas de cultivo.

Nos poucos casos em que foram efectuadas, as análises faunísticas dos

povoados não constituem um forte indicador da Revolução dos Produtos Secundários – regista-se, como dissemos, a ocorrência de bovídeos em alguns casos, e, também, de ovicaprídeos (Monte da Tumba, Monte Novo dos Albardeiros e Porto Torrão). Mas se, em Porto Torrão, se detectou uma tendência para o abate de animais adultos, o mesmo já não acontece no Monte da Tumba. Os elementos para análise são, no entanto, tão reduzidos, que não consideramos que possam ter qualquer validade do ponto de vista estatístico.

O mesmo não acontece, aparentemente, com a prática da tecelagem, que seria corrente na maioria dos povoados (74%).

O fabrico de derivados do leite apenas se registou em 8 casos, e, mesmo nesses, com um número de artefactos reduzido.

Relativamente à prática da metalurgia, registamos, em primeiro lugar, uma grande deficiência de conhecimentos sobre a maioria dos povoados identificados na região (60 casos considerados, só 23 objecto de escavação, na maior parte dos casos sob a forma de sondagem ou escavação de pequena extensão). Constatou-se a impossibilidade de articular práticas metalúrgicas com tipos específicos de povoados, e a ausência de povoados especializados de prospectores de metal.

Quanto aos aspectos concretos desta actividade, verificamos que a metalurgia aparece como uma actividade entre muitas outras, coexistindo espacialmente com elas em áreas e estruturas de vocação multifuncional (exceptuando os casos de Cerro do Castelo de Corte João Marques e Santa Justa) – aquilo a que Susana Oliveira Jorge chamou “áreas mistas”, com actividades decorrendo rotativamente no mesmo espaço (Jorge, S., 1994). As estruturas identificadas e a tipologia dos materiais produzidos (de que parece estar ausente qualquer tipo de “standardização”) apontam para uma produção em pequena escala, de carácter “doméstico”, posta ao serviço de tarefas quotidianas.

Reequacionando os dados que temos vindo a analisar, e cruzando-os com outros indicadores de actividades económicas que detectamos, obtemos um quadro que aponta para uma economia mista, com grande complementaridade de recursos (agricultura, pastorícia, caça, pesca, produção de artefactos líticos, cerâmicos, metálicos), respondendo as condições de implantação da maioria dos povoados a locais que possibilitassem, precisamente, o acesso a recursos diversificados.

Outra das ideias-chave defendida ou contestada por diversos autores para a época que abordamos é a da complexidade social. Procuraremos, portanto, agora, analisar diversos aspectos que possam funcionar como indicadores da possível emergência de sociedades complexas.

Constatamos ser, de momento, extremamente difícil detectar, no Sul de Portugal, esferas de interacção, quer de âmbito regional, quer supra-regional. Com

efeito, os elementos demonstrativos de contactos escasseiam no registo arqueológico. O estudo da fauna de alguns povoados (Porto Torrão, Monte Novo dos Albardeiros, Torre do Esporão 3, Monte da Tumba) revela, porém, a presença, em zonas de interior, de moluscos marinhos e estuarinos, que pressupõe, necessariamente, a existência de uma procura de certos elementos inexistentes na proximidade imediata dos mesmos. Carlos Tavares da Silva, ao abordar a questão das trocas durante o Calcolítico Inicial e Pleno, aponta para a existência de uma complementaridade inter-regional, destacando, para além da fauna, o sílex (que é raro no Alentejo e surge geralmente sob a forma de artefactos acabados, provenientes da Estremadura ou do Algarve) e diversos objectos em calcário (embora relativamente ao sílex constatemos a ocorrência de subprodutos de talhe em diversos *habitats* (Cabeço da Mina, Pipas, Monte da Tumba, Monte Novo 1), parecendo indicar uma produção local, se bem que de reduzida escala). O aparecimento da cerâmica com decoração tipo “folha de acácia” em alguns povoados alentejanos, se bem que em percentagens residuais, sugere, igualmente, a existência de contactos inter-regionais. Cremos, porém, que a escassez da evidência não permite que admitamos, de momento, a existência de redes de intercâmbio activas e permanentes integrando este território.

O surgimento, no Alentejo e Alto Algarve Oriental, de fortificações com um “ar de família” mediterrânico (Jorge, S., 1994) poderá apontar para a existência de contactos supra-regionais cujos contornos não podemos, porém, caracterizar com clareza. Parece-nos difícil aceitar o aparecimento espontâneo deste tipo de arquitectura em diversos pontos da Península Ibérica. O que não acreditamos é que ela represente um modelo acabado, vindo do exterior, e utilizado seja por grupos alógenos no seio de comunidades indígenas, seja por elites locais pertencentes a comunidades detentoras de uma hierarquização social. Como Carlos Tavares da Silva salienta, regista-se, em certos casos, uma progressiva complexificação construtiva, partindo de um modelo inicial bastante simples (caso, por exemplo, de Santa Justa, em que a fortificação inicial é inteiramente desprovida de torres). Não será, então, preferível aceitarmos a adopção de uma ideia (muitas vezes mal aplicada, como nota Victor Gonçalves, a propósito da desnecessária proliferação de torres nas fases posteriores de Santa Justa), sem que, necessariamente, a tenhamos que correlacionar com uma estrutura social mais ou menos complexa?

Cremos, com efeito, que, no estado actual da investigação, não possuímos – antes pelo contrário – dados que permitam explicar quais os mecanismos que determinaram a adopção, por certas comunidades, deste tipo de arquitectura. O que nos parece evidente, a partir da análise dos diferentes tipos de povoados do sudoeste, é que não é perceptível qualquer diferenciação económica, social ou funcional entre eles, sejam ou não fortificados, implantem-se em locais elevados

com boas condições naturais de defesa ou em zonas abertas de planície. Citando Susana Oliveira Jorge, “o que incessantemente os chamados “dados empíricos” têm vindo a demonstrar é a negação da unidade e da eficácia operativa do conceito “fortificação” (Jorge, S., 1994, p. 483).

Convém, aqui, salientar, mais uma vez, a natureza precária dos dados que manuseamos. Não podemos, com efeito, afirmar, relativamente às dimensões dos povoados, que conhecemos com clareza quais as áreas exactas que foram ocupadas. Nos casos em que existem fortificações, sabemos que elas não correspondem à totalidade do espaço habitado, mas não conhecemos, também, com exactidão, as suas características e dimensões. A ideia que retemos é a de uma grande variabilidade regional, sem que, no entanto, seja clara uma correspondência entre ela e uma qualquer rede de povoamento implicando formas de hierarquização. A existência, defendida por alguns autores, de uma diferenciação/especialização funcional inter-povoados também não é, para nós, identificável através do registo arqueológico. Consideramos, assim, que não existem razões que permitam falar de uma clara especialização funcional, ou do aproveitamento de recursos altamente especializados. O que nos parece patente é, pelo contrário, a utilização de um leque de recursos diversificado, com um aproveitamento integrado de todos eles. A análise das actividades praticadas intra-povoados também não parece particularmente representativa de uma especialização funcional – pelo contrário, salvo algumas excepções, como possíveis zonas de tecelagem e de trabalho de metal, o que encontramos são áreas multifuncionais, onde se desenvolveriam, em simultâneo ou rotativamente, tipos de actividades diversificados (mas devemos, uma vez mais, acentuar a precaridade de elementos de análise, decorrente do pequeno número de escavações em extensão realizadas). Reconhecemos que modelos, como o de Rui Parreira relativamente a Alcalar (Parreira, 1995), sejam propostas interessantes a serem testadas no futuro, mas não encontramos no registo arqueológico disponível quaisquer razões que o possam, empiricamente, validar (inexistência de elementos comprovativos de comércio a longa distância, práticas agrícolas elaboradas como o regadio, circulação e utilização hierarquizada de bens de prestígio, especialização funcional inter e intra-povoados).

A detecção de sinais de hierarquização com base na análise de tipologias e contextos funerários revela-se impossível para a zona que abordamos mais pormenorizadamente. Como já salientamos, ela corresponde a um vazio da investigação, não tendo sido praticamente nenhum monumento alvo de escavações em época recente. Consideramos, por isso, prematuro propôr qualquer seriação cronológica dos monumentos, ou defender, como alguns autores, que a construção dos *tholoi* se terá efectuado em época tardia. Será, talvez, oportuno chamar uma vez mais a atenção para a possibilidade de variabilidades regionais, extensivas, também, ao registo funerário. E se, na zona de Reguengos, encontramos monu-

mentos de tipo *tholos*, como a Comenda e Farisoa, de construção claramente posterior a antas integradas na mesma estrutura tumular (mas com associações artefactuais não indiciadoras de “descontinuidade cultural”), em Ferreira do Alentejo (Folha da Amendoeira) ou no Escoural encontramos *tholoi* com conjuntos artefactuais típicos do que se considera como a fase de apogeu do megalitismo (abundância de placas de xisto gravadas, por exemplo). O que ressalta do que acabamos de expôr é, mais uma vez, a necessidade de proceder a estudos de carácter regional, que procurem definir, dentro do possível, “contemporaneidades” e diacronias, sem as quais se torna inviável qualquer tentativa de interpretação.

BIBLIOGRAFIA

- ANTUNES, M. T. (1987) – O povoado fortificado calcolítico do Monte da Tumba. IV – Mamíferos (nota preliminar), *Setúbal Arqueológica*, VIII, Setúbal.
- ARNAUD, JOSÉ MORAIS (1982) – O povoado calcolítico de Ferreira do Alentejo no contexto da Bacia do Sado e do Sudoeste peninsular, *Arqueologia*, 6, Porto.
- ARNAUD, JOSÉ MORAIS (1993) – O povoado calcolítico de Porto Torrão (Ferreira do Alentejo): Síntese das investigações realizadas, *Vipasca*, 2, Aljustrel.
- CHAPMAN, ROBERT (1990) – *Emerging complexity. The later prehistory of south-east Spain, Iberia and the West Mediterranean*, Cambridge.
- COIMBRA, ALBERTO M. (1982) – *Roteiro Arqueológico do concelho de Cuba* (relatório apresentado à Câmara Municipal de Cuba, integrado nos estudos preparatórios do Plano Director Municipal).
- CORREIA, SUSANA (1991) – Actividade arqueológica no Baixo Alentejo: balanço e perspectivas de intervenção, *Actas das IV Jornadas Arqueológicas (Lisboa, 1990) da Associação dos Arqueólogos Portugueses*, Lisboa.
- CORREIA, SUSANA (1994) – A investigação em Pré-História Recente no Baixo Alentejo. Estado da questão e alguns problemas, *Arqueología en el entorno del Bajo Guadiana – Actas del Encuentro Internacional de Arqueología del Suroeste*, Huelva.
- CORREIA, SUSANA (1994/95/96) – *Relatórios de Escavação (1993, 1994, 1995) do povoado calcolítico do Cabeço da Azurria* (apresentados ao IPPAR e à Câmara Municipal de Cuba).
- CORREIA, SUSANA (1996) – *Calcolítico do Sul de Portugal – Estudo de um caso: o concelho de Cuba* (dissertação de Mestrado (fotocopiada), apresentada na Faculdade de Letras da Universidade do Porto).
- DAVIDSON, IAN, G. N. BAILEY (1984) – Los yacimientos, sus territorios de explotación y la topografía, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, II, 1, Madrid.
- GADEPC (1979) – Serpa – S. Brás 3, *Informação Arqueológica – 1977/78* 1, Braga.
- GOMES, M. VARELA, R. V. GOMES, M. FARINHA DOS SANTOS (1983) – O santuário exterior do Escoural, sector NE (Montemor-o-Novo, Évora), *Zephyrus*, XXXVI, Salamanca.
- GOMES, M. VARELA, R. V. GOMES, M. FARINHA DOS SANTOS (1994) – O santuário exterior do Escoural, sector SE (Montemor-o-Novo, Évora), *Actas das V Jorna-*

- das Arqueológicas (Lisboa, 1993) da Associação dos Arqueólogos Portugueses, Lisboa.*
- GOMES, R. V., M. VARELA GOMES, M. FARINHA DOS SANTOS (1985) – Santuário exterior e povoado calcolítico do Escoural, *Clio/Arqueologia-1983/84*, 1, Lisboa.
- GONÇALVES, VICTOR, JOÃO CARDOSO, ROSA VARELA GOMES, MÁRIO VARELA GOMES, ANA MARGARIDA ARRUDA, JOAQUINA SOARES, CARLOS TAVARES DA SILVA, CAETANO DE MELLO BEIRÃO, RUI PARREIRA (1985) – Povoados calcolíticos fortificados no Centro/Sul de Portugal: génese e dinâmica evolutiva, *Clio Arqueologia-1983/84*, 1, Lisboa.
- GONÇALVES, VICTOR S. (1987a) – O povoado pré-histórico da Sala nº 1 (Pedrógão, Vidigueira): notas sobre a campanha 1 (88), *Portugalia*, N.S., VIII, Porto.
- GONÇALVES, VICTOR, RAFAEL ALFENIM (1987b) – Os povoados calcolíticos da Mangancha. Notícia preliminar, *Resumo da comunicação apresentada às I Jornadas Arqueológicas de Torres Vedras*, Torres Vedras.
- GONÇALVES, VICTOR S. (1988/89) – A ocupação pré-histórica do Monte Novo dos Albardeiros (Reguengos de Monsaraz), *Portugalia*, N.S., IX-X, Porto.
- GONÇALVES, VICTOR S. (1989) – *Megalitismo e metalurgia no Alto Algarve Oriental – uma aproximação integrada*, Lisboa.
- GONÇALVES, VICTOR S. (1990/91) – *TESP 3: O povoado pré-histórico da Torre do Esporão* (Reguengos de Monsaraz), *Portugalia*, N.S., XI-XII, Porto.
- GONÇALVES, VICTOR S. (1993) – Emergência e desenvolvimento das sociedades agro-metalúrgicas, *História de Portugal – Dos Tempos Pré-Históricos aos Nossos Dias*, Ediclube, Amadora.
- GONÇALVES, VICTOR S. (1994a) – A primeira metade do 3º milénio no Centro/Sul de Portugal. Algumas breves reflexões, enquanto outras não são possíveis, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia – Actas do 1º Congresso de Arqueologia Peninsular*, XXXIV, 3-4, Porto.
- GONÇALVES, VICTOR S. (1994b) – Monte da Mangancha, *Informação Arqueológica*, 9, Lisboa.
- JORGE, SUSANA OLIVEIRA (1993) – O povoado de Castelo Velho (Freixo de Numão, Vila Nova de Foz Côa) no contexto da Pré-História Recente do Norte de Portugal, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia – Actas do 1º Congresso de Arqueologia Peninsular*, XXXIII, 1-2, Porto.
- JORGE, SUSANA OLIVEIRA (1994) – Colónias, fortificações, lugares monumentalizados. Trajectória das concepções sobre um tema do Calcolítico peninsular, *Revista da Faculdade de Letras*, II Série, XI, Porto.
- JORGE, VÍTOR OLIVEIRA (1973) – Novas estações pré-históricas do litoral de Porto Covo (Sines): notícia preliminar, *Actas das II Jornadas Arqueológicas da Associação dos Arqueólogos Portugueses – Lisboa, 1972*, I, Lisboa.
- LIMA, PAULO (1992) – *Património de Portel – Recenseamento preliminar (áreas rurais)*, I, Portel.
- MANIQUE, LUIS DE PINA (1945) – Antas do Alentejo. Uma zona dolménica a norte do distrito de Beja, *Arquivo de Beja*, II, 3-4, Beja.
- MANTAS, VASCO (1986) – Implantação rural romana em torno da villa de S. Cucufate (Vidigueira), *Arquivo de Beja*, 2ª Série, III, Beja.
- MANTAS, VASCO, PIERRE SILLIÈRES (1990) – La vie économique du domaine, *Les*

Villas Romaines de São Cucufate (Portugal), Paris.

- PARREIRA, RUI (1983) – O Cerro dos Castelos de S. Brás (Serpa). Relatório preliminar dos trabalhos arqueológicos de 1979 e 1980, *O Arqueólogo Português*, 4ª Série, I, Lisboa.
- PARREIRA, RUI (1990) – Considerações sobre os milénios IV e III a.C. no Centro e Sul de Portugal, *Estudos Orientais. I – Presenças orientalizantes em Portugal. Da Pré-História ao Período Romano*, Lisboa
- PARREIRA, RUI, FRANCISCO SERPA (1995) – Novos dados sobre o povoamento da região de Alcalar (Portimão) no 4º e 3º milénios A.C. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia – Actas do 1º Congresso de Arqueologia Peninsular*, XXXV, 3, Porto.
- PEREIRA, JORGE P. (1976/77) – A gruta natural da Salvé Rainha (Serra de Montejunto), *Setúbal Arqueológica*, II-III, Setúbal.
- RAMOS, CARLOS, ARTUR MARTINS, JOÃO MURALHA, ALEXANDRA ESTORNINHO (1993) – O Castelo de Aljustrel – campanhas de 1989 e 1992, *Vipasca*, 2, Aljustrel.
- SANTOS, M. FARINHA DOS (1967) A necrópole de tipo tholos de Santiago do Escoural, *O Arqueólogo Português*, 3ª Série, I, Lisboa.
- SANTOS, M. FARINHA DOS, O. DA VEIGA FERREIRA (1969) – O monumento eneolítico de Santiago do Escoural, *O Arqueólogo Português*, 3ª Série, III, Lisboa.
- SANTOS, M. FARINHA DOS, JOAQUINA SOARES, CARLOS TAVARES DA SILVA (1972) – Campaniforme da Barrada do Grilo (Torrão – Vale do Sado), *O Arqueólogo Português*, 3ª Série, VI, Lisboa.
- SHERRATT, ANDREW (1981) – Plough and pastoralism: aspects of the secondary products revolution, *Pattern of the Past*, Cambridge.
- SHERRATT, ANDREW (1983) – The secondary exploitation of animals in the Old World, *World Archaeology*, XV, 1.
- SHERRATT, ANDREW (1995) – Reconstructing Prehistoric Farming, *Trabalhos de Arqueologia*, 7 – *Origens, Estruturas e Relações das Culturas Calcolíticas da Península Ibérica. Actas das I Jornadas Arqueológicas de Torres Vedras, 3-5 Abril 1987*, IPPAR, Lisboa.
- SILVA, CARLOS TAVARES DA, JOAQUINA SOARES (1976/77) – Contribuição para o conhecimento dos povoados calcolíticos do Baixo Alentejo e Algarve, *Setúbal Arqueológica*, II-III, Setúbal.
- SILVA, CARLOS TAVARES DA, JOAQUINA SOARES (1981) – *Pré-História da Área de Sines*, Lisboa.
- SILVA, CARLOS TAVARES DA, JOAQUINA SOARES, FERNANDO J. S. GOMES (1982) – Identificação de um povoado fortificado calcolítico no Torrão do Alentejo, *Arqueologia*, 5, Porto.
- SILVA, CARLOS TAVARES DA (1983a) – As primeiras comunidades neolíticas, *História de Portugal*, 1, Lisboa
- SILVA, CARLOS TAVARES DA (1983b) – O megalitismo e os primeiros metalurgistas, *História de Portugal*, 1, Lisboa.
- SILVA, CARLOS TAVARES DA, JOAQUINA SOARES (1986) – Intervenção arqueológica na vila do Torrão: ocupação calcolítica, *Trabalhos de Arqueologia*, 3 – *I Encontro Nacional de Arqueologia Urbana (Setúbal, 1985)*, IPPC, Lisboa.
- SILVA, CARLOS TAVARES DA (1987a) – Megalitismo do Alentejo ocidental e do Sul

- do Baixo Alentejo, *El Megalitismo en la Península Ibérica*, Madrid.
- SILVA, CARLOS TAVARES DA, JOAQUINA SOARES (1987b) – O povoado fortificado calcolítico do Monte da Tumba. I – Escavações arqueológicas de 1982-1986 (resultados preliminares), *Setúbal Arqueológica*, VIII, Setúbal.
- SILVA, CARLOS TAVARES DA (1990) – Influências orientalizantes no Calcolítico do Centro e Sul de Portugal. Notas para um debate, *Estudos Orientais. I – Presenças orientalizantes em Portugal. Da Pré-História ao Período Romano*, Lisboa.
- SILVA, CARLOS TAVARES DA (1993a) – Calcolítico, *Pré-História de Portugal*, Universidade Aberta, Lisboa.
- SILVA, CARLOS TAVARES DA (1993b) – Neolítico Médio e Final. O megalitismo, *Pré-História de Portugal*, Universidade Aberta, Lisboa.
- SILVA, MIGUEL LAGO DA (1990) – *Carta Arqueológica de Cuba. Relatório de actividades 1989/90*, (relatório apresentado à Câmara Municipal de Cuba).
- SOARES, A. MONGE, M^a. FÁTIMA ARAÚJO, J. M. PEIXOTO CABRAL (1985) – O Castelo Velho de Safara: vestígios da prática da metalurgia, *Arqueologia*, 11, Porto.
- SOARES, A. MONGE (1992) – O povoado calcolítico dos Três Moinhos (Baleizão, concelho de Beja). Notícia preliminar, *Setúbal Arqueológica*, IX-X, Setúbal.
- SOARES, A. MONGE, M^a DE FÁTIMA ARAÚJO, J. M. PEIXOTO CABRAL (1994) – Vestígios da prática de metalurgia em povoados calcolíticos da bacia do Guadiana, entre o Ardila e o Chança, *Arqueología en el entorno del Bajo Guadiana – Actas del Encuentro Internacional de Arqueología del Suroeste*, Huelva.
- SOARES, JOAQUINA, CARLOS TAVARES DA SILVA (1976/77) – Cerâmica campaniforme de Vale Vistoso (Porto Covo – Sines), *Setúbal Arqueológica*, II-III, Setúbal.
- SOARES, JOAQUINA, CARLOS TAVARES DA SILVA (1992) – Para o conhecimento dos povoados do megalitismo de Reguengos, *Setúbal Arqueológica*, IX-X, Setúbal.
- VIANA, ABEL (1946) – Pelo Baixo Alentejo – notas históricas, arqueológicas e etnográficas, *Arquivo de Beja*, III, 1-2, Beja.
- VIANA, ABEL (1953) – O monumento megalítico da Folha da Amendoeira (Odivelas do Alentejo), *Zephyrus*, IV, Salamanca.

Beja, Novembro 1996.

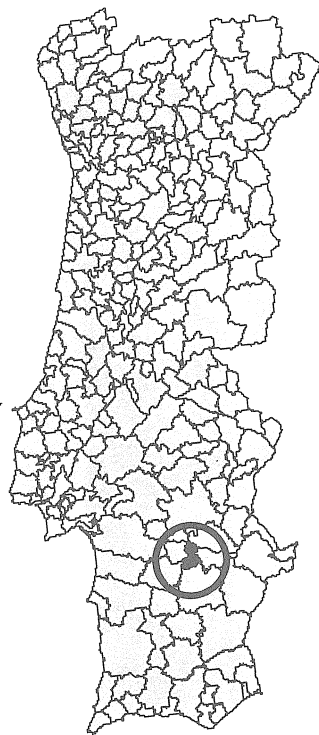


Fig. 1 – Localização do concelho de Cuba no mapa de Portugal.



Fig. 2 – Sítios pré-históricos identificados até ao momento no concelho de Cuba: 1. Anta de Cima; 2. Aroeira; 3. Fareloa; 4. Formiga 1; 5. Monte da Ribeira 1; 6. Monte da Ribeira 3; 7. Monte da Ribeira 4; 8. Menir da Horta dos Canos do Meio; 9. Azurria 2; 10. Cabeço da Azurria; 11. Cabeço da Mina; 12. Cabeço do Monte dos Bispos; 13. Monte das Passadeiras; 14. Outeiro do Tijolo; 15. Erdade dos Urmos.

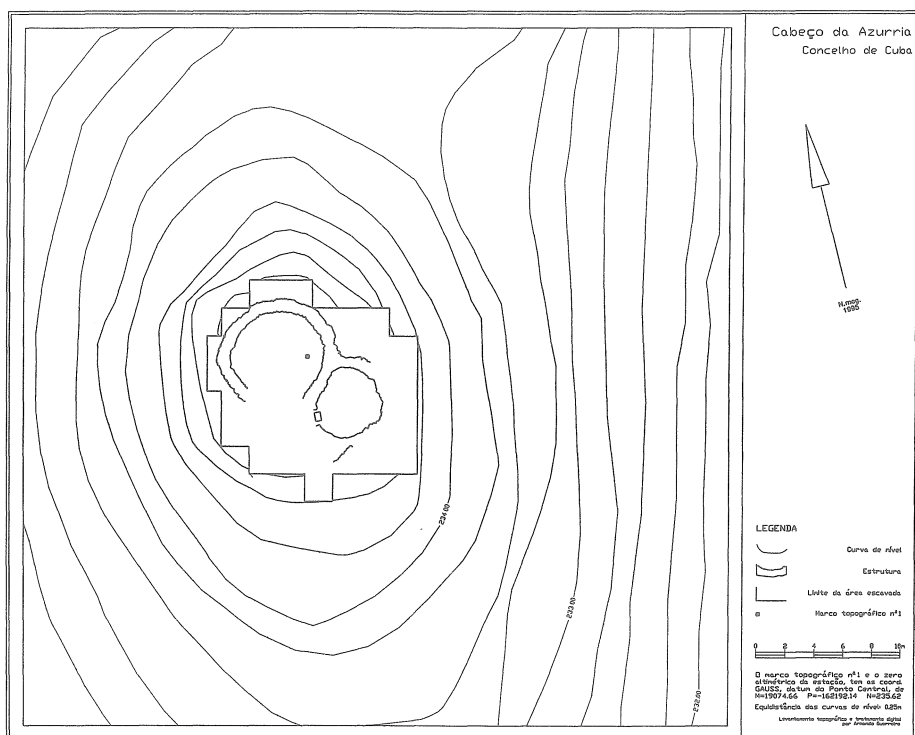


Fig. 3

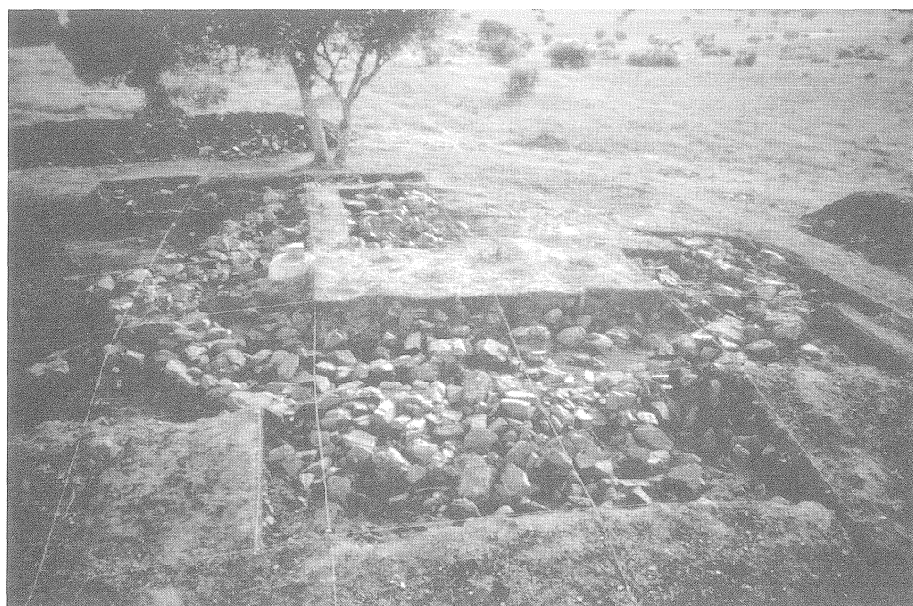


Fig. 4 – Cabeço da Azurria 1994 – pormenor do compartimento central.

SUEVOS, BIZANTINOS E VISIGODOS NO SUL DA BÉTICA E DA LUSITÂNIA: ARTE, PERCURSOS E FRONTEIRAS

por

M. Justino Maciel*

A percepção dos contextos romano, suévico, bizantino e visigótico é fundamental para um visualizar da fronteira entre a Bética e a Lusitânia, que ainda hoje é, sensivelmente, a mesma entre o Sul de Espanha e o Sul de Portugal. O controlo de *Emerita Augusta*, que aquando das invasões não era apenas sede de Província mas também capital da *Dioecesis* de toda a Hispânia, é-nos referenciado pelo bispo de *Aquae Flaviae*, *Hydatius*, que viveu os acontecimentos. Descreve-nos ele a ocupação sucessiva desta cidade pelos Suevos a partir de 429, tornando-se permanente durante o reinado de Réquila, que ali morre em 448¹. Estas ocupações de Mérida e, em seguida, de Sevilha, por parte dos Suevos, estão intimamente ligadas ao importantíssimo papel desempenhado pelo Rio Guadiana, seja como fronteira, seja como percurso.

Os desmandos cometidos pelo Suevo Heremigário em Mérida, no ano de 429, bem como as rapinas a que submeteu as regiões próximas, chegaram ainda aos ouvidos de Geiserico, rei dos Vândalos, que já largara de Sevilha, descendo o *Baetis*, e se preparava, na costa gaditana, para passar a África com todo o seu povo. Idácio diz-nos que, ao tomar conhecimento disto, este rei, *voltando para trás com um número bastante grande dos seus, foi em perseguição daquele que se entregava à pilhagem na Lusitânia. Não longe de Mérida, que humilhara injuriando a Santa Mártir Eulália, mortos por Geiserico os bandidos que o acompanhavam, Heremigário pensou encontrar a sua salvação numa fuga mais veloz que o vento Euro, perecendo precipitado pelo braço divino no rio Guadiana.*

* Professor na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Texto apresentado nas I Jornadas Transfronteiriças, em Aroche, no dia 02 de Junho de 1995, cujas Actas até ao momento não foram publicadas.

¹ A. Tranoy, *Hydace, Chronique*, I, Paris, 1974, pp. 128-142.

*Pouco tempo depois, tendo assim desaparecido Heremigário, Geiserico continuou a viagem por barco que havia começado*². A travessia do Estreito por Geiserico com todos os Vândalos e suas famílias deu-se, segundo Idácio, no mês de Maio de 429³, podendo nós deduzir das suas informações que parte da armada vandálica teria subido o Guadiana até Mértola nos inícios deste mesmo ano. O recontro com os Suevos ter-se-á dado entre esta cidade e Mérida, tendo presente a expressão de Idácio *haud procul de Emerita*, se bem que a informação de que o chefe suevo morreu precipitado no Guadiana leve a pensar no seu troço navegável, ou seja, entre Mértola e a foz do rio.

Dez anos mais tarde, em 439, Réquila, rei dos Suevos, ocupa mais uma vez Mérida. Esta cidade já não era apenas a capital política da *Hispania*. Era já o maior centro peregrinacional da Península, pois lá se desloca muita gente a venerar as relíquias da Mártir Eulália, continuamente, até à época árabe. O domínio de *Emerita* pelos Suevos permitia-lhes deslocarem-se continuamente para o Sul, essencialmente para a Bética, onde podiam saquear as cidades e *Villae* cuja riqueza era por demais conhecida.

Nessa altura, a sede do Império Romano encontrava-se em Ravena, nas margens do Adriático, no Norte de Itália. Em vão os hispano-romanos, indefesos perante a barbaridade, enviavam os seus pedidos de auxílio à corte ravenática. Iguamente em vão esta despachava os seus embaixadores com promessas ou ameaças aos Suevos. No elenco dos emissários em busca de paz, surge, no ano de 440, o *Comes Censorius* que, no regresso, em Mértola, onde se dirigira para aí embarcar e descer o Guadiana, a fim de posteriormente alcançar o Mediterrâneo, é cercado pelos Suevos e se entrega⁴. Ficará cativo até à sua execução, oito anos depois, em Sevilha, sendo a sua morte um claro desafio ao poder imperial.

O percurso seguido pelo Embaixador do Império no seu regresso, e que teria sido já o da vinda da Itália, segundo o sentido do verbo utilizado, *redeo*, seria um dos caminhos preferidos para quem se dirigia de Mérida e da Lusitânia do Sul para o Mediterrâneo, nos meados do século V. A prisão de *Censorius* em Mértola demonstra que o domínio desta cidade permitiu aos Suevos o controle da nave-

² Idem, pp. 128-130: *Qui, priusquam pertransiret admonitus Heremigarium Sueuum uicinas in transitu suo prouincias depraedari, recursu cum aliquantis suis facto praedantem in Lusitania consequitur. Qui haud procul de Emerita, quam cum sanctae martyris Eulaliae iniuria spreuerat, maledictis per Gaisericum caesis ex his quos secum habebat, arrepto, ut putauit, euro uelocius fugae subsidio, in flumine Ana diuino brachio praecipitatus interiit. Quo ita extincto mox quo coeperat Gaisericus enauigauit.*

³ Idem, p. 128: *Gaericus rex, de Baeticae prouinciae litore, cum Vandalis omnibus eorumque familiis, mense Maio ad Mauretanium et Africam relictis transit Hispaniis.*

⁴ Idem, p. 136: *Censorius comes, qui legatus missus fuerat ad Sueuos, rediens Martyli obsessus a Rechila in pace se tradidit.*

gação do Guadiana e poderá ajudar a explicar o seu fácil acesso a Sevilha e consequente domínio das Béticas, logo no ano seguinte⁵.

No século VI, os Suevos continuaram a trocar embaixadores com o *Imperium*. São Martinho de Dume refere a ida dos legados suevos *ad Imperium*, desta vez com sede em Constantinopla⁶. Nessa altura, já a situação política tinha sofrido profundas alterações na Península. O reino suevo encontrava-se mais ou menos consolidado e a paz existia já com os luso e galaico-romanos, perante a conversão dos suevos ao catolicismo, religião daqueles. Por sua vez, o reino visigótico, entretanto instalado na Hispânia a partir do ano de 469, e com sede em Mérida, assistia à luta pelo poder entre os partidários de Ágila e de Atanagildo. Este pede auxílio ao Imperador Justiniano, que tinha conseguido já recuperar para o Império o Norte de África e a Itália. O imperador envia as suas tropas, comandadas pelo patrício Libério, que acabam por ocupar vastos territórios no Sul, a partir do ano de 552⁷. Consolidado o poder, Atanagildo de imediato abre hostilidades com os ocupantes e consegue reconquistar importantes cidades, como Sevilha. Leovigildo recuperará, de seguida, quase toda a Bética. Todavia, os anos passam, os reis visigodos sucedem-se e os bizantinos, ou melhor, os romano-ravenático-bizantinos, com avanços e recuos, acabam por permanecer setenta e dois anos, pelo menos, no Sul da Hispânia, contribuindo para que o reino visigótico, pelo esforço de afirmação e de independência em relação aos ocupantes, evoluisse política, social, cultural e artisticamente, imitando e tentando mesmo superar o Império rival. A época de Leovigildo (567-586), com a adopção do protocolo da corte bizantina, é disso claro exemplo. Sendo ainda os visigodos arianos, a fuga ou exílio de católicos para Constantinopla agravava as clivagens na sociedade hispânica e augurava profundas mudanças. Os casos de Leandro de Sevilha e de João de Biclara, nascido em *Scallabis* (Santarém), são bons exemplos. Não se deve esquecer que a conversão dos reis visigodos, com Recáredo, oficializada no III Concílio de Toledo, em 589, em que estão presentes sessenta e dois bispos hispânicos, incluindo os de *Ossonoba* (Faro) e de *Pax Iulia* (Beja)⁸, se processa durante a ocupação bizantina. Para além de influências no vestuário régio e protocolo áulico, na progressiva reforma jurídica, religiosa e administrativa, na numismática e nas artes em geral, pensamos que as orientações da corte visigótica favoreceram a

⁵ Idem, p. 139: *Rex Rechila, Hispali obtenta, Baeticam et Carthaginiensem prouincias in suam redigít potestatem*.

⁶ C. W. Barlow, *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*, New Haven, 1950, p. 257: *Et a Constantinopolitanae urbis praesule, praesentibus huius regno legatis qui ad Imperium fuerunt destinati...*

⁷ Isidoro de Sevilha, *Chronicon*, 115: *In Hispaniam per Athanagildum tyrannum Romanus miles ingreditur* (J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, 83, 1054).

⁸ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona, 1963, p. 136.

adoção de um tipo de planta cruciforme cujos modelos são indubitavelmente ravenatico-bizantinos. A sua ocorrência é visível designadamente na zona de Toledo e sua área de influência.

As últimas referências sobre a ocupação bizantina são-nos dadas por Isidoro de Sevilha, contemporâneo dos acontecimentos, na sua *Historia de Regibus Gothorum, Wandalorum et Sueuorum*. Segundo ele, reinando em Constantinopla o imperador Heráclio, o chefe visigodo Suintila, ainda sob o reinado do rei Sisebuto, submeteu completamente as fortificações bizantinas, que de modo significativo classifica simplesmente de romanas (*Romana castra*)⁹. Aliás os ocupantes são sempre referidos como romanos, porque continuadores, de facto, do antigo Império. Uma vez rei, o mesmo Suintila, *travado combate, conquistou as restantes cidades que a mão romana comandava e alcançou uma engrandecida glória perante todos os outros reis, com a felicidade de um triunfo admirável. Ele foi o primeiro, na monarquia visigótica, a exercer o domínio de toda a Hispânia até às ondas do Mar Oceano, o que ninguém antes conseguiu. Sublinhou com esta luta o valor da sua coragem ao vencer dois patrícios, conquistando um pela prudência e submetendo o outro pela força do combate*¹⁰.

Destas palavras de Isidoro, que viveu intensamente estes tempos, de tal modo que desde jovem nele se formou como que uma mentalidade de fronteiriço, na feliz expressão de Jacques Fontaine¹¹, se deduz que os romano-bizantinos chegaram a ocupar, na última fase, territórios até ao Oceano. Tradicionalmente, tem-se pensado mesmo que o Algarve, pelo menos, foi ocupado. Assim o admitiram Ch. Lebeau¹², F. Goerres¹³, M. Torres¹⁴, P. Goubert¹⁵, J. Fontaine¹⁶ e J. Alarcão¹⁷.

⁹ Isidoro de Sevilha, *Historia de Regibus Gothorum, Wandalorum et Sueuorum*, 62: *Aera DCLIX, ann. Imperii Heraclii X, gloriosissimus Suintila gratia diuina regni suscepit scepra. Iste sub rege Sisebuto ducis nactus officium Romana castra perdomauit, Ruccones superauit* (J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, 83, 1074).

¹⁰ *Ibidem*: *Postquam uero apicem fastigii regalis conscendit, urbes residuas quas in Hispaniis Romana manus agebat, praelio conserto obtinuit, auctamque triumphii gloriam prae caeteris regibus felicitate mirabili reportauit. Totius Hispaniae infra Oceani fretum monarchia regni primus idem potitus, quod nulli retro principium est collatum. Auxit eo praelio uirtutis ejus titulum duorum patritiorum obtentus, quorum alterum prudentia suum fecit, alterum uirtute praelii sibi subiecit.*

¹¹ J. Fontaine, *L'Art préroman hispanique*, Yonne, 1973, p. 120.

¹² Ch. Lebeau et J. de Saint Martin, *Histoire du Bas-Empire*, Paris, 1828, IX, pp. 307-308. Cit. por P. Goubert.

¹³ F. Goerres, *Die byzantinischen Besitzungen na den Küsten des spanisch-westgotisches Reiches (554-624)*, in *Byzantinische Zeitschrift*, XVI, 1907, p. 530. Cit. por P. Goubert.

¹⁴ M. Torres, *Las invasiones y los reinos germánicos de España (Años 409-711)*, in *Historia de España* (Dir. R. Menéndez Pidal), III, Madrid, 1940, pp. 114-116.

¹⁵ P. Goubert, *Le Portugal byzantin*, in *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, Nouvelle Série (Coimbra) XIV (1950) 273-282.

¹⁶ J. Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, Paris, 1983, p. 868.

¹⁷ J. Alarcão, *A Cidade de Balsa*, in J.U.S. Nolen, *Cerâmicas e Vidros de Torre de Ares*, Lisboa,

O interesse da pesquisa sobre as últimas fronteiras da ocupação bizantina no Sul da Península é evidente para a resolução de muitas dúvidas que temos sobre o conhecimento da evolução socio-religiosa, cultural e artística da Hispânia na segunda metade do séc. VI e inícios do século VII, ou seja, nos finais do chamado Século de Justiniano.

A investigação sobre o grau de aculturação com a civilização romano-ravenático-bizantina no Sul da Hispânia, e designadamente na zona de contacto entre a Bética e a Lusitânia, passará pela leitura de textos contemporâneos, sejam eles históricos, litúrgicos, literários ou canónicos, pelo incremento das escavações arqueológicas e pelos estudos de História da Arte. A pesquisa nos campos da iconografia e da arquitectura, poderá apontar caminhos novos que levem a conclusões, positivas ou negativas, sobre o impacto da ocupação romano-ravenático-bizantina no Sul da Península, nomeadamente nesta zona a que tradicionalmente o rio Guadiana tem trazido uma dinâmica de fronteira.

Setenta anos de permanência é muito tempo. Todavia, o carácter efémero de que se reveste uma ocupação militar, ainda com a agravante de as suas fronteiras sofrerem uma contínua alteração, com domínio sobretudo das cidades marítimas ou facilmente acessíveis fluvialmente por grandes barcos, leva-nos a pensar que não teria havido tempo para instaurar uma arquitectura genuinamente bizantina, embora possa haver pequenas excepções, como será o caso da recentemente confirmada *ecclesia* cruciforme do Montinho das Laranjeiras, na margem direita do Guadiana, no Algarve¹⁸. Mesmo na África do Norte, onde a ocupação foi melhor sucedida, no que respeita à arquitectura religiosa, os bizantinos apenas fizeram restauros, reordenamentos e outras soluções pragmáticas em basílicas, segundo J. Lassus¹⁹. Mas no que respeita às fortificações militares, no Norte de África registou-se todo um planeamento e construção que ainda hoje podemos constatar²⁰. Em Portugal, para além das possíveis semelhanças encontradas por F. Almeida na

1994, p. 3. Mais recentemente, e após a apresentação desta nossa Comunicação em Aroche, Teresa Júdice Gamito tomou também posição neste sentido (T.J. Gamito, *As muralhas de Faro e os vestígios bizantinos da ocupação da cidade e do seu sistema defensivo*, in *Miscellanea em Homenagem ao Professor Bairrão Oleiro*, Lisboa, 1996, pp. 259-268).

¹⁸ M. Justino Maciel, A "Villa" romana fluvial do Montinho das Laranjeiras, junto ao Guadiana (Algarve), *Escavações de 1991*, in *Arqueología en el entorno del Bajo Guadiana, Actas del Encuentro Internacional de Arqueología del Suroeste*, Huelva, 1994, pp. 469-484. A recente publicação de T.J. Gamito, citada na nota anterior, chama também a atenção, na pág. 263 e figs. 5 e 6, para a possível origem bizantina do Forte e da Capela da Senhora da Rocha, Porches, Lagoa, a poente de Armação de Pera. A entrada trifórica, um capitel da Antiguidade Tardia e outro originariamente de imposta legitimam uma ligação da arquitectura desta pequena capela aos contextos bizantinos.

¹⁹ J. Lassus, *La basilique africaine*, in *Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*, Ravenna, 1970, p. 234.

²⁰ N. Duval, *L'État actuel des recherches sur les fortifications de Justinien en Afrique*, Sep. de XXX *Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*, Ravenna, 1983.

chamada Torre de Sisebuto, em Évora, bem como em outras duas na mesma cidade, com uma torre octogonal da muralha teodosiana de Constantinopla²¹, nada mais há referenciado como sendo tradicionalmente considerado arquitectura militar desta época. Estas muralhas de Évora poderão, de facto, ser reconstruídas, conservando ou não, designadamente no que respeita às torres, fundamentos mais antigos. Poderão também ser posteriores. Todavia, é necessário encarar de frente o estudo destas e de outras muralhas existentes no Sul de Portugal e não ter receio de, numa perspectiva cartesiana e metodológica, levantar outras hipóteses, pois só assim a investigação poderá sair do impasse em que se encontra no conhecimento deste tempo de transição entre a Antiguidade Tardia e a Idade Média. Cremos que uma especial atenção deverá ser dirigida para alguns panos de muralha e de torres, bem como de outras construções de semelhante aparelho, designadamente em Faro, Tavira e Mértola. A comparação, em termos de planta e de *opera*, com as fortificações bizantinas no Norte de África poderá ser útil para avançar na reflexão, que não poderá dispensar a escavação arqueológica nem um completo levantamento arquitectónico.

Nesta perspectiva, o estudo de uma construção portuária existente em Mértola poderá, cremos, dar bons frutos. Ligando as muralhas ao rio Guadiana, continua hoje sem uma leitura clara, tendo sido classificada como ponte, como aqueduto ou plataforma para elevar água ou mesmo como infra-estrutura para fechar o porto, impedindo a entrada ou saída de barcos²². É legítimo levantar a questão da sua utilização nas épocas em que documentalmente Mértola e o Guadiana nos surgem relacionados com Ravenáticos, Suevos, Vândalos e Romano-Bizantinos.

O estudo arquitectónico do monumento portuário de Mértola, dos materiais nele utilizados ou reutilizados, bem como das marcas das transformações a que

²¹ F. Almeida, *Arte Visigótica em Portugal*, Sep. de *O Arqueólogo Português*, Nova Série, IV, Lisboa, 1962, pp. 190-191, figs. 72-73. Alguns troços das muralhas de Évora já desde o início do séc. XIX eram consideradas como obra visigótica para defesa contra os bizantinos. Assim o registou Ch. Lebeau, em 1828, segundo P. Goubert, *op. cit.*, p. 276. Uma leitura recente de C. Torres e S. Macias, aceitando o assentamento em fundações anteriores, atribui-as aos princípios do séc. X, por estar documentada a sua total reconstrução após a razia de Ordonho II, no ano de 913 (C. Torres e S. Macias, *A arte islâmica no Ocidente Andaluz*, in *História da Arte Portuguesa* (dir. Paulo Pereira), I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995, p. 166).

²² Vitruvius já havia escrito: *De um e de outro lado dos portos deverão ser erguidas torres, a partir das quais, por meio de máquinas, se possam passar correntes de ferro de um lado ao outro (Turresque ex utraque parte conlocandae, ex quibus catenae traduci per machinas possint) De Arch.*, V, XII, 1.

Em termos teóricos, esta construção portuária de Mértola poderá encontrar neste texto uma primeira explicação. Uma outra é a que propôs F. Almeida, que a situa no contexto árabe (F. Almeida, *As ruínas da chamada ponte romana de Mértola (Portugal)*, in *Madridier Mitteilungen* (Madrid/Mainz) 17 (1976) 295-300).

É necessária uma leitura monográfica que tenha em conta a evolução do todo construído de Mértola, que sempre foi, até meados do séc. XX, essencialmente uma cidade portuária.

eventualmente foi sujeito, poderá igualmente ser útil para concluir pela positiva ou pela negativa em relação à ocupação bizantina desta região. Com efeito, como afirma J. Alarcão, pensa-se que Mértola manteve a sua importância no período da ocupação bizantina²³. Esta reflexão sobre a torre e pilares da estrutura portuária de Mértola poderá ser extremamente útil para conhecer o significado dessa importância, juntamente com o estudo da decoração funerária e litúrgica mirtilense, paralelamente com a percepção da escultura arquitectónica de contexto litúrgico em Mérida, Beja e Sines. A relação destas manifestações artísticas com a Arte Ravenática é, pelo menos, indirecta e poderá ter sido consolidada com a possível circunstância de a administração eclesiástica de *Ossonoba*, *Pax Iulia* e mesmo *Ebora* e *Olisipo* se ter integrado também no contexto bizantino. Sabemos que, nos territórios ocupados, ela se tornava, por regra, independente da hierarquia da Hispânia visigótica, sendo essa uma das razões por que o metropolitano de Toledo conseguiu a supremacia da Cartaginense. Com efeito, a sede tradicional desta, *Carthago Spartaria* – Cartagena – esteve sempre ligada aos bizantinos enquanto durou a ocupação.

Em 619, cinco anos antes da derrota definitiva dos bizantinos, Teodulfo, bispo de Málaga, apresentou ao II Concílio de Sevilha uma petição afirmando que a antiga diocese da dita cidade havia sido desmembrada em outro tempo por ocasião de umas operações militares e havia passado parcialmente ao poder das igrejas de Ecija, Elvira e Capra²⁴. No mesmo Concílio foi resolvida uma querela entre os bispos Fulgêncio de Ecija e Honório de Córdoba pela posse de uma paróquia²⁵. São situações que poderão ter, pelo menos indirectamente, a ver com os limites administrativos alterados em consequência da ocupação bizantina.

A ausência de bispos de cidades, designadamente marítimas, ocupadas pelos bizantinos é notada nos concílios gerais visigóticos e foi provada por P. Goubert²⁶. No referente ao Sul da Lusitânia, notamos que os bispos Pedro de Ossónoba/Faro, Palmácio de *Pax Iulia*/Beja e Paulo de Olisipo/Lisboa estiveram presentes no Concílio de Toledo de 589, e assinaram as respectivas Actas²⁷. No seguinte, em 597, participam o de Évora, Iósimo, e o de Beja, Laufo, mas está ausente o de Faro e o de Lisboa²⁸. No IV Concílio de Toledo, reunido já em 633, e repare-se que o concílio geral só voltou a reunir trinta e seis anos depois, após a expulsão definitiva dos bizantinos, aparecem quase todos os bispos hispânicos, incluindo

²³ J. Alarcão, *Roman Portugal*, II, 3, Warminster, 1988, p. 201.

²⁴ J. Vives, *op. cit.*, pp. 163-164.

²⁵ Idem, p. 164.

²⁶ P. Goubert, *L'Espagne byzantine*, in *Études Byzantines* (Paris) IV (1946) 85-110.

²⁷ J. Vives, *op. cit.*, p. 136.

²⁸ Idem, p. 157.

Viarico de Lisboa, Sisisclo de Évora e Moderário de Beja. Mas o de Faro continua ausente, quando lá aparecem já os de Medina Sidónia e Niebla²⁹. No V Concílio, em 636, a mesma ausência, desta vez também com a dos bispos de Beja e Évora, mas continuando presente Viarico de Lisboa³⁰. Falta ainda no VI, em 638, juntamente com o de Beja³¹ e no VII, no ano de 646³². No VIII Concílio de Toledo, reunido em 653, surge já um diácono, Sagarelo, representando o bispo ossonobense Saturnino³³. No IX Concílio registou-se a ausência de todos os bispos da Lusitânia³⁴, uma vez que não se tratou de um concílio geral. Será o concílio provincial, reunido no ano de 666, a registar, finalmente, a presença pessoal do bispo de Faro, que então era Exarno, juntamente com todos os demais bispos da Lusitânia³⁵.

Dos elementos disponíveis se conclui que a diocese de Ossónoba/Faro, que surge representada já no Concílio de Elvira, nos inícios do séc. IV, deixa de enviar o seu representante aos concílios gerais hispânicos a partir do ano de 597 e só volta a fazê-lo, pelo menos documentalente, a partir do ano de 653, ou seja, após um lapso de tempo de cinquenta e seis anos. Representará isto uma ocupação de Ossónoba e do Algarve por parte dos romano-bizantinos durante a fase final da sua estadia na Península? Terá sido Ossónoba um dos pontos da costa que continuou sob o domínio ou a influência bizantina após os combates de 624? P. Goubert põe claramente esta questão sobre o domínio bizantino no Algarve e conclui dizendo que *o caso de Ossónoba insere-se num contexto histórico indubitável*³⁶.

Infelizmente, a documentação é quase nula para sabermos algo mais sobre esta última fronteira peninsular antes das invasões árabes. São de algum interesse, talvez mais literário do que histórico, mas mesmo assim reportadas à realidade dura, cruel e trágica da guerrilha que, de facto, existiu, as cartas trocadas entre o rei visigodo *Sisebutus* (612-620) e o legado imperial bizantino, comandante-em-chefe das forças ocupantes, o patrício *Caesarius*³⁷. Dão-nos conta do cansaço, da desolação e do sem sentido de uma guerra intermitente ao longo de mais de setenta anos. Frases como *rios de lágrimas, imensa carnificina e cativeiros de parte a parte* levam o rei Sisebuto a perguntar ao representante do Imperador

²⁹ Idem, pp. 223-224.

³⁰ Idem, pp. 230-231.

³¹ Idem, pp. 246-248.

³² Idem, pp. 257-259.

³³ Idem, 288.

³⁴ Idem, pp. 306-307.

³⁵ Idem, p. 343.

³⁶ P. Goubert, *Le Portugal byzantin*, op. cit., pp. 280-281.

³⁷ Sisebuto, *Epistulae*, J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, 80, 365-370.

Heraclius, então reinante (610-641), *porquê as mortes nos combates, porquê a peste assídua, porquê a calamidade ruinosa?*³⁸ Estas cartas dão-nos ainda conta das negociações de paz envolvendo a libertação de reféns, designadamente eclesiásticos, e a troca de embaixadores e de presentes entre o rei visigodo e o imperador, residente em Constantinopla. Esta derrota dos bizantinos nas Hispânicas seria bem difícil de compreender se o Imperador não estivesse com sérios problemas nas fronteiras orientais, de que só conseguiu recuperar em 630, com a vitória definitiva sobre os Persas.

Suevos, Bizantinos e Visigodos no Sul da Bética e da Lusitânia: criaram fronteiras que se revelaram dinâmicas e geradoras de caminhos novos, em continuidade, que levaram a um enriquecimento humano, cultural e artístico. Lançados sofregamente no interior de um império em crise, os bárbaros a pouco e pouco foram desenvolvendo os seus próprios valores, em grande parte através do contacto e da aculturação com o povo hispano-romano que espezinharam, e mesmo com os romano-bizantinos, representantes do antigo *statu quo*, os quais agora também traziam a inquietação e a rapina. Todavia, da emulação entre todos surgiu o bom senso e um renascimento cultural e artístico cujos dinamizadores foram, entre os Suevos, um *Homo Nouus* chamado Martinho de Dume que, segundo um seu contemporâneo, não teve culturalmente quem se lhe iguasse no seu tempo³⁹ e, entre os Visigodos, outro *Homo Nouus* chamado Isidoro de Sevilha que, também segundo um seu contemporâneo, foi suscitado por Deus para restaurar os monumentos da Antiguidade⁴⁰. Ambos influenciaram outro luminar hispânico destes tempos, Frutuoso de Braga, que viajou por toda a Península, designadamente entre Mérida, Sevilha e Cádiz, ora calcorreando as antigas vias, ora navegando no *Baetis* ou no *Anas* e no mar Oceano, transportando consigo códices, visitando basílicas e erigindo *monasteria*⁴¹.

BIBLIOGRAFIA

- J. ALARCÃO (1994) – A cidade de Balsa, in J.U.S. Nolen, *Cerâmicas e Vidros de Torre de Ares*, Lisboa, pp. 1-4.
J. ALARCÃO (1988) – *Roman Portugal*, II, 3, Warminster, p. 201.
F. ALMEIDA (1962) – *Arte visigótica em Portugal*, Sep. de *O Arqueólogo Português*,

³⁸ Idem, *Sisebuti regis ad Caesarium, per Ansemundum directa*, 80, 367.

³⁹ Gregório de Tours, *Historia Francorum*, V, 37, J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, 71, 352-353: *In tantum se litteris inluit, ut nulli secundus suis temporibus haberetur.*

⁴⁰ Bráulio de Saragoça, *Renotatio librorum diui Isidori*, J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, 82, 65.

⁴¹ *Vita Fructuosi*, Caps. XI-XVI, J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, 87, 464-467.

Nova Série, IV, Lisboa.

- F. ALMEIDA (1976) – As ruínas da chamada ponte romana de Mértola (Portugal), in *Madrider Mitteilungen* (Madrid/Mainz) 17, 295-300.
- C. W. BARLOW (1950) – *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*, New Haven.
- N. DUVAL (1983) – *L'État actuel des recherches sur les fortifications de Justinien en Afrique*, Sep de XXX *Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*, Ravenna.
- J. FONTAINE (1983) – *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, Paris.
- J. FONTAINE (1973) – *L'Art préroman hispanique*, Yonne.
- T. J. GAMITO (1996) – As muralhas de Faro e os vestígios bizantinos da ocupação da cidade e do seu sistema defensivo, in *Miscellanea em Homenagem ao Professor Bairrão Oleiro*, Lisboa, pp. 259-268.
- P. GOUBERT (1946) – L'Espagne byzantine, in *Études Byzantines* (Paris) IV 85-110.
- P. GOUBERT (1950) – Le Portugal byzantin, in *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, Nouvelle Série (Coimbra) XIV 273-282.
- M. J. MACIEL (1996) – *Antiguidade Tardia e Paleocristianismo em Portugal*, Lisboa.
- M. J. MACIEL (1995) – A Arte da Antiguidade Tardia (séculos III-VIII, ano de 711), in *História da Arte Portuguesa* (Dir. Paulo Pereira), I, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 102-149.
- M. J. MACIEL (1994) – A “Villa” romana fluvial do Montinho das Laranjeiras, junto ao Guadiana (Algarve), Escavações de 1991, in *Actas del Encuentro Internacional de Arqueología del Suroeste, Arqueología en el entorno del Bajo Guadiana*, Huelva, pp. 469-484.
- M. J. MACIEL (1995) – L'Art paléochrétien au Portugal à l'époque justinienne, *International Conference “Early Christianity and Albania”*, Tirana.
- M. J. MACIEL (1998) – *Trois églises de plan cruciforme au Portugal et les trajets méditerranéens des VI et VII siècles*, Sep. de *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae* (Split/Porec, 1994, Città del Vaticano-Split).
- J.-P. MIGNE (1844 ss) – *Patrologia Cursus Completus – Series Latina*, Paris.
- A. TRANOY (1974) – *Hydace, Chronique*, Paris.
- J. VIVES (1963) – *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona.

LES MAÎTRES FOUS, UM DESAFIO DE ROUCH AOS ANTROPÓLOGOS

by

José Ribeiro*

Diz-se com frequência que as “imagens falam por si”. E, se assim é, as imagens e sons dos filmes que iremos ver fariam por si dispensando as palavras. No entanto, há imagens que suportam muitas palavras. Sem estas talvez a riqueza das imagens, dos objectos-filmes, dos produtos acabados que propomos para este colóquio, não seja facilmente acessível, embora esteja lá. São, por vezes necessários apoios que possam contribuir para uma atitude crítica ou um distanciamento criativo que permitam o debate produtivo. Por isso os autores e/ou realizadores estarão connosco propondo-nos pontos de vista para as suas obras, linhas de debate e sobretudo revelando o fora de campo das imagens e sons dos seus filmes. Procuramos assim superar uma prática limitativa da Antropologia Visual que Marc Piault refere “infelizmente a Antropologia Visual propõe somente objectos acabados, isto é, privados das próprias fontes e das condições da sua elaboração: o que seria o aparelho ou dispositivo crítico de toda a outra forma de publicação” (1986: 54).

Propusemo-nos iniciar este colóquio¹ com uma obra clássica, *Les Maîtres Fous* (1954) de Jean Rouch, e aceitá-lo, quase meio século depois, como um duplo desafio aos antropólogos – o do percurso do antropólogo-cineasta que procura novos caminhos para a antropologia e para o cinema e o deste filme tornado clássico da Antropologia Visual.

Não pudemos contar neste colóquio com a presença de Jean Rouch. Precisamos por isso de alguma informação que nos permita conhecer os contextos de

* Antropólogo. CEMRI – Universidade Aberta.

¹ Colóquio de Antropologia Visual realizado na Universidade Aberta, Delegação Norte, em Março de 1999.

produção do filme e o percurso ou o itinerário cinematográfico e antropológico do realizador. Se é verdade que os seus filmes o revelam, o expõem e o situam na fronteira que delimita os géneros cinematográficos, “como uma totalidade aberta à procura de um público a criar” (Bensmaïa, 1987: 58), talvez precisemos de saber as muitas histórias que ficaram fora do enquadramento: o longo período de estada em terreno e as relações com as pessoas filmadas; as aventuras da rodagem; os saberes técnicos e metodológicos; o modo como Rouch filma, memoriza as imagens; como está sempre presente nos processos de montagem; como se relaciona com os públicos dos seus filmes (o montador e as pessoas filmadas são para Rouch os primeiros espectadores); como foram recebidos os seus filmes no contexto do trabalho em antropologia. Algumas destas histórias passaram de forma implícita ou explícita e reflexiva para os filmes, outras foram fixadas na escrita e contam-nos modos de presença em terreno, estratégias de construção do filme e outros saberes indispensáveis para a compreensão antropológica. Cada filme transporta um mundo complexo de interações, constitui um fora de campo, um saber decorrente de um vivido que Rouch, *griot*, contador de histórias, sabe contar de forma soberana.

Talvez por estas razões a velha sala da Cinemateca Francesa se encha todos os sábados para ver os seus filmes ou a sua selecção de filmes, para conhecer os seus convidados mas sobretudo para o ouvir contar as suas histórias. Tive o privilégio de as ouvir em múltiplos lugares onde a sua presença era considerada indispensável: em Marselha – no Seminário de Antropologia Visual, no museu do Homem – no Balanço do Filme Etnográfico, em Lussas – Estados Gerais do Documentário, no Porto – 100 anos do cinema Lumière, em Lisboa e no Porto no Ciclo Imagens do Mundo, em dois pequenos trabalhos produzidos na Universidade Aberta *Entrevista com Jean Rouch* (1992) e *Encontros – Com Jean Rouch* (1997), no trabalho e o diálogo em mesa de montagem e finalmente em longas conversas em viagens conjuntas. Fica-me a ideia de que Rouch se apresentará pelos seus filmes e pelas suas histórias como algo inseparável. Difícil entendê-lo fora desta dupla experiência.

Permitam-me partilhar convosco alguns dados desta experiência vivida, algumas referências que possam facilitar a desconstrução dos filmes e a descoberta de um itinerário de pesquisa, alguns princípios de iniciação ao cinema etnográfico sobretudo para os que não o conhecem nem viram os seus filmes.

Jean Rouch nasceu em Paris, em 31 de Maio de 1917. Formou-se em engenharia. Jovem engenheiro cruza-se com duas personalidades ímpares da cultura francesa: o antropólogo Marcel Griaule que estudava os povos Dogon no Mali e Henri Langlois fundador e director da Cinemateca Francesa. Herdou de Griaule, seu orientador de estudos etnográficos, o terreno – os Dogon do Mali –, o método meticuloso de trabalho orientado para a recolha intensiva de documentação, a

utilização das imagens cinematográfica e fotográfica no terreno, a pesquisa de longa duração. De Henri Langlois herdou a paixão do cinema e o contacto com os filmes dos “precursores geniais”, Robert Flaherty e Dziga Vertov. Depois desta iniciação, partiu para África e realizou mais de uma centena de filmes...

Manuel de Oliveira, seu velho amigo, afirma que talvez possamos pensar o cinema a partir deste marco: o cinema antes e depois de Rouch e salienta a dupla perspectiva de Rouch – que tanto apreende a Europa a partir de África, como África a partir da Europa (*Encontros – Com Jean Rouch 1997*).

No entanto, Rouch é sobretudo um cineasta de África e dos africanos. Um cineasta dos rituais africanos: Sigui dos Dogon na Falésia de Bandiagara (1967 a 1973) *Les Cérémonies Soixantennaires du Sigui* (1981), *Yenendi* (1967, 1969, 1970), *Tanda Singui* (1972) Um cineasta do rio Niger. Como aventureiro, faz a primeira descida em piroga deste rio onde roda o primeiro filme *Au Pays des Mages Noirs* (1947) e onde regressa com grande frequência como em *Madame L’Eau* (1992) para se banhar no início do filme. Talvez porque lhe seja necessário estar em “estado de graça”, como frequentemente refere, para realizar o filme ou para o propor ao público. Realiza ainda no Niger *Bataille sur le Grand Fleuve* (1950) e *Les Fils de L’Eau* (1952).

É ainda um cineasta das migrações africanas. Em 1957, filma, na Costa do Marfim, *Moi un Noir*, a sua primeira longa metragem de ficção, depois de uma longa pesquisa sobre a questão das migrações em África. Neste filme, constrói, com os actores que encenam a sua própria vida, um olhar sobre a cidade de Abidjan e as suas periferias onde imigrantes africanos sonham, constroem fantasias e desenvolvem estratégias de vida. Neste filme Rouch “transpõe os limites do realismo documental para introduzir a compreensão da sua existência, não somente a nível de um quotidiano trivial, mas também no plano de uma afectividade específica que é posta em situação, projectando seus sonhos nos condicionamentos pragmáticos do dia a dia” (Piault, 1997: 188).

Finalmente, é um cineasta das relações entre culturas. É entre culturas que reconhece ser o lugar a partir do qual empreende a abordagem do terreno, numa perspectiva de uma lógica diatópica, do “cine-diálogo”, busca sem fim entre etnografados e etnólogos, ou como diria mais tarde de pesquisa partilhada. “Não sou nem negro nem branco. Passei parte da minha vida em África. Estive lá desde 1941. Sou uma personagem como Lawrence que vive em duas civilizações condenado à loucura ou à morte... Como Lawrence estou condenado à loucura!...” (Rouch, 1987: 57). No filme *Pyramide Humaine* (1959) trata principalmente as relações entre sexo e raça e em *Madame L’eau*, propõe-nos formas de cooperação baseadas na troca de tecnologias doces entre a Holanda e o Niger.

Aborda as questões da identidade africana, tornando-se o primeiro responsável por uma nova imagem de África e pela desmontagem da imagem africana

herdada do colonialismo. Em alguns filmes constrói mais uma imagem de reabilitação do colonizado de procedência romântica –, tendente a idealizar a vida e o espírito dos povos estudados do que uma verdadeira denúncia do colonialismo.

Rouch é um explorador das fronteiras dos géneros cinematográficos: um cineasta do filme etnográfico, do cinema directo, do cinema ligeiro, do cinema verdade. Um cineasta da *Nouvelle Vague* quer pelos seus filmes, por exemplo *Moi un Noir*, quer pela influência que exerceu noutros realizadores nomeadamente em Godard. Procura encetar sempre novas estratégias, novas sínteses entre o cinema e a antropologia, entre o documentário e a ficção, entre a ciência e a arte, formas novas de produção do discurso cinematográfico. É, no entanto, um cineasta que se baseia em crenças totémicas dentro da história do cinema. São os cineastas que denomina de “precursores geniais” que o inspiram.

Rouch não gosta de grandes equipas em terreno. Tem necessidade de uma estada prolongada; de uma negociação constante com as pessoas filmadas que conduz a uma Antropologia Partilhada, “um novo método de pesquisa que consiste em partilhar com as pessoas que não eram senão objectos de pesquisa. Nós tornamo-los sujeitos” (Rouch, 1987: 9); de um posicionamento ético em relação ao outro; de uma necessidade de construir o olhar sobre o outro com o outro (cruzar os olhares). Defende ainda a devolução da palavra às pessoas filmadas. Por isso, quando a tecnologia permitiu a imagem e som síncrono produz com Edgar Morin *Chronique d'un Été* (1960). Inventa formas de o fazer mesmo quando as condições tecnológicas as dificultam como em *Moi un Noir*. O comentário off vai-se reduzindo e quando existe não são locutores de televisão ou de actualidades que o fazem mas ele próprio dá a sua voz.

O som e a música nos seus filmes são sobretudo o som ambiente, a musicalidade dos sítios, os rumores das pessoas filmadas em campo ou fora de campo, a música produzida no local, as vozes e os instrumentos locais. Rouch é um dos antropólogos que mais contribuiu para o reconhecimento da importância do olhar e da cultura visual nos modos de representação da sociedade, para a reabilitação da sonoridade enquanto elemento cultural de pertinência social e para a valorização da componente oral e auditiva da cultura, dos actores e do seu saber vivido expresso pelas palavras ditas.

A câmara não se encastela no tripé para observar, sobranceira e estática, o que possa acontecer, nem se compraz em aproximações ópticas. Acompanha o olhar e o corpo do cineasta, entra no acontecimento, participa, provoca mas também observa.

O montador é, para Rouch, o primeiro espectador objectivo, que não viveu a subjectividade da experiência em terreno. Por isso, o primeiro interlocutor do cineasta, a primeira pessoa com quem vai dialogar à procura da forma final do filme.

Les Maîtres Fous, o filme com que iniciaremos este colóquio, é um filme

diffícil de ver. Jean Rouch vai directamente a assuntos bastante difíceis de abordar. Este filme é para Georges de Vos “alguma coisa que provoca mau estar. Mas ele apresenta-o de maneira honesta e directa, de maneira inteligente e sem concessões. Este aspecto directo e esta honestidade levam-no a reservas que podemos ver, que procedem da ideia que, quando mostramos «indígenas», devemos mostrá-los sempre de maneira positiva... Rouch não romanceia os ritos, pelo contrário, é honesto face ao rito e na atitude sociológica e psicológica que tem em relação a ele. É isso que explica a impressão de desconforto. O espectador sente mau estar, mas ao mesmo tempo é preciso que agarre o que lhe é dado ver” (1987: 59). Não se trata da exibição do outro, na sua estranheza radical de inferioridade ou de selvajaria mas de um “jogo”, de uma espécie de representação, de um “estranho teatro” de “inversão violenta do «drama» da colonização e da submissão dos homens a um «regime» que os aniquila... Estranho «teatro» que não remete para o voyeurismo ou o exotismo, mas coloca de forma verdadeiramente inédita e violenta a «questão da colonização»” (Bensmaïa, 1987: 54).

A câmara neste filme não é um instrumento passivo de registo de factos “brutos” ou de procura de um ver ou de um saber, ela permite entrar em contacto directo com a realidade através de uma “improvisação dinâmica” que mais não é do que a “harmonia de um *travelling* andado, em perfeita adequação com os movimentos dos homens filmados. Este procedimento, o da «câmara de contacto», está na origem de toda uma escola de cinema etnográfico. Num ritual procuro estar tão próximo quanto possível dos participantes... em vez de utilizar o «zoom», o operador de câmara/realizador entra realmente no assunto, ele não é mais ele mesmo mas um «olho mecânico», acompanhado de um «ouvido electrónico». (Rouch, 1994: 190). Também aqui, na opinião de Marc Piaux, “há uma primeira tentativa, com meios técnicos de que o autor dispunha na época, de fazer falar pessoas que, até então, não tinham voz, alguém falava por elas. É uma primeira tentativa para fazer ouvir a sua voz em situação (...) confrontada com o peso da representação exterior do comentário, no sentido clássico do termo, utilizada ainda na fase final do filme (interpretação de Rouch)” (UA, 1993).

Les Maîtres Fous funciona como modelo, ou seja, como experiência antropológica e cinematográfica socialmente transmissível e susceptível de ser continuada e desenvolvida noutras experiências. O ritual apresentado no filme constitui um revelador de uma sociedade, de uma cultura. Uma metáfora social que revela “a maneira como as pessoas utilizam acções colectivas para as representar... Pessoas que utilizam estas representações como meio de participação colectiva e chegam a formar, a partir delas, uma comunidade. A finalidade é a cura social... O filme de Jean Rouch sobre África inscreve-se numa tradição, e isso de uma maneira imediata e impressionante que vai directa aos problemas fundamentais, aí compreendidos, problemas essenciais da religião: o que é a comunhão, a pos-

sessão e o que é a cura nas práticas sociais?” (Georges Vos, 1987: 59).

Um primeiro elemento a reter neste filme é a procura do sentido dos ritos e dos sistemas sociais como processos inseparáveis. Rouch introduz a ideia de que um sistema de representações espirituais se constrói, inventa, transforma e se baseia geralmente em relações concretas, numa experiência concreta do homem face ao meio. A religião é uma resposta ao confronto dos homens com o meio, natural ou político.

Um segundo elemento, é o sentimento da separação de estatutos numa sociedade, ou seja, o facto de estar numa situação desfavorecida na escala social, a de colonizado, e a conseqüente impotência provocada nas pessoas e modo de isso se reflectir nos ritos religiosos como meio para a resolução de problemas do indivíduo.

A função catártica dos rituais é um outro elemento a reter no filme. Este mostra como as pessoas podem, através de um ritual, curar-se do que lhes acontece quando estão numa posição social de inferioridade e de impossibilidade de sair dela. O seu comportamento colectivo pode ser terapêutico em relação aos problemas com que se deparam. Assim o rito é um processo de tratamento.

O filme é também uma caricatura, uma forma irónica da percepção de uma sociedade e do modo como nela se exerce o poder. As representações de poder (do estrangeiro, do Britânico) são incorporadas simbolicamente no contexto de uma cerimónia de comunhão. Esta situação permite reflectir sobre o sentido da comunhão, da divindade e do poder e analisar o modo como alguém pode experimentar colectivamente o poder. Assim, Rouch retoma as teses de Émile Durkheim, que encontramos em *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ao deixar de lado a teoria evolucionista de Durkheim e ao interessar-se pela significação de uma sociedade de poder.

Há ainda neste filme uma interrogação interessante, “uma maneira de interrogar a contextualização, o colocar em situação. Rouch traz, pela primeira vez de uma forma completa e particularmente bem sucedida, o mostrar pessoas ou elementos de uma cultura, de um saber, de uma diferença de um lado para o outro. Já não é mostrar que alguma coisa é diferente, que as pessoas se comportam de modo diferente, é também tentar situar esta diferença num contexto mais amplo. É aqui que este filme se distancia dos filmes de viagem, de exploração, de documentários que existem sobre o exotismo (...) Aqui, esta estranheza real, esta diferença em relação a muitos comportamentos sociais que nós conhecemos, é introduzida num contexto que à partida nos coloca na situação colonial e na relação de produção em que se situam estes trabalhadores migrantes. São trabalhadores imigrantes que chegam a uma sociedade que não é a deles e aí exercem uma quantidade de actividades. Estas são realidades que todas as sociedades conhecem. Temos então aqui a apresentação de um certo número de referências que nos dizem qualquer coisa. Sabemos que não são pessoas irremediavelmente

diferentes. Elas vivem alguma coisa da nossa realidade, da realidade de trabalhadores do mundo inteiro – mineiros, estivadores, comerciantes, vendedores, polícias, militares, eventualmente contrabandistas, etc.. Esta contextualização é posta à partida, quer dizer, que nos é dada a situação geral, a apresentação de um conjunto social a propósito do qual podemos identificar um certo número de elementos que nos permitem torná-los familiares. Nesta contextualização geral há a identificação de personagens que não são apenas actores rituais tentando representar um papel dentro de uma cerimónia, mas pessoas com uma vida e uma posição, uma posição profissional e eventualmente uma posição pessoal e política” (Piault, UA 1993).

Finalmente o filme coloca “toda uma série de interrogações e propostas novas para a antropologia e para o cinema. Toda a *Nouvelle Vague* francesa, sobretudo Godard, vai encontrar neste filme uma fonte de renovação e de inspiração decisiva. Primeiro porque liberta a câmara das limitações da posição sobre um suporte fixo (tripé). A câmara vai poder tornar-se livre sobre os ombros de quem quer que a passeie. Em segundo lugar, a imagem não é forçosamente uma imagem esteticamente construída e fixada. A sua qualidade pode vir do acontecimento, do que se passa (talvez de um e de outro lado da câmara). Por fim uma parte do sentido explícito das palavras pode vir não das palavras que são ditas, mas da combinação do som talvez indistinta para a compreensão intelectual, mas que provoca uma reacção emotiva, perceptiva, forte o que fará Godard inventar ou reencontrar o som indistinto, as palavras que não se compreendem muito bem, o diálogo em que o sentido não se compreende mas cuja produção geral, como neste filme, faz sentido. Quer dizer, provoca inquietação e interrogação, isto é, faz com que o cinema não seja um objecto acabado mas produtor do real, da ambiguidade, da interrogação. Penso que é o primeiro filme que constrói deliberadamente a ambiguidade e que, por conseguinte, produz o real” (Marc-Piault 9/93 – Seminário de Antropologia Visual – Universidade Aberta).

BIBLIOGRAFIA

- BENSMAÏA, REDA (1982) – Les Maîtres Fous et l’anthropologie américaine, entrevista com Georges de Vos, *CinémAction* nº17, pp. 59-61, L’Harmattan, Paris.
CinémAction, Jean Rouch, un griot gaulois, nº 17, L’Harmattan, Paris.
- FORTUNA, CARLOS (1998) – Imagens da Cidade: sonoridades e ambientes sociais urbanos, *Revista Crítica de Ciências Sociais* nº 51, pp. 21-41.
- Imagens do Mundo*, Mostra de cinema etnográfico francês, CEAS – ISCTE, CEMRI – Universidade Aberta, Embaixada de França.
- PIAULT, MARC (1993) – *Seminário de Antropologia Visual*, Delegação Norte da Universidade Aberta.

- PIAULT, MARC (1997) – Uma Antropologia-diálogo: a propósito do filme de Jean Rouch *Moi un Noir*, *Cadernos de Antropologia e Imagem* n° 4, pp. 185-192, UERJ, Rio de Janeiro.
- RIBEIRO, JOSÉ (1993) – *Da Minúcia do Olhar ao Olhar Distanciado*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade Aberta.
- ROUCH, JEAN (1994) – Du cinéma ethnographique à la «caméra de contact», *Le Cinéma et la Science*, pp. 182-195 CNRS, Paris.
- STOLLER, PAUL (1984) – *The Cinematic Griot, the ethnography of Jean Rouch*, University of Chicago Press.

O DOCUMENTÁRIO EM SUPORTE DIGITAL*

por

Manuela Penafria**

O filme documentário tem uma história recente. Ao contrário do que o mais das vezes se afirma o documentário não nasceu aquando do cinema. As primeiras experiências com as imagens em movimento tinham apenas por objectivo registar os acontecimentos da vida quotidiana das pessoas e dos animais. Assim, o contributo dos pioneiros do cinema para o filme documentário foi o de mostrar que o material base de trabalho para o documentário são as imagens recolhidas nos locais onde decorrem os acontecimentos. Ou seja, é o registo *in loco* que encontramos no início do cinema que constitui a raiz ou princípio base em que assenta o documentarismo.

Foi apenas durante os anos 20 que se criaram as condições necessárias para a definição do género documentário, nomeadamente com Robert Flaherty (1884-1951) e Dziga Vertov (1895-1954). Estes dois cineastas abriram caminho para o documentário definindo-lhes um posicionamento. Antes de mais, confirmaram que é absolutamente essencial que as imagens do filme digam respeito ao que tem existência fora do filme, ou seja, o cineasta deve sair para fora do estúdio e registar *in loco* a vida das pessoas e os acontecimentos do mundo. No entanto, a esta obrigatoriedade o documentarista pode responder de modos diversos. Os dois cineastas mencionados são disso exemplo: se o primeiro pedia às pessoas para se manifestarem para a câmara, para se representarem a si mesmas, o segundo pretendia captar as pessoas na sua vida quotidiana de preferência sem que se apercebessem que estavam a ser filmadas. Para além disso, é a partir destes dois cineastas que se estabelece como absolutamente essencial que esse material (ima-

* Texto redigido a partir do livro da autora, *O Filme documentário. História, identidade, tecnologia*, Edições Cosmos, Lisboa, 1999, 134 págs.

** Assistente convidada no Departamento de Sociologia e Ciências da Comunicação da Universidade da Beira Interior.

gens recolhidas *in loco*) seja submetido a uma reflexão. Este momento assume especial relevo na montagem do filme. O documentário não é um mero “espelho da realidade” não apresenta a “realidade tal qual”, ao combinarem-se e interligarem-se as imagens obtidas *in loco* está-se a construir e a dar significado à realidade, está-se o mais das vezes não a impor significados mas a mostrar que o mundo é feito de muitos significados. Isto conduz-nos àquilo que se pretende que um documentário seja, que se exclua o voyeurismo ou mero sensacionalismo a favor do questionamento e da discussão através da construção de argumentos (em especial, e no meu entender, de modo visual – fazendo uso das imagens).

Resumidamente, Robert Flaherty e Dziga Vertov mostraram que é possível existir um filme onde o registo do mundo e a reflexão desse mundo e/ou a reflexão desse registo ocupam um lugar privilegiado.

Mas, o documentário é um género com uma identidade própria que só conheceu as condições necessárias para a sua afirmação enquanto tal nos anos 30, com o movimento documentarista britânico e, em especial, com a sua figura mais emblemática: John Grierson (1898-1972). Aqui encontramos não só o reconhecimento do filme documentário enquanto género autónomo e distinto dos restantes filmes como uma efectiva produção de filmes designados por documentário.

Nos seus escritos, nomeadamente no artigo que data de 1932-34 intitulado “First Principles of Documentary” (in Forsyth Hardy, *Grierson on documentary*, London, Faber&Faber, 1979) Grierson discute e estabelece para o documentário características que o distinguem da restante produção fílmica. Antes de mais, diz tratar-se de um filme de categoria superior em relação à restante produção que também usa material retirado da realidade. Nos “filmes de factos” (“factual films”) impera a mera descrição e exposição de factos. Pelo contrário, no documentário, por ele definido como o “tratamento criativo da realidade”, há combinações, recombinações e formas criativa de trabalhar o material recolhido *in loco*.

Assim, o documentário trabalha os seus temas de modo criativo revelando algo sobre os fenómenos, no caso, os fenómenos tratados eram os problemas sociais e económicos vividos, na Grã-Bretanha, nos anos 30. As temáticas eram apresentadas segundo um determinado ponto de vista. Grierson fala-nos em “revelar a realidade do objecto tratado”, em “criar uma interpretação”. Essa revelação e interpretação que poderemos designar por ponto de vista, recai sobre as temáticas abordadas nos filmes e registadas *in loco*. Grierson entendia que os documentários deviam ter uma função social e pedagógica; deviam, ser, sobretudo, um instrumento de educação pública.

A produção da sua “escola” (instalada nas Film Units subsidiadas pelo governo) dependia do financiamento governamental pelo que era suposto que os filmes efectivamente produzidos justificassem o financiamento recebido. Os problemas sociais e económicos eram apresentados como sendo um mero momento

de crise que o país estava a atravessar e que estava a ser solucionado pelo governo. Nos filmes eram apresentadas as soluções governamentais para cada um dos problemas abordados. A estrutura “problem-moment” dos documentários dos anos 30 tinha como principal característica o uso da voz em *off* ao longo de todo o filme.

Embora Grierson reconhecesse que para cada uma das temáticas que possam ser abordadas é possível organizar o material a ela respeitante de diversas formas e que a cada uma dessas formas correspondem abordagens ou pontos de vista diferentes, sobre um mesmo tema, esse reconhecimento inicial foi imediatamente esquecido pela força com que defendeu para o documentário uma função social. Para além de defender um filme que tinha a obrigatoriedade de apresentar “uma interpretação” sobre a temática em causa, Grierson confere especial relevo ao papel do documentarista como autor criativo. Estando o documentário afastado da mera reprodução dos acontecimentos, o autor do filme intervém de um modo criativo na concretização do filme, assume-se como artista. No entanto, esta intervenção é controlada pelo próprio Grierson enquanto produtor das Film Units (por exemplo, a EMB-Empire Marketing Board e a GPO-General Post Office) onde desenvolveu o seu trabalho no sentido de garantir o financiamento estatal. Na escola de Grierson a criatividade é pois, confrontada com o patrocínio governamental.

Com Grierson ficou definitivamente clarificado que, para chamarmos documentário a um determinado filme, não basta que o mesmo nos mostre apenas o que os irmãos Lumière nos mostraram: que o mundo pode chegar até nós pelo olhar da câmara. É absolutamente necessário que o autor das imagens exerça o seu ponto de vista sobre essas imagens. É necessário o confronto de um outro olhar: o olhar do documentarista. É, também, necessário que o resultado final, ou seja, o documentário, seja o confronto entre esses dois olhares: o da câmara e o do documentarista. Para além disso, o documentário deve pautar-se pela criatividade quanto à forma como as suas imagens, sons, legendas ou quaisquer outros elementos, estão organizados.

Concluindo, poderemos dizer que o documentarismo assenta em três princípios: a obrigatoriedade de se fazer um registo *in loco* da vida das pessoas e dos acontecimentos do mundo, deve apresentar as temáticas a partir de um determinado ponto de vista e, finalmente, cabe ao documentarista tratar com criatividade o material recolhido *in loco*, podendo, combiná-lo e re-combiná-lo com outro material (por exemplo, legendas, outro tipo de imagens, etc.).

Estes princípios que têm como suporte o passado histórico do documentário marcam a identidade do filme documentário; trata-se de um filme possuidor de um estilo de produção próprio e distinto da restante produção fílmica. No entanto, as características que a escola de Grierson associou ao documentário e que não

lhe eram de todo inerentes marcaram-no profundamente. O documentário ficou conotado como sendo um filme de responsabilidade social onde predomina a voz em *off* (esta é uma das razões porque o documentário é geralmente confundido com a reportagem) de tom sério, pesado e, conseqüentemente, vulgarmente entendido como maçador e aborrecido. Ao apresentar-se como tal apenas ganhou nos últimos anos nada mais que uma forte marginalização. Os estereótipos que lhe estão associados (por exemplo, supor-se que as problemáticas sociais são as temáticas mais adequadas para serem tratadas pelo documentário) assentam necessariamente na herança que a escola de Grierson lhe legou.

O documentário deve assumir-se e ser entendido sempre como um ponto de vista, como um filme que apresenta e constrói argumentos sobre o mundo. Trata sempre aprofundadamente os seus temas estando por isso, vocacionado para promover a discussão sobre determinado tema, respeitar as aspirações, expectativas e motivações daqueles que filma (e não colocar-se, como fazia a escola de Grierson, acima dos temas dando apenas “voz” às soluções governamentais para os problemas concretos vividos pelas pessoas comuns). O documentário deverá pois, entrar na era pós-grierson. (Cf. Brian Winston, *Claiming the real*, BFI Publishing, 1995)

Outra questão importante e que é muitas vezes associada e discutida em documentário é o facto de lhe ser inerente uma certa reivindicação da evidência das suas imagens. Ora, no meu entender esta questão está antes de mais e no essencial, próxima do facto de ser necessário ao documentário reivindicar a obrigatoriedade de usar material recolhido *in loco*. No filme *The Thin Blue Line* de Errol Morris (1987) sobre Randall Adams que cumpre uma pena de prisão perpétua por um crime do qual afirma estar inocente, apresenta-se a arma do crime sob um fundo branco, ou seja, de modo quase pictórico. Ao apresentar-se assim, descontextualizada, fica certo que o documentário não nos pode assegurar a autenticidade da evidência da imagem. Podemos então concluir que o documentário para ser considerado enquanto tal não necessita de reclamar uma relação próxima com a realidade. Estamos perante um filme fundamental, um filme que solicita uma constante inovação e experimentação de formas e conteúdos, estes são-nos muito próximos. E, se as temáticas tratadas dizem respeito à vida das pessoas e aos acontecimentos do mundo a sua forma depende directamente da criatividade do documentarista. Embora não seja aqui tratada há uma questão importante a ter em consideração no documentarismo, refiro-me ao facto de ser necessária uma atitude ética, essencialmente dirigida aos intervenientes do filme.

Por oferecer uma reflexão aprofundada sobre determinado tema, o documentário desencadeia um envolvimento crítico sobre esse mesmo tema e contribui, enquanto espaço de formas e conteúdos inesgotáveis, para uma melhor

compreensão do mundo em que vivemos. O seu olhar não se reduz ao que é óbvio, antes leva-nos a olhares diferentes sobre o mundo e permite-nos olhar o mundo de modo diferente. Por esta razão há um apelo ao debate de ideias, à reflexão e ao envolvimento crítico confrontados que somos com experiências diversas, sejam elas sociais ou pessoais.

Tendo como ponto de partida o estilo do filme documentário enquanto género, poderemos perspectivar o seu desenvolvimento no sentido de se tornar um produto interactivo. Este será um de entre os possíveis desenvolvimentos para o documentarismo; no caso, trata-se da possibilidade de uma produção renovada e inovadora. As novas tecnologias estão aí, assim como a possibilidade de criação de novos produtos multimédia; para além disso, estamos perante a possibilidade de criação de um produto multimédia que tenha como referência, ou melhor, que embora se possa enquadrar no género documentário tenha como principal característica aquilo que distingue as novas tecnologias dos restantes media: a interactividade.

Após os anos 30, a revolução tecnológica que decorreu nos anos 50/60, e que consistiu na introdução e utilização de câmaras de filmar e som síncrono portáteis, é um dos aspectos mais importantes que se pode destacar na história do documentário. Esta nova tecnologia permitiu, por exemplo, a realização de entrevistas de rua (como é disso exemplo o filme de Jean Rouch intitulado *Chronique d'un Été*, 1960). Este novo equipamento que substituiu o uso do 35 mm permitiu uma maior e diversificada produção de documentários. Novas estratégias, novos estilos, novas formas ganharam vida. São disso exemplo marcante o “cinema-directo” americano, também denominado “the fly-on-the-wall” e o “cinema-verdade” também denominado “the fly-on-the-soup” inicialmente desenvolvido em França. A diversidade resultante deste equipamento tem apenas como único motor a criatividade do documentarista. Uma criatividade que tem com o novo equipamento a possibilidade de se expandir. No caso, com o aparecimento do equipamento portátil tornou-se possível e oportuno desafiar e apresentar alternativas à omnipotente voz em *off* tão característica da escola griersonina, apostando, por exemplo, em dar “voz” ao cidadão comum.

Se a viragem tecnológica dos anos 50/60, que consistiu na portabilidade e sincronismo dos equipamentos, teve uma importância primordial na história do documentário, hoje somos testemunhas de uma outra viragem tecnológica, nomeadamente a abolição do suporte analógico a favor do suporte digital, utilizado pelas tecnologias informáticas. Esta viragem não será de todo ignorada pelo documentarismo. Para o documentarista as tecnologias informáticas apresentam-se como mais um suporte apropriado para o “tratamento criativo da realidade”. Antes de mais, é essencial que a utilização das novas tecnologias seja alargada a diferentes áreas, e o documentarismo deverá ser uma delas. Acreditamos que

daqui resultarão benefícios para o documentarismo. Este novo equipamento, à semelhança do que aconteceu na década de 60, requer e encontra-se disponível para a intervenção criativa do documentarista. E, embora possa ser demasiado determinista responsabilizar o surgimento de novas práticas com o surgimento de novo equipamento, trata-se sempre de um novo momento em que, pelo menos, se confirma que o documentário é um género potencialmente vocacionado para tratar os mais variados temas dos modos mais diversos. Da evolução dos meios técnicos resulta a evolução do género no sentido de uma maior e diversificada produção. No entanto, o documentário permanece o mesmo pois é-lhe já reconhecida uma identidade e estatuto próprios. Se com a anterior viragem tecnológica o documentário deixou de ser exclusivo do ecrã de cinema (35 mm) para passar para o ecrã da televisão (vídeo) agora com a nova viragem tecnológica o documentário surgirá noutra ecrã: o do computador.

Um documentário digital para cuja produção se utilizam os mesmos meios que para a produção multimédia (como, por exemplo, para os CD-ROM's) será um produto interactivo que tem como base as características do documentário. O suporte digital poderá ser uma promessa ou uma ameaça à expansão do documentarismo. Para abordarmos estas questões tomaremos como referência a produção em CD-ROM.

No momento presente da evolução tecnológica, podemos afirmar que as câmaras digitais colocam a questão do documentário digital no terreno das promessas. Está aberto o caminho à produção de documentários em suporte digital uma vez que se possibilita que os registos feitos *in loco* sejam usados em aplicações interactivas.

Podemos afirmar que há uma maior mobilidade na recolha de imagens com as câmaras de filmar mais pequenas e manejáveis (por exemplo, com uso de comando à distância) permitem captar um elevado grau de espontaneidade. De igual modo, e ainda como exemplo, também é possível descer mais fundo no mar para registar a vida animal que aí se encontra. Abrem-se, pois, novos mundo ao mundo. A partir deste momento estão criadas as condições para que um documentário digital comece a ganhar consistência.

Quanto à obrigatoriedade de ter de se definir um ponto de vista em relação à temática a tratar, o documentarista terá de considerar dois aspectos: por um lado, o suporte digital tem a interactividade como seu principal atributo; por outro lado, o espectador passa a utilizador, ou seja, tem a possibilidade de interagir com o documentário podendo aceder selectivamente por múltiplas vertentes ao ponto de vista em causa, reforçando-se o carácter interactivo do documentário digital assim como

No suporte digital a interactividade impede um conhecimento anterior do percurso seguido por quem frui o produto. No entanto, através dessas múltiplas

vertentes é possível ao documentarista assegurar este ou aquele ponto de vista. Ou seja, é o documentarista que condiciona a navegação. As escolhas serão então assumidamente condicionadas pelo documentarista. O utilizador vê as suas hipóteses de escolha, ainda que aparentemente muitas, sendo progressivamente condicionadas, seleccionadas e orientadas.

Assim, um documentário em suporte CD-ROM, ao contrário dos actualmente existentes, não é descritivo nem meramente enciclopédico. Num produto multimédia encontramos conceitos como os de estrutura e dinâmica. Ora, o documentário está habituado a trabalhar a estrutura. A estrutura diz respeito à organização ou disposição da informação, no caso, em menus e sub-menus. A dinâmica implica que se use um número considerável de opções de modo a tornar-se a navegação atractiva e intuitiva. São estes dois conceitos que deverão ser objecto de reflexão e experimentação por parte do documentarista.

Finalmente, a criatividade que se exige do documentarista na produção tradicional deve ser agora desenvolvida quer na criação de um interface atractivo quer na elaboração de um sistema interactivo de navegação. O modo como devem os elementos ser combinados e quais os elementos a combinar são os desafios que se colocam ao documentarista no sentido de se criar uma estrutura coerente para abordar o tema em causa e de modo a ficar patente a abordagem ou ponto de vista sobre esse mesmo tema.

Os modelos de interface e sistema de navegação devem ser capazes de criar um “ambiente” apropriado ao tema que se está a tratar e no qual o utilizador é suposto interagir. Esse “ambiente” deverá reflectir o argumento ou ponto de vista que o documentário digital deve defender ou discutir. Esta noção de ambiente poderá ser clarificada se falarmos dos jogos de computador. Nestes o utilizador interage com um ambiente apropriado às características do jogo (Guerra das estrelas, procura de um tesouro, etc.). Esta característica deve ser explorada pela produção em suporte digital de documentários. O documentário digital deve ser construído tendo em conta esta questão pois só assim poderá permitir ao utilizador envolver-se nos conteúdos que lhe são apresentados. A grande inovação que as novas tecnologias permitem é, sem dúvida, a interactividade que, no caso do documentário deverá ser usada no sentido de reforçar determinado argumento e permitir a eventual passagem para outras perspectivas ou pontos de vista sobre determinado assunto (quando, por exemplo se consultarem aplicações on-line) que utilizarão por seu lado a interactividade para reforçar o seu ponto de vista. Um documentário em suporte digital é suposto ser um espaço onde se defendem e discutem pontos de vista sobre um dado assunto.

Trata-se, resumidamente, de desenvolver esforços no sentido de se conjugarem elementos diversos como sendo as características dos produtos multimédia (em especial a interactividade) com as características do documentário. O produto

deverá adequar-se à configuração habitual do multimédia e estar de acordo com as exigências próprias do documentário enquanto género.

Criar ambientes interactivos com conteúdos que têm como principal característica serem um ponto de vista sobre determinado assunto exige que se encontrem modelos de interface e sistemas de navegação apropriados a cada conteúdo, ou seja, não será possível estabelecer formas que serão depois aplicadas a qualquer temática. Num documentário digital caberá ao documentarista definir o modelo de interface, as rotas de navegação permitidas, a informação veiculada e o melhor modo de a veicular (por exemplo, se em texto ou em imagem), como permitir explorar áreas afins às apresentadas, etc.

O documentário é um género cujo maior atributo é ser uma porta aberta para o mundo, para diferentes olhares sobre o mundo, para a reflexão sobre o mundo e é, para quem a eles se dedica, um espaço aberto para a experimentação e exploração criativa. O género documentário reinventa-se cada vez que é produzido um novo documentário. Trata-se de um filme onde a relação conteúdo-forma se encontra em permanente criação e recriação. Por seu lado, o documentário digital constitui-se então como uma evolução do documentarismo, um espaço aberto para a manifestação de conteúdos e formas diversos e um novo espaço para a discussão de pontos de vista. Um documentário digital é um conjunto de experiências e ideias sobre determinado tema e que caminha no sentido da empatia, em especial, por parte dos que interagirem com ele. É, também, um exercício de criatividade para o documentarista, dada a possibilidade de conjugar diferentes elementos e de dispô-los de modo interactivo, tendo, é claro, em conta o ponto de vista adoptado. É, finalmente, um produto que vai de encontro à necessidade de renovação do documentarismo para uma fase pós-griersoniana, não só pelo alargamento a temáticas que não se pautem apenas por um grandioso e inquestionável valor social ou histórico, como por novas formas de construir argumentos sobre o mundo, como, ainda, pelo facto de se tornar um produto mais atractivo colocando de lado o habitual estereótipo de género elitista.

O documentário em suporte digital mantém aquilo que de mais importante possui o documentário: é uma porta aberta para um conhecimento aprofundado sobre o nosso mundo e sobre nós próprios.

DO ESTATUTO DA FOTOGRAFIA

por

Teresa Siza*

É dentro de um número incontável de imagens que o homem, hoje em dia, forma a sua visão do mundo: conhece-se pela imagem, reconhece-se pelo padrão fotográfico, acabou por desenvolver um enorme museu imaginário constituído por fantasmas de fotografias – esses outros fantasmas ou auras de objectos ausentes, que, ciclicamente, nos invadem os gostos e as modas.

Estamos virtualmente mergulhados em imagens, e é com elas que fazemos as nossas experiências, seja de crescimento, de informação e de viagens, seja de sentimentos e emoções.

Reciclamos através de imagens recicladas e construímos, a partir de outras imagens a nossa necessidade de reciclagem.

O protagonismo da fotografia, contraditório e perturbador seria uma ameaça alucinante para a razão e a sobrevivência se não fizesse já parte da habitação e do nosso meio envolvente.

E, como em tudo o que ganhou forma de hábito, a fotografia tende a não ser pensada, mas simplesmente usada. Deixou de ser a tradicional figura de espanto e ofereceu-nos um montão de lixo, felizmente reciclável.

Existe hoje um corpo fotográfico em debate, onde se insinuem características do objecto fotográfico e da sua relação com o sujeito, que resistem a qualquer esquema de análise científica. Neste sentido, a teoria fotográfica tende a ter o estatuto das disciplinas que não são científicas porque não propiciam refutação. O progresso da fotografia fica remetido para a evolução das técnicas do meio fotográfico, mantendo-se intocado, há mais de cem anos, o sistema de questões que se colocam à produção fotográfica: realidade ou hiperrealidade, realidade necrológica da imagem, a deslocação do espaço e do tempo, enfim, a questão da natureza artística de certas imagens fotográficas.

* Directora do Centro Português de Fotografia, Porto. E-mail: cpfot@mail.telepac.pt

Objecto complexo, a fotografia determina uma reflexão igualmente complexa: a fotografia suspende, rouba o instante à realidade; entre a tomada de vista e a revelação, na verdade logo após a captação, a fotografia representa uma realidade morta, porque o momento passou e é irreversível, porque o trazemos connosco como simulacro do passado. E, no entanto, é sobre essas representações irreais – na natureza não existe o instante – sobre essa superfície plana congelada, que nos debruçamos com insistência, para encontrar a realidade do mundo e a nossa própria identidade. E sobre ela, que nos parece ter captado o que de melhor ou pior temos em nós, regulamos as nossas atitudes.

O objecto fotográfico, devidamente aprendido o seu código de leitura, na cultura que nos fornecem, vive dessa tensão criada entre a realidade e a sua sombra, a imagem, de que guarda a aura do real. Vive da forma apercebida de como se captam as imagens, num momento único, como se destroem referentes do real e se exibem fragmentos, vive da sua definição e indissolúvel realidade.

Porque, ao captar o instante – do que o nosso olho é incapaz, porque o instante é, racionalmente, um simples conceito, já que o mundo apercebido flui e desconhecemos as inter-relações – a fotografia fundou uma unidade irreduzível a outra, no mesmo espaço e tempo; o problema é idêntico ao colocado por Heraclito: é no tempo que percebemos um lugar, e à fusão de tempo e lugar chamamos movimento – o que a fotografia não tem.

O movimento interrompido cria o instante e a reprodução desse instante, há mais de um século, é o instantâneo. Mas os olhos não podem parar o movimento do fluir dos corpos e das acções. A máquina fotográfica surge como uma máquina de captura do tempo que mata o seu objecto.

Entretanto, sem a presença física do referente a imagem não seria possível; sem o fluir do espaço no tempo, a imagem não seria única, acontecendo apenas uma vez. A fotografia atesta a existência de uma outra realidade, que não é a sua, não pode mentir em relação ao referente, mas mente em relação ao significado. E, principalmente, sugere. Sugere que aquele momento existiu, e os instantes não existem; é uma evocação que acentua, pela sua própria irrealidade, uma ausência. Mas, acima de tudo, há um desfasamento do espaço: a fotografia guardou um espaço e um tempo, retirando-os do fluir do real; deixou de estar fora e passou a estar dentro da sua imagem reduzida. Uma imagem que se manipula, que se contempla, se transacciona, se transporta e se deita fora. Não há nada mais idiosincraticamente mágico, nem nada que mais afirme o poder do sujeito: possuir esse pedaço de realidade, convenientemente manejável e convenientemente segura. Incomparavelmente mais segura do que a versátil realidade em movimento.

O corpo fotográfico resulta de uma captação do real; as imagens, como todas as apropriações do homem, estão sujeitas à transformação que lhes oferece a capacidade de exorcisar o que mais precisa de ser exorcisado, a morte e a eternidade.

É esse o programa da fotografia criada por computador: destruir a inevitabilidade das barreiras do tempo, suspender a morte, reviver, enfim, o que até agora era irrepetível.

Do Modernismo ao post-modernismo os fotógrafos assumiram o radicalismo crítico e a autonomia da fotografia; extravasando fortemente os objectivos do Modernismo, a fotografia invadiu a vida e determinou-a. Os post-modernos adoptaram a imagem fotográfica porque com ela mais se aprofunda o pastiche, a apropriação, a simulação e a textualidade. Mais ainda do que o Modernismo os fotógrafos contemporâneos souberam compreender o protagonismo da fotografia; dispensaram o estatuto da arte porque o seu próprio programa já a instituía. A arte procura a fotografia, pois compreendeu que ela é a primeira transmissora dos valores essenciais da sociedade e insinua aquela perturbação, que se levanta do índice, que se mantém como o fundamento do valor estético.

Abril de 1999.

V Á R I A

1911

SINOPSE HISTÓRICA DO ADAGIÁRIO E PAREMIOLOGIA POPULARES PORTUGUESAS

por

Alzira Simões*

VOX POPULI, VOX DEI

“*Vozes do povo*, de quem serão?
Quem lhes deu corpo? Quem deu expressão
quase dogmática
– ora singela, ora enigmática –
à sua linguagem
numas, grosseira,
noutras subtil;
nestas, oriunda de alta linhagem,
naquelas, vinda de origem vil?”

Vozes do povo, serão de quem?
Tal qual no auto
do grande Gil,
De todo o Mundo... e de *Ninguém!*
E quer nos lembrem o agudo Paluto
quer nos recordem o bom Platão
muitas igualam
os doutos juízos de Salomão
e, assim como este, julgam e falam.

Vozes do povo, que vozes são?
sejam sisudas, sejam burlescas
são dicções breves e pitorescas
que, em frases feitas, cristalizadas
desde idos tempos, correm espalhados,
de boca em boca, por más e boas
bocas do mundo.
Razoar de coisas e de pessoas,
ligeiro agora, logo profundo!
São os logares selectos, uns,
outros, *comuns*
de tam vulgares e repetidos
que andam nos lábios
e nos ouvidos
de toda a gente – néscios e sábios.
Ditos dispersos, que posto achasseis
versificados

em rimas fáceis,
em metros pobres,
– embora, às vezes, de pés quebrados, –
melhor conseguem suster-se em pé
que outros de engenhos raros e nobres,
Visto que até,
obras sublimes, de estros gloriosos
hão de mais prestes cair no olvido que esses dizeres
– em estilo poído

de língua arcaica – sengos e diosos!

Vozes do povo! É bem sabido
que, se umas tomam como argumento
motejo frívolo e comezinho
ao qual revestem, como indumento,
de tom escarninho,
outras dir-se-iam na transcendência
dos pensamentos,
rasgos de génio, teses de ciência,
bronzas, solenes e lapidares
como legendas de monumentos.

Prístinas vozes que vêm de antanho!
Quantas, na ideia, bem singulares,

Quantas, na letra, de teor estranho,
se nos figuram
como de estirpe mais do que humana!

Vox Dei lhes chamam... E assim perduram
por toda a idade,
qual verbo eterno que do alto emana
nos imperiosos decretos seus,
para escarnamento da humanidade!
Vozes do povo... Vozes de Deus!”

Dr. Alfredo da Cunha in: “*Ditames e Ditérios*”

* Mestre em Sociologia, licenciada em Antropologia, encontra-se a realizar o Doutoramento em Ciências Sociais. Assistente do Ensino Superior – ISLA – Instituto Superior de Leiria.

“Les proverbes disent ce que le peuple pense”

(*Provérbio sueco*)

“Les proverbes sont les lampes des mots”

(*Provérbio árabe*)

“Un bon proverbe ne frappe pas aux sourcils, mais dans les yeux”

“Sans angles, pas de maison; sans proverbes, pas de paroles”

(*Provérbios russos*)

“Mais do que de contos de carácter tradicional, **abunda de adágios ou provérbios a antiga literatura portuguesa**”

*José Leite de Vasconcelos*¹

“As collecções e estudos dos provérbios não tem apenas a superficial curiosidade de mostrar o imprevisto, a graça, o pittoresco, o espírito objectivo dos provérbios. Não passariam de passatempo ou de mania. O **apreço que merecem, está na sua *dynamica*, na actividade do espírito colectivo que creou os adágios, os interpreta e mantém**. É um documento vivaz da psychologia portuguesa. (...); para o estabelecimento de normas, bases, apreciações de uma moralidade ancestral; para estudos assim divergentes, com a unidade de procedencia, se prestam os adágios no seu **duplo aspecto**, objectivo e subjectivo.”

*Luís Chaves*²

Neste artigo iniciar-se-ão algumas considerações acerca da possibilidade de elaboração de uma génese histórica da paremiologia³ e sinonímia da sabedoria populares portuguesas.

Não é meu intento esgotar o assunto, antes pelo contrário. Pretendo, tão somente, levantar o véu da temática que, só por si, é, por um lado, de difícil acesso, porque demasiado vasta e, por outro, de controvérsia entre os autores que, ao longo dos tempos, dela e com ela se têm preocupado. Apesar de se verificar que o estudo destes é um domínio muito pouco explorado.

¹ José Leite de VASCONCELOS, *Etnografia Portuguesa* (vd. bibl); Vol. – I, p. 236. O destaque a cheio é nosso.

² Luís CHAVES no prefácio à obra de Pe. António DELICADO, *Adágios Portugueses* (vd. bibl); pp. 20 e 21. O destaque a cheio é nosso.

³ Conceito que nos dicionários nos surge definido como “coleção de provérbios” ou “tratado acerca de provérbios”. Da mesma família linguística temos **paremiografia** – “coleção de provérbios; parte da Filosofia que trata dos provérbios”; **parémia** – adágios; alegoria; brocardo; parábola, provérbio; sentença; “espécie de ironia que consiste em significarmos um ditado ou sentença; uma coisa a que queremos aludir; curta alegoria ou provérbio” e, ainda **parémio** – “elemento de composição que traduz a ideia de provérbio”. Definições retiradas do Dicionário de António M. da SILVA, vol. IV, p. 192 (vd. bibl.)

Ana Cristina Lopes, na sua dissertação de doutoramento, é da mesma opinião:

“As pesquisas realizadas por investigadores portugueses sobre provérbios são, de facto escassas, e embora num ou noutro trabalho se encontrem alguns apontamentos linguisticamente pertinentes, o certo é que a maior parte deles se enquadra preferencialmente numa reflexão de índole filológica, e etnológica ou histórica”.⁴

É conveniente, antes de mais, conceder uma atenção especial para o uso de determinadas designações e para o modo ou a forma como as encararemos no decurso deste “ensaio”.

É corrente inserir-se no campo da **literatura oral** ou **oratura**,⁵ como alguns autores preferem denominar todas as expressões e composições que, por tradição, o povo escuta e transmite, de geração em geração. Todavia, julgo poder afirmar, que tal designação é, em parte, contraditória, na medida em que o termo **literatura** “é mensagem de arte expressa em palavra escrita, representada por *letras*”⁶. Contudo, sabe-se há muito, que os provérbios e toda a sua sinónima não se traduzem, por acordos gráficos.

Além daquela denominação, podem encontrar-se outras, como por exemplo: **literatura tradicional**, **literatura oral e tradicional** e, ainda, **literatura popular**.

Como se pode observar, ao vocábulo e substantivo **literatura** anexam-se os adjetivos: **tradicional**, **oral** e **popular**. No que concerne à denominação “**literatura tradicional**”, pretende-se, apenas, significar que se trata de literatura transmitida no decorrer dos tempos, de geração em geração, “mais ou menos antiga, anónima, que o vulgo vai transmitindo, com adições, supressões, invenções. Nela não tem lugar a criação recente. (...), subentendido seu carácter oral”⁷. A expressão “**literatura oral e tradicional**”, de acordo com Viegas Guerreiro, “não corrige a anterior e apenas explicita a ideia de oralidade”⁸. Quanto à última designação, “**literatura popular**”, partilho, pois, da mesma opinião de Viegas Guerreiro, uma vez que esta alberga um significado muito mais amplo, comparativamente às restantes. Aliás, e segundo o autor citado, “cabe (...) toda a matéria literária que o povo entende e de que gosta, de sua autoria⁹ ou não”¹⁰. Daí que, seja esta, a expres-

⁴ Ana Cristina Macário LOPES, *Texto Proverbial Português* (vd. bibl.), p. 8. A autora segue uma perspectiva linguística na análise dos provérbios. O destaque a cheio é nosso.

⁵ Desde a década de 80 que se tem preferido designar de **Oratura** a área mais próxima da Literatura tradicional oral. A consagração deste termo data, em particular, da publicação do número de *Littérature*, nº 45, Fevereiro de 1982, sobre «Les Contes – Oral/Ecrit – Théorie/Pratique». Informação colhida no artigo da RL (NS) de João D. PINTO – CORREIA, p. 23, (vd. bibl.).

⁶ Mário Viegas GUERREIRO, *Para a História da Literatura Popular Portuguesa*, (vd. bibl.); p. 9.

⁷ Mário Viegas GUERREIRO, op. cit., p. 10.

⁸ ibidem.

⁹ Entenda-se que não há, propriamente, criação colectiva (tal como nos refere Viegas Guerreiro), na medida em que pensamos que não se unem várias pessoas a fim de produzir literatura popular, pois, toda a criação literária tem, inicialmente, um só autor (letrado ou não) e só, mais tarde, quando transmitida de boca em boca, se torna anónima, impessoal e colectiva. Como afirma José H. M. PAULO (vd. bibl.), o “carácter colectivo do provérbio não lhe advém (...) de um criador colectivo mas sim de um sancionamento colectivo”, p. 9.

¹⁰ M.V. GUERREIRO, op. cit., p. 10.

são que mais vezes será utilizada no decorrer deste pequeno “Ensaio”, bem como a de **sabedoria popular**. Isto porque, se se considerar os provérbios como integrativos da literatura popular e esta, como o produto da sabedoria do povo, então os provérbios, são, igualmente, o resultado da sabedoria popular¹¹.

José Viale Moutinho segue, igualmente, a definição de Viegas Guerreiro no respeitante à **literatura popular**, designando-a de clássica e de cómoda “devido à consciência de pecar por falta de rigor, de autenticidade cedendo à facilidade de chamar *Literatura* a algo que é *oral* por natureza”¹².

Pode-se, deste modo, afirmar que os provérbios e seus afins (adágios, ditados, ditos, anexins, sentenças, etc., temáticas a explorar noutros artigos/ensaios a publicar posteriormente) são parte integrante da **literatura popular**, porque esta é “quase toda ela inventada para ser ouvida”¹³ e, sobretudo, porque engloba um conjunto de valores bastante importante. Prosseguindo na esteira de Viegas Guerreiro, poder-se-ão colocar estes valores por ordem de importância na seguinte seriação: “estético, pedagógico, linguístico, sociológico, histórico, psicológico e filosófico”. O autor, aludindo, ainda, ao facto de as pessoas procurarem a literatura popular com o intuito de se distraírem, afirma que são “pessoas de todas as idades e especialmente a infância e a juventude. E, com o divertimento, vem a moralidade, o ensino da experiência, que nos vão modelando o carácter e enriquecendo o saber. Os provérbios, por exemplo, não têm outra função”¹⁴.

Na realidade, grande parte dos autores consultados defende o carácter e a génese, eminentemente, popular dos provérbios. Carolina Michaëlis refere-se aos provérbios como “importantes criações do género popular” no artigo “Materiais para uma edição crítica do refraneiro português” na Revista Lusitana.

De facto, pode defender-se, que os provérbios aliam, na sua criação e/ou formação, bem como na sua prática ou uso, o popular e o erudito. Talvez seja este também o facto conducente de muitos autores defenderem a inclusão dos provérbios na **Literatura Popular**.

José Ruivinho Brazão, defende que não se pode “recusar o epíteto de populares aos provérbios que assim atravessaram os tempos na boca do povo e,”¹⁵ por esse facto, chegaram até nós. A comprovar o carácter popular dos provérbios temos o consenso geral das sociedades, bem como a própria literatura paremiológica que os classifica de populares e tradicionais, como defendido supra e observado pela grande generalidade dos autores consultados.

O autor em questão, prossegue afirmando a legitimidade da característica popular dos provérbios porque estes

“fixam, em arte e em síntese, uma experiência e uma leitura da vida, e constituem fórmulas que, pelo seu conteúdo e pela sua morfologia, se ajustam à sensibilidade do povo, e têm por isso a natural simpatia do mesmo. *Popular* ou *erudita*, qualquer que tenha sido a sua *origem*, os provérbios dizem-se, (...), legitimamente *populares*, (...),

¹¹ Contrariamente a Fernando Ribeiro de MELLO (vd. bibl.) que considera que, os provérbios e lugares-comuns, de populares só têm o nome.

¹² José Viale MOUTINHO, “ (O que resta da) Literatura Popular da Terra de Basto ” in: *Rurália* (vd. bibl.), p. 11.

¹³ M. V. GUERREIRO, op. cit.; p. 15.

¹⁴ M. V. GUERREIRO, op. cit., p. 31. O destaque a cheio é nosso.

¹⁵ J. R. BRAZÃO, *Os Provérbios nos Cancioneiros Medievais Galego-Portugueses* (vd. bibl.), p. 299.

os provérbios podem dizer-se *populares* na sua própria origem ou por adopção (...)¹⁶”.

Autores há que, por vezes, incluem a literatura popular no **folclore**¹⁷ o que, em meu entender, não causa nem origina qualquer contradição pois, se se perspectivar este no sentido mais extenso e amplo do termo, ou seja, que o “**folclore**” designa **todos** os usos e costumes populares e tradicionais de uma dada sociedade e cultura. Aliás, o antropólogo e etnógrafo, Jorge Dias defende, nas suas ‘Lições de Antropologia Cultural’, que “o folclore é o ramo da etnografia que visa, em especial, a recolha e descrição das **tradições orais** (...) de qualquer povo.”¹⁸

Após estas breves considerações, pode elaborar-se um quadro sinóptico e histórico do adagiário e da paremiografia populares portuguesas.

“Não é indiferente para o presente estudo a questão ou antes questões respeitantes à **origem dos nossos provérbios**, que podem reduzir-se às seguintes principais: São eles herança de um passado mais ou menos remoto, no todo ou em parte? Terá cessado por completo desde mais ou menos longo tempo a capacidade de produção nova de provérbios? Se os provérbios são, pelo menos em parte, herança de passado (...), a quais dos elementos étnicos que se cruzaram no nosso solo ou a que povo que tenha influído no nosso desenvolvimento mental devemos atribuir a maior parte na sua transmissão? São os provérbios produto dos espíritos cultos ou do espírito popular, devemos admitir aqui uma acção recíproca?”¹⁹

Depois deste trecho de A. Coelho pouco se pode acrescentar à problemática da génese proverbial. Porém defendemos que, tentar chegar à origem dos provérbios é o mesmo (quicá, mais difícil) que procurar “uma agulha no palheiro”, aliás, como defende Ladislau Batalha, a origem da grande maioria dos provérbios perde-se na noite dos tempos. Daí que, não é nosso propósito atingir a génese dos provérbios. Há quem designe a procura de origem dos provérbios de “ênfatução”²⁰. Joaquim Lino da Silva defende, porém, que os provérbios de origem popular são em maior número que os de origem erudita. Julgamos, igualmente, que mais importante que a procura e a problemática da origem dos provérbios é a sua recolha. Recolha esta que deverá ser realizada de um modo sistemático, tendo em consideração todas as formas e variantes que surjam e, por último ordenar correctamente todos os provérbios. Contudo, não é sobre este assunto que nos ocupamos mas, sim, da problemática genésica do provérbio.

Lemos ou ouvimos algures que a **linguagem proverbial** é privilegiada, denominando-a, até, de **linguagem dos Deuses** (aliás, “*Vox Populi, Vox Dei*”, como a pena do Dr. Alfredo da Cunha a denomina) e, se a memória não nos trai, também Vico designava assim

¹⁶ J. R. BRAZÃO, op. cit.; p. 300.

¹⁷ “Vocábulo criado por W. J. Thoms (1846) para designar os usos e costumes populares que, numa sociedade tecnocientífica moderna, testemunham formas socioculturais antigas, (...)” in: *Dicionário Geral das Ciências Humanas* dirigido por G. Thines e Agnès Lampereur, p. 405 (vd. bibl.).

¹⁸ Jorge DIAS, *Estudos de Antropologia*, vol. I, p. 21 (vd. bibl.). O destaque a cheio é nosso.

¹⁹ Adolfo COELHO, *Obra Etnográfica*, vol. II (vd. bibl.), p. 235. O destaque a cheio é nosso.

²⁰ Joaquim Lino da SILVA, “Os adágios e a sua recolha”, (vd. bibl.) p. 161: “Considero tarefa cansativa e inglória a procura da origem dos adágios, só por si...”

os provérbios. Pretendendo-se, deste modo, significar que os provérbios e seus afins são de “origem divina a que os filósofos e sábios da Antiguidade terão recorrido para enunciar os seus princípios científicos e fixar os seus preceitos”²¹.

Na verdade, se se tiver em conta a história dos povos orientais, verificamos que foi o que sucedeu, bem como com os filósofos gregos, primeiro, e depois, com os romanos²².

Sabe-se que Júlio César possuía uma esplêndida coleção de provérbios, considerando-os mananciais riquíssimos de utilidade e de bom conselho para a vida prática.

Acerca da problemática da gênese e da própria definição dos provérbios, António Delicado propõe-nos 10 princípios:

“Também conheço as dúvidas que há sobre a verdadeira definição (...), na qual differem os Auctores, (...) como o nascimentos dos provérbios sejam muitos, não pôde uma definição comprehender a todos. São estes princípios, de onde os Provérbios nasceram: dez, segundo os que melhor consideram, 1 dos Oráculos, ou dos Profetas, 2 dos ditos dos sábios, 3 das fabulas dos poetas, 4 das Comedias, que se representam em theatro, 5 dos acontecimentos, 6 das historias, 7 das fabulas, em que os brutos animaes se introduzem falando, 8 das palavras ditas a caso, 9 dos costumes ou condições das gentes, ou do homem, ou da natureza dos brutos, ou das plantas, pedras, e das mais creaturas, 10 de alguma coisa preciosa ou a artificiosa, e vulgarmente conhecida por maravilhosa e insigne.”²³

As origens dos provérbios são inúmeras afirma Fernando Pires de Lima²⁴. Jaime Hespanha é da mesma opinião, apenas troca o “inúmeras” por “múltiplas”²⁵.

Para além disso, e de acordo com sacerdotes cristãos e diversos rabinos²⁶, o rei Salomão terá sido um dos mais autorizados e maiores colecionadores de provérbios, como aliás, o comprovam os Livros do Antigo Testamento – Livro dos Salmos, Livro dos Provérbios, Eclesiastes e Eclesiástico, Livro da Sabedoria. Alguns destes Livros são, de facto, atribuídos a Salomão. Contudo, existem autores que consideram esta atribuição errônea, porque aqueles Livros são, muito provavelmente, de produção anónima.

Todavia, terá sido na Idade Média que os provérbios começaram a ter divulgação e, segundo Francisco Carreiro da Costa, esta foi “a ponto de se popularizarem consideravel-

²¹ Francisco Carreiro da COSTA, no prefácio à obra de Armando CORTES-RODRIGUES – *Adagiário Popular Açoriano* 1º vol.; p. 9 (vd. bibl.).

²² José Joaquim Rodrigues de BASTOS na sua *Coleção de Pensamentos, Máximas e Provérbios* (vd. bibl.), no prefácio à 1ª ed. refere-nos “Cleobulo e Phocylides, entre os gregos; Syro entre os romanos” e, no prefácio à 2ª ed. acrescenta “(...) leiam-se os antigos philosophos, os mais acreditados moralistas, os mais abalisados doutores da Igreja, (...)”, p. VII-XI.

²³ Pe. António DELICADO, op. cit., p. 70.

²⁴ Fernando Pires de LIMA, *Adagiário Português*, (vd. bibl.), p. 4.

²⁵ Jaime HESPANHA, *Dicionário de Máximas, Adágios e Provérbios* (vd. bibl.), p. X.

²⁶ “Os textos sagrados das grandes religiões começaram por ser uma copiosíssima coleção de provérbios, autênticos tratados de filosofia em forma, digamos, de pílula, ressaltado o devido respeito.” in: «Diz-me por que provérbios te reges» prefácio de Moisés Espírito SANTO à obra *Nova Recolha de Provérbios...* de Fernando Ribeiro de Mello (vd. bibl.); p. 51. A. Coelho, op. cit., p. 231, afirma que “Na Bíblia (...) há, além da coleção de sentenças chamadas *semelhanças*, *parábolas* ou *provérbios* de Salomão, muitos provérbios espalhados.”

mente e de, a partir daí, se tornar já possível a sua classificação em gerais e particulares”²⁷. No entanto, José Mattoso, parece ser de opinião contrária, no que se refere aos provérbios medievais portugueses, pois, diz-nos, na introdução à sua obra “não existindo recolhas medievais de provérbios portugueses (...)”²⁸. De facto, assim parece ser, visto que, poucas são as obras anteriores ao século XVI. No entanto, A. Coelho alude que nos “mais antigos monumentos da literatura portuguesa, os *Cancioneiros* dos séculos XIII e XIV, aparecem já alguns provérbios”.²⁹

A comprovar a afirmação de A. Coelho temos a recente dissertação de Mestrado de José Ruivinho Brazão que apresenta um estudo paremiológico e recolha de textos proverbiais nos *Cancioneiros* galego-portugueses.³⁰ O autor conclui que o seu estudo além de contribuir “para a compreensão da cultura proverbial na nossa Idade Média (...) deixou patente a profunda afinidade que se dá entre os provérbios e a poesia: repetição e síntese, obediência e criatividade, harmonia e ritmo, artifício e fogo, imaginação e vida caracterizam, (...), a poesia lírica galego-portuguesa e os provérbios que a mesma documenta.”³¹

Deste modo e nos *Cancioneiros*³² Trovescos, no *Livro de Monteria* de D. João I, no *Leal Conselheiro* de D. Duarte, podemos encontrar algumas referências. De acordo com o que Teófilo Braga apresenta no “Adagiário Português” da *Revista Lusitana* (RL) (1914 e 1915), bem como no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende (1470-1536) que o compilou em 1516 e o ofereceu a D. Manuel.

No século XV poderemos encontrar alguns provérbios na *Crónica de D. Fernando* de Fernão Lopes.

No século XVI podemos encontrar referências proverbiais nas obras dramáticas de Jorge Ferreira de Vasconcelos³³ (1515-1585), como por exemplo na *Comédia Olyssipo*, na *Comédia Eufrosina* e na *Auleographia* (editadas entre 1537 e 1554).

De acordo com A. Coelho é no séc. XVI que vemos surgir a primeira “coleccção” dos nossos provérbios. Encontra-se, todavia na obra de um autor espanhol, Herman Nunêz de Gusman – *Refranes o Proverbios en Romance*, 1555 e o *Refranero Espanõl*, publicada por um seu discípulo, Leon de Castro, após a sua morte.

Vamos, igualmente, encontrar adágios ou provérbios em todas, ou quase todas, as obras teatrais de Gil Vicente³⁴ (1465-1536) e de Francisco Sá de Miranda³⁵ (1490/1-1558).

Encontramos, ainda, no século XVI, provérbios nos autos, de feição pós-vicevintina,

²⁷ F.C. da COSTA. op. cit.; p.9

²⁸ José MATTOSO, *O Essencial sobre os Provérbios Medievais Portugueses* (vd. bibl.), p. 5.

²⁹ A. COELHO, op. cit., p. 231. Provérbios esses que foram coligidos por Carolina Michaëlis de Vasconcelos, na *Revista Lusitana*, I, Porto, 1887, pp. 69-72.

³⁰ J. R. BRAZÃO, op. cit.

³¹ J. R. BRAZÃO, op. cit., p. 318.

³² “Coleccção de canções e poesias de um autor ou vários (...); Os primeiros c. conhecidos guardam boa parte da poesia galaico-port. dos s. XIII e XIV. Os três mais famosos são o da Ajuda (1280), o da Biblioteca da Vaticana e o de Colocci-Brancuti (...)” in: *Dicionário Enciclopédico da Língua Portuguesa* (vd. bibl.) p. 210 do 1º vol.

³³ Cavaleiro professo da Ordem de Cristo, foi escrivão do Tesouro Real da Casa da Índia, tendo escrito uma novela e três comédias em cinco actos.

³⁴ Gil Vicente é considerado o criador do Teatro português. A sua personalidade é mal conhecida, devido ao facto de se confundir o comediógrafo com o personagem que lavrou a célebre custódia de Belém.

³⁵ Este autor, iniciou uma profunda renovação literária, tendo introduzido nova métrica, novas formas poéticas, e novas modalidades líricas, compondo peças de teatro à maneira clássica.

de António Ribeiro (O) Chiado³⁶ (1520-1591) e, sobretudo, nos *Contos e Histórias de Proveito e Exemplo* (1575-1596) de Gonçalo Fernandes Trancoso³⁷ (1515/20-1595).

No século XVII, a bibliografia paremiológica, apresenta-se em Portugal com diversas obras interessantes para o estudo do adagiário português. Estas não fazem referência, somente, aos provérbios “como fontes de preceitos morais mas igualmente cuidam já de coleccionar e classificar adágios ou provérbios”³⁸.

A primeira colecção de ditados populares que se publicou em Portugal está incluída no *Dictionarium Lusitanico-Latinum* (1611), de Agostinho Barbosa (1590-1649). Porém, o primeiro autor português a dedicar e a consagrar uma obra, exclusivamente, à colecção de provérbios foi, sem dúvida, o Padre António Delicado³⁹ (1610?-?), com a obra *Adágios Portugueses reduzidos a lugares comuns* (1651). Outro dos grandes coleccionadores do século XVII, foi D. Francisco Manuel de Mello (1608-1666) com as obras: *Carta de Guia de Casados e Feira de Anexins*⁴⁰. Podemos ainda aludir a, Frei Aleixo de Santo António (?-?) e à sua *Philosofia Moral – tirada de alguns provérbios ou adágios* (1640), bem como ao Pe. Bento Pereira (1605-1685) e ao seu *Florilégio dos modos de falar e adágios da língua portuguesa* (1655), onde se encontram alguns adágios mais comuns.

No século XVIII vamos encontrar, igualmente, obras que se dedicam à colectânea e classificação dos provérbios, sendo estas, obviamente, em maior número que no século anterior. Podemos, pois, destacar as seguintes obras: *Escola Decurial de Várias Lições* (composta de XII Partes publicadas entre 1696 e 1721, tendo sido reimpressas entre 1733 a 1736) de Frei Fradique Espínola (?-1708); o *Vocabulário Português e Latino* (1712-1728) em 10 volumes do Padre Dom Raphael Bluteau (1638-1734); os *Adágios selectos portugueses moralizados em um soneto a cada adágio* (1790) de Miguel do Couto Guerreiro (?-?). Contudo, a colectânea mais prestimosa deste século foi, sem dúvida, a de Francisco Rolland (?-?) – *Adágios, provérbios, rífões e anexins da língua portuguesa, tirados dos melhores autores nacionais e recopilados por ordem alfabética* (1780).

Quando se entra no século XIX apercebemo-nos que a bibliografia sobre esta temática⁴¹ “se apresenta como árvore cada vez mais frondosa, pois já não são apenas

³⁶ O termo “conccanin” (termo da região de Goa e Diu, região de predomínio português), que mais tarde veio dar “Chiado” – astúcia, solércia, parodiante, brinçalhão. Este autor era conhecido pelo “O Chiado” devido ao seu carácter jocoso e vida libertina que levava, passeando-se, despreocupadamente, por aquela Praça que leva hoje o seu nome – o Chiado. Além de se ter notabilizado pelo seu jovialismo na poesia, A.R. Chiado, foi actor e ventríloquo. “As suas farsas valem pelo pitoresco das personagens e pelo realismo da linguagem” in: *Mini Enciclopédia*, p. 180 (vd. bibl).

³⁷ Após ter perdido a esposa, dois filhos e um neto, na grande peste de 1569, Trancoso começou a escrever os *Contos...*; tornando-se um autor com êxito popular até ao século XIX.

³⁸ F.C. da COSTA, op. cit., p. 14.

³⁹ Diz-nos Luís CHAVES, no prefácio da obra de P. António DELICADO editada em 1923, o seguinte: «... foi este o que colligiu com espirito, diríamos ethnographico ou restrictamente folclorico, os adágios. (...) o licenciado procura apresentar o adagio, por si, como coisa simples que é, nua e crua, sem mais artefícios que o da methodização.»; op. cit., p. 36 (vd. bibl).

⁴⁰ Luís CHAVES, acerca da *Feira de Anexins* refere: «Porque D. Francisco Manuel de Mello se serviu d’elles (os adágios) para o dialogo da Feira de Anexins, que á força de trocadelhos, dispersão do adagio, monotonia da fala, é um enfado»; op. cit., p. 38.

⁴¹ Como acontece, aliás, no resto da Europa, de acordo com o que nos diz François SUZZONI no *Dictionnaire de Proverbes et Dictons* (vd. bibl.): “Au XIX éme siècle, les dictionnaires se veulent historiques et étymologiques (...). Une nouvelle mutation s’est accomplie. Le proverbe d’objet de curiosité et de divertissement est devenu objet d’archive.”, p. 4.

colecções de adágios que nos aparecem mas estudos de tomo sobre o assunto”⁴². Daí que, apresentamos somente aquelas tidas como principais pelos vários autores consultados.

Temos, assim, o manuscrito de Dom Gaspar Lobo (?-?) *Adágios portugueses escolhidos e postos em ordem alfabética*,⁴³ datado de 1835; de Perestrela da Câmara (?-?), temos a *Colecção de Provérbios, Adágios, Rifões, Anexins, Sentenças Morais e Idiotismos da Língua Portuguesa*, cuja edição teve lugar em 1848 no Rio de Janeiro; em 1845 surge-nos a 1ª edição da *Collecção de Pensamentos, Máximas e Provérbios* pelo Conselheiro José Joaquim Rodrigues de Bastos (1777-1866); de 1856 podemos referir o *Ensaio Fraseológico ou Colecção de Frases Metafóricas, Elegâncias, Idiotismos, Sentenças, Provérbios e Anexins da Língua Portuguesa*, de Francisco António da Costa de Pina Manique⁴⁴ (1814-1823); e, para finalizar esta breve apresentação do que por Portugal se fez no concernente à temática proverbial no decorrer do século XIX, podemos aludir à *Filosofia Popular em Provérbios* (1882) que tem sido atribuída a Xavier da Cunha (1840-1920).

É, todavia, em meados do século XIX e início do XX que vemos surgir no panorama da etnografia e da historiografia literária portuguesas, os maiores vultos que, de um modo brilhante e notável, se dedicaram (diríamos mesmo “de alma e coração”) à recolha, pesquisa e estudo da sabedoria e literatura populares. Ao citar, apenas, alguns destes nomes, sabe-se que se deixam no esquecimento, imerecido, outros. Todavia, o nosso intuito, como se defende aprioristicamente, não é esgotar tal assunto e problemática.

Daí que, se colocam em destaque nomes como Almeida Garrett, Teófilo Braga, Adolfo Coelho, Carolina Michaëlis de Vasconcelos, António Tomás Pires, Joaquim de Araújo, Sousa Viterbo, M. Dias Nunes, Pedro de Azevedo, Oscar de Pratt, Cláudio Basto, José Maria Adrião, Alberto Braga, Ladislau Batalha, Ana de Castro Osório, Falcão Machado, entre muitos, muitos outros. Dos nomes enunciados vamos, em seguida, apresentar as obras que directamente dizem respeito ao estudo paremiológico.

João Baptista da Silva Leitão de Almeida Garrett⁴⁵ (1799-1854), apesar de não ter produzido obras, verdadeiramente, paremiológicas, não deixou de nelas introduzir o seu conhecimento dos ditos populares, nomeadamente, na tragédia *Frei Luís de Sousa*⁴⁶ (1844) e nas *Viagens na Minha Terra*⁴⁷ (1846).

Teófilo Braga (1843-1924), de seu nome completo Joaquim Teófilo Fernandes Braga foi, sem margem para dúvidas, um dos maiores etnógrafos da segunda metade do século XIX e dos primeiros anos da Primeira República.⁴⁸

⁴² F.C. da COSTA, op. cit., p. 15.

⁴³ No parecer de José Leite de VASCONCELOS, a maioria dos provérbios apresentados terão sido retirados da obra de Francisco Rolland.

⁴⁴ Fernando Pires de Lima em vez de “Ensaio” refere “Ensino”, bem como, não lhe chama “Costa” mas “Cunha”. No entanto, a obra consultada no Centro de Linguística da Universidade de Lisboa é a que apresentamos.

⁴⁵ “Escritor e político”, nascido no Porto, “viveu exilado como liberal em Inglaterra e em França. Deputado (1837), cronista-mor (1838) e par do reino (1851), em 1852 foi, por alguns meses, ministro dos Negócios Estrangeiros. Criou o Conservatório de Arte Dramática e o Teatro Nacional. (...) inaugurou, em Portugal, o romantismo”. in: *Mini Enciclopédia* (vd. bibl.), p. 339.

⁴⁶ Considerada a sua obra-prima e a mais brilhante que o teatro romântico produziu.

⁴⁷ Com a qual renovou a prosa portuguesa.

⁴⁸ Segundo José V. Moutinho é a Teófilo Braga que “coube o papel pioneiro na recolha e estudo sistemático desta área, começando pela lírica popular, quando, em 1867, publica a *História da Poesia Popular Portuguesa* e o primeiro *Cancioneiro Popular Português*”, apesar de ao “Romantismo devemos

Das suas principais obras e artigos ligados à temática em questão, temos que destacar “A História de Portugal na Voz do Povo”⁴⁹ publicada na *Era Nova* em 1881, que anexa um conjunto de rifões de cariz político, muito em voga na tradição oral de então. Outra preciosa colectânea de anexins e provérbios dos séculos XII a XVI⁵⁰ vamos encontrar no “Adagiário Português”, secção da *RL*, entre os anos de 1914-1915. Obra, igualmente, importante não apenas no conjunto da Etnografia Portuguesa mas, também no que se refere à Literatura Popular Portuguesa são os dois volumes publicados em 1885 com o título: *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições* (vide nota 49).

Temos notícias, ainda, do “sistema filosófico de coordenação de refrões” elaborado por Teófilo Braga e cuja forma esquemática podemos encontrar no *Adagiário Português* de Fernando Pires de Lima.⁵¹

Francisco Marques Rosa de Sousa Viterbo (1845-1919)⁵², acarreou importantes dados para o estudo da paremiologia não apenas portuguesa mas, também, espanhola – “Materiais para o estudo da paremiologia portuguesa e espanhola” in: *RL*, 5 e 7, 1903 e “Subsídios para a formação do refranário ou adagiário português” in: *Portucale (Po)* 1, 1903.

Quanto a Adolfo Coelho (1847-1919), legou-nos um importante contributo ao estudo dos provérbios, nomeadamente, na sua generalidade, antiguidade e uso entre os Gregos e os Romanos, a sua presença nos Cancioneiros e nos escritores do século XVI e, ainda, algumas notas sobre a origem dos provérbios no seu artigo “A Pedagogia do Povo Português” na *Revista Portuguesa (P)* 1 de 1903.⁵³ Sobre este afirma Viegas Guerreiro o seguinte: “(...) e a sua notável explanação acerca da proveniência e evolução, desde a antiguidade, dos provérbios.”⁵⁴

Quanto a António Tomás Pires (1850-1913), conhecem-se, pelo menos, dez estudos, especialmente, dedicados às tradições alentejanas, onde o autor apresenta os ditados populares e, em alguns desses trabalhos, estuda as suas origens. Citemos alguns: “Calendário Rural” in: *RL*, 2, 1892; *Setecentas Comparações Populares Alentejanas*⁵⁵, Esposende,

o início do interesse pela recolha de colecções etnográficas e folclóricas, não tardando que esses escritos fossem designados de *Literatura Popular*. E em Portugal, (...), esta teve início justamente quando Garrett, (...), começou a publicar as suas *Versões* de Romances populares.”, op. cit., p. 11.

⁴⁹ Que na obra reeditada em 1985/86 pela Dom Quixote, na Colecção Portugal de Perto nºs 10/11 – *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições*, os capítulos I («modismos, anexins e adivinhas») e III do Livro III do 2º vol. levando, este último, o mesmo título, isto é, «Contos, lenda, livros populares e História de Portugal na Voz do Povo», respectivamente, fornecem-nos dados úteis para o nosso trabalho.

⁵⁰ Recolhidos dos Cancioneiros e das Crónicas do Marquês de Santillana, e de diversas comédias de Jorge Ferreira de Vasconcelos, de Gil Vicente e de Ribeiro Chiado.

⁵¹ Acerca deste sistema já, em 1936, Alfredo Cunha fez referência no prefácio ao Dicionário de Jaime Hespanha. Tanto Alfredo Cunha como F. P. de Lima aludem que esta classificação de provérbios foi apresentada por Francisco Rodríguez Marín, na obra *Los 6.666 Refranes de mi última rebusca*, 1934, após este ter consultado T. Braga sobre o assunto.

⁵² Sousa Viterbo desenvolveu notável trabalho de pesquisa nos arquivos portugueses enquanto historiador e jornalista. Foi também arqueólogo e poeta parnasiano.

⁵³ Este texto está incluído na recente publicação da *Obra Etnográfica* de A. Coelho pela D. Quixote no vol. II, cap. III, pp. 227 a 250.

⁵⁴ M.V. GUERREIRO, op. cit., p. 84.

⁵⁵ Teófilo BRAGA, quando alude a A. Tomás Pires, faz referência a *Quatrocentas comparações populares alentejanas* que, segundo T. Braga “apresentam formas de modismos comuns à Itália, França, Espanha e Portugal, que mesmo no campo da linguagem espontânea põe em evidência a unidade étnica ocidental”; op. cit., p. 238 (vol. 2).

1892; *Calendário Rural. Ditados relativos aos Meses comparados com os Ditados Similares de vários Países Românicos*, Elvas, 1893; “Paremiologia” in: *Revista do Minho (RM)* 10, 1895; “Origem de várias locuções, adágios e anexins” in: *RM*, 12, 1897⁵⁶.

A Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1851-1925), devemos, entre outros trabalhos, “Materiais para uma edição crítica do Rifoneiro Português” vindos a lume em 1887 no vol. I da *RL*. Neste estudo, a autora, apresenta-nos “uma série de subsídios para a história dos rifões portugueses, particularizando a idade, formação, sentido e teor original dos mesmos”⁵⁷. Noutro estudo – *Mil Provérbios Portugueses* (mais precisamente, 1011) –, publicado em alemão e editado em 1905, em Braunschweig e, somente traduzido, em 1986, por Maria Assunção Pinto Correia na *RL (NS)*, 7. Acerca deste último, Francisco C. da Costa, refere que “não apenas colecciona o referido milhar de provérbios como ainda os procura classificar em gerais, peninsulares e nacionais, além de nos explicar como eles têm sido utilizados na literatura culta e popular”⁵⁸.

No que concerne a José Leite de Vasconcelos (1858-1941), de seu nome completo J. L. de Vasconcelos Cardoso Pereira de Melo, é impossível citarmos todos os seus trabalhos acerca da paremiologia portuguesa. Os seus estudos neste campo terão tido início num opúsculo editado em Barcelos no ano de 1882. Adolfo Coelho refere-se a uma colecção de 166 provérbios publicados por Vasconcelos “com o título pomposo ” de *Paremiografia Portuguesa*. Bem como um *Florilégio de Provérbios, Adágios, Rifões, Anexins*, etc. na revista *O Elvense* (n.ºs. 348-65)⁵⁹.

José Leite de Vasconcelos legou-nos um manancial de tal modo vasto que, como referido, é impossível, aqui, enumerá-lo de um modo completo. Porém, podemos afirmar que na *RL*, entre muitas outras publicações do género, o autor deixou-nos bastantes elementos, bem como na sua *Etimografia Portuguesa* (10 vols.), nos *Opúsculos* (em particular no vol. VII), José Leite de Vasconcelos legou-nos matéria, mais do que suficiente, para uma outra dissertação.

Manuel Dias Nunes⁶⁰ (1809-1907), reuniu trezentos “Provérbios e Ditos” na *A Tradição (T)* 4 e 6, entre 1902 e 1904.

Pedro Augusto de S. Bartolomeu Azevedo (1869-1928)⁶¹ nos números 7, 8 e 10 (1902-1907) da *RL* tratou de determinadas particularidades dos provérbios.

Após o primeiro decénio do século XX, a produção de estudos acerca dos provérbios teve um impulso considerável. Citando alguns dos seus mentores temos, por exemplo:

– Oscar de Pratt (?-?) – *RL*, 15, 17 e 22 e *RM*, 22;

– Cláudio Filipe de Oliveira Basto (1886-1945) – “Folhinha Popular (Distrito de Viana do Castelo)” in: *RM*, 20, 1912; “Provérbios Populares” in: *Lusa (L)* 2 e 3, 1919 e 1920;

– José Maria Adrião (?-?) produziu um excelente trabalho no que concerne aos provérbios, ao realizar uma profunda análise das variantes portuguesas e de outros países,

⁵⁶ Estes elementos foram retirados do prefácio de F.C. da COSTA, op. cit., p. 16.

⁵⁷ F.C. da COSTA, op. cit., p. 15.

⁵⁸ *ibidem*.

⁵⁹ *A Justiça Portuguesa*, II ano, Porto, 1881, n.ºs. 120-22, 135.

⁶⁰ Poeta e folclorista de Serpa, Manuel Dias Nunes fundou a *Revista Tradição* em 1899. Também conhecido por Castor.

⁶¹ Arquivista e historiador, Pedro de Azevedo foi continuador de João Pedro Ribeiro e Alexandre Herculano, dando à imprensa, em colaboração com outros historiadores, por vezes, várias colectâneas de documentação, figurando, deste modo, entre os melhores especialistas do período que vai do séc. XIII ao séc. XVI.

recorrendo a documentos históricos que explicam os vários provérbios – “Retalhos de um Adagiário” in: *RL*, 19 a 33, entre os anos de 1916 e 1934;

– Alberto Leal Barradas Monteiro Braga (1851-?) “Vozes da Sabedoria” in: *Revista de Guimarães (RG)* 31, 1921;

– Ladislau Batalha (1856-1939) publicou, em 1924, uma *Introdução à História Geral dos Adágios Portugueses*;

– Ana de Castro Osório (1872-1935), que além de ocupar um lugar cimeiro no campo da literatura infantil da época⁶², deixou-nos “Alguns Provérbios Brasileiros e Portugueses” na *Po*, 1, 1928:

– Alfredo da Cunha com os seus *Ditames e ditérios*, 2 vols, 1929.

– e, para finalizar esta breve apresentação, podemos referir, ainda, Fernando Falcão Machado (1903-?), e o seu artigo sobre “Povos e Raças no Folclore Português” in: *A Feira da Ladra*, VI, 1934.

Dos nossos dias, isto é, contemporâneos, temos, igualmente, alguns etnógrafos que se dedicaram e/ou ainda se dedicam ao estudo, classificação ou mera colecção do adagiário português. Podemos referir, por exemplo, Luís Chaves, Pedro Chaves, José Augusto Pires de Lima, Afonso Duarte, Fernando de Castro Pires de Lima, entre muitos outros que, de um modo mais particularizado (diríamos até regionalizado), colecionam adágios ou provérbios por mera curiosidade. Aliás, nos últimos anos, têm vindo a ser publicadas obras de cariz menos científico (para não dizer que este nem existe!) e sem qualquer intenção de estudo aprofundado a não ser a pura e simples apresentação, por ordem alfabética de determinados provérbios que, de acordo com o “coleccionador”, se podem agrupar numa temática sem, no entanto, explicar ao leitor quais os critérios da sua selecção e inclusão. Como referenciámos no início deste capítulo, Luís Chaves (1889-1975) fez um estudo da obra de P. António Delicado em 1923, além de nos presentear com uma gama bastante variada de estudos sobre esta problemática, como por exemplo: “S. Martinha e S. Martinho” in: *Revista Portugal*, série A, A Língua Portuguesa (ALP), V, 1937-39; “Nos Domínios da Etnografia e do Folclore” in: *Revista Ocidente (RO)* 10, 1940; 42, 1952; 46, 1954, onde nos apresenta algumas considerações acerca do homem e dos animais no adagiário português; “Velerismos” in: *Revista de Etnografia (RE)* 13, 1966.

De Pedro Chaves (?-?) basta aludir ao seu *Rifoneiro Português* (1945 – 2ª ed.) onde nos apresenta mais de 11000 adágios, por ordem alfabética e por assuntos, como sejam: “Previsão do Tempo”, “Meses do Ano”, “Agricultura”, “Justiça e Tribunais”, e “Higiene e Medicina”. No entanto, não realiza qualquer estudo aprofundado dos mesmos, ficando-se, tão somente, pela colectânea.

José Augusto Pires de Lima (1877-?) traz a lume, em 1946, um tomo assaz curioso e interessante – *O Corpo Humano no Adagiário Português* –, confrontando os provérbios alinhados com alguns brasileiros e espanhóis, socorrendo-se, para tal, de autores como Mário Lamenza e António Castillo de Lucas⁶³.

Afonso Duarte (1886-?), poeta que, em 1958, apresenta-nos na sua obra *Um Esquema do Cancioneiro Popular Português*, uma preciosa “Colheita de Provérbios ou Sentenças que se incorporam no cancionero popular”, num total de 80 exemplos.

Mais actual que os anteriores é o título *Adagiário Português* (1963) de Fernando de Castro Pires de Lima (1908-), cujo prefácio, erudito na opinião de F.C. da Costa “constitui

⁶² Com a sua Biblioteca Infantil *Para as Crianças* em 18 volumes, editados entre 1897 e 1935.

⁶³ *Provérbios*, Rio de Janeiro, 1938 e *Refranero Médico*, Madrid, 1944, respectivamente.

uma notável contribuição para o estudo do assunto”⁶⁴. Ou ainda, e somente para citar alguns títulos mais recentes:

– Fernando Ribeiro de Mello – *Nova Recolha de Provérbios e outros Lugares Comuns Portugueses* (1974), tendo sido reeditada várias vezes, encontrando-se, presentemente esgotada. Numa dessas reedições, nomeadamente na 2º ed. de 1986, o etnógrafo Moisés Espírito Santo apresenta, no prefácio “Diz-me por que provérbios te reges”, a sua classificação;

– Maria de Sousa Carrusca – *Vozes da Sabedoria* em 3 volumes de 1974 a 1976;

– Dr. António Borges de Castro – *Rumo Certo – para a prática da vida*, Estudos Mondinenses IV (1977) onde o autor compila provérbios e adágios referentes quase exclusivamente à região de Mondim de Bastos que, generalizando, poderá representar de uma forma bastante lata a Região Norte do país;

– Armando Cortes-Rodrigues *o Adagiário Popular Açoriano* (1982) apresentado em 2 volumes, cujo autor do prefácio temos vindo a referenciar no decorrer deste capítulo, falamos de Francisco Carreiro da Costa;

– António Jacinto Ferreira – *Os Animais no Adagiário Português* de 1985;

– José Mattoso e o seu estudo acerca *d’O Essencial sobre os Provérbios Medievais Portugueses* de 1987;

– Joaquim Lino da Silva “Os Adágios e a sua Recolha” na RL (NS), 10, 1989.

– “Provérbios: O “Eterno Retorno” de Ana Cristina Macário Lopes, numa apresentação ao colóquio de Literatura Popular Portuguesa em 1992.

– *Sabedoria Popular Provérbios e Alguns Ditos*, escolhidos e apresentados por Fernanda Costa Franco, 1995.

– O livro dos Provérbios Portugueses (emitário) – recolha e organização de José Ricardo Marques da Costa, de 1999.

Apesar de não se encontrarem publicadas, citamos as dissertações, quer de mestrado, quer de doutoramento de:

– Ana C. M. Lopes *O Texto Proverbial Português* de 1992;

– *Os Provérbios nos Cancioneiros Medievais Galego-Portugueses* (1993) de José Ruivinho Brazão;

– e *A Função dos Provérbios em Português e em Alemão* (1993) de Maria Gabriela Cabral Bernardo Funk;

Isto para aludirmos, somente a alguns porque, nos dias que correm, “são (...), dezenas, centenas de estudos sobre o adagiário, particularizando variadíssimos aspectos, como o mar, o tempo, a mulher, as profissões, os animais, etc., e com base em determinadas regiões e localidades, pelo que (faço minhas as palavras do autor) se tornaria enfadonha a sua enumeração”⁶⁵. Aliás, na passagem do século XIX para o actual, já Carolina Michaëlis de Vasconcelos, ao falar dos ditados populares, se referia nos seguintes termos: “uns espalham-se por grande parte do mundo, outros usam-se em partes limitadas do globo, outros são característicos de cada nação, e alguns apenas se empregam em certa região dum país”⁶⁶, o que denota, em parte, a riqueza e a quantidade de variantes que poderão advir do simples facto de em toda e qualquer parte do mundo se poderem encontrar formas proverbiais passíveis de serem recolhidas, interpretadas e analisadas, ou simplesmente,

⁶⁴ F.C. da COSTA, op. cit., p. 17.

⁶⁵ ibidem.

⁶⁶ José Correia do SOUTO, *Dicionário da Literatura Portuguesa* (vd. bibl), p. 86, vol 2.

coleccionadas, pelos mais diversos autores e curiosos.

Em suma, aqueles que queiram encetar uma investigação mais detalhada e apurada no concernente a autores de estudos sobre paremiografia, colectores e subscritores do provérbio, poderão e deverão seguir o percurso seguinte⁶⁷:

Séculos XIII e XIV

Recorre aos *Cancioneiros da Ajuda, da Biblioteca Nacional* (Colocci-Brancuti) e ao *C. Português da Biblioteca Vaticana*.

Século XV

Cancioneiro Geral de Garcia de Resende e *Crónica de D. Fernando* de Fernão Lopes.

Século XVI

António Ribeiro Chiado; D. Francisco de Portugal; Gil Vicente e Jorge Ferreira de Vasconcelos.

Século XVII

Fr. Aleixo de Santo António; Pe. António Delicado; Pe. Bento Pereira; D. Francisco Manuel de Melo; João Ferreira de Almeida e Pe. Manuel Bernardes.

Século XVIII

António José da Silva; Miguel do Couto Guerreiro e Pedro J. Supico de Morais.

Século XIX

Brito Camacho; Camilo Castelo Branco; Francisco A. de Pina Manique; Ladislau Batalha; Rafael Bordalo Pinheiro; Rebelo da Silva; Sousa Viterbo; Teófilo Braga; Trindade Coelho e Xavier da Cunha.

Século XX

Alfredo da Cunha; António Correia de Oliveira; Aquilino Ribeiro; Brito Ribeiro; Cláudio Basto; Falcão Machado; Gomes de Brito, Gomes Ribeiro; João de Araújo Correia; João da Silveira; José Diogo Ribeiro; José Leite de Vasconcelos; José Maria Adrião; José Sebastião Delgado; Júlio Moreira; Pedro de Azevedo; Pedro Chaves; Augusto Pires de Lima; Reis Dâmaso; Silva Tavares; Maria de Sousa Carrusca; António Borges de Castro; Vitorino Nemésio; Fernanda C. Franco; Ana Cristina M. Lopes; Joaquim Lino da Silva; José Ruivinho Brazão; Maria Gabriela Cabral B. Funk, entre outros autores mais actuais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADRIÃO, José Maria – “Retalhos de um Adagiário” in: *Revista Lusitana*, Lisboa: XIX, 1916, pp. 40-62; XX, 1917, pp. 298-315; XXI, 1918, pp. 33-57; XXIII, 1920, pp. 107-130; XXIV, 1921-22, pp. 227-256; XXV, 1923-25, pp. 75-127; XXVI, 1927, pp. 211-246; XXVII, 1928-29, pp. 198-242; XXIX, 1931, pp. 107-158; XXXII, 1934, pp. 5-55.

ALMEIDA, João Ferreira de – *Provérbios de Salomão*, traduzidos em Português por J.F.A.; nova Ed. revista e corrigida; Lisboa; Sociedade Astória, Lda; 1967.

BASTOS, José Joaquim Rodrigues de – *Colecção de Pensamentos, Máximas e Provérbios*; 3ª ed. aumentada de muitos artigos, assim extrahidos de diversos authors, como

⁶⁷ Os elementos deste percurso são retirados da obra de Maria de Sousa CARRUSCA, op. cit., vol. I, p. 63, e que esta designa de “Círculo do Provérbio” – achega para o estudo respectivo. Aos dados da autora acrescentámos alguns dos autores mais recentes.

- originaes; Porto; Em casa de Cruz Coutinho-Editor; 1854 (1ª. ed. 1845); 284 p.
- BATALHA, Ladislau Estevão da Silva – *História Geral dos Adágios Populares* – com um estudo preambular do Dr. Agostinho Fortes; Paris-Lisboa; Livrarias Aillaud e Bertrand; 1924; 326p.
- BLUTEAU, Dom Raphael – *Vocabulário Português e Latino*; 10 Tomos Coimbra/Lisboa; 1712 – 1728; colégio das Artes da Companhia de Jesus.
- BRAGA, Teófilo – “Adagiário português” in: *Revista Lusitana* XVIII; 3-4; Lisboa; 1914; pp. 225-274. “Anexins do Séc. XIII e XIV” in: *Revista Lusitana*; XVIII; 1-2; Lisboa; 1915; pp. 16-64.
- BRANDÃO, Alberto – *Sentenças, Máximas e Reflexões*, s. e.; Ed. do autor; 1924; 125p.
- BRAZÃO, José Ruivinho – *Os Provérbios nos Cancioneiros Medievais Galego-Portugueses*: estudo paremiológico e recolha de textos; (Texto policopiado); F.L.U.L.; Lisboa; s. n.; 1993; 3 top.
- CÂMARA, Perestrelo da – *Colecção de Provérbios, Adágios, Rifões, Anexins, Sentenças Morais e Idiotismos da língua Portuguesa*; Rio de Janeiro; 1884.
- CARRUSCA, Maria de Sousa (coord. de) – *Vozes da Sabedoria*; 3 vols.; Lisboa; União Gráfica; 1974/1976.
- CASTRO, Dr. António Borges de – *Rumo Certo – Para a prática da vida fácil de consultar é o maior adagiário regional em Portugal e Brazil – 3020 provérbios e adágios* – coordenação alfabética e índice remissivo; Porto; ed. do autor; 1977; 103p.; Col. Estudos Mondinenses IV.
- CHAVES, Pedro – *Rifoneiro Português*; Porto; Ed. Domingos Barreira; s.d. (2ª ed); 458p.; Col. Folclore e Pedagogia nº. 3; 1ª. ed. 1928.
- COELHO, Adolfo – “Os Provérbios em Geral” – Cap. III da *Obra Etnográfica* vol. II – Cultura Popular e Educação; Org. e pref. de João Leal; Lisboa; Publ. D. Quixote; 1993; pp. 227 – 250; col. Portugal de Perto nº. 28.
- CORREIA, António Simões – *Dicionário de Adágios e Princípios Jurídicos* – 2 vols.; Lisboa; Editorial Império; 1957/58; 459p. + 489p.
- CORTES, Rodrigues Armando – *Adagiário Popular Açoriano* – 2 vols; Angra do Heroísmo; Ed. Antília/Secretaria Regional da Educação e Cultura; 1982.
- COSTA, Francisco Carreiro da – “Notícia sobre o adagiário Popular Português: A presença do Adagiário Popular Açoriano”, prefácio à obra de Armando CORTES-RODRIGUES – *Adagiário Popular Açoriano*; 1º vol; pp. 9-41; Angra do Heroísmo; Ed. Antília/Secretaria Regional da Educação e Cultura; 1982.
- COSTA, José Ricardo Marques da – *O Livro dos Provérbios Portugueses*; Lisboa; Ed. Presença; 1999.
- CUNHA, Alfredo – *Ditames e Ditérios*, – 2 vols.; Lisboa; Empresa Nacional de Publicações; 1929.
- CUNHA, Xavier da – *Filosofia Popular em Provérbios*; Lisboa; David Courazzi editor; 1882; biblioteca do povo e das escolas; 6: 45; 63p. (Apesar do nome do autor não figurar na obra, pensa-se que é da autoria de Xavier da Cunha).
- DELGADO, Manuel – “O Valor dos Adagiários – O provérbio e a sua expressão linguística” in: *Actas do 1º Congresso de Etnografia e Folclore*, promovido pela Câmara Municipal de Braga (22 a 25 de Junho de 1956) vol. III; Lisboa; 1963; Junta de Acção Social, Plano de Formação Social e Corporativa, col. Bibl. Social e Corporativa nº 27; pp. 309-323.

- DELICADO, Pe. António – *Adágios Portugueses Reduzidos a Lugares Comuns* – nova edição revista e prefaciada por Luís Chaves; Lisboa; liv. Universal; 1923; 272p.
- ESPÍNOLA, Fradique – *Escola Decurial de Várias Lições*; Lisboa; 1707.
- ESPIRITO SANTO, Moisés – “Diz-me por que provérbios te reges” prefácio à 2ª edição de *Nova Recolha de Provérbios Portugueses e outros lugares-comuns*; de Fernando Ribeiro de MELLO; pp. 49-62; Lisboa; Ed. Afrodite.
- FABIÃO, L. Crespo – “Os Provérbios estão Moribundos?” in: *Revista Tempo Livre*, nº 46, Dezembro 1994; INATEL; p. 87.
- FERREIRA, António Jacinto – *Os animais no adagiário Português*; Lisboa; Direcção-Geral da Comunicação Social; 1985; 90p.
- FRANCO, Fernanda Costa – *Sabedoria Popular-Provérbios e alguns ditos*. Escolhidos e apresentados por F.C.F.; Tavira; ed. da autora; 1995; 153p.
- FUNK, Maria Gabriela Cabral Bernardo – *A Função do Provérbio em Português e em Alemão*: análise contrastiva de um corpus de provérbios contextualizados; P.D.; Universidade dos Açores; 1993; 396 + 5p. (Texto Policopiado); Ponta Delgada; 1993.;
- GAYO, Cap. Isidro António (Ordisi) – *Calepino de Provérbios Ordenados de Pedro Chaves*; Lisboa; ed. Tertúlia Edípica; 1959; 148p.;
- GOMES, Manuel João – *Nova Recolha de Provérbios e Outros Lugares Comuns Portugueses*; Lisboa; ed. Afrodite; 1974.;
- GUERREIRO, Miguel do Couto – *Adágios Selectos Portugueses Moralizados em um Soneto a cada Adágio*; s.l.; 1790.
- HESPANHA, Major Jaime Rebelo (coligido por) – *Dicionário de Máximas, Adágios e Provérbios*; Famalicão; Tip. Minerva; 1936; 255p.
- JUNIOR, R. Magalhães – *Dicionário brasileiro de Provérbios, locuções e ditos curiosos*. Rio de Janeiro, Ed. Documentário; 1977 (4ª. Ed.); 330p.
- IDEM – *Dicionário de provérbios, locuções e ditos curiosos* bem como de curiosidades verbais, frases feitas, ditos históricos e citações literárias, de curso corrente na língua falada e escrita; Rio de Janeiro/Lisboa; Ed. Documentário/Seleccções do Reader's Digest; 1982 (3ª ed. 330p.)
- LAMENZA, Mário – *Provérbios*; Rio de Janeiro; 1938.
- LIMA, Fernando de Castro Pires de – *Adagiário Português*, Selecção e prefácio de F. C. P. de Lima; Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho; Gabinete de Etnografia; 1963; 183p.
- LIMA, José Augusto Pires de – *O Corpo Humano no Adagiário Português*; Porto; Ed. Altura; 1946; 181p.
- LOBO, D. Gaspar – *Adágios Portugueses escolhidos e postos em ordem Alfabética*; s.l.; 1835.
- LOPES, Ana Cristina Macário – “Provérbios: o “Eterno Retorno”” in: *Literatura Popular Portuguesa Teoria da Literatura Oral / Tradicional / Popular*; Lisboa; ACARTE / Fundação Calouste Gulbenkian; 1992; pp. 269-280.
- MALOUX, Maurice – *Dictionnaire des Proverbes Sentences et Maximes*; Paris; Librairie Larousse; 1980; 628p.
- MARÍN, Francisco Rodrigues – *Los 6666 refranes de mi última rebusca*; Madrid; 1934.;
- MATTOSO, José – *O essencial sobre os provérbios medievais Portugueses*; Lisboa; INCM; 1987; 60p.; col. Essencial; 24.
- MELLO, Fernando Ribeiro de – *Nova Recolha de Provérbios Portugueses e outros Lugares Comuns*. Lisboa; Ed. Afrodite; 1988 (3ª Ed.); 419p.

- MONTREYNARD, F; PIERRON, A.; SUZZONI, F. – *Dictionnaire de Proverbes et Dictons*; Paris; Le Robert; 1980.
- MOUTINHO, Francisco Antunes Pereira – *Adágios Populares*; Porto; 1991; 44p.
- OSÓRIO, Ana de Castro – “Alguns Provérbios Brasileiros e Portugueses” in: Po; Porto; 1928; nº 5; vol. I; pp. 225-231. “Provérbios Luso-Brasileiros e outras considerações folclóricas” In: Po; Porto; 1930; nº 15; vol. III; pp. 238-239.
- PEREIRA, Bento – *Florilégio dos modos de Falar e Adágios da Língua Portuguesa*; Lisboa; 1655.
- PINA MANIQUE, F. A. da Costa de – *Ensaio Fraseológico ou colecção de frases metafóricas, elegâncias, idiotismos, sentenças, provérbios e anexins da Língua Portuguesa*; Lisboa; 1856.
- PINTO-CORREIA, João David – “A Literatura popular e as suas marcas na produção Literária Portuguesa do século XX – uma Primeira Síntese” in: *Revista Lusitana* (NS), 9, 1988, pp. 19-45.
- IDEM – *O Essencial sobre o Romanceiro Tradicional*; Lisboa; INCM; 1986; Col. Essencial.
- PIRES, António Thomaz – “Tradições Populares Alentejanas” In: *Revista Lusitana*; Lisboa; 1887; nº 1; pp. 60-62; nº 2; pp. 132-133; 1890-1891; nº 3; pp. 253-254.
- ROLLAND, Francisco – *Adágios, Provérbios, Rífões e Anexins da Língua Portuguesa; tirados dos melhores autores nacionais e recopiados por ordem alfabética*; Lisboa; 1780; 144p.
- SALGADO, Pe. Caetano de Moura Palha – *Colecção de ditos agudos e bernardices*; Lisboa; Typ industrial; 1864; 48p.
- STº. ANTÓNIO, Frei Aleixo de – *Philosophia Moral – tirada de alguns provérbios ou adágios, amplificados com a authority da Sagrada Escritura, e Doutores que sobre ella escreveram*; Coimbra; Ed. Diogo Gomez de Loureiro; 1640.
- SANTOS, Nunes dos (Coord. e Selecção) – *Provérbios do Mundo*; Porto; Ed. Menabel; s./d; 120p.; Col. Retalhos nº 20.
- SILVA, Joaquim Lino da – “Os Adágios e a sua Recolha” in: *Revista Lusitana* (NS), 10; 1989; pp. 157-187.
- SILVA, Lúcio Craveiro da – “A Ética nos Provérbios Populares Portugueses” in: *Revista Portuguesa de Filosofia*; Braga; Julho-Setembro; 7; XIII; 3; 1957; pp. 303-311.
- SIMÕES, Alzira M. de Jesus – *O Porco: animal simbólico-cultural, visto através de provérbios portugueses*; Lisboa; FCSH-UNL; Dissertação apresentada para a obtenção do grau de Mestre; 1996; 248 p. (policopiado).
- SOUSA, Joaquim Pires de Lima Tavares de – “Algumas considerações acerca do Adagiário” in: *Actas do 1º Congresso de Etnografia e Folclore, promovido pela câmara Municipal de Braga (de 22 a 25 de Junho de 1956)*; vol. I; Lisboa; 1963; Junta da Acção Social, Plano de Formação Social e Corporativa; col. Bib. Social e Corporativa nº 25; pp. 363-367.
- VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de – “Mil Provérbios Portugueses” in: *Revista Lusitana* (NS); 7; 1986; pp. 29-71.
- VITERBO, J. Santa Rosa de Sousa – “Materiais para o estudo da Paremiographia Portuguesa e Hespanhola” in: *Revista Lusitana*; Lisboa; 1897; nº. 1; vol. V; pp. 207-215.
- IDEM – *Refraneiro ou Adagiário Português*; nº. 10; Porto; Imp. Moderna; 1901.
- IDEM – “Materiais para o Estudo da Peramiographia Portuguesa” In: *Revista Lusitana*; Lisboa; 1902; nº 2; vol. 7; pp. 97-103; nº 3; pp. 161-166.

TEXTO PARA O PINTOR MÁRIO SILVA

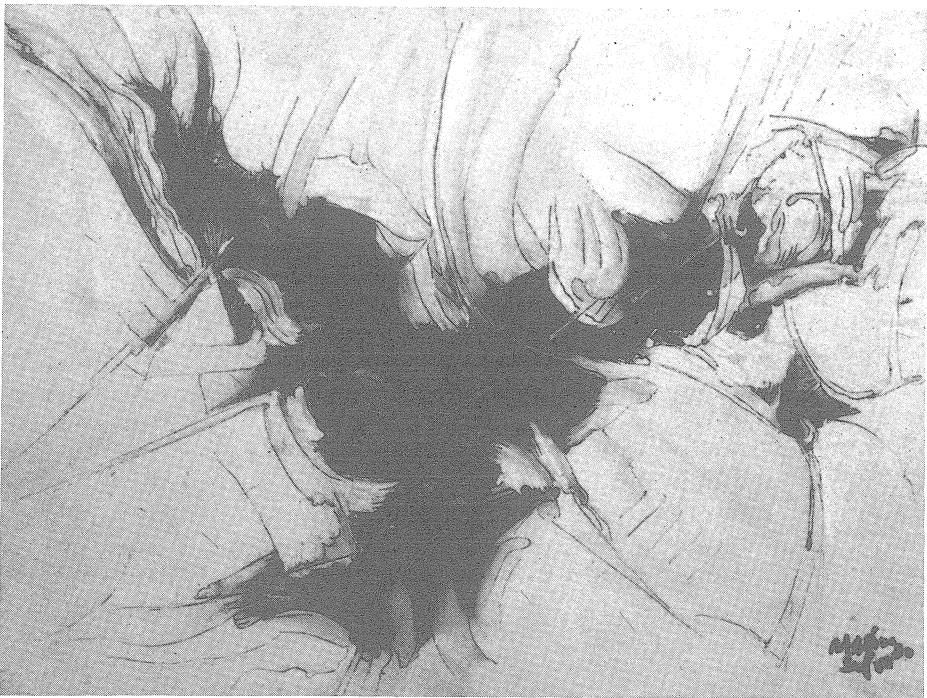
em lavos, perto do mar, corre uma estação semelhante ao inverno. veloz e indelével, como um tacto de luva que nem sequer chega a tocar as dunas onduladas. silenciosa, solene, como um nevoeiro branco descido sem aviso, com as suas ondulações verticais de pregas, junto às janelas. os pinheiros crivam-se de agulhas; e a ponta de cada uma destas está absolutamente imóvel, e brilha. só no quadro o mar se enovela, em inquietação para sair da moldura; mas na praia os tons das cristas, os novelos das ondas, estão lacados para sempre. e a suspeita de um ruído de fundo, se existe, pode ser apenas o da atenção desperta; ou o clamor das bocas que se refugiaram nas telas, e que agora estão encostadas umas às outras, impossibilitadas de se soltarem entre o claro-escuro da casa, só podendo gritar para dentro do passado, para trás de si mesmas.

seria difícil saber se é noite ou dia; se um raio de luz atravessa a sala e ilumina a mão a pousar-se, magoada de cores; ou se, no último andar, o firmamento se estende sobre a cama do pintor, como uma carta do cosmos que os seus olhos perscrutassem, à espera de um sinal, por mínimo, que indicasse o sítio da primeira mancha, o trajecto da linha inicial. entre as paredes mais afastadas da casa, onde correm, sem se fazer sentir, as passadas desencontradas que ali se sobrepuseram ao longo dos anos, só as figuras da expectativa se entreolham, baixando com inesperado pudor as órbitas nuas sobre corpos azuis. é uma atmosfera densa, de corredores concentrados sobre a sua missão, de cadeiras assentes sobre os seus estofos, de cabeleiras repuxadas para o fundo do gesto, acompanhando o movimento dos elos da madeira. é um momento em que todos os relógios coincidem numa fracção de segundo indecifrável, numa pontualidade exacta e ausente, como um desastre desconhecido.

seria talvez mais exacto recensar os traços firmes tombados junto aos vãos; os clarões que se acendem na divisão contígua; as atitudes da espera que se ocultam ao dobrar das esquinas; os frisos magníficos que talvez só o abrir das cortinas desvendasse; as linhas de fuga que sobem pelas escadas acima, na perseguição de pés invisíveis, e no entanto desprevenidos e deslumbrantes. seria talvez mais útil perceber como é que todos os indícios explodirão para dentro, para o interior da última obra que o autor prepara para que se venha a expor. que trajecto de veias encaminhará o braço decisivo para o gesto irreversível, que nervos espalharão tintas e óleos sobre a superfície por ora desconhecida, que rostos emergirão das fachadas batidas por um sol de palidez lunar, e que lua iluminará as catedrais que se dobrarão para o céu, numa atitude inalcançável pelo olhar.

mas é talvez tempo da atenção do texto se afastar da casa, recuando à medida em que esta se vai podendo ver em toda a sua extensão, com as janelas acesas, e o vulto nítido do pintor recortado em cada uma delas. como se a sua inquietação, dentro desse espaço íntimo, se quisesse desdobrar nas imagens da repetição, ou, pelo menos, alertar-nos para a luta que trava consigo próprio para, impondo a si mesmo um movimento acelerado, quase fictício, poder deitar mãos à obra.

Vítor Oliveira Jorge
Porto, 1999



Mário Silva. "Composição" – 1973, óleo s/ tela, 60 x 50 cm.

RECENSÃO

Susana Oliveira Jorge, *Domesticar a Terra. As Primeiras Comunidades Agrárias em Portugal*, Gradiva, Lisboa, 1999

A Professora Doutora Susana Oliveira Jorge, da Faculdade de Letras do Porto, considerada especialista da Pré-história recente, reconhecida nacional e internacionalmente, aproveitou o ensejo do III Congresso de Arqueologia Peninsular, recentemente reunido em Vila Real, para apresentar um novo livro, intitulado *Domesticar a Terra. As Primeiras Comunidades Agrárias em Portugal*, editado pela Gradiva.

A obra, se podemos filiá-la nalguma corrente, é na da Arqueologia primeiramente chamada estruturalista e simbólica, depois, contextualista e, ultimamente, interpretativa.

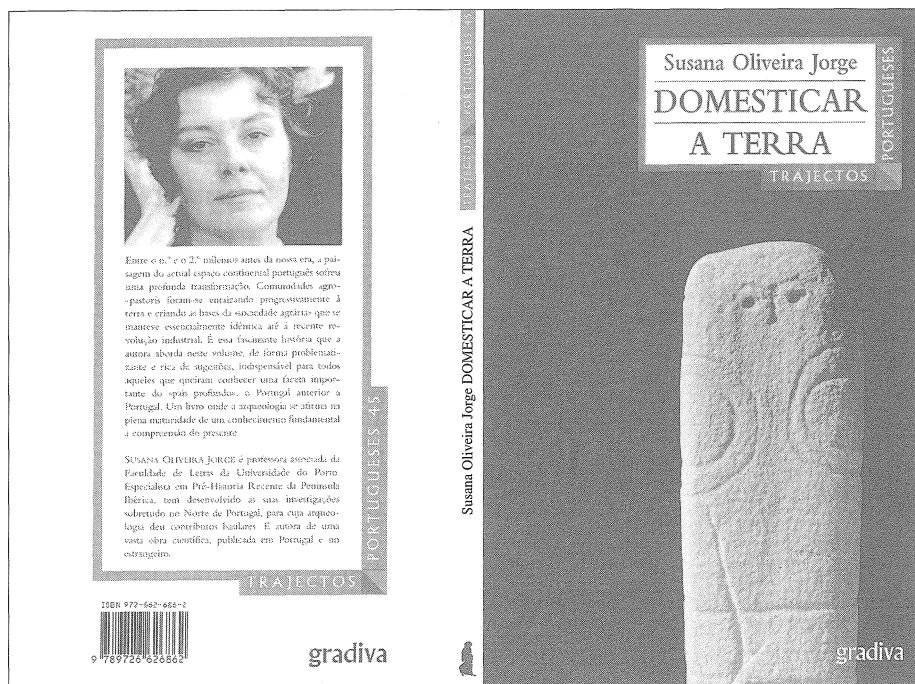
Interessa-se esta corrente mais pelas diferenças do que pelas semelhanças entre as culturas. E é um panorama de diferenças o que, em primeiro lugar, este livrinho nos apresenta: de norte a sul, a Pré-história recente portuguesa, do Mesolítico à Idade do Bronze, é extremamente diversificada.

É certo que a Arqueologia histórico-culturalista se interessava já (e se interessa ainda, porque o paradigma não está esgotado) pelas diferenças. Mas pelas diferenças de forma, que correspondem eventualmente a diferenças de funções, não de significados. Ora, o que à Prof.^a S. O. Jorge interessa, não são as diferenças de formas e funções por elas mesmas, mas de significados. Como escreveu Barthes, a História, presentemente, escreve-se sobre o signo do significado. Aí reside a grande diferença entre a Arqueologia histórico-culturalista, com o seu pendor para a taxinomia das formas e a classificação em culturas, a Arqueologia processualista, com o seu funcionalismo, válido mas demasiadamente estreito para explicar cabalmente a cultura material, e a Arqueologia contextualista.

É certo que, procurando nós uma diferença entre função e significado, nos podemos achar, quando aprofundamos o assunto, algo confundidos. A função remete-nos para a serventia que os objectos tinham (uma mó servia para moer), enquanto a pesquisa dos significados nos encaminha para a investigação das estruturas sociais, dos projectos de acção, das atitudes e das ideias.

A Prof.^a S. O. Jorge não examina, nesta sua obra, objectos, no sentido de coisas transportáveis, como cerâmicas, mas monumentos, no sentido lato de construções que o homem implanta na paisagem. E vê neles meios de os homens se assenhoriarem, se apoderarem da terra. Se a sedentarização precedeu a monumentalização, ou esta antecedeu aquela, é problema mal posto, porque o que houve foi uma determinação ou causalidade recíproca, que faz com que as duas coisas tenham caminhado a par uma da outra.

A ideia unitária desta obra, em última análise colhida de Renfrew, é que os homens tomaram posse da terra construindo monumentos. Mas tomar posse da terra não é fenómeno que se insira, ou se insira apenas, no plano das relações do homem com a natureza. Tomar posse da terra, para um grupo, é excluir dela outros grupos, é constituir a sua identidade



social. Por isso a tomada de posse da terra se insere no plano das relações sociais entre grupos. Mas tomar posse da terra através de um monumento funerário megalítico não é a mesma coisa que tomar posse dela através de uma “fortificação” calcólfica. A selecção do tipo de monumento que se adopta para tomar posse da terra não é explicável senão por diferentes estruturas sociais ou mentalidades. Uma sociedade linhagística “domestica” a terra através de monumentos funerários muito visíveis na paisagem, enquanto uma sociedade mais complexa investe em fortificações e oculta os seus mortos. Mas a correlação, obviamente, não é linear, unívoca, transcultural, generalizável sem atenção aos contextos.

Começa a história no Mesolítico e no Neolítico Antigo, justamente abordados em conjunto, porque não se trata de dois horizontes cronológicos diferentes: pelo menos os últimos mesolíticos e os primeiros neolíticos foram contemporâneos. A questão de uma origem alógena do Neolítico é, evidentemente, crucial, chamando a autora a atenção para a continuidade observável entre o Mesolítico do 7º milénio e o Neolítico do 6º e para a ausência de provas conclusivas de grupos intrusivos no território português no horizonte de transição. A monumentalização da paisagem, com a construção de alguns menires e cromeleques, teria começado no Neolítico Antigo evolucionado, segundo alguns autores que atribuem a esses monumentos a função de marcarem simbolicamente o espaço. As objecções da Prof.^a S. O. Jorge são pertinentes.

O Alentejo protagonizou, no território português, a emergência do primeiro fenómeno sepulcral de tipo monumental, que, na segunda metade do 5º. milénio e em particular nos seus finais, se generalizou a todo o território português com excepção da Estremadura, acompanhando a construção de menires e cromeleques. Mas, como adverte a autora, talvez estes monumentos não sejam, por toda a parte, indicadores dos mesmos níveis de intensifi-

cação económica e das mesmas formas de territorialização. Aliás, no Neolítico Final, à escala global do território, é visível uma grande heterogeneidade arquitectónica e ritual, para não falar dos povoados, nos quais, também à escala nacional, a variabilidade é extremamente acentuada. “À escala de um país parece não haver padrão”.

O que ficou por examinar (ou terá sido examinado sem que a autora tenha julgado oportuno comentá-lo?) é se há homogeneidade à escala regional. Isso não seria incompatível com a variabilidade à escala nacional. Existem regiões inteiras sem povoados, pelo menos de momento conhecidos; outras, como o Alentejo, onde há extensos povoados. Corresponderá esta diversidade a regiões com diferentes níveis de actividade produtora e de integração social? A um Alentejo de população mais sedentarizada, mais evoluída economicamente, mais integrada? A um Centro e um Norte de populações de maior mobilidade e actividade pastoril predominado sobre a agrária? Santuários de ar livre, talvez mais consentâneos com uma população pastoril de grande mobilidade, são mais frequentes no Norte, embora no Sul se possam citar os de Arronches e do Escoural.

O Calcolítico e o Bronze Antigo e Médio são também tratados globalmente, talvez com menos justificação. Os espaços sepulcrais tornam-se, com excepção do Alentejo, cada vez mais invisíveis. Mas esta variável de visibilidade/invisibilidade em que hoje tanto se insiste não deve fazer-nos esquecer uma outra variável: são os enterramentos dispersos ou concentrados em necrópoles? Que significado tem esta diversidade em termos económico-sociais? A grande necrópole de Atalaia e as pequenas necrópoles da Casinha Derrubada e do Tapado da Caldeira significam, na sua diversidade formal, diferentes organizações sociais? Sem dúvida.

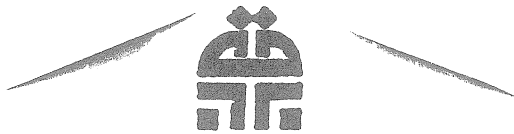
De uma autora responsável pelas escavações do Castelo Velho de Freixo de Numão não poderíamos deixar de esperar uma posição sobre o significado social dos recintos fortificados calcolíticos. Aparentemente, diz a Prof.^a S. O. Jorge, estamos perante um universo polimorfo, dificilmente categorizável ou redutível a uma só interpretação sobre as respectivas funções sociais. Mas tais recintos sugerem a formação de territórios cada vez mais circunscritos, fechados e de sociedades plenamente agrárias e sedentárias, sem prejuízo de intercâmbios ou de pactos sócio-políticos entre territórios que nos inícios da Idade do Bronze são visíveis na circulação de itens metálicos.

O livro deve ser saudado como uma síntese original e estimulante da Pré-história recente de Portugal, síntese à qual falta, talvez, a presença dos deuses, como se os homens tivessem construído sem eles as paisagens e as suas relações sociais. A Prof.^a S. O. Jorge, que já nos havia dado uma síntese no vol. 1 da *Nova História de Portugal*, não se repete nesta outra, escrita nove anos depois. É um novo discurso, de alguém que vê as coisas de outra forma, um discurso alternativo, que não rejeita o anterior, mas compreende que a complexidade da história acontecida só pode entender-se assumindo diferentes perspectivas. Não é um livro definitivo, porque não se produzem obras de síntese definitivas; mas é um livro panorâmico, que tanto serve de introdução a quem quer começar a investigar, como de conclusão provisória a quem pretenda ter da Pré-história recente portuguesa uma visão global. É um livro interpretativo e explicativo, assente todavia numa considerável erudição.

A autora produziu uma excelente obra que vai ser certamente um êxito editorial. É uma obra que ninguém pode desconhecer nem, no futuro, deixar de citar.

Jorge de Alarcão

*Faculdade de Letras da Univ. de Coimbra.
Instituto de Arqueologia*



.....
CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS
UNIVERSIDADE DO PORTO

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

Vols. 39-41 1999-2001

Conselho Redactorial

Augusto Santos Silva (FEUP)
Brian J. O'Neill (ISCTE)
Cláudio Torres (C. A. Mértola)
Henrique Gomes de Araújo (direcção SPAE)
João Arriscado Nunes (CES-UC)
João Pina Cabral (ICS)
Jorge de Alarcão (FLUC)
Jorge Freitas Branco (ISCTE)
Manuel Rodrigues de Areia (Dep. Antropologia, FCUC)
Mária Eduarda Gonçalves (ISCTE)
Mário Jorge Barroca (FLUP)
Moisés Lemos Martins (ICS-UM)
Paulo Castro Seixas (Univ. F. Pessoa)
Raúl Iturra (ISCTE)
Susana Oliveira Jorge (FLUP)
Tito Cardoso e Cunha (FCSH-UNL)
Viriato Soromenho-Marques (FLUL)

Os artigos propostos para publicação nos TAE serão,
em regra, lidos por dois dos elementos do Conselho Redactorial.

NESTE VOLUME

Luc de Heusch entre nós

Être journaliste aujourd'hui

Consciência e identidade pessoal
– e se não há um centro?

“Escrever” – um verbo reflexivo.
Hugo Loetscher e a “literatura participante”

Raizes e antenas. Política cultural,
contemporaneidade e cidadania

La encrucijada intercultural. Delito, metáforas
y mitos en la experiencia del sufrimento

Aids (“Sida”) e diversidade sócio-cultural

As mediações culturais da festa
“à brasileira”

As festas da Cidade. Revivendo
e inventando identidades culturais
– o exemplo do povo-de-santo

Investigação em Pré-história recente
no concelho de Cuba. Balanço dos
resultados e perspectivas futuras

Suevos, bizantinos e visigodos
no Sul da Bética e da Lusitânia:
arte, percursos e fronteiras

Les Maîtres Fous, um
desafio de Rouch
aos antropólogos

O documentário
em suporte digital

Do estatuto da
fotografia

VÁRIA

APOIO:

MC

MINISTÉRIO DA CULTURA



INSTITUTO PORTUGUÊS DO
LIVRO E DAS BIBLIOTECAS

