



VOL. 41  
(3-4)

PORTO  
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA  
2001



## SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Fundada em 1918.

Instituição Colectiva de Utilidade Pública

(D. R. n.º 89, 2.ª 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.

# Trabalhos de Antropologia e Etnologia

*António Custódio Gonçalves*

Professor da Universidade de Porto

Rua Alves Redol, 423 - 5.º Eq.

4000 PORTO



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

VOL. XLI  
Fascs. 3-4

PORTO  
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA  
2 0 0 1

## TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

publicação da  
Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia  
(Registada no Instituto da Comunicação Social sob o nº 112408)  
Vol. XLI fascs. 3-4 2001

*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  
4050-290 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.  
1399-041 LISBOA  
Telefs. 21 397 4067/8 – Fax 21 395 3471  
E-mail: gradiva@ip.pt

Maior de 2001.

*Tiragem:* 1.000 exs.

Depósito legal nº 27405/89

ISSN: 0304 – 243 X

O volume 41 (fascs. 1-2 e fascs. 3-4) desta revista teve os apoios de:

- IPLB - Instituto Português do Livro e das Bibliotecas (“Programa de Apoio a Revistas Culturais”)
- **FCT** **Fundação para a Ciência e a Tecnologia**

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA

Apoio do Programa Operacional Ciência, Tecnologia, Inovação do Quadro Comunitário de Apoio III.

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>Les fonctions sociales du patrimoine</i> , par Marc Guillaume.....	9
<i>Antropologia: preguntas y respuestas sobre la etica profesional</i> , por Beatriz Kalinsky .....	17
<i>Antropologia e Internet. Pesquisa e Campo no meio virtual</i> , por Rita Amaral ...	31
<i>Deux politiques funéraires</i> , par Alain Testart .....	45
<i>A saúde no prisma dos valores da modernidade</i> , por Maria Engrácia Leandro ...	67
<i>O “Sacrifício” na comunidade internacional.</i> <i>O caso de Timor Loro Sae</i> , por Henrique Gomes de Araújo .....	95
<i>Coisas de Orixás: notas sobre o processo transformativo da cultura material</i> <i>dos cultos afro-brasileiros</i> , por Rita Amaral .....	103
<i>Sobre las pautas migratorias de los Chiriguano</i> , por Federico Bossert & Diego Villar .....	111

### VÁRIA

<i>As traves mestras da confraria do Santíssimo Sacramento da Igreja</i> <i>da Misericórdia de Vila Viçosa: o compromisso de 1612</i> , por Maria Marta Lobo de Araújo .....	137
<i>John Rawls 80 years</i> , by Andreas Follesdal .....	151
<i>Pensamentos ocasionais (1998-2001)</i> , por Vítor Oliveira Jorge .....	155
<i>A propósito de “megálitos”. Comentário pontual (corrigenda) a parte de um</i> <i>debate incluído em livro recente</i> , por Vítor Oliveira Jorge.....	213

## PREÂMBULO

Temos a satisfação de terminar mais um volume dos *TAE* (41, o último do actual triénio desta direcção: 99-00-01) com autores e trabalhos em que, a par de nomes “da casa” (H. G. de Araújo, além de mim próprio, ambos dos corpos sociais da SPAE), encontramos outras pessoas de grande valia (não nos compete julgarmo-nos a nós mesmos, como é óbvio): investigadores de universidades portuguesas (como as nossas colegas da Univ. do Minho), autores da América Latina (aspecto de colaboração que queremos continuar a desenvolver) e dois professores franceses que, a nosso convite, e com o apoio do Instituto Francês do Porto/Embaixada Francesa (instituições que vêm desenvolvendo e permitindo notória acção cultural) apresentaram conferências na Faculdade de Letras do Porto e no Instituto Francês da mesma cidade: Marc Guillaume (em 1999) e Alain Testart (em 2000), com a colaboração da SPAE.

Marc Guillaume é um economista com larga formação filosófica, como testemunham os seus estimulantes livros que, mais uma vez sugiro, deveriam ser traduzidos em Portugal. Parece impossível não se ter ainda descoberto o brilho extraordinário do seu pensamento (a Porto 2001 convidou-o a fazer uma conferência, na sequência da sua presença aqui em 99). Cito de momento apenas dois: um, composto de colaboração com Jean Baudrillard, “Figures de l’Altérité”, de 1994; outro, mais recente, de sua plena autoria, designado “L’Empire des Réseaux” (1999). Ambos são editados pela firma a que este professor da Universidade de Paris se encontra ligado: Descartes & Cie: [www.editions-descartes.fr](http://www.editions-descartes.fr)

Como se costuma dizer, e com o devido respeito: a ler, já!

Alain Testart é um antropólogo que trabalha no Laboratoire d’ Anthropologie Sociale, de Paris. Autor que, ao arrepio de tantos dos seus colegas, continua a interessar-se pelo que tradicionalmente se designam as “sociedades primitivas”... tal como o pré-historiador. E por isso procura tanto os arqueólogos; e por isso em breve levaremos a cabo uma iniciativa juntos, que será anunciada a seu tempo. Estudioso de aspectos da economia, da sociedade, da religião, da simbologia, visa uma perspectiva de conjunto comparativa das sociedades “simples” a partir de um vasto inquérito que conduz. Mas fá-lo com grande sentido crítico e enorme rigor, longe de facilitismos ou superficialidades, e sabendo que pisa um terreno “minado”. É fascinante. Ainda nos lembramos quando, nos inícios dos anos 80, publicou o seu livro “Os Caçadores-Recolectores ou a Origem da Desigualdades” (também totalmente desconhecido em Portugal, fora de um restrito círculo), em que chamava a importância para o papel crítico que pode ter tido a capacidade de armazenamento de alimentos na sedentarização das comunidades, na mudança de relação com o território e na emergência de certos valores. Mudança radical, em que a história se desdobraria em duas (o antes, o depois), e que muitos, teimosamente, continuam apenas a ligar às práticas agro-pastoris,

como se a estas se reduzisse o longuíssimo processo de “domesticação do mundo” que o *Homo sapiens sapiens* encetou, há umas dezenas de milhares de anos, e que haveria de culminar na sociedade “global” actual, funcionando em rede, e construída sobre o modelo da metrópole infinita.

Pensar nestas questões, é pensar o sentido da história e o sentido da actualidade: duas faces da mesma moeda. Talvez bem simbolizadas no artigo da nossa colega Rita Amaral, do Brasil, que tenta esboçar todo um novo comportamento e terminologia ligados ao uso da Internet. Um meio e não um fim, por certo – pois que extremamente poderoso para quem “já sabe”, potencialmente alienante para quem ainda “não sabe”, como Guillaume lembrou recentemente no Porto.

Pensar essas e outras questões aqui, no espaço acolhedor da SPAE e dos TAE, é fazê-lo fora dos grandes palcos culturais “mediáticos”. É realizar um “trabalho de sapa”, que não aspira à fama nem à fortuna, mas tem o seu caminho próprio. Porque actua em função de uma ideia de continuidade, de persistência, e de auto-recompensa pelo consciência do esforço conseqüente e útil, e sobretudo por uma utopia de associativismo, de comunidade. Quanto mais não seja, a dos que lêem e colaboram nesta revista...

Como escreve Rita, hoje, com a Internet e os computadores portáteis, até mesmo a imagem do antropólogo sertanejo, completamente despaisado, parece do passado. Será? Ou será que nos aeroportos de todo o mundo nos continuamos a cruzar em magotes com os nossos semelhantes, e por vezes, numa breve troca de olhares, podemos adivinhar no outro (tornado uma variante do mesmo) idêntica nostalgia e idêntico desamparo?...

Porto, Abril de 2001.

*Vitor Oliveira Jorge*

# LES FONCTIONS SOCIALES DU PATRIMOINE\*

par

**Marc Guillaume\*\***

Avant d'aborder cette question classique, il est utile de souligner d'abord ce qui constitue le paradoxe du patrimoine. Le patrimoine est tourné vers le passé. C'est à la fois une évidence et une apparence. Quand on conserve les traces du passé (objets mais aussi sons et images enregistrés grâce à de nouveaux outils) c'est pour marquer une sorte de fidélité à l'égard du passé. On en déduit ainsi que la conservation de ces traces est une pratique universelle, naturelle et que si elle est particulièrement développée aujourd'hui c'est simplement parce que les sociétés devenues riches ont maintenant les moyens, techniques et matériels, de conserver. Et d'ailleurs, le patrimoine est géré par des spécialistes du passé (archéologues, paléontologues, historiens, muséologues, archivistes, etc.).

Mais en réalité, l'essence du patrimoine n'est pas une continuité avec le passé, la politique du patrimoine contredit ce qu'elle affiche (n'est-ce pas d'ailleurs une règle générale d'efficacité de l'imaginaire ou de la rhétorique politique?): elle met en scène une continuité avec le passé alors qu'elle constitue une rupture dans l'histoire des rapports qu'une société entretient avec son passé. Cette passion de la conservation est en effet une invention moderne qui contribue à nous rendre incompréhensible la façon dont, autrefois, les traces matérielles étaient le plus souvent vouées à la transformation, à l'abandon ou à la destruction délibérée.

## LA POLITIQUE DU PATRIMOINE

Les objectifs actuels de conservation, qui ont donc une origine récente, se présentent ainsi comme une évidence transhistorique, un impératif catégorique.

---

\* Conférence présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Porto, Portugal, le 14 Avril 1999.

\*\* Université Paris-Dauphine.

Le discours sur la conservation, la rhétorique patrimoniale sont saturés de stéréotypes (lesquels, comme les lapsus, ont souvent valeur de symptôme). Discours naïf, ressassé, paré de bonnes intentions (fidélité au passé, besoin universel d'enracinement, etc.) Discours moralisateur ou culpabilisateur, redoublé par le caractère souvent stéréotypé des restes historiques eux-mêmes. Tout cela converge vers une vision naturalisée du patrimoine et joue sur un consensus facile à obtenir. Mais, il s'agit de fausses évidences, qui masquent l'essence du désir de patrimoine. Les raisons profondes de la mise en place, puis de l'extension récente de stratégies de conservation, ne sont jamais présentées ou seulement évoquées dans les discours institutionnels.

Les politiques de conservation, qui apparaissent en France au moment de la Révolution, s'inscrivent d'emblée dans un climat d'urgence: tenter de protéger les monuments les plus significatifs de l'acharnement à effacer les traces de l'Ancien Régime. Ce thème de l'urgence est resté présent, il s'est même renforcé dans les années récentes, compte tenu des destructions massives liées à l'industrialisation et à l'urbanisation. L'ethnologie d'urgence concernant le patrimoine est devenue une cause d'intérêt national permettant la mobilisation des pouvoirs publics et des collectivités. Sans urgence, il n'y a pas de crédits nouveaux ou supplémentaires; ce thème est donc un passage obligé de la rhétorique politique si elle veut atteindre quelque efficacité. Mais il y a, de plus, une réalité de l'urgence, aussi bien en matière de conservation «naturelle» que de conservation «culturelle», parce que l'une et l'autre s'inscrivent dans une nécessité de compensation.

Le thème de la compensation s'inscrit dans une mise en scène globale d'un antagonisme entre l'État et la logique de la rentabilité économique. Ainsi, l'État se construit une légitimité, une vertu, une idéologie de service public.

C'est dans cette légitimité que s'inscrivent les politiques du patrimoine. L'État se pare d'un statut de protecteur dans des sociétés industrielles vouées à la destruction de ce qu'elles produisent (car le renouvellement est la condition de la demande), à l'obsolescence accélérée, à la consommation de l'éphémère; la passion du passé que l'on croit lire dans les stratégies du patrimoine est en fait l'écho douloureux de cette subordination à l'impératif économique de destruction. Une réserve (dans les deux sens du mot) à l'égard d'un avenir qui risque de diluer l'histoire propre d'un espace national dans un système capitaliste mondial.

Cela conduit à un rapprochement entre conservation naturelle et culturelle. Conserver, mettre en réserve, c'est mettre quelque chose à l'écart pour tenter de le soustraire aux effets réels et symboliques du temps. Cela s'applique à des objets apparus dans un passé plus ou moins lointain, mais aussi à des choses récentes destinées à apparaître bientôt comme «objets conservés», donc à traiter dès maintenant comme les objets venus du passé.

La conservation, quels que soient les objets auxquels elle s'applique, devient la mise en œuvre d'un rapport au passé, ou plus exactement à la passéité: c'est la représentation et la matérialisation du passé dans le présent et pour l'avenir. C'est aussi le traitement du présent comme futur passé.

Pour analyser ce traitement du rapport au temps, à la passéité, il faut distinguer deux catégories hétérogènes d'acteurs. A savoir: les institutions qui ont des bases, des moyens, des objectifs et des stratégies pour les atteindre; ensuite le peuple, les hommes ordinaires qui animent les organisations, y travaillent, partagent certains de leurs objectifs, mais dont les passions ne se réduisent pas à cela. L'homme ordinaire se définit par une praxis, une multiplicité de tactiques qui ne se laisse pas réduire à une logique objectifs-moyens. Le social est l'articulation de deux mondes incommensurables et interdépendants. Celui des intérêts, des stratégies organisationnelles, multiples, souvent conflictuelles, monde à la fois complexe dans les faits et simple dans son principe. Celui des passions et des pulsions, et aussi des résistances et adaptations aux stratégies mises en œuvre dans le monde des intérêts.

Lorsque les organisations marchandes et publiques ont atteint une masse critique dans la société, les rapports aux choses, au savoir, au pouvoir et – en particulier – au passé ont progressivement basculé. Ou plutôt se sont dédoublés. Nous avons appris à vivre dans un monde double: utilitaire et organisé en surface, encore symbolique en profondeur.

C'est dans ce dédoublement que le rapport à la conservation change, au début de l'ère moderne, lorsque l'appareil d'État et les activités économiques prennent en charge le monde utilitaire. Il change en introduisant une forme de conservation que j'appelle (en référence à Michel de Certeau) hétérologique, forme qui s'ajoute et se substitue en partie à la conservation symbolique des périodes antérieures. Cette hétérologie se constitue par une séparation, le rejet d'un mode de présence invisible du passé dans le présent qui, du même mouvement, en accumule les restes matériels: exclure le passé comme présence symbolique et rendre visible ses traces matérielles.

Par ce geste de séparation se constitue le patrimoine et, à travers le patrimoine ainsi séparé, un statut du passé. «Le passé c'est comme l'étranger: ce n'est pas une question de distance, c'est le passage d'une frontière» (Chris Marker). On sait bien que les objets du patrimoine sont hétéroclites et le deviennent de plus en plus, mais le simple fait d'être distingués des objets ordinaires maintient entre eux un fil rouge et donne au patrimoine son unité de principe. Cette séparation est rendue possible par le mythe fondateur de la modernité, selon lequel l'instance dernière du réel est sa matérialité, son intelligibilité. Le passé mis à distance, réduit à sa visibilité et à sa matérialité, nous échappe dans ce qu'il a d'essentiel et d'invisible. Et c'est déjà parce qu'il nous échappe que l'on accumule, sans fin,

des connaissances et des restes. En travaillant ainsi sur le passé, on le transforme en l'Autre de la société présente, on le traite comme un «passé sauvage», réduit au silence, mais qui peut servir de champ de savoir et de faire-valoir. L'accumulation des restes, comme l'accumulation du savoir moderne, est une hétérologie (savoir sur l'autre), et cette position d'extériorité rend possible son extension sans limites. «C'est un véritable remords de l'espèce qui la pousse à la résurrection de tout son passé au moment où elle perd le fil de sa mémoire. Tous les vestiges, toutes les traces qui s'étaient ensevelis dans le plus grand secret et qui, à ce titre, faisaient partie de notre capital symbolique, seront exhumés, ressuscités, ils n'échapperont pas à notre transparence, d'enfouis et de vivants nous en ferons quelque chose de visible et de mort, du capital symbolique nous ferons un capital muséal et folklorique»<sup>1</sup>.

Évidemment, ces politiques d'accumulation sont mises en œuvre par diverses organisations plus ou moins spécialisées, poursuivant, à travers cette accumulation, leurs objectifs propres. Elles opèrent par triage, destruction différentielle, sélection. Elles réhabilitent, transforment, réutilisent. Au total, elles hiérarchisent, mettent en ordre et en scène des éléments qui leur sont utiles pour la gestion du présent, pour acclimater l'avenir. Le patrimoine se fait pédagogique, touristique, prétexte à rentabilité économique et à expérimentation des techniques de pointe.

Cette mise en ordre (censure et hiérarchie) du passé a été souvent analysée. On pense à la formule célèbre mais excessive de G.H. Orwell, dans *1984*: «Celui qui contrôle le passé contrôle le futur, celui qui contrôle le présent contrôle le passé.» Formule excessive, valable pour certaines situations extrêmes ou pour des restes particulièrement chargés de symboles ou encore pour des sociétés où existent ce que l'on pourrait appeler des appareils répressifs de la mémoire. La formulation de J. P. Sartres, dans *L'Être et le Néant*, selon laquelle «les sociétés reprennent leur passé sans forme de monuments» me semble plus nuancée et plus juste.

Car, dans nos sociétés, le patrimoine fonctionne plutôt comme un appareil idéologique de la mémoire, avec une grande efficacité, souvent invisible d'ailleurs, mais aussi avec quelques limites. Certaines analyses commencent en effet à dénoncer dans le patrimoine des artifices de sociabilité, y compris dans les écomusées, ainsi que les risques d'une muséalisation systématique.

Tout cela est en tout cas fort différent de la conservation et de la mémoire des sociétés antérieures vouées à un ordre symbolique. Dans ces sociétés, l'essentiel étant immatériel et invisible, la conservation se circonscrit à quelques traces sacrées, hantées, légendaires. En dehors de ces traces, l'essence de l'Être n'appartient pas à l'ordre des choses et du visible. Par conséquent, les choses

---

<sup>1</sup> Jean Baudrillard, *L'illusion de la fin*, Galilée, 1992, p. 107.

nouvelles ne peuvent pas chasser vraiment les anciennes: il y a imbrication du présent et du passé dans une structure symbolique forte. Cette présence symbolique du passé affranchit du souci de sa conservation matérielle<sup>2</sup>.

A l'inverse, l'essentiel invisible est aujourd'hui absent dans le musée ou dans la ville rénovée. Mais il y a quand même perdurance des formes symboliques de la mémoire et de la conservation dans les actes quotidiens, dans les pratiques de l'homme ordinaire. Ce constat relance la question de l'articulation des stratégies de conservation hétérologique (des organisations) et des tactiques disséminées dans le corps social. Il me semble que, si les premières ne rencontrent pas les secondes, quitte à susciter des résistances et des détournements créateurs, la politique du patrimoine n'est qu'une forme vide, bureaucratique, vouée au dépérissement ou au moins aux dysfonctionnements graves.

## LA CONSERVATION N'EST PAS QU'UNE POLITIQUE

Un premier mode d'articulation apparaît entre mémoires individuelles et collectives ou plutôt entre mémoire populaire et mémoire artificialisée par la conservation. On a, en effet, souvent présenté le patrimoine comme étant au service d'un objectif supérieur, la mémoire collective. Il est certain que la conservation des traces sert de support aux mémoires individuelles et collectives, ou plutôt qu'elle sert de réservoir pour alimenter les fictions d'histoire que l'on construit à propos du passé. Cela fonctionne particulièrement bien pour l'invention d'une origine, d'un passé lointain et mythique. C'est le terrain de «l'archéologie politique» («restauration» de Rome par Mussolini, ruines de Massada ou du Zimbabwe, etc.). Au total, la «fonction mémoire» légitime la conservation et lui confère certains de ses traits caractéristiques. En particulier, la dimension collective de la mémoire, renforcée par l'actuelle compulsion de célébration et de commémoration, favorise tous les procès actuels de socialisation de masse. Mémoire et conservation sont, par ailleurs, l'une et l'autre prises dans le même développement technique indéfini, les progrès de la gestion électronique des mémoires étendant le champ de ce qu'il est possible de conserver.

Si la mémoire est une rationalisation globale du patrimoine, elle n'en est qu'une explication partielle. La prolifération des traces (qui s'entassent dans des

---

<sup>2</sup> Cette indifférence aux restes matériels dans les pratiques architecturales notamment se manifeste jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (à quelques exceptions près). Un exemple: la décision de Jules II de détruire (en 1505) l'église Saint-Pierre construite par Constantin douze siècles plus tôt. Le monument représentait pour lui une entité indestructible, dont l'apparence physique pouvait être modifiée sans que son essence soit altérée. Qui oserait proposer le même traitement aujourd'hui pour la cathédrale de Chartres ou le château de Versailles?

conditions souvent médiocres) ne garantit d'ailleurs pas la qualité de la mémoire collective, elle encombre même cette mémoire souvent très autonome, fantasque, mais enracinée et finalement solide.

Une deuxième explication partielle est à rechercher à partir de la notion de travail de deuil, au sens que Freud donne à cette expression. Au niveau individuel en effet, le travail de deuil s'appuie sur des traces conservées (la sépulture notamment, bien sûr). On s'autorise à passer au niveau collectif en utilisant, par exemple, des observations ethnologiques relatives à des pratiques de conservation funéraires. Or, cette extrapolation n'a de sens que pour des communautés spécifiques (où le deuil individuel a d'emblée une dimension collective) ou pour des situations exceptionnelles et momentanées. En dehors de ces situations, il n'existe pas de dimension de deuil dans les patrimoines des sociétés actuelles, sauf dans une acception vague et métaphorique du terme.

Ces représentations du patrimoine comme appareil au service de la mémoire et plus ou moins lié au deuil soutiennent ainsi, avec une «inquiétante naïveté», une conception intangible du patrimoine traversant sans changement le cours de l'histoire.

Une troisième voie, beaucoup plus explicative, est celle de la délégation et de la médiation. L'énigme du patrimoine et l'évolution historique de son statut peuvent s'éclairer surtout par le refus moderne d'assumer la destruction de ce qui échappe au champ économique; détruire est un geste dont la réalisation et la signification sont devenus socialement insupportables sans médiation. Les sociétés symboliques, on l'a vu, affrontaient la destruction en disqualifiant l'ordre du matériel et du visible. En outre, quand le rythme de la destruction économique était lent, comparable aux rythmes biologiques, le rapport au passé s'accommodait de cette destruction, tandis qu'à la destruction artificielle actuelle répond la conservation artificielle, muséographique. Avec la modernité, à la fin du XVIIIe siècle et au moment même où les attitudes devant la mort, qui étaient restées stables pendant des siècles, changent rapidement, la destruction cesse d'être un geste réglé symboliquement à l'intérieur même de la société. La gestion de la destruction différentielle des objets symboliques, et donc de la conservation, est déléguée à des appareils spécialisés sous le contrôle de la puissance publique. D'une manière plus générale, le passage d'une société symbolique à la société moderne s'analyse en ce transfert: le rapport à la mort, au sexe, à l'aléa, à tout ce que l'homme affronte difficilement n'est plus assuré symboliquement à l'intérieur de la société, mais délégué à l'économie marchande ou à des institutions spécialisés.

La conservation est ainsi devenue une activité industrielle comme une autre, soumise au principe de fonctionnalité et donc à l'accumulation et à l'excès: l'hypertrophie, l'obésité, menacent la conservation comme elles menacent la production ou l'information et plus généralement tout système fonctionnel visant ses

buts spécifiques. Le système de la conservation est même sans doute celui qui est voué à l'accumulation la plus visible et la plus encombrante. A vouloir tout garder, l'espace se surcharge vite de reliques et de muséographie, la politique du patrimoine absorbe de plus en plus d'espace, de temps, de moyens de toutes sortes.

Dans le même temps, le patrimoine devient paradoxalement le lieu d'avant-garde de la modernité où s'inventent des formes de gestion de l'excès, face en particulier aux nouvelles vagues des objets industriels. Cette invention prend déjà les formes les plus diverses, si bien que tous les modes de conservation, du musée traditionnel à l'écomusée, de l'habitat restauré à l'équipement réutilisé, sont appelés à coexister d'une manière géologique, en quelque sorte. D'autant que l'exigence «démocratique» pousse à faire de chaque patrimoine individuel un élément «légitime» du patrimoine collectif. Deux formes de patrimoines vont sans doute devoir cohabiter: patrimoine «élitiste» (celui des musées) qui ne manque pas d'attirer les foules anonymes et patrimoine de masse, mise en image d'une société de masse.

En cela, le patrimoine est résolument postmoderne, à l'image même des centres historiques des villes où se côtoient divers styles architecturaux et plusieurs couches de passé. Ou encore à l'image de ce que les architectes appellent le «façadisme»: la façade c'est le passé et derrière elle le bâtiment abrite les espaces les plus fonctionnels. Par sa puissance d'amalgame, sa capacité à mêler à la fois les objets et leurs modalités de conservation, le patrimoine se fait reflet de notre futur – plutôt que de notre passé – et mise en abyme d'une société post-moderne.

# ANTROPOLOGIA: PREGUNTAS Y RESPUESTAS SOBRE LA ETICA PROFESIONAL

por

**Beatriz Kalinsky\***

*Macmann no sabe nada, pero sólo quiere  
considerar su ignorancia de ciertas cosas, de aquellas  
que lo espantan entre todas, lo que es humano...*

*Samuel Beckett*

## INTRODUCCIÓN

Los problemas éticos que surgen a cada momento durante nuestra práctica profesional nos ponen en un brete del que muchas veces no sabemos salir. En otras oportunidades, ni siquiera podemos identificar que se nos ha presentado un conflicto que necesita de una decisión de índole moral para saber dónde ubicarnos y cómo responder.

Es sabido que en este caso ninguna regla metodológica pueda darnos respuestas; y que, además, este tipo de cuestiones necesitan, como dije, de una decisión que se toma sin su referencia.

En el trabajo antropológico, tanto las formas metodológicas de encarar distintas cuestiones de investigación como los problemas de índole ética deben ser encarados caso por caso, sin normativas fijas ni respuestas preparadas de antemano que puedan ser enunciadas en términos generales para salvar los problemas de esta clase.

Esta declaración no debe confundirse con un relativismo a ultranza sino que significa tan solo reconocer que las situaciones humanas tienen ciertos detalles

---

\* Antropóloga. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas-CONICET. Argentina.  
Correo electrónico: beka@cotelco.com.ar

que le son propios y que no puede replicarse en otras situaciones, aunque aparezcan similares. Son justamente estos detalles los que deben ser tomados en cuenta cuando de decisiones se trata.

Desde luego, que hay líneas generales que deben ser respetadas, pero ellas son fuentes heurísticas que nos permiten, en el mejor de los casos, decidir en forma más o menos correcta acorde a las circunstancias y especificidades de las situaciones particulares que cada uno de nosotros enfrenta de forma personal.

Una de las pesadillas más íntimas que tenemos los antropólogos es que nos quedemos “sin campo”, que “nos echen del campo” porque no pudimos entablar relaciones recíprocas con nuestros interlocutores, porque no hemos podido plantear un tema que sea de interés de todos o que nuestra presencia verdaderamente sea molesta para el buen desempeño de las actividades o decisiones que la gente estaría tomando sin nuestra presencia.

Cualesquiera sean las condiciones en que desempeñemos nuestro trabajo, siempre queda un resquicio por donde predomina una cierta “molestia” o, ante todo, un interrogante acerca de la presencia de un antropólogo.

La justificación del “estar allí” requiere de por sí una decisión que podríamos remitir al campo de la ética profesional.

Las formas y condiciones de ese “estar allí” serán el inicio de una fecunda relación de investigación o el final de una pesadilla que nos deje de patitas en la calle.

Entonces, ¿nos ubicaremos por sobre el hombro de nuestros sujetos para ver por sobre ellos, y sin mirarles el rostro porque simplemente creemos que podemos saber un poco más de lo que ellos saben sobre ellos mismos?

Si ese fuera el caso, el estar de espaldas sin que ellos nos puedan mirar y sin interés alguno de nuestra parte para mirarlos a ellos es una situación “privilegiada” ya que nos deja sin problemas éticos que resolver pero que, a la larga o a la corta, generará un sinnúmero de estorbos que ponderaremos según sean nuestras intenciones. En otras palabras, lo que puede ser obstáculos para algunos, serán bienvenidos como simples “pormenores” para otros, sin que se haga de ellos un tema a tratar en forma especial.

## El “Yo etnográfico”

Quizá esta expresión suene a equivocación o desvarío. Tampoco está usada para provocar.

Quiere evocar simplemente que no podemos ignorar que, de acuerdo a los tiempos que corren, es el antropólogo quien debe darse la vuelta y mirar de frente a sus interlocutores. De allí en más, el Otro nos convierte en su Otro etnográfico, gran paradoja que nos hace, a muchos de nosotros, despistarnos en nuestras tareas.

Frente a frente cada uno se convierte para el otro en el “Yo etnográfico” del “Otro”.

No es un juego de palabras sino que es la forma en que, a mi modo de entender, podemos encarar nuestra profesión de una forma que pueda ir dejando atrás los resabios del pasado: el antropólogo fisgón, del quien no se conocen sus intenciones y por lo tanto debe estar ocultando algo, del que no se conocen sus filiaciones personales salvo sus créditos académicos que significan bien poco o al que no se le puede sacar palabra alguna de que es “verdaderamente” ese estar allí.

El antropólogo se vuelve un “Yo etnográfico” porque se lo propone para salvaguardarse en un resguardo de buenas intenciones pero que a la luz de su exposición pública se convierten en intenciones ocultas y, en el peor de los casos, en malas intenciones.

Al final, se transforma en una incógnita para él mismo, perdiendo la referencia social y cultural, y manoteando como pueda solo sus filiaciones académicas.

Frente a este panorama, extremado por cierto, los problemas que puedan aparecer en las relaciones sociales, en nuestra posición en lugares sociopolíticos de donde no conocemos del todo las reglas de juego, en donde permanecemos como extranjeros consuetudinarios y, finalmente, desaparecemos para volver de vez en cuando o nunca más, no parecen ser de nuestra incumbencia. Son hechos de la vida que deben dejarse pasar sin muchos interrogantes de nuestra parte. Pero si cambiamos estas condiciones del “ser antropólogo” todo lo que hemos querido enterrar, adjudicándolo a otros terrenos académicos, como la filosofía y la ética en especial, se nos aparecen por todos los lados imaginables y nos incitan a darles una respuesta, aunque sea aproximada, porque sino amenazan con no dejarnos seguir.

Si planteamos una antropología de interferencia<sup>1</sup>, que quiere decir que estamos capacitados, en una relación de diálogo en donde todos estamos de frente, mirándonos e inquiriéndonos, para plantear y defender nuestros puntos de vista con “buenos argumentos”, las preguntas acerca de nuestro comportamiento y de las decisiones tomadas serán compañeras inseparables que nos darán, aparte de un aire humano, un registro más fiel de quiénes somos y de dónde estamos, para qué

---

<sup>1</sup> Entendemos por ‘interferencia antropológica’ a un estilo de investigación que le interesa conseguir la constitución de instancias locales y regionales para que puedan actuar como redes de sostén en la producción de conocimiento. Estas redes permiten no solo co-producir el conocimiento sino que, sobre todo, son espacios públicos que conformados en virtud de la investigación o no, dan la posibilidad de explicitar y dar cuenta de diferentes puntos de vista que puedan generarse alrededor de un problema social. La interferencia antropológica es tan solo, desde este estricto punto de vista, un argumento más que se confronta públicamente con cualquier de los otros que se vayan incorporando en el transcurso de la evaluación colectiva, instancia incorporada, pero específica, del proceso de investigación. (Carasco y Kalinsky, manuscrito) (cfr. además Arrúe y Kalinsky 1994, Kalinsky y Pérez 1992, Favret Saada 1990, entre otros).

y por qué, preguntas que creo incontestables si no estamos acompañados por nuestros interlocutores, sea donde sea – en el campo, en la Academia o en nuestras propias casas.

### Algunos casos

Los ejemplos tienen un importante papel de demostración que van más allá de un mero anecdotario de preguntas y respuestas. Tampoco es el caso de que sea sometido a juicio público para ver si se actuó “bien” o “mal”. En realidad, sólo se actuó en la medida de nuestras convicciones y pareceres de lo que significa “Ser antropólogo”.

Sin embargo, ese poder de demostración genera convicciones que podrán o no ser tomadas en cuenta en el futuro, sobre todo para quienes se inician en la profesión. Al menos un principio, el de la llamada “resistencia al cambio” ha tenido que dejar de ser aplicado a nuestros Otros para volverse en contra nuestra, e imponerse, desde ya sin nuestro consentimiento, a nuestras propias prácticas.

En temas de investigación que pueden considerarse extremos<sup>2</sup>, las cuestiones éticas aparecen en forma más contundente, menos entreveradas con otros aspectos de la investigación. Ellas están más o menos independientes, como si nos estuvieran esperando justo en las situaciones más complicadas. Pero no debemos confundirnos; están en todas partes sólo que un poco más disfrazadas, muchas veces con el ánimo de enmascararse para ver qué hacemos cuando caen las máscaras.

#### Primer caso<sup>3</sup>: “Verdad y mentira: infames, compasivos, amenazantes”<sup>4</sup>

El antropólogo desea la imparcialidad de una etnografía que mima a todos por igual: los presos desde la crueldad de un sometimiento inútil; los jueces desde la certidumbre de las leyes y el propio antropólogo desde la sorpresa de saberse metido en un infierno que es también suyo. Busca la “verdad” desde el propio interés: Verdad como principio moral; Verdad como atributo de la naturaleza humana; Verdad como artículo del pacto social; Verdad como solvencia del bien común; Verdad como primacía de lo bueno sobre lo malo.

O, verdad como argumento ocasional. Verdad como discurso cuyo valor será definido según sean los otros discursos que se le entrecruzan; verdad como contingencia volátil y cansadora.

<sup>2</sup> Locos, presos, enfermos terminales, pobres, excluidos, migrantes, etc. En realidad, casi todos.

<sup>3</sup> Estos casos han sido tomados de mi propia experiencia de investigación en una de las zonas más oscuras y degradantes de la humanidad actual: las cárceles.

<sup>4</sup> Este problema de la verdad y la mentira fue analizado con más detalle en Kalinsky, 1997

Verdad y mentira se enlazan con bondad y maldad; formas de asaltar el poder de definir las cosas, con firme rectitud, para que deban ser dichas o hechas.

Verdad y mentira también se anudan con nuestros arreglos sociales, con aquellos mandatos a los que deberemos responder si es que pretendemos seguir donde estamos. O si queremos cambiar la suerte, veremos de usar la verdad y la mentira para cincelar dónde quisiéramos entrar.

El preso cumple con las obligaciones con sus compañeros de encierro; decide no declarar, del todo, lo que había visto durante la reyerta. Se atrincheró en el falso testimonio, sabiendo de sobra que para la ley constituye un delito.

*Qué me hablás de delito... ahí había amenazas... yo era quien volvía a la cárcel, quién me asegura que no me iba a pasar nada? Yo no tengo la culpa de lo que pasa... lo único que quieren es joderme la vida... Entonces, qué querés que hiciera. Cuando estás procesado, el defensor te dice que no declares éstos y no declares tal otra cosa... bueno, yo hice lo mismo ahora que fui de testigo. Antes me decían que lo haga, ahora me procesan por falso testimonio, te castigan por lo que ellos mismos te dijeron que hicieras cuando eras procesado.*

La mendacidad está asociada a la maldad. Se miente porque se es egoísta, se quiere salir indemne, no se quieren reconocer los errores, ni se quieren pagar las culpas ni redimirse por el camino de la confesión. Un sentido casi religioso de la verdad que permanece, desacralizado pero indemne, en la concepción que tenemos sobre nuestros semejantes que han delinquido, mentido o escapado.

De nuestra parte, estamos convencidos de que la verdad está en los hechos. Cambiando los hechos, creemos que lo hacemos también con la verdad. Creemos, ingenuos, en los criterios prístinos de verdad y mentira.

Hemos tratado de convencerlos de que decir la verdad los llevará por el camino recto, hacia a una liberación quizá no en el aquí y ahora pero que al menos pueda brindar un pequeño alivio.

El antropólogo se siente libre de la telaraña de significados ambiguos, de hechos imprecisos, de memorias presas del pánico. Tampoco está obligado a tomar partido y quedarse ahí hasta las últimas consecuencias. El es el etnógrafo... a salvo de cualquier extremo.

Pero los presos ya no pueden alimentar la magia de los errores, la ilusión les ha sido esquivo y ya nunca serán libres, y ahí reside la cuantía de su mentira.

El antropólogo se repite que el camino de la verdad no puede estar contaminado con mentiras. Esa es la ventaja que ellos buscan; despegarse, quedar libres, salir. Mentir es simplemente una manera de ver las cosas, una coartada que se desliza hacia un fin muy humano y entonces vulnerable.

Pero no se trata de salirse con la de uno. Aquí está en juego el interés común, la resolución de conflictos que no pocas veces cobra vidas.

¿Acaso “la verdad” no es una virtud? ¿Hay alguien entre nosotros que esté equivocado?, ¿Damos por descontado que de este lado estamos aferrados a la verdad como una forma esencial, un principio que una vez violados, nos hace presa de la maldad?

Pero la verdad no es ningún culto; se esgrime como estrategia para sostener los intereses de las partes. Ambos, verdad y mentira, dejan de ser un acto de fe; ambas pueden ser dichas con infamia o con compasión.

*Nosotros recordamos... vaya si lo hacemos. Pero no se sabrá cómo fueron las cosas tal cual pasaron. Eso sí, podemos mentir descaradamente teniendo como forma de comparar lo que sabemos que sucedió y lo que nos negamos a hablar. Decir que lo vimos y no lo vimos, decir que fuimos para un lado y lo hicimos para el otro, que hablamos ciertas cosas y decidimos así o así, sabiendo que no lo hicimos y decidimos al contrario. Podemos recordar qué hicimos, en qué pensamos, cuáles eran nuestros deseos o si éramos capaces de dar buenas razones para nuestros actos en medio de una trifulca en donde estábamos todos borrachos. Yo solo puedo decir que quisimos sobrevivir.*

Ellos ya no tienen en quién confiar; las palabras les han quedado desligadas de la fe. Los señores del afuera, son muy codiciosos, piden demasiado y no garantizan absolutamente nada y mucho menos la verdad o la mentira.

*Mentimos porque la amenaza pende de todas las palabras que pronunciamos y también de aquellas que ustedes nos dirigen.*

### **Segundo caso: “Decir o no decir”**

La cuestión de la elaboración de informes socioculturales, o sea pericias, está tomando cuerpo dentro del sistema judicial de la Provincia del Neuquén. La primera de la historia de dicha Provincia se llevó a cabo a raíz de un múltiple homicidio que ocurrió hace más de veinte años en el paraje Lonco Luán, cerca del lago Aluminé. En ese caso actuaron un psiquiatra transcultural y un antropólogo de la Provincia de Río Negro.<sup>5</sup>

Era un caso realmente complicado, y no bastaba según la justicia con informes relativos al estado mental de la gente implicada.

En ambas pericias, se intenta relevarlos de la responsabilidad penal, sobre todo, porque se habían mezclado cuestiones religiosas y además por su condición de indígenas.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> El Dr. Pagés Larraya y el Lic. Miguel González, respectivamente.

<sup>6</sup> Era la época en donde se asimilaba la condición de indígena a la de la inimputabilidad penal (que no conocía la criminalidad del acto y que si la conocía no podía controlar sus actos, art. 34 inciso 1 del Código Penal argentino).

Desde hace tiempo esta sinonimia entre ser indígenas e inimputabilidad penal ha sido crecientemente criticada ya que por el solo hecho de la marca étnica no puede pensarse en una inmadurez cognoscitiva y volitiva a priori, ya que resulta un argumento francamente etnocéntrico y racista (García Vitor 1994, Stavehnagen e Iturralde 1990, Yrigoyen Fajardo 1999, entre otros).

Dicho esto, y teniendo como telón de fondo esta corriente crítica, debimos elaborar un informe sociocultural en el caso de un homicidio caratulado como “simple”, o sea sin calificaciones como alevosía o premeditación.

Se trataba de un miembro de una comunidad indígena que a pesar de haberse ido a trabajar a distintos parajes fuera de ella, mantenía una ligazón importante. Se consideró que “el factor cultural” quiera como sea que se entendiera por parte del sistema judicial podría haber tenido un papel importante en el desencadenamiento de los hechos.

Pero para ser más precisos esta tarea nos fue encomendada por quien actuara como su defensor oficial.

Los pormenores de este trabajo fueron objeto de análisis en otras publicaciones (Kalinsky, Arrúe y colaboradores 1998, Kalinsky y Robatto 2000).

Durante su transcurso supimos que el contexto de la ofensa donde ese homicidio se habría producido tenía que ver con una cosmovisión brujeril, que venía de varias generaciones previas y que logramos fechar aproximadamente en 1870. Desde este punto de vista, pensamos que quien no puede conducir sus acciones aunque sepa que el acto es delictivo debido a que está de alguna forma predeterminado por un destino que fue ya dibujado por sus antepasados, al menos tiene una responsabilidad penal disminuida.

Pero los jueces de sentencias quisieron ver en esta pericia una vuelta a la sinonimia entre “indígena” e “inimputable” cuando en realidad estábamos pensando en la graduación de la pena al momento de dictar sentencia.

El final fue que dictaminaron dos años más que el mínimo contemplado para el homicidio simple, sin que nunca quedaran aclaradas razones que pudieron haber tenido en cuenta para agregar estos dos años.

Dado que el informe fue elaborado con pleno consentimiento del imputado y de su grupo de referencia, y conociendo también las intenciones que nos animaron a tal empresa<sup>7</sup>, la sentencia fue condenatoria tanto para el imputado como para quienes habíamos trabajado de su parte.

Si bien no mentimos en el sentido de “inventar” algún acontecimiento que pudiera cargar las tintas sobre el sentido brujeril del hecho, dejando metodoló-

---

<sup>7</sup> Más allá del interés provocado por tener en las manos un homicidio por brujería típico de libro de etnografía.

gicamente aclarados los distintos pasos de la pericia; si bien expresamos nuestros objetivos tanto en la versión escrita como en las distintas versiones orales; si bien fundamentamos en la medida de nuestras posibilidades que el homicidio por brujería aunque no existe como figura penal específica en la Argentina, sí es común en otros códigos penales y que puede en nuestro país, de todas maneras, ser subsumido sin problemas de inconstitucionalidad en la figura del “error de comprensión”, nada fue suficiente para convencer a los jueces que habíamos actuado de buena fe, y no como habitualmente se llama en la jerga judicial como “saca presos”.

¿Era necesario convencer a los jueces? Sí, porque estábamos elaborando una pericia de partes, con las condiciones que impusimos al defensor oficial: no mentir, no inventar, no forzar los relatos, trabajar siempre con el consentimiento informado, dando a conocer en todos los casos nuestras hipótesis que, evidentemente fueron cambiando a lo largo del año y medio que insumió completar el informe.

¿Fue necesario incluir en el informe aspectos que de antemano sabíamos que resultarían bizarros en una defensa por homicidio simple? Desde un punto de vista cognoscitivo no dudamos en que la respuesta debe ir por la positiva, porque eso se espera de los antropólogos: que trabajen lo que se entienden por “aspectos culturales.”

Pero, ¿debimos insistir tanto como para irritar la convicción de los jueces a tal punto desestimaron toda posibilidad de pensar siquiera en cosmovisiones brujeriles vigentes casi al final del siglo XX?<sup>8</sup>

¿Debimos decir o no decir? Después de todo es posible que nuestras ansias por demostrar la importancia de la antropología en este tema quedara desencajada de la posibilidad de atenuar la pena a esta persona de carne y hueso que posiblemente tuvo castigo agravado en dos años, por nuestra impertinente aparición y por no haber tomado en cuenta las consecuencias que en la práctica podrían tener nuestras palabras.

### **Tercer caso: “Hacer un muerto”**

Del expediente:

López y Ramírez<sup>9</sup>: víctimas de homicidio.

3/6/97 Unidad 9 Servicio Penitenciario Federal – Neuquén-capital.

Fallecimiento a la 1.15 del 3/6/97

López, 28 años. Nacido el 13/10/68. En Cutral C6. Tiene concubina.

---

<sup>8</sup> Aunque leyeron el informe “fuera de cuerdas” (sin ser incluido como prueba judicial) aunque después de dada la sentencia.

<sup>9</sup> Los nombres son ficticios.

3 hijos: dos varones y una nena/

Ingresa el 5/12/96 en la Unidad 9 de máxima seguridad de la ciudad de Neuquén proveniente de la alcaldía de Zapala. Albañil. Es declarado reincidente. Evangélico, la practica. Tatuado en ambos brazos. 6 años y 8 meses de condena. Vencía el 20/7/2001 a las 12 hs. Robo calificado por abuso de armas. Sin sanciones disciplinarias. Fase de socialización. Período de tratamiento.

Trabaja en fábrica de ladrillos.

Presenta sucesivos Hábeas Corpus:

El 12/2/97

El 22/2/97

El 1/4/97: En el pabellón 5 atentaron contra su vida. Presiones. Golpizas injustificadas. Demás internos condenados a más de 20 años. Mi vida corre peligro. No ha sido atendido por las autoridades del penal.

El 17/4/97

A ninguno de ellos se le hace lugar.

El 16/5/97 le quitan un yeso, por una fractura producida por un compañero. Lo tiran y le saltan sobre el pie derecho. Fractura de peroné y dislocamiento de tobillo. Este episodio es visto como “normal” dentro de la difícil convivencia entre “presos difíciles”. Al decir de uno de los jueces, “López no era ningún manso”.

Un día antes se había inscrito en el curso de bobinado, actividad que se ofrece dentro de la unidad de detención.

Conducta y concepto bueno. Alojado en el pabellón 7mo. por razones técnico penitenciarias. No formó parte ni fue causante de conflicto alguno en los últimos 3 meses. No ha tenido problemas de convivencia con sus iguales. No hay conocimiento de la jefatura que el interno haya tenido problemas con Ramírez. No compartía visita con otros interno.

La autopsia dice:

Corte de cuello. Herida punzante de 15 cm. en tórax y abdomen. Herida punzante en brazo izquierdo.

Muerte producida en el Pabellón 7. Causa de muerte: herida cardíaca de arma blanca.

El episodio es calificado como “homicidio en riña”. Todos los internos, víctimas y victimarios, estaban alojados en dicho pabellón.

Los presuntos victimarios se niegan a tomar conocimiento de la medida de procesamiento quedando a disposición del juez, en carácter de incomunicados.

Durante los sucesos un ayudante de baja jerarquía apostado en puesto de guardia no. 12 comunica al servicio de armas que escucha ruidos y corridas y una voz que decía «*ahora vas a saber quién manda*» proveniente del pabellón 7. Vio caer desde la ventana del corredor del pabellón 7 un objeto no identificado: punzante, cortante, filo y punta muy bien trabajado, de acero y lleno de sangre aparentemente fresca en virtud de su color rojo fuerte.

Se halló un elemento de metal (media tijera) en la mano izquierda de López.

Los compañeros de celda dicen casi nada. Uno dice que a la hora del informe él sintió que corrían y el enfermero que entra a su celda y lo revisó.

Otro dice que a la hora de acostarse se escuchaba solamente la radio. Y que se acostó a dormir.

Un tercero dice que el trato no pasaba del saludo con las víctimas. Fue despertado por el enfermero. Se volvió a acostar y no se enteró de nada.

Todos lo conocían “de vista” apenas se saludaban, y muchos se “enteraron” a la mañana durante el momento de la requisita.

Otros se niegan directamente a declarar y a firmar lo que en realidad no han declarado. No quieren que les pregunten nada.

La concubina cuenta las amenazas. «*Ahora se me va a matar*». Estaba temblando y nervioso. Ramírez una vez lo defendió. Era su amigo. No hacía otros comentarios de los detenidos.

#### Carta a la hermana del 1/4/97

*«Quieren matarme. Tengo que quedarme toda la noche despierto para que no me agarren durmiendo, si no lo pudieran hacer cuando estaba despierto de día, seguro que se me van a venir de noche. De alguna forma tengo que pagar todo el daño y la maldad que hice pero no quisiera que fuera dentro de esta mierda porque después quién le va a llevar un pedazo de pan a mis hijos. Si me quieren rescatar de acá, si pueden ir a la Cámara y hablar con el presidente que por favor me saque de acá antes de que me maten y díganle que ustedes me encontraron todo golpeado. Que les conté que me quitaban las cosas. Tiene que ser lo antes posible.» Da el teléfono de un juez y de su defensor oficial.*

Le dijo a su madre que lo habían querido matar pero tenía que decir que se había roto la pierna jugando al fútbol.

Se lo reintegra a Zapala sólo por un día.

El otro muerto, Ramírez, le dice a su hermano que había ciertos grupos de detenidos de más vieja data en el penal y deseaban apartarse de ellos, no querían tener problemas. Eso le trajo conflictos con los internos que integraban dicha banda, ignorándose sus nombres, ya que nunca se los dijo al hermano.

Le dijeron que se tenía que poner del lado de alguna banda, sino no iban a poder vivir tranquilos. *«Que se cuide, porque si tienen que seguir viviendo ahí iban a tener que pagar protección».* *«Te vas a tener que ir o te vamos a matar».*

Las autoridades de la Unidad 9 no brindaron ninguna protección.

Cuando lo trasladan al pabellón 7, le explicaron que no podían cambiarlo antes de pabellón (del 5 al 7) porque existía una comunicación entre líderes de cada pabellón y resultaría contraproducente porque tomarían conocimiento de las causas del traslado.

9/4 dice que sigue corriendo los mismos riesgos.

El 16/4 el S.P.F. informa que como se lo cambia al pabellón 7 donde se encuentran condenados que trabajan y tienen buena conducta, a su juicio ha mejorado la situación de López. No se hace lugar al nuevo Hábeas corpus.

Ramírez dice *«Me siento atado de pies y manos».* *«No te imaginás ni al diez por ciento cómo es un apretón de dedos, primero tenés que apretártelos».* Se turnaba con López para dormir porque tenían miedo que los mataran.

De nosotros como equipo de investigación:

Por medio de sus compañeros de la primera alcaidía donde estuvo preso nos manda una carta, especie de confesión y de testamento para sus hijos, en donde nos dice con nombre y apellido quiénes podrían haber sido sus futuros matadores. Nos llega a escasos días de producirse su homicidio. Dadas las reiteradas negaciones a hacer lugar a sus reiterados Hábeas corpus no podíamos incorporar un elemento que generara mayor malestar a los jueces que pensaron que como un preso “viejo y para nada santo” podía defenderse sin necesitar ayuda, para transformarlo en lo sucesivo en un “preso maricón”; y menos, cavilamos, de un equipo de investigación “débil” en este sentido; y también quizá para evitar que se sintiera menospreciado al ser tenido que ayudar por gente nada experta en asuntos de presos, la guardamos como documento de alguien arrepentido de haber elegido una vida delictiva y para poder conversar estas cosas con él una vez en libertad condicional.

Cuando nos enteramos de su muerte, esa carta ardía en nuestras manos.

Sabíamos, en principio, con nombre y apellido quienes podrían ser investigados como presuntos autores de este crimen. Podríamos aportar, como ningún otro, al esclarecimiento de este delito. Desde luego estaban involucrados miembros del S.P.F. y se deslizaban nombres de algunos operadores jurídicos que por omisión habrían ayudado al cometimiento de este homicidio.

¿Pero, deberíamos dar a conocer una carta escrita con tono íntimo y destinada más que a nadie a sus propios hijos?

¿Deberíamos aportarla como prueba judicial, sin conocer en realidad las condiciones en que había sido escrita y enviada?

¿Había sido su intención de que actuáramos de esta manera? Consultamos a sus compañeros de prisión y a sus juntas de delitos. Nadie nos dio una respuesta concreta, pues todos tenían miedo.

Nosotros también.

Finalmente decidimos ir al juzgado donde se tramitaba la causa y presentar la carta. La verdad por encima de todas las cosas, aunque la verdad relativa y mezclada con miedo y venganza.

Juntamos valor y decisión, los hijos requerían saber qué le había pasado al padre y la familia con tenía ninguna posibilidad de reclamo, quedando en la peor de las indigencias: la ignorancia de lo que había pasado y la resistencia de los jueces a ser sus interlocutores. Ninguna vida ya en prisión vale demasiado la pena. Estos fueron, en síntesis, los argumentos que esgrimimos para entregar la carta, casi como un acto de fe.

Las respuestas judiciales fueron más que inesperadas. Durante nuestra experiencia de investigación accedimos en muchos juzgados a los expedientes porque se consideró que la investigación científica es “parte interesada”.<sup>10</sup> Esta vez ese no fue el caso.

El aporte de la carta no fue tomado como prueba judicial por razones que siempre nos quedaron como una incógnita, porque el sistema judicial se encargó de hacerlas lo más herméticas posibles, en una jerga rayana a lo inconsistente.

El delito nunca fue esclarecido, al menos por ahora.

Hubo frutilla de la torta:

En un congreso de criminología que se hizo al menos dos años después, se discutía la conveniencia o no de incluir la figura del “agente encubierto” que es visto por muchos, y creemos que con razón, como una figura anticonstitucional.<sup>11</sup>

En un almuerzo, el juez que estuvo a cargo de la causa, pasa por detrás de nosotros, y casi como un soplido gélido, susurra; “Si hubiéramos tenido al agente encubierto...” dando por sentado que así era la forma de resolver este crimen. No nos cabe duda, que como dice la jerga, hemos hecho un muerto (cometido un homicidio que para calmarnos un poco consideramos que fue por omisión), que llevaremos por siempre en nuestra conciencia.

---

<sup>10</sup> A pesar de que los expedientes judiciales son documento público, mientras está en proceso solo acceden a ellas las partes interesadas (defensores, querellantes particulares y fiscales) y “terceras partes interesadas” que se definen caso a caso.

<sup>11</sup> Sobre todo en delitos que implican asociaciones ilícitas, ya que puede ser impulsado a cometer delitos más graves que los que se investigan, empujándolo a estar fuera de la ley a partir de una figura legal.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- ARRÚE, W. & B. KALINSKY (1994) – Redes socioculturales y práctica del conocimiento en el sur del Neuquén. *Revista de Psicología*, vol. 2 n.º 2, Universidad Iberoamericana de México.
- BECKETT, S. – *Malone muere*, Buenos Aires, Sur, s.f.
- CARRASCO, M. & B. KALINSKY – *Flor de pecado. Los errores de interpretación de la interferencia antropológica*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, manuscrito.
- FAVRET SAADA, J. (1990) – On Participation. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 14 (2).
- GARCÍA VITOR, E. (1994) – *Diversidad cultural y derecho penal. Aspectos criminológicos, político-criminales y dogmáticos*. Universidad nacional del Litoral. Secretaría de Posgrado y Servicios Terceros. Colección Jurídica y Social, n.º 36, Rosario.
- KALINSKY, B. & G. PÉREZ (1992) – “De aquí y de allá”. La ambigüedad etnográfica de la otredad. México, *Revista Iztapalapa*, vol. 30, pp. 51-66.
- KALINSKY, B.; ARRÚE, W. & colaboradores (1998) – *Se ha cometido un delito. Procesos de conocimiento en el ámbito jurídico-penal*. Buenos Aires, Editorial Ad-Hoc.
- KALINSKY, B. & E. ROBATTO (2000) – La encrucijada intercultural. Delito, metáforas y mitos en la experiencia del sufrimiento. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. Vol. 40 (1-2), Porto, Portugal, pp. 77-92.
- KALINSKY, B. (1997) – *Por el camino del crimen*. Buenos Aires, Argenta-Sarlep.
- STAVENHAGEN, R. & D. ITURRALDE (1990) – *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México, Instituto Indigenista Interamericano de Derechos Humanos.
- YRIGOYEN FAJARDO, R. (1999) – *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*, Guatemala, Fundación Myrna Mack.

# ANTROPOLOGIA E INTERNET. Pesquisa e Campo no meio virtual

por

Rita Amaral\*

## INTRODUÇÃO

Durante a sessão de defesa de minha tese de doutorado sobre as festas brasileiras<sup>1</sup>, um dos aspectos mais notados e comentados com grande curiosidade pela banca foi o uso que fiz de dados coletados em fontes da Internet e de conversas e entrevistas realizadas em *chats* (conversas por computador, em tempo real) com a finalidade de atualizar as informações sobre as festas que estudei a partir da bibliografia tradicional, nas cinco diferentes regiões do país. Não se questionava a validade ou não do *uso* destas fontes, que a todos pareceu legítimo, mas de compreender mais profundamente de que modo se insere um antropólogo no “campo” virtual, onde categorias básicas do entendimento humano como tempo, espaço, corpo etc, encontram-se “deslocadas” e as pessoas estão, de certa maneira, “homogeneizadas” em sua presença na tela do monitor do computador. Por esta razão, apresento neste artigo algumas idéias e informações sobre as condições de pesquisa utilizando computadores e a rede Internet.

Se muitos antropólogos ainda não pensam o computador como um instrumento de pesquisa, muitos de nossa “tribo” já utilizam seu computador pessoal como processador de texto e boa parte também como via de acesso à Internet para enviar mensagens eletrônicas (*e-mails*) para os colegas<sup>2</sup>. Tem-se deixado, entre-

---

\* PhD em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. (E-mail: ritaamaral@pobox.com).

<sup>1</sup> *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, 1998. Publicação on-line (<http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>).

<sup>2</sup> Ainda assim, é bastante reduzido o número de antropólogos que faz uso desse recurso, mesmo quando as universidades às quais estão vinculados oferecem o acesso à Internet a seus pesquisadores, integral e gratuitamente. Note-se que não se trata apenas da dificuldade em se adquirir um computador e uma linha telefônica (equipamentos necessários), já que as próprias universidades os disponibilizam.

tanto, de explorar os recursos do computador como instrumento de pesquisas e não apenas para a organização e análise estatística dos dados que recolhemos em campo (quando dominamos a operacionalização dos programas – *softwares* – indicados para tais finalidades). O que pretendo levantar como tema de discussão, aqui, é a imensa versatilidade advinda não apenas da simplificação no uso dos programas, mas também das facilidades de acesso à rede Internet, de modo que os computadores podem e devem ser usados, efetivamente, para a realização de pesquisas qualitativas pelos cientistas sociais.

O reconhecimento da pesquisa qualitativa como uma atividade sistemática e o desenvolvimento de programas de pesquisa interdisciplinares têm chamado a atenção dos acadêmicos (especialmente norte-americanos, para os quais o acesso à tecnologia informática se deu bem mais cedo e com custos muito menores), para o uso do computador como um auxiliar também nas pesquisas na área de antropologia e em sua publicação<sup>3</sup>.

O tipo de dados (qualitativos) nos quais um antropólogo pode estar interessado (textos, falas, música, filmes, fotografias e outros tipos de comunicação) vêm se tornando cada vez mais digitalizáveis e, desse modo, passíveis de serem transmitidos via *modem* entre computadores, ou postados e capturados na rede Internet. Com isso, os computadores podem transformar, em alguns sentidos, o modo pelo qual a pesquisa qualitativa vem sendo feita e, até mesmo, sugerir novas pesquisas sobre o próprio uso da Internet como fonte de dados ou como espaço de relacionamento entre grupos.

A partir de minha experiência de pesquisa foi possível constatar que o uso do computador e da rede Internet pode ajudar a solucionar alguns dos problemas práticos durante as várias fases de uma pesquisa: desde a coleta de dados até a apresentação. Pode-se discutir se o uso do computador é possível na fase de análise, a mais árdua delas. Não creio que possa responder a esta questão neste artigo, uma vez que em minha pesquisa, esta fase não se fez, de fato, com o uso do computador, o que também não significa, segundo entendo, que não possa ser feito. É possível, por exemplo, pensar na utilidade da discussão de nossas conclusões com pesquisadores diversos via *e-mail* ou *chat*. Deixo em suspenso, portanto, esta discussão. Em outras fases da pesquisa, contudo, o uso do computador pode ser de grande ajuda e não deve ser menosprezado.

---

<sup>3</sup> Marcadamente nos últimos dez anos, com a expansão e popularização do acesso à Internet (Anderson, 1990; Bernard, 1994; Chesebro, 1989; Hudson, 1990; Jones, 1995).

## A INTERNET COMO FONTE DE DADOS

Um dos primeiros usos da rede Internet numa pesquisa antropológica pode ser feito já durante a elaboração de um projeto de pesquisa. Se o pesquisador tem uma investigação em mente, ele pode usar rede para consultar as várias bibliotecas do mundo e verificar o que existe sobre seu tema de pesquisa. Em algumas bibliotecas é possível solicitar o envio de cópias pelo correio, debitando-se seu custo no cartão de crédito internacional. Em outras, pode-se simplesmente transferir, via *modem*, para o computador pessoal, o arquivo que se encontra compactado e disponível nas bibliotecas. Tendo transferido para seu próprio computador o arquivo desejado (que pode ser uma tese, um livro, a digitalização de um quadro, um mapa antigo, músicas, depoimentos etc), basta descompactá-lo (os arquivos são comprimidos para tornar sua transferência via *modem* mais rápida) e imprimi-lo, poupando meses, até, na busca e aquisição de um texto ou qualquer outro dado. Alguns *sites*<sup>4</sup> de instituições, como o do Projeto Gutenberg, o Web-Museum e alguns *sites* universitários, também mantêm vários textos e digitalizações das imagens disponíveis para *download*<sup>5</sup>.

O que faz do computador uma ferramenta importante para o pesquisador é principalmente sua capacidade de rearranjos constantes: os únicos limites são dados pelas características técnicas da máquina e dos acessórios que possui (*hardware*) e, mesmo assim, pode-se sempre fazer melhorias (*upgrades*) num computador, sem precisar substituí-lo, além de acrescentar novos acessórios e aumentar a capacidade de armazenamento de dados sempre que necessário. Várias novas funções dos computadores estão sendo popularizadas (gravação de sons digitais, imagens, captação de programas de televisão, etc.) e seu papel na pesquisa qualitativa vem se tornando menos o de uma máquina de escrever ou de uma calculadora sofisticadas e bem mais o de um assistente de pesquisa.

O pouco uso que pesquisadores da área de ciências humanas vêm fazendo do computador e da Internet como meio de acesso a fontes de dados talvez se deva ao fato de que até bem recentemente não havia meios suficientes (e simples) de localizar e coletar os dados. Com o desenvolvimento da rede Internet o número de bancos de dados vem aumentando rapidamente e hoje dificilmente se pensa num tema sobre o qual não haja dados disponíveis de alguma forma, na Net (modo reduzido de dizer Internet). Existem páginas e páginas (*sites*) sobre qualquer tema, sem mencionar as facilidades oferecidas pelos jornais eletrônicos (do

---

<sup>4</sup> *Site* é o nome que se dá ao conjunto de páginas de uma dada pessoa ou instituição com o mesmo endereço (URL) postado na Internet. Corresponde, em português a sítio, lugar.

<sup>5</sup> Captura de alguma informação que está gravada em um computador da rede, transferindo-o pela linha telefônica para o próprio computador.

“Times” ao “Le Monde”, da “Folha de São Paulo” ao “Diário de Borborema”), livros sagrados digitalizados, livros-arquivos para serem copiados e impressos, poesia, literatura, museus com obras de artistas do mundo todo, dados de órgãos governamentais, *sites* de letras clássicas, mitologias, universidades etc. Todo tipo de informação está acessível na Net ou através dela. Entidades financiadoras como a FAPESP, o CNPq, a Ford Foundation, além de várias outras instituições, disponibilizam informações, dados, e até mesmo os formulários para *download*<sup>6</sup> e impressão em nossa impressora, em casa, poupando tempo e dinheiro em questões burocráticas. Não se pode fugir, pelo menos enquanto não entra em funcionamento a Internet II (de exclusivo uso acadêmico) ao incômodo (para o antropólogo, mas não, por exemplo, para o publicitário) de ter que passar por páginas comerciais, experiências multimídia e outras que tomam nosso tempo quando estamos em busca de algum dado específico. Estas páginas são compostas, em geral, de fotos trabalhadas ou com interferências criativas e não de fotos documentais, das coisas “como elas são”. Mas podem constituir excelentes materiais de pesquisa em antropologia visual, fotografia, semiótica e outras.

Uma vez que os dados estão digitalizados e capturados, o computador pode ser usado também para percorrê-los, reduzi-los, extraí-los, administrá-los, analisá-los e revelar sentidos, padrões. Alguns pesquisadores americanos começaram mesmo a desenvolver um *corpus* de conhecimento e *softwares* nas últimas décadas. Já existem programas que podem realizar algumas das tarefas “braçais” da pesquisa de certos aspectos da cultura, como etnolingüística, etnomatemática, etnobotânica etc, que exigem classificações, contagens, acesso a fichas etc. E ainda, como a pesquisa qualitativa tem necessidades especiais, e mesmo considerando o pequeno mercado, já existem pelo menos dois programas especialmente desenvolvidos para responder a estas necessidades relacionadas à administração de dados das pesquisas de campo. Estes programas, apesar de já antigos, são pouco conhecidos no Brasil e, devido ao fato de que os antropólogos constituem um grupo muitíssimo menor do que o das áreas de exatas e biológicas, programas como Etnograph e Kwalitan, até onde pude saber, têm muito menos suporte (assistência operacional), menos documentação, pouca atenção para o *feedback* do usuário, interfaces (modo de operação, na tela) pobres e maiores períodos sem atualizações do que programas como, os *browsers* (paginadores – programas de acesso à Internet). Eles em geral não são escritos por equipes de programadores profissionais, mas por pesquisadores solitários e tendem a ser infestados de *bugs* (problemas de programação), incompatibilidades e necessidade de aperfeiçoamento.

---

<sup>6</sup> Captura de alguma informação que está gravada em um computador da rede, transferindo-o pela linha telefônica para o próprio computador.

Nos textos postados na Usenet<sup>7</sup>, nos BBS, nas listas de discussão e na WWW (World Wide Web<sup>8</sup>), um pesquisador interessado em coletar dados e opiniões sobre assuntos específicos não encontrará grandes dificuldades. Os mecanismos de busca tornam possível, por exemplo, encontrar todas as mensagens sobre certos assuntos (ateísmo, doenças, esoterismos, religiões e milhares de outros) que foram trocadas nas redes de mensagens nos últimos dias. Um dos problemas a serem enfrentados, entretanto, é o de que muitos destes dados textuais são efêmeros. Nem todos eles são arquivados pelos provedores e, assim, o pesquisador pode coletar tudo que foi escrito sobre um determinado período em que está acompanhando uma lista de discussão sobre drogas, por exemplo, mas não poderá ver como as atitudes a respeito deste tema específico mudaram em alguns anos.

Outra situação comum é as pessoas (especialistas ou não) criarem *sites* com seus próprios textos e informações na Net e que desaparecem quando o *site* muda de endereço (URL<sup>9</sup>), quando o provedor fecha ou o responsável pelo *site* simplesmente não quer mais pagar a hospedagem de suas páginas<sup>10</sup> ou mesmo já não deseja mais mantê-la. Quem acessa<sup>11</sup> a Internet frequentemente conhece bem o famoso “*Error 404 – File Not Found*”, que indica que alguma página que anteriormente se encontrava ali já não pode ser encontrada. A armazenagem de dados para a infinidade de material postado na Net (bilhões de palavras aparecem nas mais de cinco mil listas de discussão da Usenet por dia) não é gratuita, e o custo para arquivar tudo isso seria incalculável. Em qualquer caso, quem começa uma pesquisa procurando dados na Internet deve saber que eles precisam ser “garim-

---

<sup>7</sup> A Usenet consiste num sistema de grupos que fazem debates, bate papos e todas as formas de discussão coletiva pela Internet. A Usenet News é uma fonte há informação de todos os tipos. Frequentada por pessoas das mais diversas origens, idades e com os mais variados objetivos, uma das características mais marcantes desse espaço são as trocas de idéias em total liberdade, já que não existe censura. A Usenet é, sem dúvida, um dos “lugares” mais ecléticos da Internet. Tudo o que se possa imaginar é tema para grupos da Usenet, sejam as sérias conversas sobre informática e política internacional, ecologia, seja o “besteirol” animado, culturas de grupos etc. Qualquer tema pode ser discutido na Usenet.

<sup>8</sup> A WWW é a parte gráfica (páginas) da Internet, pois existem outras, não visíveis.

<sup>9</sup> Abreviação de “Universal Resource Location”. É o “endereço” (na verdade um número, único no mundo) de um *site* na Internet.

<sup>10</sup> A fim de evitar este tipo de problema, existem grandes empresas, como a Yahoo, que fornecem gratuitamente espaços para *sites* de até 10 *megabytes* para pessoas físicas e instituições sem fins lucrativos. A vantagem desta atitude, é que diversas outras empresas, investem nelas por causa do número exorbitante de acessos (mais de 20 milhões por dia) anunciando seus produtos nas páginas intermediárias. Os anúncios podem, contudo, ser facilmente ignorados com um simples “clique” de *mouse*.

<sup>11</sup> O uso da Internet tem trazido centenas de palavras novas à língua portuguesa. Apesar das advertências insistentes de professores e puristas de que o verbo “acessar” não existe, ele é usado sem receio por todos os que escrevem na Net, e já faz parte do cotidiano da propaganda, dos jornais e das revistas. Acessar um *site* significa chegar a uma página de textos e imagens (sons, vídeos etc) colocada no ar por uma pessoa, empresa ou entidade. O verbo acessar é transitivo, direto e regular.

pados” com a mesma paciência de quem procura nos sebos os livros “certos”.

Todas estes meios podem ser utilizados, portanto, para verificar a existência de dados, a pertinência de um problema proposto pela pesquisa, para contatar informantes e outros pesquisadores etc. Em minha pesquisa sobre festas no Brasil, utilizando estes recursos, encontrei centenas de *sites* brasileiros sobre festas locais e de outros países produzidos pelos próprios “festeiros”, com dados qualitativos, quantitativos, fotos (que pude inclusive usar em minha tese depois de pedir autorização, via *e-mail*, aos *webmasters*<sup>12</sup> responsáveis) e sons, dados governamentais como os da Embratur com os projetos de incentivo ao turismo através das festas e outros *sites*, menos significativos, administrados por empresas de turismo que, em conjunto, também constituíam um dado importante. Havia ainda *sites* europeus sobre folclore e temas afins. Livrarias *on-line* como a Amazon.com e a Booknet, brasileira, ajudaram a conseguir livros difíceis de encontrar aqui, a preços vantajosos. Até mesmo sebos puderam ser consultados *on-line*, como o Sebo Brandão, ao qual se pode consultar via *e-mail* sobre a existência ou não de um dado livro em seu estoque e, se houver e o preço interessar, solicitar seu envio a qualquer parte do Brasil ou do mundo. Gallimard, Barnies e outras importantes livrarias internacionais também mantêm seus *sites* de venda *on-line*, com catálogos atualizados constantemente. Existem, ainda, inúmeros Dicionários e Enciclopédias *On-line*, que podem fornecer dados de várias espécies.

Todas estes recursos são bastante úteis durante a elaboração e realização de um projeto de pesquisa e poupam tempo e dinheiro do pesquisador e da pesquisa. E embora existam poucos *sites* efetivamente dedicados à Antropologia, já se discute este potencial nos meios acadêmicos internacionais:

*“There are notably no established electronic journals, ethnographic databases, photographic archives, or on-line courses or textbooks. Major institutions, including the AAA and the HRAF, seem to be unaware of the new possibilities for scholarly communication. This situation may be temporary, and we may be on the verge of an explosion of Internet development. However, several barriers confront future development. These include the problems of obtaining training and achieving proficiency in new skills, gaining and ensuring access to new resources, and assigning and protecting academic credit for new publication forms”.* (Schwimmer, 1996: 566).

## O “CAMPO” VIRTUAL

O “campo virtual” é composto, além dos sites especializados, acadêmicos ou paralelos, por milhões de páginas criadas por grupos de interesse e de identidade, que se apresentam e se comunicam globalmente através da Net. Grupos religiosos

---

<sup>12</sup> *Webmaster* (mestre de rede) é o profissional que cria e coloca no ar as páginas dos sites.

(budistas, evangélicos, católicos, islamitas, afro-brasileiros, afro-cubanos, protestantes históricos e outros), por exemplo, têm seus *sites* na Internet e dialogam com seus fiéis e outros, mundialmente, através da rede, que se tornou, deste modo, um novo campo e novo meio de proselitismo, atestando a modernidade sendo absorvida até mesmo pelas religiões mais tradicionais<sup>13</sup>. Esportistas, artistas, gays, lésbicas e bissexuais, deficientes, negros, mulheres, capoeiristas, punks, darks, skin-heads, neonazistas, torcidas de futebol, sambistas, roqueiros, góticos, adolescentes, naturalistas e nudistas, idosos, pacifistas, comunistas, necrófilos, pedófilos, sado-masoquistas, índios americanos, rastafaris, motoqueiros, corredores e toda a infinidade de categorias que se possa imaginar são encontráveis na Net. *Sites* com a história de formação dos grupos, dissidências, novidades etc. são também comuns dentro de cada categoria.

Os grupos geralmente mantêm, além de suas páginas, listas de discussões (*mailing lists*) sobre seus temas prediletos e outros que se relacionem diretamente a eles. Para fazer parte destas listas, como alguém que troca idéias ou apenas como leitor (chamados pelos grupos de *lurkers* – “espreitadores”), é necessário ter os endereços das listas (geralmente disponíveis nos *sites* dos grupos ou facilmente localizáveis através de mecanismos de busca), e subscrevê-las, enviando-lhes um *e-mail*<sup>14</sup>. A subscrição das listas em geral é gratuita, como quase tudo na Internet, embora algumas sejam restritas a convidados (“fechadas”).

Os grupos de discussão que se comunicam via *mailing lists* também podem ter um canal de conversa próprio, em tempo real, via IRC (International Relay Chat – bate-papo internacional, que funciona também em nível local). A estes grupos, quando “abertos” (pode-se optar por ter um grupo “fechado”), qualquer pessoa tem acesso, bastando para isso que tenha o programa adequado<sup>15</sup> ao IRC. Nos servidores internacionais se “fala” inglês. Mas também é possível acessar servidores locais, como os franceses, árabes, africanos, japoneses, ou brasileiros entre outros, se se souber escrever no idioma nativo. Cada servidor de IRC se subdivide em cerca de 1000 outros canais, entre privativos e públicos. Neles, pode-se usar o nome real ou um pseudônimo<sup>16</sup>, o que muitas vezes se faz necessário, devido ao excesso de nomes repetidos, que o sistema não aceita. Os servido-

---

<sup>13</sup> Venho realizando, desde 1998, um projeto de pesquisa sobre a auto-representação dos grupos religiosos afro-brasileiros na Internet, suas implicações e significados. Como um dado surpreendente surge o número de terreiros que mantêm sites na rede e o tipo de informações por eles disponibilizadas.

<sup>14</sup> Na verdade, o *e-mail* é enviado para os grandes administradores de listas da Web, que fazem a distribuição das mensagens.

<sup>15</sup> Os programas de acesso também estão disponíveis para *download*, gratuitamente, na Net. Quem usa sempre deve registrá-los (comprar) a fim de evitar as restrições impostas, embora seja possível usá-los mesmo sem registro.

<sup>16</sup> O simples estudo dos *nicknames* já constituiria uma interessante pesquisa de “cultura internética”.

res de IRC não permitem, também, o total anonimato dos usuários, como acontece nos *chats* de empresas como a Compuserv, América On-line ou Universo Online, para citar um exemplo brasileiro, pois indicam publicamente o protocolo (número que indica o provedor de onde se está conectando<sup>17</sup>), o que permite, em caso de transgressões ou problemas mais sérios, saber de onde partiu uma dada ligação<sup>18</sup>.

Por ser um espaço virtual onde as pessoas estão minimamente identificadas, conversar por IRC com as pessoas de um grupo ou local, pode ser um modo interessante de inserção na rede e de se conseguir informações. É claro que não se deve esquecer que estas informações estão classificadas, de antemão, dentro de uma faixa específica de informantes com a relação à alfabetização, classe social (não é necessário ser o proprietário de um computador – muitas pessoas que trabalham com eles, durante o dia ou à noite, além de estudantes que conectam de dentro de suas universidades, estabelecem algumas pausas no trabalho para a troca de conversas e *e-mails*, ou para navegar em busca de assuntos de seu interesse etc.), raça, gênero, localização geográfica etc. Ainda assim, em determinadas pesquisas é perfeitamente possível estabelecer-se interlocuções produtivas com os usuários da Internet.

É claro que o uso deste recurso como meio de investigação requer discussões e algumas reelaborações de conceitos antropológicos como, por exemplo, os de “campo”, de “familiaridade com o grupo”, “chegar ao campo” e o de “deixar o campo” e, principalmente, o de interação pesquisador/pesquisado, já que não parece possível, por exemplo, entrevistar alguém na Internet sem que este alguém saiba exatamente qual a finalidade da entrevista e de que modo será usado seu depoimento. De qualquer modo, parece claro que o conceito de cultura<sup>19</sup> se aplica a estes grupos que se reúnem e mantêm uma vida em comum através da comunicação via Internet.

---

<sup>17</sup> Os protocolos são códigos que permitem aos computadores comunicarem-se entre si.

<sup>18</sup> Conseguir estes tipo de informação, entretanto, não é fácil, pois exige que o provedor Internet dono do IP se disponha a localizar o usuário que fez a chamada, o que além de implicar enorme trabalho e gasto de tempo é contra os princípios da “democracia internetica”; só é feito em casos extremos, como os de crimes contra a pessoa ou de danos aos equipamentos por inclusão proposital de vírus ou outros.

<sup>19</sup> Os diferentes conceitos de cultura pensados pela antropologia apesar de divergirem em alguns pontos, mantêm como recorrentes as idéias de um conjunto identificável de valores e símbolos de um dado grupo, que se relacionam de forma dinâmica segundo os contextos variados de sua utilização. Neste sentido, o conceito de cultura elaborado por Geertz apresenta correspondências adequadas ao tratamento do campo virtual. Para Geertz, “cultura é uma “rede” de significados que os homens elaboram socialmente” (1978: 15), e sua análise é sempre parcial, visto que a cultura é muito mais que a soma de seus elementos. Além disso, nessa perspectiva, a interpretação dos significados é sempre, ela mesma, decorrente da posição dos intérpretes e de suas formas particulares de recepção e emissão de significados. Os grupos virtuais mantêm jargões próprios, práticas específicas, valores e pauta de consumo compartilhados podendo ser caracterizados como grupos de estilos próprios, étnicos mesmo, no sentido que dá ao termo Abner Cohen (1978). Os “micreiros”, internautas ou “plugados” costumam referir-se a si mesmos, inclusive, como uma “tribo eletrônica”.

Alguns pesquisadores (sociólogos e psicólogos, geralmente) vêm tentando usar as listas de discussão para distribuir *surveys* e questionários, mas este procedimento parece pouco produtivo, pois poucas pessoas respondem ou respondem apropriadamente; afinal esta não é a finalidade de uma lista de discussão. Outros pesquisadores também têm tentado usar o *e-mail* para conduzir entrevistas, mas como este procedimento é assíncronico, perde-se na interatividade que uma entrevista informal, não-estruturada pode ter. Não se pode modificar as questões da entrevista com base na resposta da pessoa, por exemplo. O *chat* parece melhor para esta finalidade, pois permite uma conversa interativa em tempo real. Se o pesquisador e os entrevistados tiverem um microfone é possível, até, conversar usando voz, em vez de texto, o que cada vez é mais comum. Por que não, então, o telefone? Porque o acesso à Internet permite falar de longas distâncias e internacionalmente pagando-se apenas tarifas locais, entre outras vantagens<sup>20</sup>. Também a teleconferência, que já começa a ser usada por empresas, pode recuperar, num futuro muito próximo, dimensões que se perdem numa entrevista via IRC ou *e-mail*, como a expressão e a aparência dos participantes, já que uma câmera captura a imagem e um microfone o som. Mas o pesquisador ainda perderá aquela centena de sutilezas paralingüísticas que vêm da pessoa entrevistada, como os tiques pessoais, gestos etc.

Pessoas que estão navegando durante os fins de semana ou de madrugada em geral estão dispostas a conversar, embora o pesquisador deva considerar, sempre, que o acesso à Internet é pago em número de horas gastas pelos usuários; portanto, tomar o tempo de alguém, a menos que este se demonstre interessado no que se pretende propor como tema de conversa não é de bom tom. E como em qualquer campo, também no “campo virtual” o antropólogo deve ser cuidadoso ao entrar em contato com os informantes num canal de *chat* (equivalente a uma “sala”, que é inclusive o nome que se dá, em muitos IRCs, aos canais) e introduzir perguntas estranhas ao que está sendo dito naquele momento pelos participantes. Também no “mundo virtual” é preciso estabelecer relações com as pessoas aos poucos, tornar-se parte do grupo, cativar sua confiança e ser aceito por ele para que as pessoas se disponham a perder seu tempo com você e seus interesses. Os “internautas” não estão disponíveis a qualquer momento e a Net possui vários meios e critérios de inclusão e exclusão. Se a pessoa se torna inconveniente durante uma conversa, facilmente será “quicada” (expulsa, desconectada) do *chat*, que inclui esta possibilidade no menu. Ela também é usada sempre que um “novato” entra num *chat*. Esse procedimento é considerado um “batismo” e um teste para o senso de humor das pessoas, não sendo conveniente esbravejar quando se retorna ao canal.

---

<sup>20</sup> Uma delas é a de que tudo o que é “dito” já está na forma de texto, que pode ser capturado a qualquer momento, poupando-se as transcrições.

Durante minha pesquisa, quando iniciei os contatos com pessoas que moravam nas regiões onde aconteciam as grandes festas que estudei, tive que conversar muito sobre computadores, rock, minha vida pessoal, antropologia em geral, o objeto de meu estudo, por que queria estudar festas etc., antes que fosse possível entrar no assunto como entrevista propriamente dita. Os internautas<sup>21</sup> são, em geral, gente informada, mesmo se apenas sobre temas de seu interesse. E como “viciados em informação” tentam saber tudo que puderem tanto sobre a pesquisa e suas implicações quanto sobre o interlocutor e sua vida pessoal. Percebe-se claramente uma certa “desconfiança” no primeiro momento dos contatos, uma vez que a Net permite às pessoas, em alto grau, a criação de “personas<sup>22</sup>” e de fantasias pessoais o que, segundo penso, apesar de bem raro entre as pessoas que conheci nestes cinco anos de uso da rede, pode constituir problema para algumas pesquisas. No meu caso, entretanto, como se tratava de um assunto por si já de caráter público (e minhas perguntas versavam sobre os acontecimentos das festas, lugares, mitos, eventos, políticas etc.), todos se sentiam qualificados, autorizados e, pelo que pude entender, bem à vontade para falar. Não sei dizer se pesquisas sobre temas que proponham aspectos em que a intimidade dos informantes precise ser desvelada podem conseguir o mesmo retorno. Acredito que sim, pois as pessoas que se conhecem durante longos períodos pela Net, tendem a falar sobre os temas de modo mais aberto, franco, revelando aspectos sensíveis e íntimos que poucas vezes se imagina conseguir fora da comunicação eletrônica. Criam-se laços afetivos de fato, a partir do encontro de afinidades. Segundo Suler (1996), a Internet é um espaço psicológico, que favorece a exploração pessoal e grupal de emoções e identidades, capaz de criar novos comportamentos, propiciando inclusive o desenvolvimento de maior confiança entre as pessoas. Storch (1996, *site*) assídua internauta que juntamente com um psicólogo escreveu um dos primeiros livros sobre o mundo das relações virtuais no Brasil diz:

*“Em busca de aprovação, de reconhecimento e sem as pressões sociais e profissionais, as pessoas se tornam mais acessíveis. Com uma roupa confortável, ouvindo música ou com o outro olho no aparelho de TV, no horário mais conveniente, cada um se torna aberto para se comunicar e transformar esses contatos em momentos de*

---

<sup>21</sup> Quem usa a Internet é internauta, no jargão dos usuários. Qualidades relativas à Internet são internéticas. Usar a rede pode ser navegar, internetear, surfar. Quem está começando é *newbie*, os veteranos, “escovadores de chip”. Uma pessoa chata é GPF (um erro geral e grave de proteção, em programação), etc. Quem não navega é continental ou primitivo, “desplugado”.

<sup>22</sup> Esta prática da mudança de nomes e, assim, de identidades, permite ao indivíduo experimentar novos papéis. Jung chama esta “máscara” de *persona*. A *persona* representa as diversas maneiras de um indivíduo atuar diante das diferentes situações e solicitações que o contexto impõe, muitas vezes deixando de lado seus desejos, sonhos e fantasias. Na comunicação virtual surge um espaço para vivenciar psicologicamente estas fantasias. (Storch e Cozac, 1996).

*lazer e prazer. Mais confortável que o telefone, pois não é necessário que o outro esteja conectado ao mesmo tempo. Cada um acessa no momento e no lugar que escolher e só isso já diminui muito o stress inerente aos encontros pessoais*” (Storch, 1996, site).

Mesmo para pesquisas em áreas indígenas ou rurais, de um ponto de vista prático, o uso dos computadores e da Net na pesquisa de campo pode se mostrar relevante. Como os computadores têm se tornado cada vez mais leves, portáteis (*palm-tops*) e poderosos em sua capacidade de comunicação e de armazenamento de dados, tornam-se mais úteis até mesmo para pesquisadores em campos longínquos. Com um pequeno cartão-*modem* inserido num *palm-top* é possível o acesso, via telefone celular, aos satélites e, através de um pequeno microfone ou de um microfone e uma micro-câmera, o antropólogo pode facilmente falar com sua família, amigos e colegas, vê-los e ser visto, mesmo estando num distante povoado onde a eletricidade e a telefonia ainda não chegaram. O antropólogo já não precisa estar isolado no campo, longe de sua cultura, como Malinowski entre os trobriandeses, lembra ao leitor nas primeiras páginas de “Os Argonautas do Pacífico Ocidental”. Estar no campo, na era dos computadores, já não implica, necessariamente, estar isolado e emocionalmente fragilizado, pelas ausências ou pela falta de comunicação.

Como se vê, a pesquisa qualitativa na Internet não sofre da falta de textos, imagens, sons e nem, principalmente, de pessoas vivas ou emoções. A necessidade de exprimir as emoções por escrito fez surgir o que os internautas chamam de *emoticons* (ícones de emoção), que constituem verdadeira pontuação nos textos da Internet. Ri-se, faz-se ironias, zanga-se, fica-se envergonhado, chateado, cansado e chora-se por escrito. Envia-se flores virtuais, chocolates, músicas, poesias ou também vírus quando as coisas “vão muito mal” entre as pessoas.

## **OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE**

Como em todas as sociedades e culturas, a “cultura cibernética” do mundo virtual, criou vários tipos de rituais, jargões e códigos fazendo com que a inserção do antropólogo nesta “sociedade virtual” implique o aprendizado destes códigos (um deles chamado Netiqueta – etiqueta da Internet, que determina o que é adequado e o que não é na troca de mensagens em tempo real ou não) e do “internetês”. É preciso aprender a usar programas específicos para fazer coisas, como enviar via *modem*, para alguém, um arquivo que você comenta que tem e o outro lhe pede, pois não é educado pedir o endereço residencial de alguém para enviar textos de papel. E logo será necessário aprender a anexar arquivos em mensagens, a conectar seu computador com o do informante diretamente etc., a usar o

TELNET<sup>23</sup>, FTP<sup>24</sup> e a conviver no mundo virtual em termos de suas categorias, aprendendo a fazer o que fazem todos, como em qualquer processo de observação participante. Os internautas são imensamente pacientes em ensinar a lidar com o meio técnico-virtual. Mas é preciso, ainda, aprender conceitos como os de privacidade na Internet, tempo na Internet, expectativas pessoais.

Para algumas pessoas, apenas o relacionamento virtual pode não ser suficiente, e implicar a necessidade de algum grau de relacionamento fora da rede ou, como se diz na Net, IRL (In Real Life), mantendo contatos pessoais com seus interlocutores, especialmente se isso faz parte dos hábitos do grupo com os quais se relaciona. O pesquisador deve considerar se isto é conveniente ou não no caso de sua pesquisa, lembrando que este procedimento pode ser dispendioso e até impraticável, considerando-se que as pessoas que se encontram na Net nem sempre estão no mesmo lugar que os outros (a menos que o grupo que se estuda seja local). No caso de minha pesquisa, um encontro com os informantes da Net seria impossível sem grandes deslocamentos de todos, pois alguns eram do Pará, outros do Amazonas, de Pernambuco, Santa Catarina, Goiás e nenhum de São Paulo, cidade onde vivo.

Um dado interessante é que em muitos casos, na Net, é possível observar sem participar, como nas listas e *chats* públicos (como *lurker*). No entanto, o pesquisador ficará restrito, não dominará o código facilmente e provavelmente não entenderá o que constitui essa cultura internética tão cheia de novos modos de relacionamentos<sup>25</sup>. Só observar pode uma ser uma estratégia a ser conjugada com outras, de participação direta.

## CITAÇÃO DAS FONTES

Um problema que se colocava até bem pouco tempo, com relação às fontes de dados da Internet dizia respeito a como citá-los. Nem tanto com relação aos sites, cujo URL é facilmente citável, mas à autoria dos textos que neles aparecem,

---

<sup>23</sup> O TELNET é um programa/protocolo que oferece interface para conexões remotas com outras máquinas na rede para processar informações como se estivéssemos trabalhando em nossa própria máquina. Isto normalmente exige uma autorização específica por parte da instituição onde se situa o servidor remoto, geralmente universidades ou provedores estrangeiros.

<sup>24</sup> FTP (File Transfer Protocol ou Protocolo de Transferência de Arquivo) é um programa e, ao mesmo tempo, um protocolo. O FTP serve para mandar ou receber arquivos de um computador para outro. Na Internet existe o FTP privado, de acesso restrito aos usuários autorizados e o FTP anonymous, para arquivos depositados em diretórios públicos. O FTP na Internet é uma fonte inesgotável de programas que você pode trazer para sua máquina.

<sup>25</sup> Entre outros, o sexo virtual e a psicanálise virtual, bastante divulgadas pela imprensa, mas também as consultas médicas virtuais e as “festinhas” virtuais em *chats* e Palace (Suler, 1996).

poucas vezes assinados. Outro caso é o de como citar informações colhidas em *mailings lists*, BBS, mensagens pessoais. Como indicar a autoria de fotos, sons, filmes ou animações quando elas não estão assinadas? E como lidar com o problema da retirada de uma certa página do ar?

Já existem várias propostas, na própria Net, de como citar fontes, produzidas por profissionais competentes e parece haver consenso sobre a maioria dos critérios. Entre os trabalhos de profissionais brasileiros que indicam como citar estas fontes está o de Gevilácio Moura que elaborou uma proposta de normas para a Associação Brasileira de Normas Técnicas. (Entre outras coisas, Moura recomenda que se grave e imprima as páginas, anote-se o endereço e a data em que foram capturadas, no caso das páginas de *sites*. Uma solução utilizada por mim foi a de enviar um *e-mail* ao responsável pela página solicitando as fontes. Para minha surpresa, poucas vezes eles mesmos sabiam quem era o autor da foto e sim a quem pertencia a cópia digitalizada. Fui autorizada a usá-las, pelos responsáveis pelas páginas, apenas na tese e não em futuras publicações em papel.

Os informantes dos IRCs e outros *chats* podem ser citados, desde que consultados sobre se desejam isto e saibam com que finalidade vai ser usada sua “fala”. Várias outras propostas de normatização de fontes da Internet podem ser encontradas na própria rede, usando-se os mecanismos de busca. A questão é, entretanto, uma das mais importantes e discutidas pelos acadêmicos, cujo patrimônio consiste, exatamente, nas idéias e publicações. Ao mesmo tempo em que se reconhece a extrema importância da publicação em hipertexto e multimídia, da ampla divulgação das idéias, do enriquecimento das apresentações, pensa-se em como evitar plágios, como obter direitos autorais e na perda da autoridade profissional, inclusive:

*“On-line instructional material and research resources will counteract the hierarchical professor-student relationship, and faculty will become mentors rather than authorities. Furthermore, the limitless potential for electronic distribution will make it easier for younger scholars and even graduate students to publish. In sum, a new social order will emerge marked by egalitarianism and collaborative scholarship”* (Schwimmer, 1996: 566)

Como se vê, se a coleta de dados e as “etnografias” podem se valer de modo extremamente positivo da riqueza de informações existentes na rede mundial Internet e constituir uma técnica viável para pesquisas antropológicas. As várias dimensões das pesquisas, abordagens, dos novos modos de publicação e mesmo suas influências sobre as carreiras do pesquisadores e dos modos de se aprender antropologia precisam começar a ser discutidos a fim de tornar esta prática legítima, eficiente, socialmente positiva e ética.

## BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, RITA – *Festa à brasileira. Sentidos do festejar no país que “não é sério”*. Internet (São Paulo), 2001. (Disponível via www no URL: <http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>)
- ANDERSON, RONALD & BRENT, EDWARD E. JR. – *Computer Applications in the Social Sciences*, Philadelphia, Temple University Press, 1990.
- BERNARD, H. RUSSELL AND ADAM, M. EVANS – “Word processing, office drudgery and the microcomputer revolution”. In *Technology and Social Change*, 2 ed. H. Bernard and P. Pelto. Prospect Heights, Il Waveland Press, 1987.
- BERNARD, H. RUSSELL – *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, SAGE Publications, Thousand Oaks, 1994.
- CHESEBRO, JAMES & BONSALE, DONALD – *Computer-Mediated Communication: Human Relationships in a Computerized World*, New York, Univ. of Alabama Press, 1989.
- GEERTZ, CLIFFORD – *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- HUDSON, JUDITH & ATKINSON, STEVEN D. – *Women Online: Research in Women's Studies using Online Databases*, New York, Haworth Press, 1990.
- JONES, STEVEN G., ed. – *CyberSociety: Computer-Mediated Communication and Community*, SAGE Publications, Thousand Oaks, 1995.
- MOURA, GEVILÁCIO A. C. DE – “Citações e referências a documentos eletrônicos”. [online] Disponível na Internet via www. URL: <http://www.elogica.com.br/users/gmoura/>, 25/06/1996. Arquivo capturado em 1996.
- SCHWIMMER, B. – “Anthropology on the Internet Journal” In: *Chicago Current Anthropology*, Chicago, V. 37, N.3, June, 1996.
- STORCH, LEA – “O olhar virtual: a realidade por trás da realidade” [on-line] Disponível na Internet via www. URL: <http://www.chadel.com/lea/olhar/olhar.htm>. Arquivo capturado em 19/04/1998.
- STORCH, LEA E COZAC, JOÃO RICARDO – *Relações Virtuais – O Lado Humano da Comunicação Eletrônica*, Petrópolis, Vozes, 1996.
- SULER, JOHN – “Teaching Clinical Psychology” [on-line] Disponível na Internet via www. URL <http://www1.rider.edu/~suler/psycyber/psycyber.html> Arquivo capturado em Agosto de 1996.
- ZEITLYN, DAVID – “Reconstructing kinship or the pragmatics of kin talk”. In: *MAN* n. 28: 1993.

# DEUX POLITIQUES FUNÉRAIRES\*

par

**Alain Testart**

**Résumé:** Précisions quant à la méthode et la problématique: terminologie: offrande, dépôt, biens «familiers» et richesse; problématique sociale, problématique religieuse; les trois destins de la fortune du défunt. Politique de dépôt, politique de distribution. Deux exemples ethnographiques: la Côte nord-ouest; Californie. Conclusion.

L'archéologie nous a habitué à retrouver des trésors dans le sol. Tout particulièrement l'archéologie funéraire qui livre annuellement sa moisson d'informations sur les us et coutumes, sur les outils et l'art des peuples du passé qui, fort heureusement pour nous, ont eu la bonne idée d'enterrer leurs morts avec une panoplie parfois impressionnante d'objets. Le fait est devenu banal. Les expositions destinées au grand public renforcent cette impression de familiarité. Il n'est ici besoin que de mentionner les fabuleuses richesses de Toutankhamon, le «trésor» de Vix avec le plus grand cratère jamais fabriqué par les Grecs enfoui dans la tombe de quelque «prince celtique», ou encore les grands bateaux viking somptueusement ornés ensevelis avec leurs possesseurs sous des tumulus. Tous ces gens, assurément des personnages importants, ont voulu emporter avec eux dans l'autre monde les plus précieux de leurs objets. Tout cela paraît bien naturel. Mais l'est-ce tellement?

Le monde moderne est peu porté à le faire. On voit certes des gens fortunés dépenser des fortunes pour leurs funérailles, mais on ne voit pas les industriels emporter leurs usines dans la tombe ni les financiers leurs comptes bancaires. Plus étonnement peut-être, le monde primitif ne procède pas systématiquement à des dépôts funéraires. Lorsque j'ai commencé cette recherche, je croyais tout naïve-

---

\* Version finale d'une conférence prononcée à l'Institut Français de Porto (le 9 Octobre 2000), sur l'invitation du professeur Vítor Oliveira Jorge que je trouve ici l'occasion de remercier chaleureusement.

ment pouvoir mettre en regard les richesses des vivants et les richesses dans les tombes. J'ai pris comme exemples deux ensembles de sociétés, bien connus en ethnologie, tous deux marqués par de fortes inégalités sociales. Le premier est celui des Trobriandais, célèbres pour la kula qui met en jeu des biens matériels particulièrement valorisés: or, ces gens ne mettent rien dans la tombe, en particulier, ne déposent pas avec le défunt de biens de type kula. Le second exemple – dont il sera plus abondamment question plus loin – est celui de la Côte nord-ouest américaine tout aussi notoire pour leur potlatch, sorte de grandes cérémonies festives qui donnent lieu à des distributions ostentatoires: on le verra, les biens du potlatch, qui transitent et sont donnés lors de ces cérémonies, ne suivent pas leur possesseur dans la tombe ou sur le bûcher. Dans les deux cas, on ne trouve rien auprès du mort, pas en tout cas les biens qui ont fait sa richesse et sa célébrité du temps de son vivant. Un premier tour d'horizon des données ethnologiques montre que la pratique du dépôt funéraire n'est pas si fréquente. Les données historiques, qu'elles viennent du monde chrétien ou musulman, sont tout aussi avares d'exemples.

Il n'est donc pas si banal, pas si fréquent, que les hommes se fassent suivre dans la tombe par une grande part de leurs richesses. Il convient de s'en étonner: pourquoi le font-ils? Ce sera notre question majeure, laquelle concernera donc le sens qu'il convient d'attribuer à la pratique du dépôt funéraire. Plus exactement, nous nous demanderons quelles en sont les implications sociales? *Que peut-on dire d'une société sachant que ses grands hommes se font enterrer avec leurs richesses?*

## PRÉCISIONS QUANT À LA MÉTHODE ET LA PROBLÉMATIQUE

### Terminologie: offrande, dépôt, biens «familiers» et richesse

On ne sait quelle mauvaise habitude fait si souvent dénommer «offrandes funéraires» tout ce que l'on retrouve dans la tombe, objet inanimé ou restes animaux. Une offrande est par définition quelque chose que l'on offre et qui, par conséquent, n'appartenait pas à celui à qui on l'offre. Aussi est-il totalement incongru de parler «d'offrande» à propos de tout ce qui a visiblement appartenu au défunt et qu'il emporte avec lui dans l'au-delà: ainsi, chez les Aborigènes australiens, le propulseur régulièrement enterré ou brûlé avec le mort parce que c'est *son* propulseur, chez les guerriers Francs, l'épée déposée dans la tombe parce que ce fut *son* épée, ou encore chez les Indiens des Plaines, le cheval abattu après la mort de son maître parce que ce fut *son* cheval préféré. Plus encore, parler d'offrande dans de tels cas, c'est se méprendre complètement sur le sens – pourtant évident – de la coutume: il est celui d'un *accompagnement*, au sens où

l'on parle de «morts d'accompagnement» (tous ceux qui doivent suivre le défunt dans la mort: femmes, chevaux, esclaves). Si l'épée, l'outil, la meule dans certains cas, doivent être déposés avec le cadavre, c'est en raison d'un lien personnel, en raison d'une certaine intimité qui existait entre la chose et le défunt. Et on ne détecte nulle idée d'offrande dans les cas que je viens d'évoquer. Pour décrire ces phénomènes de façon générale, et sans préjuger des significations particulières qu'ils peuvent avoir dans telle ou telle culture, j'emploierai donc le terme neutre de dépôt. Cela aura au moins le mérite de faire ressortir les cas – lorsque nous pouvons trancher, c'est-à-dire pour des données ethnographiques ou historiques – dans lesquels existe effectivement une offrande. Cela aura également le mérite – à propos de cas dans lesquels, a priori, on ne sait rien, c'est-à-dire pour la plus grande part des cas archéologiques – de nous obliger à poser la question: a-t-on des raisons de penser qu'il s'agit d'offrande?

Il est clair qu'une partie du dépôt funéraire peut provenir des biens propres du mort. De ces biens, je ferai deux parts. Il y a d'une part des biens que j'appellerai «familiers» (au sens où l'on parle d'un animal familier) et qui sont ceux des exemples que je viens d'évoquer: c'est typiquement une vieille arme ou un vieil outil tellement associé au défunt que personne ne songe à l'utiliser après lui, mais ce peut être aussi un collier, une médaille, une distinction honorifique, le symbole d'un métier ou n'importe quel objet *pourvu qu'il représente la personne dans ce qu'elle a de plus propre et en paraît indissociable*. L'accompagnement par un tel objet paraît fort général, sinon universel, puisqu'on en trouve sans peine des exemples dans les civilisations les plus diverses, y compris la nôtre. A ce titre, ce n'est pas ce qui nous intéressera le plus. Mais il arrive que l'on trouve aussi dans les tombes des biens qui n'ont ni le caractère familier des précédents, ni ne sont des biens ordinaires. Soit par leur qualité, soit par leur quantité, ils représentent une grande valeur. Le défunt, ou sa famille, a voulu faire étalage de sa richesse. C'est cette seconde catégorie de biens déposés dans la tombe qui sera plus particulièrement l'objet de notre interrogation. Signe évident de richesse<sup>1</sup>, elle ne se retrouvera que dans le cas des hommes riches: elle fonctionnera alors en archéologie comme preuve des inégalités sociales. Mais ce n'est pas ce qui nous intéressera ici: nous voulons savoir au premier chef pourquoi, dans certaines sociétés, on enterre un mort avec sa fortune et pourquoi, dans d'autres, on ne le fait pas.

---

<sup>1</sup> Peut-être faut-il relever que cette richesse est susceptible de se présenter sous deux formes: soit il s'agit de biens normalement utilisés par les vivants et que le défunt emporte dans sa tombe, soit il s'agit d'un mobilier funéraire spécifique. Cette dualité est fondamentale pour une problématique axée sur les rituels et les représentations religieuses; dans le cadre de cet article, qui se propose d'explorer la fonction de la richesse dans les funérailles, elle est relativement indifférente.

### Problématique sociale, problématique religieuse

Toute pratique rituelle comporte deux dimensions: l'une religieuse, l'autre économique et sociale. En conséquence, elle est susceptible de deux analyses. Par exemple, le sacrifice des bovins dans les tribus d'Asie du Sud-Est appelle une étude de la religion (à quels génies sacrifie-t-on? quel est le symbolisme de tel détail rituel? etc.) tout autant qu'une étude sociale (seuls les plus riches pourront offrir plusieurs bovins au cours de leur existence, l'occasion du sacrifice étant aussi une fête de toute la communauté qui permet au sacrifiant de se faire reconnaître comme un homme important, etc.). Il en va finalement de même dans la pratique chrétienne de l'inhumation où le rite n'explique pas pourquoi certaines familles disposent d'un caveau et d'autres d'une simple concession temporaire.

Les pratiques funéraires sont parmi celles qui évoquent le plus facilement les croyances religieuses. Et c'est une des opinions les plus répandues parmi le grand public (et, je crois, aussi chez les chercheurs) que celle qui voudrait que les croyances religieuses suffisent à expliquer les pratiques funéraires. Comme la majorité des opinions, elle se révèle fausse aussitôt qu'on l'examine d'un peu près. Par exemple, tout le monde sait que le luxe des pyramides (à la fois architecture et mobilier) est lié pour les anciens Egyptiens à la croyance dans la vie outre-tombe. Et chacun pense que ce genre de croyance explique seule le fait que le défunt emporte avec lui une bonne partie de ses biens. Or, il en va de même chez les Aborigènes australiens qui détruisent tous les biens du mort (armes, ustensiles personnels et habitation) sans que l'on puisse dire que la croyance en une vie dans l'au-delà soit bien représentée dans les religions australiennes. Voici encore deux exemples contrastés. Les Chinois, depuis la plus haute antiquité, ainsi que maints peuples de l'Asie du Sud-Est, meublent la tombe du défunt de tout ce qu'il pourrait avoir besoin dans l'autre monde parce que cet autre monde est conçu à l'image du présent: on y mène à peu près la même vie, avec sa famille, sa fortune, ses bureaucrates, etc. Et on croit souvent que cette représentation d'un monde *post mortem* à l'image du monde des vivants rend compte des importants dépôts funéraires partout où ils existent. Il n'en est rien. Les Pomo, Indiens de Californie dont nous allons reparler dans un instant, détruisent avec le mort une grande partie de ses richesses qu'ils déposent sur son bûcher: or ils dénieient explicitement le fait que le mort pourrait en avoir besoin dans l'autre monde<sup>2</sup>. Très souvent, l'idée de souillure ou d'impureté de la mort suffit à expliquer la destruction des biens du défunt. McIlwraith, un de nos meilleurs observateurs sur la Côte nord-ouest, souligne qu'une des raisons de la destruction

---

<sup>2</sup> «The reason for burning the possessions of a dead person was not that the dead might use the objects in the ghost world, but because the possession would be rendered impure by the ghostly visitations» (Loeb 1926: 291).

des biens du défunt chez les Bella Coola serait «l'indécence» qu'il y aurait à les utiliser<sup>3</sup>; des considérations, donc, sur la sociabilité ou, du moins, tenant à la conception qu'une société s'en fait, plus généralement le simple respect que l'on doit à l'autre et plus particulièrement à un défunt, cela suffit à rendre compte de la destruction de ses biens. Ainsi, une même coutume funéraire peut trouver des justifications bien diverses, et pas seulement religieuses.

Une des conséquences les plus néfastes de l'opinion qui veut que la religion seule explique les pratiques funéraires est que l'on ne s'est guère interrogé sur leur dimension économique. Or il en est une bien évidente: si toute la fortune du défunt était mise dans la tombe (ou détruite autrement, dans un rite de crémation ou abandonnée), il n'y aurait pas d'héritage. C'est à peu près – mais à peu près seulement – ce qui arrive chez les Indiens des Plaines. La cérémonie la plus spectaculaire des funérailles est ce que les anthropologues s'accordent à appeler le «*give away*»: le veuf ou la veuve distribue à tous ceux qui assistent aux funérailles (en dehors du cercle de la famille) les différents biens du défunt. Il y ajoute, s'il le veut, ses biens propres et on connaît des exemples dans lesquels la veuve ne disposera même plus d'une couverture pour dormir. On distribue surtout les chevaux du mort, forme essentielle de la richesse dans cette société. Seul le cheval favori est normalement abattu sur sa tombe dans laquelle le défunt emporte aussi arc et flèches, pipe et autres objets personnels. Telle est la forme idéale des funérailles, idéal qui comporte évidemment (et comme toujours, devrions-nous dire) quelques arrangements: ne seront pas distribués lors du *give away* les biens donnés publiquement par le défunt avant sa mort, ces donations *pre mortem* indiquant suffisamment qu'il souhaitait que les récipiendaires en gardent le bénéfice. Dans la mesure où ceux-ci se trouvent être des parents, il s'agit bien d'une forme d'héritage mais, on le voit, qui ne va pas de soi<sup>4</sup>.

Un tel exemple, dans son caractère extrême, montre suffisamment que les pratiques funéraires possèdent une dimension économique, laquelle peut être d'une importance primordiale.

### Les trois destins de la fortune du défunt

D'une façon générale, nous pouvons admettre que la fortune du défunt est potentiellement partageable en trois parts:

1. celle qui est détruite (et va avec le cadavre),

---

<sup>3</sup> «It is considered indecent to use the possessions of a dead person»; «to eat food prepared by a dead person seems indescribably indecent» (McIlwraith 1948 I: 452, 454). L'autre raison invoquée par les Indiens est que le fantôme du défunt se vengerait en envoyant des maladies à celui qui utiliserait ses biens.

<sup>4</sup> En ce qui concerne les Cheyenne, le lecteur trouvera un exposé magistral sur la question dans Llewellyn et Hoebel (1999: 205-215).

2. celle qui est distribuée et nous parlerons toujours de distribution publique en dehors du cercle familial des apparentés et amis qui sont normalement les héritiers,
3. celle qui est héritée.

On voit, dans l'exemple précédent, ce que sont ces trois parts: 1. le cheval favori et un certain nombre d'objets personnels, 2. la masse des biens que le défunt laisse au moment de son décès, 3. certains biens soustraits à cette masse grâce à des donations anticipées. On voit aussi qu'il y a une part beaucoup plus grosse que les autres et on sent déjà que l'on pourrait répartir les sociétés *selon l'importance relative qu'elles font jouer à chacune de ces parts*. Ainsi les Indiens des Plaines feraient plutôt de la distribution. Les Aborigènes australiens plutôt de la destruction. Notre société plutôt de l'héritage. Mais n'allons pas trop vite. Il faut d'abord se demander pourquoi on dépose dans les tombes, pourquoi on distribue.

Tout dépôt funéraire (à moins d'une connivence avec les pilleurs de tombes) est une perte pour les vivants. C'est autant de moins à hériter et le dépôt diminue la richesse des héritiers. La distribution a des effets moins nets, car le don appelle le contre-don et les héritiers déshérités se retrouveront peut-être aussi riches que s'ils avaient hérités. Mais la distribution a au minimum pour effet un appauvrissement temporaire. Et le temps peut être long. Le contre-don, aussi, peut ne pas venir<sup>5</sup>. Et il y a enfin des dons pieux qui n'appellent pas de remboursement: ceux par exemple que depuis le haut Moyen Age on fait à l'Eglise. Selon des modalités différentes selon les sociétés, la distribution funéraire représente, à court ou à moyen terme, de façon provisoire ou définitive, un manque pour les héritiers. Notre hypothèse majeure est qu'ils regagnent sous forme de prestige ce qu'ils ont perdu en biens. Dans de nombreux cas, c'est à peine une hypothèse. On le sait pour les Pharaons et pour tous les dirigeants politiques: ce n'est pas en vain qu'un régime puise dans le trésor public pour assurer des funérailles grandioses au précédent dirigeant, le régime y gagnera en prestige et en force. D'une façon générale, nous poserons que tout dépôt funéraire, pourvu qu'il soit d'importance (en excluant donc les objets que nous avons appelé «familiers»), et que toute distribution funéraire, sous la même condition, est ostentatoire. Nous les considérerons comme deux *politiques*, deux modes différents de gestion des affaires de la famille mais qui visent également la gloire de cette famille par des moyens tout autres que ceux de l'héritage.

---

<sup>5</sup> Nous nous sommes déjà inscrit en faux contre l'idée d'un contre-don qui serait dû et serait fourni régulièrement (Testart 1999b: 20). En ce qui concerne la Côte nord-ouest, il n'est que de relire Curtis (1915: 143) qui fait valoir que les pauvres ne rendent jamais

### Politique de dépôt, politique de distribution

Je trouve commode de prendre le vase de Vix comme point de départ de notre réflexion. On sait que vers la fin du premier âge du fer, vers la fin du Hallstatt donc, vers le VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., on trouve de la France de l'Est jusqu'à l'Allemagne du Sud une série d'oppida avec tout autour des sépultures somptueuses sous tumulus. A chaque fois un personnage unique y repose avec des armes, des ornements, des vases en céramique et de plus grand en bronze de fabrication grecque ou étrusque. Parmi ces derniers, le plus fabuleux, à la fois par sa taille (un mètre soixante de hauteur) et par la qualité de son décor, est un cratère trouvé à Vix, en Bourgogne. C'est le plus grand cratère jamais fabriqué par les Grecs et il me semble significatif qu'on ne l'ai pas retrouvé en pays grec mais au sein de l'Europe barbare, précisément dans une tombe. Ces barbares, assurément, avait le goût du luxe, de l'ostentation et, pour avoir fait fabriquer par des artisans grecs un vase d'aussi grande dimension sans probablement aucune autre destination que funéraire, ils avaient vraisemblablement adopté une politique de dépôt.

Rien de tel, ni de loin ni de près chez les Grecs. Ils ont certes fait des pièces remarquables, des statues colossales, mais pas pour les déposer dans les tombes, plutôt pour orner les villes. A part quelques pièces céramiques et la fameuse obole à Charron qui trouve là son origine et sa justification, les dépôts sont modestes à l'âge classique. Madame Schmidt-Pantel (1982) a fort intelligemment commenté les pratiques funéraires grecques en parlant d'évergétisme funéraire. On sait, en particulier après le livre de Paul Veyne sur *Le pain et le cirque* (1976) que l'évergétisme est une forme de donation faite par un particulier à l'adresse d'une communauté, typiquement une communauté civique. Le donateur y gagne une honorabilité et une réputation. C'est une institution fondamentale de l'antiquité classique. Il se distingue du don charitable qui sera le fait du monde chrétien. Il se distingue aussi, mais moins nettement du don dans le potlatch, parce que ce dernier est en principe destiné à tous les assistants, parce qu'il est par vocation universel tout en étant hiérarchisé (on donne plus à ceux qui sont plus). Quoiqu'il en soit, l'évergétisme prend des formes différentes et se satisfait d'occasions multiples. L'une d'elles est le décès. Le défunt aura alors donné des instructions pour mettre une somme de côté pour que l'on invite périodiquement certaines personnes à banqueter à ses frais et en son souvenir. L'évergétisme funéraire, de ce fait, a une certaine ambiguïté: il prolonge en quelque sorte le repas funèbre qui marque si profondément les funérailles du monde antique et auquel le mort est censé prendre part. Tout cela est-il bien dans l'intérêt des invités ou dans celui du mort? L'évergétisme funéraire n'est peut-être pas une bonne forme d'évergétisme comme le remarque Schmidt-Pantel, mais au moins en a-t-il la prétention: les biens du mort

serviront à d'autres. C'est une forme de distribution tout à fait honorable<sup>6</sup>.

Des données similaires se retrouvent à Rome. Peu de choses dans les tombes, selon l'inventaire qu'en fait Prieur (1986: 27-31, 37 sq.), si ce n'est en Gaule romaine, conformément à une tradition qui vient d'avant la conquête. Une grande particularité de Rome, par laquelle elle se différencie de la Grèce, est l'importance des jeux funèbres, dont les célèbres jeux de gladiateurs, avant qu'ils ne trouvent le développement sinistre que l'on connaîtra à l'époque impériale dans les jeux de l'amphithéâtre. Il y a quelque chose qui ressemble aux mises à mort d'esclaves dans d'autres cultures, mais à Rome ces jeux sont donnés pour la distraction des spectateurs et pour abreuver de sang les mânes du défunt, ou plus simplement en son honneur, et ils sont offerts «par les proches ou par la générosité testamentaire du défunt» (ibid.: 35). Politique de distribution, encore, et «politique» ici au plein sens du terme quand on sait que les grands hommes n'ont pas négligé de s'y adonner: ainsi César, qui fut le premier à en organiser pour une femme.

Entre le vase de Vix et le monde gréco-romain, le contraste est complet. Comment l'interpréter? Il est sans doute plus simple de comprendre la politique de distribution, parce que plus proche de nous. Les textes historiques nous y aident. Je ne ferai que paraphraser l'article de Schmidt-Pantel en disant que dans le contexte de la cité antique, *l'homme est grand de ce qu'il est au service de la communauté des citoyens* (au sens où l'on parle encore des «grands» serviteurs de l'Etat) et il le sera *jusque dans la mort*, pour les mêmes raisons et dans les mêmes formes: si c'est le fait d'un citoyen honorable de distribuer ses biens pendant sa vie, ce le sera encore après sa mort. Nous sommes évidemment moins bien informés en ce qui concerne le Hallstatt, pour lequel nous ne disposons que de données archéologiques. Mais tout le monde voit bien que ceux qui étaient enterrés sous tumulus avec des biens d'un luxe écrasant n'étaient pas des gens ordinaires. Je risquerai même le mot: on devine une certaine arrogance. Peu importe qu'on les appelle ou non «princes» selon la terminologie traditionnelle en archéologie, largement conventionnelle. Ils étaient grands, à coup sûr, mais pas de la grandeur du plus honorable des citoyens du monde de la cité, ni même de celle de César qui craint de renverser la république. Ils étaient grands plutôt de ce qu'ils pouvaient écraser la masse d'un luxe inutile et arrogant *jusque dans leur mort*: on sent que dans leur cas, c'était plutôt *la communauté qui était à leur service* ou qu'ils l'auraient voulu telle.

Ces formules contrastées (au service de la communauté/la communauté à

---

<sup>6</sup> Et cet honneur rejaillit sur les descendants: «La mémoire acquise par la fondation – et au-delà par la pratique évergétique – perpétue après la mort la qualité d'évergète du citoyen, mais rejaillit aussi sur la descendance et contribue à inscrire toute la famille du fondateur au rang des notables» (Schmidt-Pantel 1982: 183).

leur service) ne doivent pas être prises au pied de la lettre. Je les emploie pour faire image, pour orienter la réflexion. Une recherche plus ample – et dont cet article se voudrait le modeste initiateur – devrait déterminer plus précisément les diverses implications sociales de ces deux politiques funéraires et les contextes sociaux qui font que les classes dirigeantes ont recours tantôt à l'une, tantôt à l'autre. Mais, d'ores et déjà, nous concevons que ce choix n'est pas insignifiant: il traduit quelque chose de l'esprit dans lequel les classes dominantes dominent et renvoie à deux conceptions très différentes du pouvoir.

Avant d'en dire plus, il faut au moins examiner quelques données ethnographiques. Le premier enjeu est de savoir si nous retrouverons en elles cette dualité de politiques funéraires. Le second, d'examiner dans quels contextes sociaux chacune d'elles se développe.

## DEUX EXEMPLES ETHNOGRAPHIQUES

### La Côte nord-ouest

La Côte nord-ouest, qui s'étend du sud de l'Alaska au nord de la Californie, constitue certainement, avec les Plaines, une des aires culturelles les mieux définies d'Amérique du Nord. Comportant plus d'une vingtaine de tribus appartenant à plusieurs familles linguistiques différentes, son unité lui vient de la prédominance du saumon dans l'alimentation et de l'importance de la richesse dans toute l'aire. C'est un des exemples les plus typés de chasseurs-cueilleurs stockeurs<sup>7</sup>. Le potlatch est l'institution caractéristique de l'aire et, à cet égard, nous mettrons à part les Yurok (du nord de l'Etat de Californie, mais rattachés généralement à la Côte nord-ouest) parce qu'ils ne le pratiquent pas. Ce sont des sociétés fortement hiérarchisées et la vision anthropologique classique y reconnaît trois strates: les esclaves, les gens du commun et une «noblesse». La définition de la première catégorie, qui peut représenter jusqu'à 20% de la population, ne pose pas de difficultés depuis que des travaux récents et de première qualité sont venus montrer toute l'importance du phénomène<sup>8</sup>. En revanche, le terme de «noblesse» paraît peu adéquat dans la mesure où il n'existe aucun statut juridique qui la définirait. Les plus intelligents des commentateurs actuels préfèrent pour désigner cette aristocratie employer l'expression de «title holders». Elle n'est guère plus adéquate puisque la notion de titre renvoie à l'idée d'un droit (comme un titre de propriété) ou à un grade prédéfini au sein d'une hiérarchie d'honneur ou de fonction (comme

<sup>7</sup> Testart 1982: 59 sq.

<sup>8</sup> Donald 1997 (compte-rendu dans Testart 1998); Testart 1999a.

le titre de comte): or cette seconde notion fait défaut dans le cas de la Côte nord-ouest; quant à la première, si elle est présente, ce n'est pas ce qui définit la supériorité de l'aristocratie. J'ai montré ailleurs<sup>9</sup> qu'elle se fondait sur l'honneur ou la gloire du nom, laquelle gloire s'augmente par le jeu des distributions périodiques de type potlatch. Un homme a l'importance de son nom ou de ses noms (dans la mesure où il peut à loisir en inventer<sup>10</sup>), laquelle importance dépend très directement de celle des biens qu'il distribue. C'est une hiérarchie d'honneur qui suppose la richesse, laquelle à son tour n'est honorable que si elle est distribuée.

Les pratiques funéraires traditionnelles de la Côte nord-ouest sont la crémation dans toute la partie septentrionale de l'aire (ainsi qu'en Alaska et dans les Rocheuses) et, plus au sud, une variété d'un mode assez commun en Amérique du Nord appelé *tree-burial*: le cadavre, enveloppé d'une couverture ou enfermé dans un coffre, est suspendu dans un arbre, sur un échafaudage ou sur quelques solides piliers. Cette bipartition grossière comporte néanmoins de nombreuses variétés et exceptions. Chez les Nootka et parmi les Indiens de langue salish (dont les Chinook), le coffre est remplacé par un canoë. Les Haida hissent les coffres en haut de grands «mâts-totems»; ou bien, ils empilent les coffres les uns au-dessus des autres pour faire une sorte de maison funéraire. Les Bella Coola pratiquent l'inhumation (en même temps que le *tree-burial*), laquelle se retrouve tout au sud, sur la côte américaine et au nord de la Californie. Mais, partout, les modes de traitement du cadavre sont assez divers. Et, même tout au nord, chez les Tlingit qui semblent favoriser l'incinération, se rencontrent de nombreuses exceptions<sup>11</sup>: des chefs qui sont quelquefois inhumés, les têtes de guerriers tombés au combat (ou leurs scalps) que l'on rapporte pour les conserver sans les brûler, le corps des chamanes qui ne sont jamais incinérés, ou même des guerriers valeureux qui peuvent ne pas l'être parce que, dit-on, «ils ne craignent pas le froid». Un peu partout, aussi, des dépôts en grotte; ou encore, plus rarement, des cairns. La momification est signalée pour les Tsimshian. On aurait tort de s'étonner de cette diversité pour des sociétés où il n'y a ni dogme invariable, ni Eglise instituée. A cette diversité, il faut encore ajouter ceci: le mode de traitement du cadavre n'est pas forcément celui du traitement de ses biens. On s'attend à ce qu'un homme inhumé ait ses biens enterrés avec lui. Or, il n'en est rien: chez les Bella Coola, qui pratiquent l'inhumation ou le dépôt dans les arbres, mais jamais l'incinération, les biens du défunt sont brûlés tout autant que déposés auprès de lui.

---

<sup>9</sup> Testart 1999b: 30-32.

<sup>10</sup> L'exemple le plus caractéristique est le sobriquet de «Celui des Toilettes» qui fut porté par un Bella Coola qui devait se rendre trop fréquemment aux toilettes pendant qu'il offrait un potlatch. Grâce à des distributions somptueuses il rendit ce nom fameux (McIlwraith 1948 I: 171).

<sup>11</sup> Remarquable synthèse des sources ethnohistoriques par De Laguna (Emmons 1991: 278, 280-285).

Quelles sortes de biens emporte-t-il avec lui? Les observateurs<sup>12</sup> sont unanimes à affirmer que tous les biens personnels doivent être détruits avec le mort: javelot, massue, filet de pêche, nattes, vêtements, paniers, coffre à provision, canoë, etc. En particulier, les nourritures qu'il a préparées pour l'hiver, saumon fumé ou baies séchées, doivent être détruites; on aurait tort d'y voir la moindre «offrande» au mort de la part des vivants, c'est simplement que les utiliser serait le comble de «l'indécence»<sup>13</sup>. Ces biens peuvent être plus volumineux et impressionnants qu'un simple collier ou un arc: au XXe siècle, on voit des bicyclettes ou des machines à coudre déposés sur les tombes. Mais il ne s'agit là que des biens que j'ai appelé «familiers». De façon très générale, les biens du potlatch, ceux qui font la grandeur d'un potlatch, ceux dont on parle encore des dizaines d'années après la tenue d'un potlatch célèbre, tout ce qui fait par excellence le jeu de ces dons et contre-dons ostentatoires, typiquement les fameuses plaques de cuivre, rien de tout cela n'est déposé dans les tombes, ni auprès d'elles, ni brûlé. Certains détails nous paraissent révélateurs. Chez les Bella Coola, un mât funéraire<sup>14</sup> dressé près de la tombe est orné de six sculptures sur bois représentant des plaques de cuivre: c'est là le nombre exact de plaques que le défunt a été capable de donner dans des potlatches, quelque chose comme ses titres de gloire. Mais sa gloire est de les avoir donnés, non pas de les posséder, conformément à l'idéologie générale de ces sociétés. La commémoration de ces actes suffit à son prestige, les actes (et leur représentation) font sa réputation, et le fait de les avoir dans sa tombe n'y contribuerait pas plus. Un autre mât funéraire représente trois hommes dans un canot: ce sont des esclaves que le défunt a donnés lors de potlatches et, encore une fois, c'est seulement le souvenir prestigieux de ses actes que le défunt emporte dans l'autre monde.

Pourquoi en est-il ainsi? La raison en est, je crois, fort simple et le lecteur l'aperçoit sans doute déjà. Le prestige n'est pas *d'avoir* mais *de donner*. Il n'existe aucune raison de mettre les biens les plus prestigieux dans la tombe. En revanche, il y a toutes les raisons de ne pas les mettre. Pour les distribuer, pour les donner. Pour servir à des potlatches futurs. Cette interprétation est si évidente que dans tout

---

<sup>12</sup> La bibliographie sur la Côte nord-ouest est immense. Cette courte synthèse s'appuie essentiellement sur les HRAF qui, en ce qui concerne notre région, présentent l'ensemble des sources pour les Tlingit, Nootka et Bella Coola. Leur dépouillement a été assuré par Geoffroy de Saulieu dont la ténacité est venue à bout de mes périodes de découragement dans ce projet de recherche souvent difficile. J'ai également bénéficié des conseils éclairés de ma collègue et amie Marie Mauzé.

<sup>13</sup> McIlwraith 1948 I: 454.

<sup>14</sup> Il s'agit en fait d'un mât de type *commémoratif*, dressé chez les Bella Coola près de la tombe mais qui peut l'être dans d'autres tribus au milieu du village, distinct du mât dit *funéraire*, expression généralement réservée dans l'anthropologie de la Côte nord-ouest à celui qui supporte le coffre contenant le corps. Illustrations et commentaires dans McIlwraith (1948 I: 462-3, photographies n° 22, 23).

le nord de l'aire, les deux principales formes de potlatch sont précisément le potlatch funéraire, potlatch donné juste après le décès, et le potlatch de commémoration, offert par le nouveau chef en l'honneur de celui auquel il succède. Particulièrement significatif nous paraît le fait que le mourant soit entouré<sup>15</sup>, dès le temps de son agonie et après son décès, de nombreux objets somptueux, tels les fameuses couvertures chilkat (couvertures traditionnelles de fabrication indienne à partir de poils de chien et de chèvre des montagnes, richement ornementées et valorisées au plus haut point à la différence des couvertures de la Compagnie de la Baie d'Hudson qui jouent, après le contact, un peu le rôle d'unité monétaire). Les amis, les voisins, tous défilent devant le trépassé et admireront ces richesses: elles leur seront distribuées peu de temps après. Un des points clefs de notre interprétation est que les chilkat ne servent jamais à envelopper le cadavre: pourtant il est toujours enveloppé, même dans les rites d'incinération, mais seulement d'une couverture ordinaire, typiquement d'une couverture d'écorces<sup>16</sup>. Les biens les plus précieux de la Côte nord-ouest ne partent pas avec les morts parce qu'ils doivent continuer à circuler parmi les vivants; plus, cette circulation fait partie des rites funéraires.

Un autre phénomène, assez répandu dans le monde mais particulièrement développé en Côte nord-ouest, est l'accompagnement du défunt par un ou plusieurs de ses esclaves. Traditions, témoignages et récits abondent<sup>17</sup> pour attester de l'ampleur de ce phénomène qui s'interrompt vers 1867 pour des raisons évidentes: l'impact des missionnaires joint à l'effort d'une administration qui opère dans un contexte idéologique américain traumatisé par la récente guerre de sécession conduit, sinon à l'abolition effective de l'esclavage en Côte nord-ouest, du moins à des campagnes d'affranchissement massif à la mort du maître. Cette coutume funéraire parfaitement attestée par les sources ethnohistoriques ne se laisserait toutefois repérer que très difficilement dans les données archéologiques car les Indiens répugnent à doter l'esclave d'une sépulture. Le corps est généralement jeté à la mer et ne se retrouverait pas plus dans la sépulture du maître qui se trouve donc accompagné seulement «en esprit» par son ou ses esclaves. Je relève néanmoins deux exceptions qui nous viennent des Tlingit: deux sources russes<sup>18</sup>

<sup>15</sup> On trouve des photographies éloquentes à ce propos dans le livre d'Emmons 1991: 271-2.

<sup>16</sup> Emmons 1991: 277; Drucker 1951: 147; etc. La mention par ce dernier auteur d'une chilkat déposée près du mât commémoratif nous paraît énigmatique; comme l'érection de ce genre de mât est systématiquement associée à une distribution de biens, nous pensons que la dite couverture n'a été que présentée avant d'être distribuée. Le compte-rendu par Drucker des pratiques funéraires chez les Nootka reste d'ailleurs sommaire.

<sup>17</sup> Mise au point bibliographique dans Testart 1999a: 16, n. 13. Donald (1997: 165 sq.) a bien mis en évidence la substitution historique de l'immolation par l'affranchissement.

<sup>18</sup> Schabelski cité par Krause (1956: 158-9); Lisiansky, cité par Emmons (1991: 276) qui confirme.

du début du XIX<sup>e</sup> siècle mentionnent, apparemment comme pratique rare, le fait qu'un esclave puisse être brûlé sur le bûcher de son maître et Emmons, observateur consciencieux et fiable, confirme qu'il connaît au moins un cas de cette nature. Ces détails sont importants: ils montrent que même si l'on ne retrouve que très peu de morts d'accompagnement dans un niveau archéologique, la pratique a pu être beaucoup plus générale.

Un mot, pour finir, sur l'architecture funéraire. La Côte nord-ouest est par excellence une civilisation du bois: grandes maisons de planches à pignons, sculpture sur bois parfois monumentale, coffres en bois, etc. Pas de mégalithisme, donc, et cette absence ne surprend pas. Mais un peu partout et à maints propos, on érige des structures en bois tout à fait ostentatoires: des grands poteaux à l'entrée des maisons, des mâts funéraires, des mâts commémoratifs, etc., tout ce que l'on a appelé «mâts-totems». Les cendres ou les corps sont déposés dans des coffres insérés dans ces mâts, ou hissés tout en haut de piliers plus courts, ou superposés en une seule et même construction attenante à la maison. Tout cela est somptueusement décoré. Mais ne concerne jamais les gens du commun, qui ne sont pas déposés dans des maisons funéraires et pour lesquels on ne dresse pas de mâts commémoratifs<sup>19</sup>. Les différences quant à l'architecture funéraire marque, ici comme ailleurs, des différences hiérarchiques.

### Californie

Nous commençons cette revue, dont nous admettons le caractère inachevé, par le nord, par les Yurok décrits comme obsédés par la richesse dans une monographie magistrale de Kroeber (1925: 1-97). Certaines de ses affirmations sont néanmoins contredites par des sources tout à fait fiables. En particulier son idée que le défunt n'emportait dans sa tombe que quelques effets personnels et que les funérailles ne donnaient pas lieu à des destructions importantes (ibid.: 47). Un témoignage<sup>20</sup> de 1850 indique que la veuve d'un chef lui met dans la main avant de l'envelopper pour l'enterrer «des perles, un wampum, etc.», puis dans la tombe, sur sa poitrine, «des coquillages, etc.». Dans le contexte américain, il ne fait pas de doute que «wampum» (terme courant qui provient des Iroquois et désigne des bandes tressées de perles tubulaires qui servent à sceller les contrats mais aussi à dédommager les familles des victimes) désigne la richesse par excellence; quant aux «perles» ou aux «coquillages», ils ne sont que le matériau de base à partir duquel les Indiens de Californie fabriquaient les longs colliers, unité moné-

<sup>19</sup> Bon résumé de Blackman (1990: 254-5) pour les Haida; notes ethnohistoriques pour les Tlingit dans Emmons (1991: 280-285).

<sup>20</sup> Documents réunis par Heizer et Mills 1952: 118.

taire de base. Le témoignage plus tardif de Madame Thompson, autobiographie remarquable mais peu connue d'une aristocrate yurok qui ne se départit pas d'une certaine morgue due à son rang, va dans le même sens: on plaçait dans la tombe toute sorte de biens et ceux «de valeur» étaient systématiquement cassés pour leur ôter tout usage<sup>21</sup>.

Cette pratique de dépôt que l'on devine déjà chez les Yurok apparaîtra de façon tout à fait nette plus au sud, chez les Pomo ou les Maidu<sup>22</sup>. Désormais toutes les observations convergentes pour décrire des rites extrêmement compliqués (double crémation, éventuellement sur une place communale dans un rite collectif) au cours desquels on brûle une masse impressionnante de biens. Chez les Pomo, des paniers qui sont des chefs-d'oeuvre (l'art de la vannerie atteint son apogée chez les Pomo), paniers de grande valeur alternativement thésaurisés et offerts, «et par dessus tout, détruits en l'honneur des morts» (Kroeber 1925: 245). Et aussi des perles fabriquées à partir de morceaux de coquillages: ils ornent les morts, et on en offre huit cents, sept cents sont retournés, le reste est brûlé. Ces perles enfilées en colliers ou rouleaux sont la base de la richesse dans toute la Californie et constitue un exemple particulièrement net, sans doute le plus net de toute l'Amérique du Nord, de «monnaie primitive»: il existe des tarifs pour tout, et on doit donner ces rouleaux de perles pour se marier, pour racheter un meurtre ou comme amende pour une faute, une des plus importantes en Californie étant la rupture des nombreux tabous qui entourent le deuil. Et c'est cette richesse qui est brûlée: on cite le cas d'un homme riche dont la moitié de la fortune le fut lors de son décès<sup>23</sup>.

Il est hors de question de décrire en détail ces rituels. Mai il est au moins un point sur lequel il convient d'insister. D'une part, on voit la fortune personnelle disparaître avec le défunt: c'est ce que j'appellerai la politique primaire de dépôt funéraire. Mais on observe aussi une suite, toute à fait impressionnante par le volume des biens mis en jeu, de dons et de contre-dons faits à propos du décès, dont une partie, mais une partie seulement, suivra le défunt. C'est ce que j'appellerai la politique «bis» de dépôt funéraire. Deux remarques à ce propos.

Cette variante paraît passablement fréquente dans le monde car on en trouve assez facilement des exemples: elle est attestée pour le monde iroquois par les Relations des Jésuites<sup>24</sup> et, plus récemment, chez les Dida, société lignagère du

---

<sup>21</sup> Thompson 1916: 78.

<sup>22</sup> Pour les Pomo, bibliographie importante dans les HRAF; pour les Maidu, Dixon 1905: 241-259.

<sup>23</sup> Gifford 1926: 377.

<sup>24</sup> Commentaires et larges citations dans Therrien (1986: 219-246): les funérailles les mieux décrites sont en fait celles des Hurons. A l'époque de Morgan, on ne trouve plus rien de tel.

sud de la Côte d'Ivoire<sup>25</sup>. Peut-être même devons-nous admettre qu'il n'y a jamais de politique primaire *pure* de dépôt, qui ne serait pas mélangée avec ces dons et contre-dons faits à l'occasion des funérailles. Une chose au moins est claire: à chaque fois que l'information est explicitement fournie, le volume global des dons faits par les personnes extérieures se trouve être supérieur (quoique légèrement supérieur) à celui des contre-dons rendus par la famille du mort<sup>26</sup>. C'est cet excédent qui part dans la tombe. On voit parfaitement le contraste avec la Côte nord-ouest qui, en ce qui concerne les transferts funéraires de biens, était animée d'un mouvement *centrifuge*, ce que traduit encore très bien l'expression courante pour les Plaines de «give away». Au contraire de ces politiques de distribution, celle que pratiquent les Pomo ou les Dida est *centripète*: le solde comptable de ces différents mouvements de biens se résume par cet excédent en provenance de l'extérieur et destiné au défunt. C'est bien une politique de dépôt mais, à la différence de celle que nous avons qualifiée de «primaire», ce n'est pas la fortune du défunt qui constitue le dépôt, ce sont les biens qu'on lui a apportés de toutes parts, pour une raison simple: pour l'honorer, la volonté d'honorer le récipiendaire étant le motif premier du don<sup>27</sup>. Et l'on honore toujours quelqu'un à la hauteur de sa position<sup>28</sup>.

Dans les exemples ethnographiquement bien décrits, pour les Dida et les Pomo, mais apparemment aussi pour les Iroquois, la quantité de biens déposés près du mort ou brûlés avec lui ne représente que peu de chose par rapport au

<sup>25</sup> Terray (1969: 259-275) y consacre un chapitre entier.

<sup>26</sup> Pour les Pomo, plusieurs types de dons sont distingués par Loeb (1926: 286, 293): le type *panak* consiste par exemple en huit cents perles, pour lesquelles sept cents seront retournées, la différence – soit cent – étant brûlée avec le corps; d'autres types de donations (selon le choix fait par le donateur) donnent lieu à contre-don équivalent ou au contraire à aucun. Données très claires chez les Dida (Terray 1969: 271): les pagens qui sont déposés par l'héritier dans la tombe (trois dans les temps présents, plus avant) proviennent tous de l'excédent de ce qu'il a reçu (en particulier de ses affins) sur ce qu'il a rendu. Les données iroquoises sont beaucoup moins nettes et il convient d'ailleurs de réserver notre jugement pour savoir si nous n'avons pas là-bas affaire à une forme différente.

<sup>27</sup> Sur ce point, Testart 1999b: 27-9.

<sup>28</sup> C'est là un principe fondamental, et bien connu, du potlatch qui est une forme de don strictement hiérarchisé (sans rapport avec notre don de charité): on donne plus à ceux qui sont plus et l'on distribue selon le même principe, en respectant l'ordre de préséance. Cette dimension est explicite pour les Iroquois: la quantité de biens déposés avec le mort est décidée par les chefs (sachems ou chefs de paix) selon qu'ils trouvent le défunt plus ou moins honorable. Voici comment Therrien (1986: 223, souligné par moi) résume la question: «Le chef [qui a centralisé tous les cadeaux venus de l'extérieur] distribue ordinairement la plus grande partie des présents aux parents du défunt. En effet, des chaudières, des haches, des robes de castor, des colliers de coquillages peuvent éteindre leurs larmes. Il en conserve ordinairement une petite partie pour le défunt à moins que ce dernier ne soit un individu important, chef ou ancien; dans ce cas, il en conserve davantage. Il lui met au cou un collier de coquillages, dépose dans sa tombe un peigne, une courge pleine d'huile et quelques pains». La distribution aux vivants se fait aussi au mérite; le chef y procède «en suivant du mieux qu'il le peut la volonté des donateurs, mais il doit aussi évaluer le mérite de chacun...» (ibid.).

volume des échanges funéraires<sup>29</sup>. Les funérailles peuvent ainsi être l'occasion d'une véritable *manipulation* de la richesse, une manipulation qui dépasse le strict cadre de la famille endeuillée et va bien au delà de la fortune du défunt: une manipulation qui prend toute la société et qu'il est tentant de qualifier de «généralisée». J'en tire deux conclusions.

A un niveau comparatif de sociologie générale, nous avons peut-être tort de penser que la Côte nord-ouest, avec son potlatch, est très ostentatoire tandis que les sociétés californiennes qui ne le pratiquent pas ne le seraient pas<sup>30</sup>. Ces dons et contre-dons funéraires le sont assurément; nous avons vu leur volume; et si la différence avec le potlatch est évidente (à travers la distinction centrifuge/centripète), n'ont-ils pas finalement une fonction semblable?

A un niveau méthodologique et archéologique, le constat de dépôts modestes ne doit pas amener à la conclusion que la société le serait aussi: il y a peut-être eu une suite tout à fait ostentatoire de dons et contre-dons dont on n'a laissé qu'une très petite quantité dans les tombes.

On ne peut dire beaucoup plus sur ces sociétés californiennes dont l'organisation sociale est mal connue. La ruée vers l'or, qui débute en 1848, a fait des Indiens de cette région des parias de la société américaine et l'image d'Ishi, le dernier des Yana, qui a vécu des années coupé de tout avant de mourir dans un Musée d'Anthropologie à San Francisco, est trop connue pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Si j'ai tenu à prendre ces sociétés californiennes pour exemple, c'est qu'elles montrent que, là où le potlatch s'arrête, s'arrête aussi la politique de distribution au profit de celle de dépôt.

Des sociétés californiennes, la seule chose certaine est l'importance de la richesse. Ce sont encore des chasseurs-cueilleurs stockeurs, les glands fournissant l'essentiel de l'alimentation dans toute la vallée centrale. Les pouvoirs des chefs, le détail de l'organisation politique, tout cela reste sujet à controverses. Mon idée est que ces sociétés étaient beaucoup plus hiérarchisées que tout ce qu'une ethnographie tardive a pu connaître<sup>31</sup>. Au moins pour les Yurok, nous possédons quelques indications

---

<sup>29</sup> Pour les Pomo, cent perles sur les huit cents données (il est vrai pour le seul cas où sont fournies des précisions chiffrées). Pour les Dida, trois pagnes pour vingt à quarante offerts (Terray 1969: 271, 274). Pour les Iroquois, on aura noté dans la précédente citation de Therrien, qui concerne le premier enterrement, la modestie du dépôt au regard de l'importance des dons; il en va de même lors du double enterrement qui consiste en une grande cérémonie collective.

<sup>30</sup> Contraste frappant dans le fait que les richesses (obsidienne, fourrures blanches, etc.) sont thésaurisées chez les Yurok: leurs bienheureux détenteurs se contentent de les exhiber au cours des fêtes mais ne les distribuent pas.

<sup>31</sup> A laquelle s'est associée l'idée absurde et maintes fois réfutée, mais tenace, que des chasseurs-cueilleurs devraient toujours être organisés en «bandes». Une telle vue a suscité des protestations véhémentes et légitimes de la part des ethnohistoriens et archéologues spécialistes des sociétés californiennes, ce dont je me suis fait l'écho dans *Les chasseurs-cueilleurs...* (Testart 1982: 99 sq.).

substantielles. Il y avait une forme de servitude pour dettes, différente selon l'interprétation que j'en fait<sup>32</sup> de l'esclavage proprement dit, qui touchait une part (sans doute faible) de la population: mais enfin les pauvres étaient menacés d'être réduits en servitude. Il y avait en second une forme d'asservissement pour ceux qui n'avaient pas été capables de fournir le prix de la fiancée: on les appelle<sup>33</sup> les «half married», parce qu'ils n'avaient été capables que de fournir la moitié du montant de ce prix, parce qu'ils devaient résider avec leur beau-père et étaient dépourvus de tous les droits qui s'attachent normalement à l'époux (reconnaissance du lien de paternité, droit sur les produits du travail de l'épouse, etc.). Or ces gens incapables de se marier, mariés à moitié, représentaient en 1909 le quart de la population.

D'un autre côté, la Californie (en dehors des Yurok) ne connaît pas l'esclavage. Et il est tout à fait significatif que, de même que la Côte nord-ouest immole les esclaves et les Plaines le cheval avec le maître, la Californie immole ses chiens<sup>34</sup>.

## CONCLUSION

### De tout cela que conclure?

Premièrement, que les dépôts funéraires sont un indicateur incertain de l'amplitude des inégalités sociales. Ou plutôt ne sont-ils qu'un indicateur à sens unique. Lorsque l'on relève des tombes riches et d'autres particulièrement pauvres pour leur contenu, il est quasiment certain que l'on a affaire à une société marquée par une différenciation sociale selon la richesse. Mais, lorsque ces dépôts sont tous modestes ou même absents, on ne peut pas conclure que la société est égalitaire. La Côte nord-ouest en constitue une preuve flagrante<sup>35</sup>. La raison en est

<sup>32</sup> Testart 2000: 622.

<sup>33</sup> Descriptions nombreuses, dont la meilleure est sans aucun doute l'article de Waterman et Kroeber (1934) qui lui est intégralement consacré. L'institution paraît ancienne (il est important à cet égard de noter qu'elle est déjà signalée en 1877 par Powers, p. 56) et aucune donnée n'indique qu'elle se serait développée suite à l'intrusion de la civilisation américaine (l'enquête de Waterman et Kroeber à travers les générations montre un taux relativement constant de «half-married»).

<sup>34</sup> La limite entre les deux pratiques a été bien mise en évidence par Jorgensen 1980: carte p. 554.

<sup>35</sup> En témoigne aussi la difficile discussion par les archéologues de la Côte nord-ouest de la question de la hiérarchie dans la préhistoire de la région (par exemple, Ames 1995: 163-169): de 500 av. J.-C. à 500 ap. J.-C., on trouve maintes tombes riches (colliers de perles de coquillages, pièces de cuivre, etc.) mais rien de tel après, même dans les rares sites à inhumation, en même temps probablement qu'ont été adoptés les modes actuels de traitement du cadavre (ibid.: 167). Nous pensons bien sûr que la Côte nord-ouest est passée vers cette époque d'une politique de dépôt à une politique de distribution. Quant à la question de l'esclavage, il faut bien reconnaître qu'aucune preuve archéologique, ni même indice de preuve, n'en a encore été trouvée; et les efforts déployés par les archéologues américains pour tenter de dater l'apparition de l'esclavage en Côte nord-ouest (résumé dans Ames 1995: 168; Donald 1997: 202-205) laisseront sceptique tout lecteur raisonnable.

que l'opposition entre les deux politiques funéraires, qui avait pu nous paraître dans un premier temps opposer le monde civilisé (les Grecs de la cité) au monde barbare (les Celtes de l'époque de Hallstatt), se retrouve intégralement au sein même du monde primitif. Aussi des dépôts funéraires également pauvres au sein d'une même société peuvent-ils être l'indice, non du caractère égalitaire de cette société, mais seulement d'un choix préférentiel pour une politique de distribution funéraire. C'est une première conclusion qui me paraît tout à fait certaine.

La seconde conclusion sera moins assurée. Mais tout au moins je crois que la présence ou l'absence de dépôt funéraire dans les données archéologiques devrait inviter à une réflexion d'une certaine ampleur sur le caractère de la société, la nature du pouvoir, la forme des hiérarchies et même sur ce que j'appellerai «l'idéologie du pouvoir», c'est-à-dire l'ensemble des moyens, discours ou actes symboliques, par lesquels un groupe dominant justifie sa prééminence. J'ai déjà indiqué quels éléments me donnaient à penser que la politique de distribution était celle d'une société où les grands le sont du fait qu'ils sont d'une façon ou d'une autre au service de la communauté, tandis qu'une politique de dépôt serait plutôt celle d'une société où les grands le sont du fait que la communauté est à leur service. Concernant le premier cas, les données du monde antique et celles de la Côte nord-ouest vont bien dans le même sens. Sans doute serait-il absurde de soutenir que le chef en Côte nord-ouest serait en quoi que ce soit «au service» de la communauté – outre que cette idée nous paraît incompatible avec la morgue que les chefs affichent en maintes occasions, la notion de communauté au sens politique n'est pas du tout évidente en Côte nord-ouest. Mais *il est essentiel à ce type de société que la gloire ou le renom des grands ne se fasse, se crée et se maintienne, que dans leur rapport aux autres*: ils ne sont tels que de leur distribuer et d'être reconnus par eux. Le contraste avec les rois de la tradition orientale ou même de la nôtre est patent: il est généralement recommandé aux rois d'être bons, bienfaisants et généreux, envers leur peuple mais, ne le seraient-ils pas, ils n'en seraient pas moins rois. Et il y a finalement quelque chose de commun entre la démocratie grecque et la CNO, une chose qui n'est pas facile à exprimer mais qui fait contraste avec toutes ces formes de pouvoirs dits «absolus»: aucune grandeur, aucun honneur, n'existe indépendamment d'une action en direction des hommes, une action bienfaisante ou supposée telle.

Concernant la politique de dépôt, nous sommes plus démunis pour en dégager les implications sociales parce que cette politique est très mal représentée dans les données ethnographiques. J'ai peine à retrouver parmi elles quoi que ce soit qui ressemble aux tumuli des princes du Hallstatt ou aux hypogées de l'antiquité chinoise. Il faudra ici s'interroger sur la nature des données ethnographiques pour savoir s'il n'y aurait pas en elles quelque biais systématique qui proviendrait de ce que les grandes sociétés dotées de chefferies puissantes ont généralement échappé

à l'enquête. On sait par exemple par l'archéologie que dans tout le Sud-Est des Etats-Unis existaient avant la conquête de grands centres cérémoniels avec des énormes mounds qui témoignent à coup sûr de sociétés puissamment organisées et hiérarchisées. Aux XVII et XVIIIe siècles, on ne trouve plus que des sociétés d'allure démocratique, si ce n'est des bandes qui ressemblent aux Indiens des Plaines. C'est pourquoi il n'est pas déraisonnable ici de mobiliser les données historiques. Or les exemples abondent de dépôts funéraires somptueux qui sont le fait de sociétés que l'on caractérisera en toute première approximation de «despotiques». Et cette politique de dépôt gigantesque, clairement représentée en Egypte ou en Mésopotamie, en Mésoamérique ou en Chine, trouve en quelque sorte son apogée dans la tombe de Qin Shihuangdi (Ts'in Che Houang-ti). S'étendant sur plusieurs kilomètres carrés, avec des milliers de figurines grandeur nature et sans nul doute des trésors dans le tumulus central (non fouillé à l'heure actuelle), c'était peut-être, comme on l'a dit, l'oeuvre d'un mégalomane. Mais c'était aussi celle du premier empereur, le premier à avoir réussi l'unification de la Chine. Et nul ne mettra en doute que le régime impérial qui s'inaugure par ces funérailles grandioses ne soit par excellence un de ceux où la communauté est au service du maître.

Pouvons-nous aller un peu plus loin dans notre réflexion sur le social? La politique de distribution s'adresse à des hommes libres dont on sollicite en quelque sorte le suffrage. C'est le cas chez les Grecs et les Romains, et on voit comment l'évergétisme, funéraire ou non, voisine avec le clientélisme. Le client au sens antique<sup>36</sup>, toujours libre de son état, est attaché à son patron par une suite de dons et de bienfaits que celui-ci lui prodigue. C'est une institution fondamentale du monde romain et il n'est, pour le comprendre, de voir quel rôle les clients jouèrent dans les guerres civiles. Elle fait couple avec l'évergétisme en ce sens que ces deux institutions s'adressent pareillement à des hommes libres, quoique forcément plus pauvres que leur bienfaiteur, sinon miséreux, mais libres de le quitter, de le suivre ou de ne pas le suivre. Dans les deux cas, le ressort du lien social est le don et la supériorité (honorabilité, richesse, position politique, etc.) du donateur sur le donataire. La différence entre les deux institutions vient de ce que le rapport de clientèle est un rapport personnalisé et fidélisé (au sens de l'antique *fides*) tandis que l'évergétisme ne tisse qu'un lien vague entre le bienfaiteur et une masse anonyme de bénéficiaires. Du côté de la Côte nord-ouest, on a pris conscience de ce qu'il y avait, en sus des trois catégories habituellement distinguées (esclaves, gens du commun, nobles), une classe de gens particulièrement démunis, des «gens de rien<sup>37</sup>», ensemble fluctuant d'hommes et de femmes qui s'agglutinent

<sup>36</sup> Première approche du phénomène dans Testart 1999c: *passim*.

<sup>37</sup> Revue bibliographique et tentative pour dégager l'importance sociologique de cette catégorie dans Testart 1999a: 23 sq.

spontanément aux familles des riches qui sont en même temps les plus importantes et sont célébrées pour leur générosité: la notion de clientèle<sup>38</sup>, moins formalisée qu'à Rome, ne paraît pas déplacée pour rendre compte de ce phénomène. Il en va là-bas comme partout: les gens aux noms illustres attirent à eux les faibles, qui bénéficient de leurs largesses et renforcent la gloire de leurs bienfaiteurs. Ce phénomène social ordinaire suppose seulement une certaine liberté de mouvement de la part des déshérités, dont tout montre qu'elle était le fait de la Côte nord-ouest qui garde sous cet aspect un caractère chasseur-cueilleur. Maintenant, il n'y a pas dans cette aire uniquement une politique de distribution qui va avec la liberté et des rapports de clientèle. Il y a aussi une politique de dépôt funéraire, de dépôt de matériel humain: ce sont ces esclaves que l'on met à mort à la mort du maître. Et il est significatif qu'elle le soit à propos précisément de ces gens qui ne sont pas libres. Comme il l'est ailleurs à propos des chevaux ou des chiens, *des dépendants animaux*, ou encore à propos des épouses, qui se trouvent être – au moins dans les régions d'Amérique où cette coutume du *sañ* est observée – dans un état de dépendance assez évident. La double nature de la politique funéraire de la Côte nord-ouest renvoie à la double nature du pouvoir dans cette aire: d'une part sur des non-libres qui sont entièrement dans la main de leur maître, d'autre part sur des déshérités que l'on tentera de séduire. Quant aux politiques de dépôt, les exemples historiques, en Egypte ou en Chine, montrent suffisamment qu'elles ne s'adressent pas à des citoyens libres d'une communauté souveraine, mais bien à des sujets.

Troisièmement, je pense que l'on peut, à partir de ces considérations, envisager pour l'archéologie, non pas une méthode, mais une piste de recherche. Dans l'exemple introductif que je donnais plus haut, je trouvais frappant que le plus grand cratère jamais fabriqué par les Grecs se retrouve dans la tombe d'un de ces «princes celtiques». C'est aussi la plus belle pièce que l'on retrouve dans cette culture. A vrai dire, on ne retrouve pas grand chose en dehors de ces tombes. Les dépôts *non funéraires*, cachettes ou offrandes en rivière, si fréquents dans d'autres cultures ne semblent pas faire partie de cette culture, du moins n'en retrouve-t-on pas<sup>39</sup>. *Les objets les plus luxueux se trouvent dans les tombes*. Il en va exactement du contraire en pays grec. Même contraste entre la Californie et la Côte nord-ouest. Dans un cas, on retrouve la monnaie dans les tombes ou, du moins, devrait-on retrouver des coquillages calcinés. Dans l'autre, aucun objet prestigieux comme les cuivres du côté funéraire, mais il faut bien que ces objets finissent quelque part: brisés chez les Kwakiutl dans les potlachs de compétition avant

---

<sup>38</sup> Un archéologue comme Ames (1995: 162) l'utilise très intelligemment dans la présentation qu'il fait de la société en Côte nord-ouest.

<sup>39</sup> Patrice Brun, communication personnelle.

d'être jetés à la mer, on les retrouvera là-bas; ou bien, brûlés chez les Bella Coola au bout d'un certain temps, lorsqu'ils n'ont plus de valeur, une archéologie fine devrait aussi en retrouver les traces. Ces considérations nous amènent naturellement à comparer les dépôts funéraires à ceux qui ne le sont pas, à caractériser chaque culture archéologique par l'importance relative des uns et des autres. Lorsqu'en importance les premiers l'emportent nettement sur les autres, la société a très vraisemblablement adopté une politique de dépôt funéraire; lorsque les seconds l'emportent, nous ne pouvons conclure aussi fermement quant à la politique funéraire de la société – parce que la majorité de la richesse a pu donner lieu à héritage – mais il est légitime de se demander si ce n'est pas l'indice d'une politique de distribution.

## RÉFÉRENCES CITÉES

- AMES, K.M. (1995), Chiefly power and household production on the Northwestcoast. In Price, T.D. & G.F. Feinman (éds.) *Foundations of social inequalities*. New York: Plenum Press.
- BLACKMAN, M.B. (1990), Haida: Traditional culture. In Sturtevant, W.C. (éd.) *Handbook of North American Indians*, vol. 7: *Northwestcoast*. Washington: Smithsonian Institution.
- CURTIS, E.S. (1915), *The Kwakiutl*, vol. 10 de *The north American Indians*. Norwood.
- DIXON, R. B. (1905), The northern Maidu. Bulletin of the American Museum of Natural History 17: 119-346 [partiellement reproduit in Heizer, R.F. & M.A. Whipple (éds.) 1971 *The California Indians: A source book*. Berkeley: University of California Press.]
- DONALD, L. (1997), *Aboriginal slavery on the Northwest Coast of North America*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- DRUCKER, PH. (1951), *The northern and central Nootkan tribes*. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- EMMONS, G. TH. (1991), *The Tlingit Indians* (edited with additions by F. De Laguna). Seattle et Londres: University of Washington Press, American Museum of Natural History.
- GIFFORD, E.W. (1926), *Clear Lake Pomo society*. Berkeley: University of California Press.
- HEIZER, R.F. & J. E. MILLS (1952), *The four ages of Tsurai: A documentary history of the indian village on Trinidad Bay*. Berkeley: University of California Press.
- JORGENSEN, J.G. (1980), *Western Indians: Comparative environments, languages, and cultures of 172 western indian tribes*. San Francisco: W.H.Freeman.
- KRAUSE, A. (1956), [1885] *The Tlingit Indians* [trad. de l'allemand]. Seattle: University of Washington Press.
- KROEBER, ALFRED LOUIS (1925), *Handbook of the Indians of California*. Wahington: Bureau of American Ethnology, bulletin n° 78. [rééd. 1976, New York: Dover].
- LLEWELLYN, K. N. & E. A. HOEBEL (1999), [1941] *La voie cheyenne: Conflit et*

- jurisprudence dans la science primitive du droit* [trad. de l'ang.]. Paris: Bruylant.
- LOEB, E.M. (1926), *Pomo folkways*. Berkeley: University of California Press.
- MCILWRAITH, T.F. (1948), *The Bella Coola Indians* (2 vols.). Toronto: University of Toronto Press.
- POWERS, S. (1877), *Tribes of California*. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- PRIEUR, J. (1986), *La mort dans l'antiquité romaine*. Rennes: Ouest-France.
- SCHMIDT-PANTEL, P. (1982), Evergétisme et mémoire du mort: A propos des fondations de banquets publics dans les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine. In Gnoli, G. & J.-P. Vernant (éds.) *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge & Paris: Cambridge University Press & Maison des Sciences de l'Homme.
- TERRAY, E. (1969), *L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire*. Annales de l'Université d'Abidjan (série F, t.1, fasc.2).
- TESTART, A. (1982), *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*. Paris: Société d'Ethnographie (Université Paris X-Nanterre).
- TESTART, A. (1998), Compte rendu de Donald, L. 1997 *Aboriginal slavery on the Northwest Coast of North America*. *L'Homme* 147: 273-276.
- TESTART, A. (1999a), Ce que merci veut dire: Esclaves et gens de rien sur la côte Nord-Ouest américaine. *L'Homme* 152: 9-28.
- TESTART, A. (1999b), Le potlatch entre le lustre et l'usure: Contribution à la sociologie de la Côte nord-ouest. *Journal de la Société des Américanistes* 85: 9-41.
- TESTART, A. (1999c), Qu'est-ce que l'amitié? In Ravis-Giordani G. (éd.) *Amitiés: Anthropologie et histoire*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- TESTART, A. (2000), Importance et signification de l'esclavage pour dettes. *Revue Française de Sociologie* 41: 609-641.
- THERRIEN, J.-M. (1986), *Parole et pouvoir: Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*. Montréal: L'Hexagone.
- THOMPSON, L. (1916), *To the american Indian*. Eureka (Ca): Cummins Print Shop.
- VEYNE, P. (1976), *Le pain et le cirque*. Paris: Seuil.
- WATERMAN, T.T. & A.L. KROEBER (1934), Yurok marriages. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 35: 1-14.

# A SAÚDE NO PRISMA DOS VALORES DA MODERNIDADE

por

Maria Engrácia Leandro\*

## A MUTAÇÃO DOS SISTEMAS DE VALORES E A MODERNIDADE

Antes de mais, importa referir que a noção de modernidade está no cerne da questão sobre a reconstrução dos sistemas de atitudes e valores dos indivíduos nas sociedades modernas e contemporâneas. Desta maneira, tanto os valores que decorrem da religião, da tradição e dos sistemas políticos em particular, como da sociedade em geral, são confrontados com um certo número de reelaborações, a este propósito. A partir destas asserções, poder-se-á dizer que a modernidade começa por se caracterizar por cinco aspectos fundamentais.

O primeiro consiste na emergência e solidificação progressiva de um sistema de racionalidade que concede o primado à ciência e à tecnologia, em detrimento dos discursos de cariz teológico ou de qualquer outra ordem transcendental. Doravante, o mundo e a organização das sociedades não são mais explicados por razões que lhes são exteriores, mas a partir de si próprios, na medida em que os humanos são interventores activos no desenrolar dos acontecimentos. Deste modo, seguindo a perspectiva de M. Weber (1964, 1971), instaura-se um processo de “desencanto” das sociedades que lhe vai retirando, paulatinamente, a sua explicação de cariz transcendental, secularmente aceite (F. Isambert, 1982, D. Hervieu-Léger, 1985, M. Gauchet, 1985, J.-L. Schlegel, 1986).

No mesmo sentido, um segundo aspecto, consiste na diferenciação das instituições que se vai operando, ou seja, a religião não continua mais a ter o privilégio de gerir o conjunto das actividades humanas e de ser a única instância portadora de sentido para um mundo uno e coeso, mas é confrontada com a emergência de muitas outras instâncias e universos de sentido. Não obstante, refira-se

---

\* Prof. de Sociologia do ICS da Universidade do Minho.

que, nos últimos tempos, ao invés do que acontecia noutras épocas, constata-se, por exemplo, no domínio da ética que, esta, tornando-se insistentemente numa questão de sociedade, congrega, igualmente, as designadas instituições profanas e as Igrejas, quando é preciso sentar-se à mesma mesa para discutir sobre certas questões que lhe são próprias. No caso das sociedades ocidentais, verifica-se, frequentemente, que, nesta matéria a Igreja católica é convidada a intervir ao mesmo plano das outras instâncias, sem que lhe seja outorgada a primazia de outros tempos, em que a mesma aparecia como produtora e orientadora exclusiva dos princípios éticos (F. Isambert, 1992). No campo da saúde, as questões que advêm dos avanços da genética não são as menos eloquentes a este respeito.

Compreende-se, então, que as designadas esferas sagrada e profana se autonomizem, se apresentem e reelaborem como realidades bem distintas, ainda que, em algumas circunstâncias se possam ter em conta as respectivas posições. De qualquer modo, recusam-se as correspondentes imposições, logo que elas apareçam como uma ingerência num ou no outro domínio. Em certas circunstâncias, não se é totalmente alheio a este ou àquele aspecto, mas com alguma relatividade. Nesta perspectiva, conceber os efeitos da modernidade é aceitar a autonomia do religioso e do profano, no sentido mais amplo do termo, com tudo o que isso implica.

Neste quadro, em termos práticos e simbólicos, as sociedades têm forjado um processo de secularização e de laicização, cada vez mais consistente. Porém, e apesar disso, tem-se assistido, ao longo das últimas décadas, à reemergência do religioso. Mas este, sob muitos aspectos, parece não se inscrever nos cenários religiosos históricos com que nos habituámos a conviver, isto é, cristalizados em torno de “instituições religiosas específicas”, o que nem sempre é o caso nos nossos dias.

Hoje, as coisas são bem mais complexas. As Igrejas e as religiões, inscritas no tempo e no espaço, prevalecem mas com menos pujança. Ao invés, a explosão de novos movimentos sociais e religiosos, tal como a mobilização política e social a que dão azo, e ainda a dispersão das crenças, bem visível na proliferação de vários movimentos religiosos, manifestam uma grande vitalidade do religioso nas sociedades da modernidade actual. Sem procurarmos analisar aqui as razões de tão profundas mudanças nas sociedades ocidentais, que desde há muito pareciam orientar-se por uma modernidade “racional desencantada” (M. Weber (1971), digamos tão somente que, a partir dos anos setenta, as várias turbulências económicas, sociais e culturais que têm persistido parecem contribuir para abalar profundamente as certezas das ideologias prometaicas, fundamentadas num progresso absoluto e universal. Ora, tal facto, contribuindo para tornar as sociedades menos seguras de si mesmas, parece revelar-se propício à reemergência do religioso, mas com matizes diferentes “da religião perdida” (D. Hervieu-Léger, 1999).

Se relacionarmos estes fenómenos com o campo da saúde dir-se-á que também os últimos decénios trouxeram consigo a insegurança, apesar dos prodigiosos desenvolvimentos da ciência e da técnica. O regresso das doenças infecto-contagiosas de carácter mortífero, ainda que associadas aos comportamentos, instala o pânico e aumenta as incertezas na materialidade das coisas. Por outro lado, a ameaça que continua a pairar sobre a saúde e a vida, em virtude das doenças cancerígenas, cardíacas e das desencadeadas pela degradação do ambiente e o aumento dos acidentes de viação, entre outros, participam também desta insegurança.

Um terceiro elemento incontestável da modernidade fundamenta-se no reconhecimento do indivíduo enquanto tal. Com o triunfo da filosofia das Luzes não é mais Deus e a natureza que são colocados no centro do universo, mas antes o indivíduo, dispensando a intervenção divina e com capacidade de agir sobre a natureza, procurando dominá-la. Aliás, este aspecto, com todas as conquistas alcançadas, “para o melhor e para o pior”, não é o menos emblemático, até em virtude das consequências que daqui têm decorrido sob o ponto de vista ecológico, com grandes reflexos sobre a própria saúde das populações (R. Lawrence, 1998). Seja como for, o que se verifica é que, ao longo dos últimos séculos, as sociedades ocidentais – e as outras de uma forma ou outra mostram, cada vez mais, tendência para copiarem esta tendência- organizam-se em torno da defesa dos direitos individuais. De algum modo, poder-se-á dizer que a *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, incorporando este ideal, aparece como um elemento paradigmático da modernidade.

Um quarto aspecto relaciona-se com um processo de fragilização, de “crise” (F. Farrugia, 1993), de ruptura ou de fractura com os laços sociais tradicionais para se passar, progressivamente, à reelaboração de novas formas de laços sociais. Estes conjungam, muitas vezes, elementos que vêm de um laço social anterior e outros que se vão forjando no dia a dia da modernidade contemporânea. Entre outros, apontemos os que, numa perspectiva macro-social, podem ser forjados pelos grandes sistemas públicos e por uma nova consciência do direito e da justiça sociais, pelo que o caso da saúde, sob a égide do lema: “uma saúde igual para todos”, não é o menos significativo; os que, numa visão micro-social, advêm da intervenção de certos grupos de actores sociais, a partir de situações muito concretas, inclusive de marginalização e até com carácter de urgência (Y. Pedrazzini, M. Sanchez, 1989).

É certo que, tanto os designados “Clássicos da Sociologia”, como os sociólogos que se interessam pelas questões da marginalização, da delinquência e da exclusão social, cada um, à sua maneira, tem procurado encontrar explicação para esta problemática, no seio das sociedades modernas, que se querem integradoras (M. Xiberras, 1993, C. Berger-Forestier 1995). Porém, a questão permanece em aberto. Parece, até, que a sociologia, após ter feito, durante um longo percurso, a análise

do processo da modernidade, tem, ela própria, necessidade de se modernizar para saber ler as novas questões suscitadas pela modernidade contemporânea, designada por uns de “pós-modernidade” (F. Leotard, 1979) e por outros de “hipermodernidade” e “supermodernidade” (M. Augé, 1992, G. Balandier, 1994), de “modernidade tardia” (A. Giddens, 1992), ou de “modernidade avançada” (D. Hervieu-Léger, 1999). Todavia, o que na realidade se pode dizer é que vivemos num processo de modernidade inacabada (J. Pavageau, Y. Gilbert, Y. Pedrazzini, 1997).

Enfim, um quinto aspecto prende-se com a reestruturação de todo o campo da actividade produtiva e da reorganização social das sociedades. Assim, numas sociedades e regiões, mais do que noutras, foi-se passando, progressivamente, de uma sociedade rural, com uma organização económica de índole agrária, para uma sociedade urbana, estruturada em torno da industrialização e da terciarização, dando, paulatinamente, lugar a uma economia de mercado. Aliás, o próprio domínio da saúde, enquanto sistema organizado pelas instâncias públicas e privadas, sob diversos prismas, designadamente a partir dos anos oitenta, parece também não escapar a esta lógica de mercado.

Mas, os caminhos entreabertos pela modernidade vão mais longe e exercem repercussões noutras instâncias da vida social, económica, cultural e familiar. Senão vejamos. Entre outros aspectos, a autonomia que decorre da modernidade e da secularização tem produzido grande impacto sobre as transformações familiares, em particular, e os sistemas de valores em geral. Estes, sendo actualmente muito difusos, são também plurais e objecto de selecção, segundo as circunstâncias e as escolhas individuais. O caso da individualização dos valores religiosos é significativo, a este respeito, na medida em que eles aparecem, insistentemente, mais fragmentados, isto é, retiram-se e utilizam-se os elementos que se consideram mais significativos para esta ou aquela situação individual e ignoram-se e/ou repelem-se os outros, logo que não sejam compatíveis com os objectivos a alcançar, ainda que as religiões procurem fornecer um conjunto de valores homogéneos.

A lógica ou ilógica de certas situações relacionadas com a saúde ou ausência da mesma são significativas, a este propósito. De maneira geral, as religiões, umas mais que outras, oferecem um sentido para a saúde e para a doença e no caso da religião católica há mesmo um certo número de santos milagreiros e/ou protectores em relação a esta ou aquela doença ou ainda outras forças transcendentes de carácter mais geral, tal o caso de Nossa Senhora sob a égide de várias evocações sem esquecer, sobretudo, as designações da Senhora da Saúde, a Senhora dos Milagres e a Senhora dos Remédios e as peregrinações miraculosas, como acontece com Santiago de Compostela em Espanha, a “Sainte Chapelle” e Nossa Senhora de Lourdes, em França, S. Bentinho da Porta Aberta, na arquidiocese de Braga, Senhor dos Remédios, em Peniche, Senhor Jesus no Caravalhal do Bombarral, Nossa Senhora dos Remédios em Lamego, N. S. de Fátima para

muitos crentes, entre outros. De resto, na Bíblia abundam os casos relacionadas com curas milagrosas, em relação às enfermidades do corpo e da alma, sendo de destacar os milagres de Cristo e, em termos espaciais a piscina de Bezatha, no Novo Testamento (J. 5, 2-9).

O que se pode, então, dizer é que, em boa verdade, nos últimos tempos, que pretendem ser os do triunfo da racionalização, é frequente acontecer, em muitos casos de doenças, consideradas incuráveis ou não pelo corpo de especialistas da saúde, em situações mais ou menos desesperadas, os crentes, praticantes ou não, e até os não crentes, recorrerem aos santos ou a outras formas de intervenção das forças divinas, tentando encontrar resposta para o mal, para o qual a ciência e a técnica ainda não conseguem oferecer uma resposta cabal. E isto, apesar da ideia preconizada desde a Filosofia das Luzes e a ideologia do progresso e, por conseguinte, pela modernidade, segundo a qual, com a intensificação do progresso científico e tecnológico, a humanidade poderia vencer a doença e prolongar a vida, ainda que não conseguisse vencer a morte, apesar do sonho de imortalidade que a anima (M. Foucault, 1963, L.-V. Thomas, 1975, 1991).

Neste sentido, a concepção duma perfeita saúde, conseguida graças a uma intervenção humana racional científica e tecnológica, como em qualquer outro domínio do material (R. Descartes, 1953), inscreve-se cabalmente nos valores da modernidade. Desde então, este sonho permanece constante no devir da humanidade e das sociedades. Lembremos tão somente o programa de vacinação alargada a toda a humanidade, implementado pela Organização Mundial de Saúde, em 1975, visando banir ao nível planetário as doenças infectocontagiosas, bem como outros programas de luta contra a fome no mundo e de alfabetização em favor da educação e do desenvolvimento, pensando, assim, implementar um conjunto de condições favoráveis ao bom estado de saúde das populações em geral.

Neste quadro, em termos de matéria de valores e de sentido para a existência e vicissitudes que esta poderá ou não comportar, tudo indica que a modernidade tem dado lugar à emergência de sistemas de valores e universos de significação fragmentados, diferenciados e plurais, em função dos objectivos que norteiam os diversos protagonistas sociais e das suas respectivas interpretações (Y. Lambert, 1985). O que se verifica, então, é que, nas sociedades modernas e contemporâneas, o sistema de referências é mais de carácter axiológico do que religioso ou ideológico. No caso da religião católica, verifica-se que o Papa João Paulo II, ao abordar qualquer tema dirigido em forma de mensagem universal, faz apelo, em primeiro lugar, aos valores mais protelados pela sociedade, como a justiça, a dignidade humana, os direitos do homem, a paz, a solidariedade, a ética, entre outros.

Por estas razões, e outras que não são aqui enunciadas, verifica-se que os sistemas de valores – entendidos como elementos normativos e simbólicos que servem de critério, de modelo de referência e de orientação, na medida em que

balizam as condutas, legitimam as regras e justificam os comportamentos imprimindo um sentido à vida (T. Parsons, 1955, (L.-V. Thomas, 1993) – são atingidos pelo turbilhão de mudanças advindas com a modernidade.

Contrariamente ao que se ouve constantemente dizer, ao nível do “senso comum”, segundo o qual vivemos numa sociedade sem valores, em nosso entender, esta afirmação não corresponde, de modo algum, à realidade, pois que, nas sociedades contemporâneas, deparamos com muitos valores, só de outra índole em relação ao passado, isto é, menos da ordem da metafísica e muito mais do material e do racional. Sendo assim, estes valores entram mais facilmente na óptica do efémero, do contingencial, do relativo, do plural, do imediato, como é, por exemplo, o caso dos valores económicos, utilitários, estéticos, do sucesso a qualquer preço, postos ao serviço da rentabilidade e do bem estar individual, com laivos de alguma extensão familiar e social.

A extrapolação que se faz na vida corrente e até intelectual, numa linguagem correlacionada com o económico, manifesta em expressões como “o capital cultural”, “o capital de relações”, “tem um bom capital”, “o património cultural”, “pobreza ou ao contrário riqueza intelectual”, “a riqueza do texto”, “a riqueza de vocabulário, ou de cor, ou ainda de orquestração”, “tem um vocabulário muito pobre”, “pobreza de sentimentos ou, inversamente, riqueza de sentimentos”, “pobreza interior”, “economia humana”, “economia do tempo”, “tempo é dinheiro”, “vale uma fortuna”, “custe o que custar”, “o que é que eu ganho com isso?”, “não tenho nada a perder”, “o meu filho é a minha fortuna, “vale todo o dinheiro do mundo”, “quanto temos quanto valem”, “a saúde é a melhor riqueza”, “a felicidade vale uma fortuna”, “é o preço da amizade”, ou ao invés, “a amizade não tem preço”, “sem saúde de pouco vale a riqueza”, “a saúde da economia”, é bem reveladora do quanto o económico e o material povoam e contagiam o nosso imaginário e universo linguístico.

A pressão acentuando-se também no que se refere à valorização do corpo, do culto do ser novo e do permanecer jovem, do gozo da vida *hic et nunc*, do desporto, da moda, dos objectos, do tempo contabilizado em valor económico (“tempo é dinheiro”), do desporto, do trabalho, do lazer, e da eficácia económica, ilustra bem esta nova orientação. No entanto, várias estudos, efectuados no interior dos países europeus, revelam também que, apesar do tão propalado individualismo nas sociedades contemporâneas, valores de cariz colectivo como o amor, amizade, família, liberdade, justiça, trabalho, saúde, paz, dignidade humana, altruísmo, solidariedade, bioética, felicidade, entre outros, se tornam fundamentais para a maioria das pessoas (L. de França, 1993; Équipe de Recherche CMVV, 1993; M. E. Leandro, M. Vaz Pato, 1997).

Dir-se-á, então, que o tempo histórico, o tempo do saber e do fazer prometidos não vêm abolir os valores, mas engendram, antes, a sua flutuação e rein-

venção. Mas, valerá a pena acrescentar que esse efeito, nem por isso, deixa de outorgar aos valores – aliás o que há de mais mobilizador, quer sejam considerados eternos, quer mutantes e precários ou evolutivos e consistentes – a responsabilidade da continuidade e criatividade da sociedade, dos grupos e dos indivíduos.

Perante este panorama, tendo em conta o assunto que aqui nos ocupa, digamos tão somente que, entre os valores que acabam de ser enunciados, a valorização, o culto outorgados ao corpo e ao seu bem estar geral, no interior da modernidade actual, integram, largamente, a dimensão da saúde no seu sentido mais amplo. Esta, tendendo, insistentemente, a ser erigida em valor social e individual de crucial importância (A. Barbosa, 1987), além de constituir, sob o ponto de vista sócio-económico, um barómetro fundamental para avaliação do grau de desenvolvimento de uma sociedade, conjuntamente com a educação e a justiça, tem-se tornado, nos últimos tempos em Portugal, no principal motor das políticas públicas que mobilizam, igualmente, todas as formações políticas e sociais e as próprias opiniões públicas.

## **O TEMPO E AS CONCEPÇÕES DE SAÚDE**

Se a valorização e preocupação com a saúde remonta a tempos longínquos, também não é menos verdade que há épocas e contextos sociais em que esta questão assume uma importância diferenciada. Ao longo da história, cada época tem as suas próprias doenças, nomeadamente, no que se refere a esta ou àquela epidemia, embora haja algumas que parecem resistir ao tempo e até às civilizações. O caso da lepra e da peste, referenciadas, tanto na Bíblia (Levítico, 13, 14, 15; Mc, 1, 40-45) e na literatura da Grécia Antiga, como em trabalhos advindos da arqueologia, história, antropologia, literatura ou outros, são significativos a este respeito (L.-V. Thomas, 1979; F. Laplantine; 1986, A. Corbin, 1982; B. Veyssete, 1989). Tomando, ainda, o caso da sociedade grega, constata-se que o culto de Esculápio, deus da saúde, permaneceu muito tempo após o desaparecimento dos templos e dos sacerdotes de outras divindades. Este arquétipo da cultura ocidental continua muito actual, tanto sob o ponto de vista público e social como privado e individual. Em boa verdade, nas sociedades modernas, a saúde, enquanto noção (conceito médico, biológico, filosófico, espiritual, social, psicológico e económico) e enquanto objecto de qualidade e prolongamento de vida sã dos indivíduos e das populações e de luta contra a doença e a morte, mobiliza todos os sectores da actividade humana, social e cultural.

Recuando, agora, aos finais do século XVIII e a todo o percurso do século XIX, apercebemo-nos que a higiene pública e depois a saúde pública constituíram,

também, uma das preocupações essenciais das sociedades ocidentais. É desta época que, numa perspectiva sociológica, datam os primeiros estudos sobre o estado de saúde da população. Por exemplo, em França, no âmbito do que hoje classificamos de investigação-acção, a *Société Royale de Medecine* procede a um levantamento sobre a saúde da população rural e operária, tendo em conta as condições climáticas, a fome, a miséria, a pobreza e as condições de vida numa maneira geral, a fim de intervir, com conhecimento de causa, visando modificar a situação existente (L. Villermé, 1840). Paralelamente vai emergindo um corpo de especialistas que, congregando políticos, médicos, clero, filantropos e peritos do social, investe, intensamente, na divulgação e aplicação das medidas higiénicas e profilácticas, a fim de preservar a saúde e evitar a propagação da doença, nomeadamente, as doenças infecciosas, como a tuberculose a sífilis ou outras. (J. Donzelot, 1977).

Ao longo do século XX, estas preocupações, sobretudo a partir da segunda guerra mundial, têm-se intensificado em todas as sociedades ocidentais e mesmo a nível mundial. Na verdade, após a 2ª guerra mundial, com o progressivo crescimento económico que se foi verificando nas sociedades ocidentais, a melhoria dos níveis de vida que daí advém, o aumento e consistência das descobertas científicas e tecnológicas, a solidificação do Estado Providência, o alargamento das suas medidas sociais junto das camadas desfavorecidas e as campanhas de sensibilização, a este propósito, contribuíram, grandemente, para a melhoria dos níveis de saúde das populações. Por outro lado, a nível mundial, instâncias internacionais como a ONU, a OIT e a OMS, ao preconizarem projectos de desenvolvimento económico e social dos designados países do “terceiro mundo”, integram simultaneamente uma intensa campanha de vacinação, visando combater as epidemias que aí vão grassando.

Desta maneira, nos países ocidentais vai-se verificando que as condições de saúde das populações têm melhorado, pese embora a diferenciação social e geográfica. Em Portugal, basta referirmos que a esperança de vida era em 1911 de 35, 8 e de 40; em 1950 de 55,5 e 60,5; em 1991 de 70,2 e 77,4, em 1996 de 71 e 78,5 para os homens e para as mulheres, respectivamente (EUROSTAT, 1998). Em menos de um século, estes índices quase duplicaram. Mais ainda, na generalidade dos países ocidentais altamente desenvolvidos, no decurso do século XX, foram ganhos à morte cerca de 30 anos de vida (C. Attias-Donfut, 1995), o que é bem revelador da influência deste conjunto de factores, em termos de saúde. E isto, entre outros aspectos, graças ao investimento nas medidas profilácticas, no desenvolvimento e avanço das ciências médicas e biológicas, nos cuidados de saúde propriamente ditos e na mudança das mentalidades e dos comportamentos em relação aos modos e qualidade de vida e aos cuidados a ter perante a saúde e a doença.

De resto, a saúde, enquanto sinónimo de bem estar individual, familiar e social, sendo considerada um valor fundamental nas sociedades da modernidade, é, simultaneamente, evocada como expressão de bem querer, desejo e formulação de votos evidenciado em elocuições como: “desejo que esta carta o vá encontrar de boa saúde”, “sem saúde não há nada”, “havendo saúde tudo vai bem”, “a saúde vale mais do que o dinheiro” ou ainda em certas mensagens de Boas Festas por ocasião do Natal e Ano Novo de que a expressão francesa “Bonne Année et Bonne Santé” é emblemática.

Frise-se que uma cuidada leitura sociológica das questões em torno da saúde, nas sociedades ocidentais, permite apercebermo-nos de que a mesma se tem tornado uma noção de *sensu comum* que tem triunfado na política, na economia, na administração, na ciência, na tecnologia, nos comportamentos e nas representações sociais (C. Herzlich, 1996). Hoje, mais do que nunca, a noção de saúde supõe a glorificação máxima da vida como valor supremo: há uma ética da saúde, um direito à saúde que exigem progressos científicos, tecnológicos e medidas políticas capazes de serem imediatamente aplicados. Também no domínio da actividade produtiva, a saúde entra em linha de conta quando se selecciona para o exercício desta ou daquela profissão ou outros cargos de responsabilidade social. Por seu lado, ao nível individual e familiar, a saúde é concebida como um elemento indispensável de felicidade e de sentido para a existência e não deixa de alimentar sonhos de uma imortalidade, cujo corolário seria uma perfeita saúde numa vida que não tivesse ocaso.

A medicalização da sociedade reflecte esta evolução, assim como a corrida às receitas médicas ou outras de índole diferenciada, tais como as das medicinas paralelas, o recurso às medicinas tradicionais e a um corpo de agentes do sagrado, a variadas formas de ginástica e meditações transcendentais, com o objectivo de cultivar um corpo e uma mente sãos. Há, assim, por um lado, a preocupação com a medicina curativa em termos físicos e, por outro, o sentido da prevenção e a procura do mais completo bem estar mental e social, segundo a célebre designação da Organização Mundial de Saúde. A saúde ultrapassa de longe o domínio da medicina e faz cada vez mais apelo aos comportamentos individuais, familiares e sociais, englobando, nas suas ambições utópicas, todo o humano e as suas aspirações mais profundas. Com esta perspectiva poder-se-á dizer que a noção de saúde não se confina, actualmente, nem no normal, nem no bem estar ou na oposição à doença. Ela consiste, antes, num sentimento de plena capacidade para se adaptar às novas necessidades fisiológicas, psíquicas, simbólicas e sociais.

Compreende-se, aliás, que, num quadro problemático como este, em que se configura a interconexão de um conjunto diversificado de elementos e actores sociais e individuais, a lógica das políticas de saúde, e mais concretamente em Portugal, não se circunscreva ao domínio da medicina e do binómio médico/

/doente, mas tenha necessariamente em conta o primado da pessoa, uma economia da saúde, um direito da saúde, as organizações de saúde, um conjunto de medidas profilácticas e de saúde pública, os comportamentos sociais e culturais dos diferentes grupos sociais e a investigação científica e tecnológica.

A este respeito, importa ainda lembrar que, no decorrer das últimas décadas, a saúde e, ao invés, o combate à doença são cada vez mais tributários dos progressos e das inovações que se têm alcançado nestes últimos domínios. Porém, os progressos da medicina curativa e o regresso da ideologia liberal, por volta dos anos oitenta, parecem pôr em causa um certo número dos seus fundamentos, precisamente numa época em que o fenómeno das doenças infecto-contagiosas, reaparecendo, teima em recrudescer, fazendo aumentar, a nível colectivo, as preocupações com a saúde. A situação torna-se ainda mais premente quando epidemias como a sida, sem cura à vista, se revelam mortíferas, dando origem a toda uma panóplia de fantasmas e obsessões (L.-V. Thomas, 1984, 1988, 1991; P. Nossa, 1996).

Mas também não é menos verdade que, por vezes, a emergência dos avanços científicos e tecnológicos, como é, por exemplo, o caso da genética, sendo apercebida como ameaçadora das identidades, dos laços sociais e dos sistemas de valores, suscita novas questões éticas e bioéticas, em torno de todos os mecanismos subjacentes à problemática social da saúde (F. Isambert, 1992).

Seja como for, a saúde, mais do que nunca, sendo hoje erigida em valor crucial, transformou-se numa questão que compromete igualmente a sociedade, o corpo dos profissionais de saúde, a política, a economia, a cultura, os cientistas, as religiões, a família e os indivíduos.

Na verdade, a preocupação com a saúde e com a doença e a relação com os fenómenos que podem preservar uma ou fazer desencadear a outra, não sendo um fenómeno novo, na medida em que muito precocemente a humanidade se preocupou com estas questões (F. Lebrun, 1995), adquire, nos nossos dias, novos contornos. Estes prendem-se, sobretudo, com as novas descobertas científicas e tecnológicas, a crescente medicalização das sociedades, uma maior democraticidade dos serviços de saúde, uma maior valorização da saúde e dos comportamentos individuais, familiares e sociais em relação a esta e a própria alteração do quadro das doenças que mais atingem as sociedades modernas. Por exemplo, até muito recentemente, não fora o aparecimento e o desenvolvimento da epidemia da Sida, e considerar-se-iam, praticamente, vencidas, a ocidente, as doenças infecciosas e, por conseguinte, as epidemias que, em épocas anteriores, dizimavam muitos milhares de pessoas (P. Adam, C. Herzlich, 1993). A medicina ver-se-ia, agora, confrontada com as doenças crónicas e degenerativas para as quais não dispõe ainda de todos os recursos para o seu combate. De resto, repetidas observações epidemiológicas, levadas a efeito em alguns países, tal o caso da França (M. Renaud,

1987), têm demonstrado que estas doenças estão, por um lado, significativamente correlacionadas com comportamentos sociais, tais como o consumo do álcool, o tabaco, a higiene alimentar e até o aumento da longevidade para uma vasta camada da população e, por outro, com hábitos de vida menos saudáveis, como sejam a falta de exercício físico, o consumo incauto do tabaco e do álcool e o incipiente controle médico periódico.

Convém, contudo, lembrar que, na Antiguidade (Hipócrates), a questão de ter boa saúde ou, ao invés, ser atingido pela doença nunca era, de modo algum, associada aos comportamentos ou a qualquer intervenção humana, mas antes ao *fatum* que se abatia sobre o indivíduo e a família. Assim, para contrariar esta fatalidade, o recurso ao sobrenatural é prática corrente. Por exemplo, como já o referimos anteriormente, na sociedade grega antiga, o culto de Esculapo, deus da saúde, persistiu longo tempo após terem desaparecido outros templos e divindades. Igualmente, encontramos no pensamento judaico inserto na Bíblia muitas alusões às doenças e outras enfermidades, como resultado do castigo divino em virtude do pecado próprio ou dos parentes próximos (Gn 3, 14-24; 19, 11; Lev 13, 14, 15; Dt 28, 27-28; Sab 19, 17; Job 33, 19; Ecle 31, 15; Mc. 1, 40-).

Começando por referir que o leproso do Levítico (13,14) é sinónimo de impuro, isto é, de doente espiritual, não será difícil compreender que doença e pecado estão intrinsecamente associados. Do mesmo modo, Job doente, atacado de várias enfermidades é, por um lado, a personificação do castigo divino perante o olhar dos seus contemporâneos e, por outro, permanece um modelo de paciência e abnegação ante a prova da doença permitida não por um Deus irritado e vingativo, mas um pai terno que vem em socorro do filho para o proteger evitando a sua perdição. Sendo assim, desenha-se aqui toda uma lógica da economia da salvação, de que fala M. Weber (1964), porquanto, apelando a uma atitude de resignação perante a doença, esta torna-se em objecto de purificação e sublimação e, por conseguinte, virá a ser transubstanciada em penhor de salvação na vida do além.

Em contrapartida, a atitude do leproso do Evangelho de S. Marcos (1, 40-45) rompe com esta concepção de doença. Antes de mais, não se isola na sua situação algo deprimente, em virtude de ser atingido de doença infecto-contagiosa e mortífera e, por conseguinte, objecto de vários estereótipos e discriminações segregativas e, assim, votado à exclusão social. Querendo sair desta situação começa por tomar, por si próprio, ainda que criticado pelos que o rodeiam, as medidas necessárias para o efeito, neste caso a procura milagrosa junto de um demiurgo, de que outros lhe haviam falado. Revela-se aqui, por um lado, o sentido colectivo da doença, ainda que esta seja individualizada e, por outro, a necessidade de congregar esforços de várias pessoas para a debelar, logo da importância da solidariedade familiar e social, quando se trata de lutar para re-

cuperar a saúde, sinónimo de bem estar pessoal e social e alegria de viver. Depois, em termos simbólicos e pedagógicos, J. Cristo abre outros caminhos de interpretação da doença. Acedendo, prontamente, ao pedido de cura, abstém-se de qualquer atitude moralista ou discurso moralizante, ou seja, não associa mais a doença à vontade de Deus e ao seu desejo de represália, ou mesmo de remissão dos pecados. Pede apenas descrição a seu respeito e cumprimento das leis humanas, a fim de, uma vez curado de doença funesta, poder ser integrado no corpo dos sãos.

Não obstante, esta atitude de J. Cristo parece não ter produzido, logo, os seus efeitos. De facto, posteriormente, no Ocidente cristão, a concepção religiosa do mal é a de que a doença se prende com um destino irremediável: a doença é enviada por Deus, em virtude da natureza pecadora do homem e é concebida como ocasião de redenção (P. Adam, C. Herzlich, 1994). Com esta perspectiva, A. Blanchard, nos princípios do século XVIII, dizia que “as doenças não são tão somente remédios, mas também castigos salutares. É por isso que Deus, por vezes, pune a alma através das enfermidades infligidas ao corpo... Se estivéssemos conscientes desta conduta de Deus, a nosso respeito, olharíamos de outro modo as doenças que a Providência nos envia; e, em vez de nos queixarmos, agradecer-lhe-íamos, uma vez que elas vêm ao encontro das necessidades da nossa alma. Então, conceberíamos o pecado como a principal fonte dos males a que estamos sujeitos, convencer-nos-íamos que é a doença da alma que provoca a do corpo, que é a desordem do espírito e do coração que pôs a desordem nos humores que faziam toda a força do nosso temperamento e que se estamos sujeitos a um tão grande número de enfermidades e doenças, elas são o justo castigo das nossas revoltas e infidelidades” (citado por F. Lebrun, 1995, 13).

Frise-se que nunca em nenhuma sociedade este fatalismo foi totalmente aceite, na medida em que, desde muito cedo, se começou a recorrer a meios humanos e divinos e a remédios empíricos para combater esta *maldição*. Assim, as pessoas concebem rituais e dirigem-se, indistintamente, aos mágicos, aos curandeiros, aos bruxos, aos sacerdotes e aos santos, cujas práticas englobam remédios empíricos, rituais mágicos e socorro. Sendo certo que a Igreja católica se opunha a parte destas práticas e crenças, sobretudo no que se refere ao mágico e à bruxaria, importa, todavia, lembrar que ela própria também foi criando o seu conjunto de santos milagrosos, pelo que se pode dizer que, para a população, o recurso simultâneo ao mágico, ao religioso e ao empírico interligavam-se. Ainda recentemente, Herman José num dos programas do canal 1 da RTP, ao entrevistar a então Ministra da Saúde Maria de Belém, referindo-se às crianças atingidas pelo cancro, formulava a seguinte questão: sendo católica como explica situações desta natureza? Mais uma vez o recurso ao transcendental, para explicar o que parece inexplicável em termos de racionalidade médica ou outra, logo que está em causa a saúde, revela-se muito persistente.

Seja como for, este arquétipo da cultura ocidental, isto é, da relação com a doença e as forças transcendentais, ainda hoje continua muito presente, logo que a doença surge e, por vezes, os meios científicos e tecnológicos nem sempre conseguem dar resposta imediata e eficaz a certos problemas relacionados com esta questão. Deste modo, a coexistência entre medicina, magia e religião, característica das medicinas antigas, quer da índole do saber e da ciência, quer populares, existe em todas as culturas e tem prevalecido até aos nossos dias, mesmo se a intervenção técnica e científica dos profissionais de saúde, tanto médicos como paramédicos, a medicalização das sociedades hodiernas ocidentais e o apelo a comportamentos de vida sadia, sejam cada vez mais consistentes (G. Cresson, 1995; M. Drulhe, 1996; P. Aiach, D. Delanoe, 1998).

Com efeito, é hoje bem conhecido que a medicina científica moderna se caracteriza pela predominância progressiva de uma orientação empírica, pela especialização dos profissionais de saúde, designadamente o corpo médico e pela elaboração de um saber científico e tecnológico cada vez mais sofisticado. Porém, a nível empírico, isto não impede que se continue a verificar, no seio das sociedades ocidentais, a remanescência de vários elementos de cariz religioso, tradicional ou outros meios alternativos e/ou complementares, logo que se trate das questões da saúde e da doença, designadamente, em caso de situações de maior desespero, dúvida e ansiedade.

Importa, aliás, salientar que a perspectiva religiosa e os saberes tradicionais onde os costumes se inscrevem conferem, frequentemente, às questões relacionadas com a saúde e a doença uma dimensão que não se poderá ignorar, logo que se procura analisar as atitudes individuais, familiares e sociais, a este respeito. Ainda no princípio deste decénio os resultados de um estudo, à escala europeia (J. Wardle and A. Steptoe, 1991), estabeleceram fortes correlações entre as crenças e as práticas, em matéria de saúde, mesmo quando se trata de pessoas com mais capacidade de racionalização, como é o caso dos estudantes universitários incluídos na amostragem. Estes estudos convergem com outros realizados, anteriormente, por D. Boy e G. Michelat (1986), segundo os quais não é porque o nível cultural das pessoas aumenta que as crenças nas para-ciências e no transcendente são menos consistentes ou mais diluídas. E isto apesar do insistente apelo da modernidade à racionalidade.

Neste perspectiva, H. Machado, I. Fonseca e P. Costa (1996, 71) consideram que “Para os médicos, o conhecimento do que se passa nas células e nos tecidos é de todo indispensável mas não bastará, porém, em muitos casos, para compreender a doença e o paciente que está por detrás dela. A doença é mais do que a alteração morfológica e/ou funcional do/s mecanismo/s biológicos em causa. Subentende uma dinâmica estereotipada e ‘ruidosa’, uma entropia de comportamentos que pode coexistir com a lesão dos tecidos. A maior parte das nosologias

conhecidas assenta na descrição dessas lesões. Além de nem sempre nos orientarem, de modo seguro no terreno, proferi-las sem a explicação adequada, pode levar à somatização, devido à carga emocional que muitas delas contém”.

Embora bem mais antiga, a hipótese weberiana do desencanto do mundo (M. Weber, 1964, 1971), no seio das sociedades industrializadas, contém o mesmo significado que se pode traduzir do seguinte modo, no que se refere ao campo da saúde: a multiplicação das capacidades tecnológicas, medicinais, informáticas e farmacêuticas para detectar e tratar a doença parece não ter conseguido criar novos sistemas de sentido para a nossa preocupação em compreender o sentido do bem e do mal (M. Augé, C. Herzlich, 1984). Esta perspectiva, sendo extensiva a vários tipos de sociedade, revela quanto o universo simbólico está ligado à materialidade dos fenómenos corporais, quer de ordem biológica, quer de ordem comportamental.

### A REINTERPRETAÇÃO E REVALORIZAÇÃO DA RELAÇÃO MÉDICO-UTENTE

Na maior parte das situações, as relações desencadeadas entre o médico e o utente ou não, são de carácter assimétrico e consensual, sobretudo em virtude de um saber especializado do primeiro que não é, de modo algum, partilhado com o segundo, sobre qualquer coisa que lhe é exterior e que, no acto médico, atinge tão somente o outro, em busca de resposta para o seu problema. É sabido que o indivíduo doente, normalmente, procura tratar-se com eficácia. Ora, nos nossos dias, para o efeito, o encontro com o médico constitui um momento crucial, para lá do tipo de relações que daqui possam decorrer. Claro que, hoje, é sobejamente conhecido que o tipo de comunicação e de confiança que se estabelece entre estes diferentes actores sociais, assim como o próprio conhecimento da realidade familiar e social do doente podem influenciar todo o processo de tratamento.

Tal preocupação parece estar bem presente no caso das “(...) designadas medicinas ‘doces’ que em princípio têm em conta o que se passa entre o doente e o médico e esforçam-se por relacionar o mal com o sujeito” (D. Le Breton, 1990, 192). Na perspectiva deste autor, este facto assume ainda maior importância no caso das medicinas populares mais fundamentadas num saber-fazer de aprendizagem existencial com o outro do que no saber científico. Assim, a medicina propriamente dita, embora sem a desvalorizar totalmente, parece dar muito menos importância à dimensão simbólica atribuída pelas pessoas à saúde e à doença que outro tipo de medicinas, ditas populares ou paralelas. Isto não significa, contudo, que a confiança e a comunicação médico-doente não assumam uma importância fulcral na eficácia das terapias médicas prescritas. Porém, ela é de outra ordem,

mais fundamentada na posição social, cultural e técnica do médico e, em consequência, dos cuidados que ele possa prestar (G. Carapinheiro, 1993).

Segundo T. Parsons (1955), o primeiro sociólogo que estudou sistematicamente a relação médico-doente, o médico, no seu papel moderno, não é mais um sábio, mesmo que haja uma tradição popular (folclore) que vai neste sentido, mas um especialista cuja superioridade é limitada ao domínio particular da sua formação técnica e da sua experiência. Ao invés, é a incapacidade do utente, em busca de resposta para o seu problema, que o faz recorrer ao médico-técnico, pois que aquele desconhece a natureza do mal que o atinge e os cuidados a tomar ou tratamento a seguir. Desta maneira, o doente fica mais exposto à dependência do médico e este, por sua vez, mais responsabilizado pelo bem estar daquele (ibidem).

Na verdade, os utentes, ao confiarem-se ao médico, confrontam-no com as suas expectativas e esperam encontrar nele a resposta para os seus problemas de preservação da saúde ou de combate à doença, ainda que depois, na vida quotidiana, aquele venha a ser secundado por outros actores sociais importantes, designadamente os próprios doentes, a família e até o suporte social de que possam beneficiar. Aliás, mesmo o encontro médico-doente não põe, apenas, em presença o binómio desta relação mas, simultaneamente, a do meio social que envolve a sua pertença social, a sua profissão, o seu estatuto e a sua pertença familiar. “As suas relações são as de grupos diferentes em função das suas competências, orientações, prestígios e poder; elas estão, assim, inscritas nas relações estruturais da sociedade global” (P. Adam e C. Herzlich, 1994, 75). Interessa deixar claro, a este propósito, que, nesta relação médico-doente, intervém toda a dinâmica de amplitude eminentemente social, relativa a dois valores centrais das sociedades hodiernas: a saúde e a ciência, e a construção de sistemas classificatórios através dos quais as respectivas diferenças e as hierarquias são correntemente percebidas.

Sabe-se, por outro lado, que a relação médico-doente é cada vez mais mediatizada pela instrumentalização tecnológica: peso, medida da altura, da tensão arterial e da temperatura, análises laboratoriais, penetração no corpo com a ajuda de variados instrumentos e assim por diante. “Mais do que ao médico é ao seu instrumento que se dirigem uma parte da procura de consultas; de modo idêntico é preciso passar pelo médico para ter acesso a certos medicamentos, para obter certas análises, ou verificações do fundo do olho, do ouvido, etc. O instrumento torna-se numa das diferenças pragmáticas, mas primordial entre o profano que não lhe pode ter acesso e o profissional que dispõe largamente desses instrumentos (G. Cresson, 1995, 20-21).

Na óptica de T. Parsons, é a competência técnica que, na nossa cultura, imprimindo a supremacia do médico, caracteriza a relação médico-doente. Claro que esta relação contém, também, alguma parte de magia manifestada tanto por

parte do utente como do médico. Senão vejamos. No que se refere ao doente, ainda que tenha consciência da qualidade tecnológica e científica da profissão médica, este acto poderá também conter alguma parte de fascinação, na medida em que possa estar embuído numa crença absoluta na sua eficácia, sabendo embora que, na realidade, as coisas podem ser bem mais complexas. Da parte dos médicos, essa magia pode verificar-se, por exemplo, na prescrição de uma medicalização cujos efeitos podem não estar totalmente comprovados para o caso com que é confrontado e que pode não se inscrever nas categorias nosográficas estabelecidas.

Outro tipo de comportamentos remetidos para o domínio da magia, por parte dos utentes, ou por aqueles que se preocupam com as medidas preventivas de saúde, por vezes, mesmo com elevados níveis de escolarização, situam-se rigorosamente na linha da articulação das passagens paralelas aos recursos médicos clássicos, às medicinas paralelas ou outras similares (C. Herzlich et J. Pierret, 1984). Trata-se de algo que está muito em voga nos nossos dias. Outro tanto se diga do recurso simultâneo ao religioso e aos saberes tradicionais e familiares transmitidos de geração em geração, sobretudo, através da relação mãe-filha, pois que é à mulher que, no interior da família, mais são confiados os cuidados de saúde dos demais familiares. Tais atitudes, em termos de dependência-autonomia ou de confiança ilimitada no saber médico, podem significar que algo importante está a mudar na relação médico-utente, ao dar-se de novo mais atenção a outras alternativas complementares ou substitutivas e à qualidade da relação que se estabelece entre estes actores sociais.

De resto, entre os objectivos da expansão do modelo do médico de família, aparece também o de proporcionar ao médico um conhecimento mais aturado e aprofundado da situação, a fim de melhor poder intervir, curando ou prevenindo, através do aconselhamento, tendo em conta a real situação familiar em que se encontra. Por seu lado, o utente, travando com o médico seguidor um contacto mais persistente, vai despolotando, em si, um clima de maior confiança e à vontade, que muito poderá contribuir para a qualidade de relação na reciprocidade. Sendo assim, o processo interactivo, que se instaura entre estes actores, suscita, agora, alguma parte de reinterpretação, na medida em que, não fazendo tábua rasa da materialidade dos modelos de relação, anteriormente adoptados – neste quadro fortemente hierarquizado –, faz também apelo à modificação e, por conseguinte, à introdução de novos elementos culturais e simbólicos, mais permeáveis aos valores da modernidade dos nossos dias, como seja a democraticidade das relações.

Ter em devida conta este ponto, para além dos pressupostos pessoais, profissionais, políticos ou outros que lhes possam estar associados, implica inscrevê-lo numa modernização cultural que tem vindo a outorgar uma crescente importância às relações humanas, no âmbito de qualquer organização e interacção so-

cial. Assim sendo, o acto médico, habitualmente caracterizado por relações instrumentais, quiçá, em certos casos e circunstâncias, por um menor interesse pelos sentimentos dos doentes e utentes, parece entrar em contradição com alguns valores da modernidade hodierna e, por isso mesmo, apela à mudança de atitudes. Trata-se também de introduzir na polémica distinção corpo científico-corpo de leigos, e para a questionar, a dimensão social personalizada e a complementaridade de saberes científico-técnico-empíricos, reportada, neste caso, às dinâmicas de re-elaboração dos mecanismos que conduzem à co-responsabilidade entre profissionais de saúde e aqueles que recorrem aos seus serviços e até o meio familiar ou outro relacional.

Decerto que a situação é deveras complexa, logo que se considere o fenómeno da desigualdade social e os efeitos que daí decorrem, sobretudo, para os grupos de condição social modesta, em virtude do fraco capital cultural e social de que dispõem, deveras contrastante com o da classe médica a que se dirigem. Nestas circunstâncias, poderá criar-se alguma dificuldade de relação comunicacional. Porém, numa sociedade em que se tem forjado uma consciência mais aguda dos direitos sociais, e o direito à saúde não é o menos eloquente, os desafios, a este propósito, afiguram-se incontornáveis.

Mas o que, paralelamente, importa também relevar nesta altura é todo o conjunto de aspectos que se prendem com as relações do binómio médico-doente, logo que se trate do caso das doenças crónicas. Estas, instalando-se na duração, excluem a ruptura com os esquemas sequenciais: saúde-doença-cura-recuperação da saúde (G. Cresson, 1995). Neste caso, trata-se de aprender a gerir a cronicidade e não a procurar um bom diagnóstico e um tratamento eficaz. Logo, o doente, individualmente ou em família, tem toda a probabilidade de adquirir conhecimentos úteis e um saber-fazer que lhe permitem uma melhor gestão dos saberes médicos, familiares e tradicionais que a sua própria situação lhe vai proporcionando.

Interessa deixar claro, a este respeito, que as práticas alimentares – apesar das grandes transformações que se têm verificado nos últimos tempos, quer em termos de qualidade e confecção, quer de espaço, na medida em que se recorre cada vez mais aos espaços de refeição colectiva, designadamente, restaurantes e cantinas – estão ainda, em grande parte, aliadas às práticas alimentares familiares. Outro tanto se diga da influência dos modos de vida (J. Salvador, 1991; M. Drulhe, 1996). Ora, é sabido que este conjunto de elementos é fundamental, quando se trata da gestão das doenças crónicas.

Não obstante, a intervenção da medicina nas sociedades hodiernas ocidentais têm-se intensificado. Por um lado, através da intensidade da medicalização, do recurso aos exames laboratoriais ou outros similares e da oferta e variedade de uma vasta gama de serviços da parte dos profissionais de saúde e, por outro, de uma crescente procura da parte dos indivíduos doentes ou outras pessoas mais

atentas às medidas de saúde preventiva, através de acompanhamentos médicos regulares. A medicalização da vida e da sociedade, sendo um fenómeno recente e tendo sido conseguido graças às transformações económicas, científicas, culturais e sociais e à sua divulgação, designadamente, ao nível do desenvolvimento do Estado- Providência, tem tornado os serviços médicos mais acessíveis aos grupos sociais de condição social modesta. Tudo isto se tem traduzido num processo de civilização, na medida em que a medicalização e o recurso mais frequente ao corpo de profissionais de saúde se inscrevem numa trajectória de aculturação dos utentes às práticas e saberes médicos.

Todavia, na opinião de G. Cresson (1995), este fenómeno pode ser entendido, quer como uma medicalização, na medida em que há um recurso, cada vez maior, às tecnologias medicinais, quer como uma desmedicalização, tendo em conta que certas medidas dos profissionais assumem pouco impacto. “O *self-help* e os tratamentos confiados aos pacientes são disso exemplos pertinentes” (ibidem, 24). Isto não invalida, mesmo assim, que os contactos entre os utentes e os médicos aumentando, por vezes até, em virtude do próprio receituário ou fora do quadro de doença, contribua para uma certa aculturação destes actores às informações e prescrições médicas. De resto, as consultas médicas, para além da operacionalidade técnica e simbólica de que se possam revestir, através do aconselhamento, quicá das imposições, constituem, também, um importante meio de formação, em ordem aos comportamentos correlacionados com a saúde e a doença, a percepção e o saber-fazer acerca delas.

Trata-se de um fenómeno que tende, hoje, a generalizar-se nas sociedades ocidentais, embora de maneira desigual e sentido como tal pelas respectivas populações. Por exemplo, os resultados de um estudo, feito à escala dos 12 países da então Comunidade Europeia, em Março e Abril de 1987, no âmbito do programa “Europa contra o cancro”, vieram revelar diferenças significativas entre os diversos países. Assim, perante as respostas obtidas à questão: “No conjunto como descreve o seu estado de saúde neste momento: muito bom, bom, aceitável, mau, muito mau?”, são os dinamarqueses e os irlandeses que atingem os índices mais elevados, quanto a um estado de saúde muito bom: 49% e 39% respectivamente e, inversamente, 4% para os portugueses (G. Tchobroutsky, O. Wong, 1995, 21-22).

Tendo, por outro lado, em atenção as observações acima apresentadas, a propósito da pertença social dos indivíduos em situação de recurso à intervenção médica ou da interiorização de uma certa ética em torno da saúde e da doença, parece razoável concluir-se que a diversidade das situações sociais influencia, diferentemente, as atitudes e os comportamentos acerca da relação com o corpo, das representações sobre a saúde e a doença (C. Herzlich, 1996), os cuidados a tomar para preservar uma e prevenir a outra e as relações médico-utente. Por

exemplo, os grupos sociais mais escolarizados têm todas as probabilidades de estarem mais familiarizados com certos conhecimentos médicos e expressão linguística, a respeito do que engloba as questões da saúde e da doença. Por isso, quando se dirigem ao médico usufruem de um outro capital social de relação que outros não possuem. De modo idêntico, são, normalmente, também aqueles que se mostram mais aptos a seguir medidas preventivas de saúde. Além disso, as medidas de prevenção médica aproximam-se mais do seu *ethos* de pertença social, o que não é, sempre, o caso dos grupos sociais de condição modesta. Ora, este conjunto de factores contribui largamente para influenciar a relação entre médico-utente e os respectivos comportamentos individuais, familiares e grupais que daí decorrem.

### A SAÚDE - UMA QUESTÃO E UM VALOR PARA A FAMÍLIA, A SOCIEDADE E OS PROFISSIONAIS DE SAÚDE

A primeira grande questão, e que é, aliás, cada vez mais conhecida por grande parte dos profissionais de saúde e do grande público em geral, pode exprimir-se nos seguintes termos: a saúde e a doença não se inscrevem apenas numa relação entre médicos ou outros profissionais de saúde e os doentes ou apenas clientes, mas inscrevem-se, igualmente, num contexto social e familiar, tal como já o referimos.

Quanto ao primeiro, estudos, de cariz sociológico, levados a cabo por vários investigadores nesta matéria (L. F. Berkman, 1984; L. Bozzini, M. Renaud, 1987), têm revelado que não só a influência do contexto social onde as pessoas vivem, mas igualmente o suporte social de que dispõem exercem um papel fundamental sobre o estado de saúde dos indivíduos e, na sua ausência, inversamente, sobre o estado de morbidade (P. Adam, C. Herzlich; G. Cresson, 1995). Esta situação faz-se sentir, sobretudo, em casos de *stress* ou outras doenças do foro psicológico ou neurológico, não deixando, contudo, de se fazer também reflectir noutro tipo de doenças, como, por exemplo, as de ordem cardíaca. Deste modo, as pessoas e os grupos com elevados níveis de integração social e de intensos suportes de apoio social, afectivo, cognitivo, material e normativo, revelam-se mais capazes de escapar a este tipo de patologias e vencer melhor a doença quando ela sobrevem.

Ora, as capacidades para a criação de um suporte social sólido prendem-se, por um lado, com as características do próprio indivíduo para o efeito e, por outro, com as condições sociais e culturais em que o mesmo cresceu e se desenvolveu. Por conseguinte, não só a qualidade do profano intervém de maneira directa sobre a saúde, como também a própria situação familiar, uma vez que é, sobretudo, a partir desta que se constroem os vários suportes sociais.

Olhando a realidade que nos rodeia, poder-se-á dizer outro tanto para as questões da saúde e da doença, embora o papel dos amigos, de uma pertença religiosa ou de cariz associativo ou similar possam ser relevantes, a este propósito. Sabe-se, por exemplo, que um bom suporte social de apoio ou relacional (Le Desert, 1985) – que nem sempre se confunde com as redes de relações sociais – exerce uma influência decisiva, em situações relacionadas com o forum psiquiátrico, nas patologias relativas aos processos de suicídio ou outras. Embora os estudos de índole sociológica não abundem, em Portugal, no atinente à relação entre a família, o suporte social, a saúde ou, ao invés, a morbilidade, tal não impede, contudo, que, de forma empírica, se possa constatar semelhante realidade.

Em boa verdade, verifica-se, logo que alguém necessite de cuidados que prolongam ou secundarizam o acto médico ou hospitalar, que é, em primeiro lugar, à família que se faz apelo para desempenhar esta tarefa. Além disso, é através da relação que se estabelece entre o médico e a família, designadamente com a mulher (esposa, mãe, avó ou filha), que mais directamente se estabelece este triângulo de mediação: médico-doente-família. Sendo assim, o acto médico, pontuando o percurso de doença e, por conseguinte, a recuperação da saúde, não dispensa a participação activa de outros actores que, sendo leigos em matéria médica, nem por isso deixam de desempenhar um papel de acompanhamento e de intervenção raramente substituível.

A ilustração deste último ponto pode fazer-se recorrendo a dois aspectos da actualidade. Um diz respeito às políticas de saúde implementadas, ultimamente, em Portugal e o outro à revalorização da família, ao longo dos últimos decénios. Quanto ao primeiro, é sabido que, por razões económicas, que se prendem com os *déficits* do Ministério da Saúde, se tende a reduzir, ao máximo, o período de hospitalização. Em tal situação, procura-se devolver, rapidamente, o doente à família e “à comunidade”, sendo esta formada pelo conjunto dos actores familiares e informais que se devem ocupar do doente. É o caso da “Community Care” de que falam A. Walker, (1982, 1985), G. Parker, (1985) e J. Lewis, B. Meredith, (1988), entre outros. Ora, numa época em que, na generalidade dos casos, todos os elementos da família estão dispersos durante o dia: uns no emprego e outros na escola e em que as empregadas domésticas e os meios para lhes pagar não abundam para muitas famílias, a questão da articulação deste conjunto de esferas revela-se complexa, sobretudo para a mulher, a quem, tendencialmente, são atribuídas estas tarefas.

Mas estará a sociedade, no seu todo, apta a repensar esta problemática que, entre outros aspectos, questiona a organização e divisão sexual do trabalho na família e no emprego, a rigidez e a flexibilização dos horários de trabalho, as identidades masculina e feminina, os horários de trabalho, as regalias sociais relacionadas com o Estado Providência, as baixas para alguns para se ocuparem dos

familiares, em caso de doença mais ou menos prolongada, a reorganização das formas de solidariedade social e as relações entre as instituições e profissionais de saúde e a família, situada socialmente, logo que a doença sobrevém e exige maior mobilização e disponibilidade familiar?

Por outro lado, e isto refere-se ao segundo aspecto, precisamente em virtude do aumento do desemprego que atira muitas pessoas e famílias para a pobreza e possivelmente para a exclusão social, da designada crise do Estado-Providência e dum certo enfraquecimento dos laços sociais em sentido mais lato, a família que havia sido algo de menor valorização, por volta dos anos setenta, chegando até a aparecer a tese da “morte da família” (D. Coper, 1971), ei-la de novo a tornar-se num valor fundamental da modernidade hodierna (L. França, 1993; F. De Singly, 1996; T. Bloss, 1997; M. E. Leandro, M. V. Pato, 1997).

O mesmo raciocínio poderá ser utilizado a propósito do accionamento de um conjunto de medidas que a partir da família influenciam as atitudes e os comportamentos em relação à saúde e à doença. Frise-se, no entanto, que, ao nível do espaço doméstico, onde normalmente se desenvolvem as estratégias e se definem as escolhas em relação a esta ou aquela alternativa relacionada com as medidas sanitárias, definem-se as mulheres e, designadamente, enquanto mães de família, como essenciais a um processo de socialização e uma praxis familiar, a este respeito. Ademais, a família continua a exercer para a mulher um maior impacto na formação da sua identidade que para o homem, cuja influência decorre mais da profissão (F. De Singly, 1996). Significa isto que, correntemente, e apesar de todas as transformações operadas em termos de uma maior igualdade entre os géneros, quer teóricas e jurídicas, quer empíricas, nas várias esferas da vida familiar, profissional, política e económica, à mulher continuam a ser socialmente atribuídas maiores responsabilidades de intervenção e implicitamente exigida mais eficácia junto dos familiares, logo que se trate das questões relacionadas com a saúde e a doença. Outro tanto se diga no atinente às relações que se vão criando entre a família e os profissionais de saúde e os processos de aprendizagem que daí decorrem.

Nesta perspectiva, os homens, sendo por definição profissionais no exterior, ainda que a mulher os acompanhe cada vez mais nesta função, inscrevem-se diferentemente no campo familiar doméstico e na respectiva produção de cuidados sanitários. Quer isto dizer que o acometimento do homem, em matéria de cuidados de saúde, tanto preventivos, como curativos – de resto produto de um longo processo histórico de socialização, pesem embora as significativas modificações e as excepções que se têm produzido recentemente – se condiciona e diferencia familiar e socialmente. Refira-se que, para além desta distinção de investimento que decorre da condição de género, há algo que constitui o homem num actor social interveniente, que é precisamente o seu lugar numa família que se deve preo-

cupar e zelar pelo bom estado de saúde de todos os seus elementos. Mas, na prática constata-se que lhe cabe mais um papel de acompanhante do que executante desta ou daquela tarefa, sobretudo quando esta exige cuidados aturados.

Uma cuidada análise desta situação põe a claro uma grande ironia da sociedade, de ontem e de hoje, pesem embora as significativas mudanças que se têm operado, a este propósito, que faz com que, no que toca à valorização profissional e social, tal o caso do médico, aliás como poderia ser o do cozinheiro ou do costureiro, o prestígio age em favor do homem, ao passo que no que toca à prestação quotidiana de serviços, correlacionados com estes aspectos exercidos no reduto e silêncio do espaço doméstico, eles continuam a ser preferencialmente atribuídos às mulheres ainda que, também, trabalhadoras no exterior como os homens. O caso da relação com os dois extremos do percurso de vida, a infância e a velhice, ilustram bem esta situação. Assim, se no primeiro caso, de maneira geral, é em primeiro lugar a mãe que detecta, por “motu próprio” ou por informação dos próprios filhos, a situação de saúde em que se encontram e que toma as primeiras iniciativas para debelar a situação, no segundo, é, ainda à mulher filha ou nora que é solicitada a sua intervenção. Porém, em termos profissionais, as profissões médicas ou correlativas eram apanágio dos homens. Em contrapartida, a esfera dos serviços, muito mais ligada à enfermagem, era atributo das mulheres, embora neste âmbito também se registem mudanças significativas.

Recuando um pouco no tempo, embora com significações e objectivos distintos, podemos encontrar algumas analogias entre duas temporalidades. Assim, ao ser criada em França, em 1778, a *Société Royale de Médecine*, institucionalizando uma política de saúde baseada na preocupação com a saúde das populações, com o objectivo de combater o flagelo das doenças que grassavam na época, rapidamente se fez apelo à participação da família na resolução desta questão, através da mulher esposa e mãe. J. Donzelot (1977, 22) diz que, durante “o século XVIII, os tratados médicos expõem simultaneamente uma doutrina médica e conselhos educativos. No século XIX, os textos médicos dirigidos às famílias mudam de tom e limitam-se a dar conselhos imperativos”. Isto não obsta a que surgissem problemas de vária ordem, uma vez que o saber médico da época era frequentemente confrontado com o dos charlatões, o que foi, paulatinamente, combatido, graças à implementação do médico de família.

Compreender-se-á, na sequência de tais políticas de saúde, o que, em 1876, escreveu o higienista Fonssagrives no Dicionário de Saúde. Declarando-se determinado a ensinar às mulheres a arte de enfermeira doméstica, ambicionava fazer delas as colaboradoras mais directas no combate à doença e preservação da saúde. Considerando, embora, que o papel do médico e o das mães devem permanecer distintos, pensa também que eles se completam ou deviam completar-se, no interesse do doente. Logo, “o médico prescreve e a mãe executa”.

Este último ponto adquire ainda maior relevância nos nossos dias, quando se sabe, por exemplo, que, na família, o papel da mulher não se reduz a uma simples executante das ordens de outrem, neste caso o técnico especializado medicamente, mas ela própria por sua iniciativa participa largamente nos cuidados sanitários. Esta participação é significativamente notória ao nível das práticas alimentares, cujos gostos são forjados, desde tenra idade, no interior da família (M. E. Leandro, 1987), dos cuidados prestados à infância e aos doentes, a quem ela deve prestar serviços particulares e acompanhá-los, logo que necessário, às consultas ou outros serviços de ordem médica e medicamentosa, da maneira como se forjam os modos de vida e de relação com o meio envolvente, das concepções como interioriza e aplica os saberes especializados transmitidos pelos profissionais de saúde e os tradicionais, em relação a certas patologias, ou na resolução de um problema de saúde e assim por diante. Em suma, a divisão sexuada do trabalho doméstico, tanto ontem como hoje, faz da mulher um actor primário de promoção da saúde, no interior da família.

Para compreender melhor o papel deste actor social e familiar, nestes domínios e também no educativo, vale a pena lembrar que, apesar de continuar a verificar-se uma divisão sexual do trabalho no interior do espaço doméstico, também o homem, embora de modo diferente, é cada vez mais solicitado a participar destas tarefas, em muitas circunstâncias, até em consequência da nova situação que se tem criado ao longo das últimas décadas, com a profissionalização maciça das mulheres. Daí que o funcionamento da família, no seu todo, não seja alheio à promoção, à conservação ou à recuperação da saúde. Na opinião de A. Pitrou (1984), a influência da família sobre a saúde é diversificada. De qualquer modo, é aqui que se formam as atitudes e se elaboram os hábitos que se relacionam com a saúde, o equilíbrio físico e mental. De facto, “o quadro de vida familiar determina a higiene da vida. O ritmo de vida e o modo de vida familiar forjam pouco a pouco o indivíduo. Todos os domínios da vida são atingidos (a alimentação, a poluição, o alojamento, as condições de emprego dos pais, etc); eles são, ao mesmo tempo, objectos possíveis de uma intervenção dirigista do Estado, dos serviços públicos (inclusive médicos) e de uma reivindicação de iniciativa por parte das famílias” (G. Cresson, 1995, 41-42).

Em boa verdade, a partir da realidade familiar, conjungam-se duas mudanças de grande envergadura, operadas neste século, acerca da saúde e a mudança de atitudes com ela correlacionadas. Sobre o plano dos factores etiológicos da doença, passa-se do acentuado realce das condições materiais de vida para o dos modos de vida, ao passo que, no atinente à intervenção, após se ter insistido longamente na relação entre condição social e estado de saúde, deixando os indivíduos sem qualquer capacidade de intervenção neste processo, passa-se, ultimamente, à responsabilização individual, enquanto cidadão integrado num todo mais vasto.

Deste conjunto de elementos e reflexões, haverá ainda lugar para dizer que, a este nível de intervenção, apesar dos apelos à responsabilização individual (L. Dumont, 1983), N. Elias, 1987), não é alheia a pertença social. Com efeito, denota-se, e os trabalhos produzidos sobre esta problemática confirmam-no (G. Cresson, 1995), que, independentemente da distinção das interferências que decorrem das condições de género, são as famílias com índices mais elevados de escolarização e melhor condição social que exercem um papel mais interventivo em matéria de saúde, quer através das práticas da vida quotidiana, designadamente ao nível da alimentação, da higiene, da conciliação entre horários de trabalho e das relações familiares e sociais, quer recorrendo mais assiduamente aos serviços médicos e seguindo com mais persistência as orientações dos profissionais de saúde ou das campanhas de índole nacional, a este propósito.

Uma breve referência às desigualdades sociais, perante o exercício do direito à saúde, valor moderno universalmente consagrado na generalidade dos países ocidentais, a esperança de vida e, por conseguinte, a morbilidade e a mortalidade, as condições de trabalho, o desgaste que o mesmo provoca, segundo a qualidade da profissão e as condições de vida, as atitudes e os comportamentos adoptados permitem constatar que, na maioria dos casos, a condição social e os modos de vida que lhes são tributários influenciam grandemente a posição dos indivíduos e das famílias, não só perante a saúde e a doença e o modo como podem intervir a este propósito, mas também a própria morte.

Não obstante, numa sociedade que, racionalmente, tem investido *hic et nunc* na glorificação de uma vida sadia, elevada à dignidade de valor supremo – de resto como diz Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas” – não se faz menos apelo à auto-responsabilização individual numa nova concepção de saúde transformada, também, em valor de solidariedade colectiva. Por exemplo, o apelo aos comportamentos em relação às doenças infectacontagiosas, cujo protótipo é, actualmente, o caso da sida não é o menos eloquente neste sentido. Ora, de maneira geral, tais atitudes e comportamentos, requerem o que correntemente se designa de projecto de educação para a saúde. Assim sendo, o que importa relevar, nesta altura, é que este ensejo exige a mobilização e a conjugação de vários mecanismos e actores sociais, implicando mais directamente a corresponsabilidade da família, do corpo de profissionais de saúde, da escola, da sociedade em geral e do indivíduo em si mesmo, enquanto sujeitos-actores no seio deste processo de modernidade.

## BIBLIOGRAFIA

- AIACH, P.; DELANOË, D. (1998) – *L'ère de la médicalisation. Ecce homo sanitas*, Paris, Económica.
- ATTIAS-DONFUT, C. (sous la direction de), (1995) – Les solidarités entre générations, Paris, Nathan (Coll. "Essais & Recherches").
- AUGÉ, M.; HERZLICH, C. (1984) – (sous la direction de), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Ed. des archives contemporaines.
- BALANDIER, G. (1985) – *Le détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard.
- BALANDIER, G. (1985) – *Le dédale. Pour en finir avec le XXe siècle*, Paris, Fayard.
- BARBOSA, A. (1987) – "Educação para a saúde. determinação individual ou social?", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 23, pp. 169-182.
- BERGER-FORESTIER, C. (1995) – "Éléments pour une approche théorique du lien social", in KELLERMAN L. SOLINIS G. (sous la direction de), *Sujet-acteur et sociétés en transformations*, Actes du Colloque de l'ARCI organisé en collaboration avec le Département de Sociologie de l'Université de Perpignan, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan (Coll. "Études"), pp. 221-226.
- BERKMAN, L. F. (1984) – "Assessing the physical effects and social networks and social support", *Annual Review of Public Health*, Vol. V, pp. 413-432.
- BLOSS T., (1997) – *Les liens de famille. Sociologie des rapports entre générations*, Paris, PUF (Col. "Le sociologue").
- BOZZINI, L. et alii (1989) – *Médecine et société: les années 80*, Québec, De. Ccop. Albert Saint-Martin.
- BRETON, D. (1990) – *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF (Coll. "Sociologie d'aujourd'hui").
- CARAPINHEIRO, G., (1993) – *Saberes e poderes no hospital. Uma sociologia dos serviços hospitalares*, Porto, Ed. Afrontamento.
- CERTEAU, M.; DOMENACH, J.-M. (1974) – *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil.
- COOPER, D. (1971) – *La mort de la famille*, Paris, Seuil (Coll. "Essais").
- CORBIN, A. (1982) – *Le miasme et la jonquille*, Paris, Aubier Montaigne (Coll. "Historique").
- CRESSON, G. (1995) – *Le travail domestique de santé*, Paris, L'HARMATTAN.
- DE CERTEAU, M. (1990) – *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris, Gallimard (Coll. "Essais").
- DE SINGLY, F. (1996) – *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan (Coll. "Essais & Recherches"9).
- DESCARTES, R. (1953) – *Discours de la méthode*, Paris, Galimard, La Pléiade.
- DONZELOT, J. (1977) – *La police des familles*, Paris, Ed. de Minuit.
- DRULHE, M. (1996) – *Santé et société. Le façonnement societal de la santé*, Paris, PUF (Coll. "Sociologie d'aujourd'hui").
- DUMONT, L. (1983) – *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- DURKHEIM, E. (1985) – *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF (Coll. "Quadrige").
- ELIAS, N. (1987) – *La société des individus*, Paris, Fayard.
- EQUIPE DE RECHERCHE CMVV (1993) – *Valeurs et changements sociaux*, Paris, L'HARMATTAN (Coll. "Logiques Sociales").

- FARRUGIA, F. (1993) – *La crise du lien social. Essai de sociologie critique*, Paris, L'HARMATTAN (Coll. "Logiques sociales").
- FOUCAULT, M. (1963) – *La naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF.
- FRANÇA, L. (1993) – *Portugal. Valores europeus. Identidade cultural*, Lisboa, IED.
- GAUCHET, M. (1985) – *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard (Coll. "nrf").
- GIDDENS, A. (1992) – *As consequências da modernidade*, Oeiras, Celta.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1985) – "Sécularisation et modernité religieuse", *Esprit*, oct.
- HERVIEU-LÉGER, D. avec la collaboration de CHAMPION, F. (1985) – *Vers un nouveau christianisme*, Paris, CERF.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1999) – *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.
- HERZLICH, C. (1970) – *Médecine, maladie et société*, Paris, Mouton.
- HERZLICH, C.; PIERRET, J. (1984) – *Malades d'hier et malades d'aujourd'hui*, Paris, Payot.
- HERZLICH, C. (1996) – *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Paris, EHESS.
- ISAMBERT, F. (1982) – *Le sens du sacré. Fêtes et religions populaires*, Paris, Ed. de Minuit.
- ISAMBERT, F.; TERRENOIRE, G. (1982) – *Éthique des sciences de la vie et de la santé*, Paris, La Documentation Française.
- ISAMBERT, F. (1992) – *De la religion à l'éthique*, Paris, CERF (Coll. "Sciences humaines et religion").
- LAMBERT, Y. (1985) – *Dieu change en Bretagne*, Paris, CERF.
- LAPLANTINE, F. (1986) – *Anthropologie de la maladie*, Paris, Payot.
- LAWRENCE, R. (1998) – "Habitat, écologie, santé et bien-être", in SEGAUD M., BONVALET C., BRUN J., *Logement et habitat. État des savoirs*, Paris, Éditions La Découverte (Coll. "Textes à l'appui"), pp. 382-388.
- LEANDRO, M. E. (1987) – "Alimentação e relações interculturais dos emigrantes portugueses na região parisiense", *Cadernos do Noroeste*, Vol. I, nº 1, pp. 31-40.
- LEANDRO, M. E. (1995) – "Essai de définition du lien social. Le cas des minorités ethniques", in KELLERMAN L. SOLINIS G. (sous la direction de), *Sujet-acteur et sociétés en transformations*, Actes du Colloque de l'ARCI organisé en collaboration avec le Département de Sociologie de l'Université de Perpignan, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan (Coll. "Études"), pp. 213-220.
- LEANDRO, M. E.; VAZ PATO, M. (1997) – *Cadernos Sinodais III. Análise aos inquéritos sinodais e aos recenseamentos da prática dominical na Arquidiocese de Braga*, Braga, Secretariado Geral do Sínodo.
- LEBRUN, F. (1995) – *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil (Coll. "Histoire").
- LE DISERT, D. (1985) – *La maladie: la part du social*, Paris, Éditions du CDSH.
- LEWIS, J.; MEREDITH, B. (1988) – *Daughters Who Care*, Londres, New York, Guilford Press.
- LYOTARD, F. (1979) – *La condition postmoderne*, Paris, Ed. de Minuit.
- MACHADO, H.; FONSECA, I.; COSTA, P. (1996) – "O corpo do delito", *Revista Portuguesa de Psicanálise*, nº 15, pp. 65-73.
- MACHADO, H. (1996) – *A ficha plural. Registo médico personalizado*, Porto, Departamento de Clínica Geral do Hospital Geral de Santo António.
- NOSSA, P. (1996) – *Abordagem geográfica da relação saúde/doença. O caso da sida*,

Dissertação de Mestrado em Geografia Humana, Universidade de Coimbra.

- NUNES, J. (1987) – “Sobre a medicina e as artes de curar”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 23.
- PARSONS, T. (1955) – *Éléments pour une sociologie de l'action*, Paris, Plon.
- PAVAGEAU, J.; GILBERT, Y.; PEDRAZZINI, Y. (sous la direction de) (1997) – *Le lien social et l'inachèvement de la modernité. Expériences de l'Amérique et de l'Europe*, Paris, L'HARMATTAN/ARCI (Coll. “Changement”).
- PEDRAZZINI, Y.; SANCHEZ, M. (1989) – *Cultura de urgencia: ultimas aventuras de lo urbano*, Caracas, Epoca.
- PHILIPPE, A.; HERZLICH, C. (1993) – *Sociologie de la maladie et de la médecine*, Paris, Nathan.
- RENAUD, M. (1987) – “L'épidémiologie sociale à la sociologie de la prévention. 15 ans de recherche sur l'étiologie sociale de la maladie”, *Revue d'épidémiologie et de santé publique*, Vol. 35, nº 1, pp. 3-19.
- SALVADOR, J. (1991) – *Sociologie des genres de vie. Morphologie culturelle et dynamique des positions sociales*, Paris, PUF (Coll. “Le sociologue”).
- SANTOS, B. (1994) – *Pela mão da Alice: o social e o político na pósmodernidade*, Porto, Ed. Afrontamento.
- SANTOS SILVA, A. (1994) – *Tempos cruzados. Um estudo interpretativo da cultura popular*, Porto, Ed. Afrontamento (Col. “Biblioteca das ciências do homem”).
- SCHLEGEL, J.-L. (1986) – “Revenir de la sécularisation?”, *Esprit*, nº 113-114, avril-mai, pp. 9-23.
- SFEZ, L., (1997) – *A saúde perfeita. Críticas de uma utopia*, Lisboa, Instituto Piaget.
- TCHOBROUTSKY, G.; WONG, O. (1995) – *La santé*, Paris, PUF (Coll. “Que sais-je?”).
- THOMAS, L.-V. (1979) – *Civilisation et divagations*, Paris, Payot.
- THOMAS, L.-V. (1975) – *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.
- THOMAS, L.-V. (1984) – *Les fantasmes au quotidien*, Paris, Méridiens.
- THOMAS, L.-V. (1988) – *L'Anthropologie des obsessions*, Paris, L'HARMATTAN (Coll. “Logiques sociales”).
- THOMAS, L.-V. (1991) – *La mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L'HARMATTAN (Coll. “Nouvelles études anthropologiques”).
- WALKER, A. (1982) – *Community Care: The Family, the State and Social Policy*, Oxford, Blackwell.
- WALKER, A. (1985) – “From Welfare State to Caring Society? The Promise of informal Support Network”, in YODER J. A., *Support Network in a Caring Community*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 41-58.
- WARDLEJ and STEPTOE, A. (1991) – The European health and behaviour survey: rationale, methods and initial results from the United Kingdom, *Social Science and Medicine*, vol. 33, nº 8.
- WEBER, M. (1964) – *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.
- WEBER, M. (1971) – *Économie et société*, Paris, Plon.
- WEISMAN, C. (1987) – “Women and their health care providers: a matter of communication/communication between and their health care providers: research findings and unanswered questions”, *Public Health Repots*, Washington, pp. 147-151.
- XIBERRAS, M. (1993) – *Les théories de l'exclusion*, Paris, Meridiens Klincksieck (Coll. “Sociologies au quotidien”).

# O “SACRIFÍCIO” NA COMUNIDADE INTERNACIONAL. O caso de Timor Loro Sae\*

por

Henrique Gomes de Araújo\*\*

## INTRODUÇÃO

No âmbito do direito internacional, há um debate acerca de se saber se existe uma única comunidade ou se, pelo contrário, há várias comunidades internacionais. E, para ambos os casos, levanta-se a questão prévia de determinação do sentido que faz falar de comunidade e não, mais prosaica e simplesmente, de sociedade internacional. Mas no caso de a resposta a ambas as questões ser afirmativa, quer isto dizer, no caso de se lograr tornar evidente a existência de uma comunidade internacional, então a questão pertinente que se levanta é a de saber por que processos sócio-jurídicos ela se constitui. Esta é a **problemática teórica** deste texto.

A problemática concreta em que aquela se materializa movimenta-se na determinação dos processos pelos quais Timor Loro Sae – na sua qualidade de sujeito de direito internacional –, interagiu com a comunidade internacional ao longo dos últimos 24 anos e, de modo mais claramente dramático, nos 15 dias subsequentes à realização do referendo de 30 de Agosto de 1999.

A mediatização do sacrifício colectivo aqui presente, poderá ter tido implicações no modo conjuntural como a comunidade internacional se moveu? E as mesmas questões prévias se levantam, ou seja: esses processos confirmam ou infirmam a existência de uma ou de várias comunidades internacionais? E à mesma luz, é realmente apropriado falar de comunidade ou antes será mais adequada a designação de sociedade internacional?

---

\* Comunicação apresentada no 2º Congresso de Antropologia: *Práticas e Terrenos da Antropologia em Portugal* (Novembro, 1999).

\*\* Antropólogo (IF/UP). gomesdearaujo@mail.eunet.pt

A confrontação entre estas duas problemáticas suscita a articulação do local (Timor Loro Sae) com o global (comunidade/sociedade internacional) na construção da hipótese de o sacrifício da comunidade maubere constituir uma garantia de uma “fruição pacífica de bens” (Poirier, 1068: 1580) pela sociedade internacional, da intensificação das trocas entre os seus agentes nacionais e regionais e da sobrevivência e renovação da comunicação internacional.

O objectivo deste texto é o de explicitar esta hipótese que o mesmo é dizer, os processos pelos quais a mediatização do sacrifício de uma nação em formação, sujeito de direito internacional, se repercute no reforço e reorientação da comunicação internacional.

## 1. A Formação de uma Nação

Como sabemos, a sociedade timorense é ainda, em alguns dos seus aspectos, uma sociedade tradicional: ausculte-se a consistência da religião e a fragilidade da economia na organização social; faça-se a etnografia das tecnologias de construção e de caça, etc. etc

Assim sumariamente contextualizado, o processo ritual e histórico verificado em Timor naquele período, parece configurar a existência entre os timorenses daquilo a que na terminologia antropológica chamamos de *sacrifício colectivo*.

Na verdade, que outro significado podem ter tido os milhares de mortos e deslocados, a vontade de afirmarem a sua liberdade e independência, a emergência e a afirmação da sua consciência nacional para além da violência do ocupante, a coragem demonstrada na ida maciça às urnas, apesar do coro das ameaças e, acima de tudo, a decisão de, nos dias subsequentes ao referendo, não responderem à violência com a violência?

É assim que este presente etnográfico permite a construção de um discurso sobre o sacrifício no povo maubere. Senão vejamos: em primeiro lugar, um povo que morre, vítima de violência do ocupante, oferece as suas vidas em dádiva: em segundo lugar, um povo que reza, convoca à comunicação entre o sagrado em que acredita e o profano em que vive, concentrando em si as energias necessárias ao oferecer-se em sacrifício; em terceiro lugar, um povo que recusa responder à violência com a violência, escolhe o sacrifício como garantia de que a este seu mal actual não sucederá um futuro mal maior aos seus filhos. A dor e o sofrimento que o sacrifício contém é assim e em última análise, a melhor garantia da reprodução social dos grupos implicados e da sobrevivência do povo como nação nascente.

Mas, simultaneamente, ela é uma sociedade já com traços de modernidade que parece ter entendido bem, embora com pesadíssimos custos, por exemplo,

o referendo como instrumento de auscultação da vontade individual e colectiva na formação do Estado-Nação. Outros aspectos significativos são a presença das ideologias na formação política dos seus quadros, a utilização dos armamentos sofisticados, a existência de escolas e hospitais, de meios de comunicação social, etc.

Assim, o projecto de constituição de Timor Loro Sae como país independente é o de um Estado moderno e de uma economia de mercado a que um enorme sacrifício está dando nascença no fim de um milénio e começo de outro. E tal como na história da tragédia grega, o coro foi tomando o aspecto de uma acção, dele se destacando primeiro um só actor com Théspis (séc. VI a.c.), mais tarde dois actores com Ésquilo, a que se veio juntar um terceiro ainda nas obras de Sófocles, também aqui os principais protagonistas políticos e religiosos timorenses foram emergindo aos poucos, luminosos, da sombra espessa dos grupos de pertença.

Com a moderna sociedade maubere, nasce assim, o indivíduo que, como Jano, é uma entidade dupla, na justa medida em que, por um lado, é suposto ser autónomo, mas em que, por outro lado e na realidade, não deixa de se comparar ao outro como seu rival.

Com ele fundam-se os **direitos pessoais** ou **humanos** e os correlativos **direitos reais** face ao Estado moderno, perante o qual todos os indivíduos são iguais. A lógica da arquitectura jurídico-política moderna não legitima assim uma restrição dos direitos de alguns em benefício de uma maioria, já que todos os indivíduos são iguais em direitos. Isto é dizer que a lógica jurídico-política moderna não legitima uma lógica sacrificial.

Em síntese: podemos dizer que o nascimento de uma nação moderna como Timor Loro Sae, neste fim de milénio, foi sendo gerado segundo uma lógica sacrificial, mas que a constituição e a estruturação do seu Estado, deverá encontrar legitimidade numa lógica não sacrificial.

## 2. O Sacrifício

Todos nós conhecemos o sacrifício tal como nos foi legado pela herança helénica: na verdade, a tragédia grega aparece-nos, na esteira do ditirambo, como um género, germinado nas vindimas, da imolação do *tragos* em honra de *Dionísos*, em torno de cujo altar os *hypokrités*, disfarçados de sátiros e mascarados, cada um com uma *prosopon*, cantam e dançam, dando assim origem ao que virá a ser o coro da tragédia.

Conhecemos também, na tradição cristã do Antigo Testamento, a prova a que Deus submete a fé de Abraão ao ditar-lhe o sacrifício do seu bem amado filho Isaac. No último instante, Deus impede o gesto da sua obediência, sendo em sua

substituição sacrificado um carneiro. E a voz do céu anuncia então que: “Através dos teus descendentes se hão-de sentir abençoados todos os povos do mundo, porque tu obedeceste à minha ordem (Genesis: 22)<sup>1</sup>”.

Na história da Antropologia, o *Essai sur la Nature et les Fonctions du Sacrifice* (1899) de Henri Hubert e Marcel Mauss, constitui um marco na crítica ao evolucionismo de Robertson Smith e James Frazer na sua pretensão de fazer derivar historicamente o sacrifício do totemismo. Com base em dados semitas, hindus e greco-romanos, esta obra apresenta um “esquema sacrificial” vocacionado para poder ser aplicado a todos os sistemas religiosos<sup>2</sup>, consistindo o seu problema maior em determinar quais os processos pelos quais se produz a comunicação entre o sagrado e o profano. Luc de Heusch na sua obra *Le Sacrifice dans des Religions Africaines*” (1986) critica este esquema universal na medida em que o considera eivado de etnocentrismo indo-europeu (1986: 17).

A segunda obra de referência é *Les formes Élémentaires de la Vie Religieuse*” (1912) em que o seu autor Émile Durkheim apresenta e discute a sua definição do sacrifício nas religiões primitivas: acto de comunhão e também, acto de dádiva (1912: 41, 490).

Nesta revisão teórica breve do sacrifício é também de referir a obra de René Girard *La Violence et le Sacré*” (1972) em que aquele parece como um ritual em que a externização da violência para fora do grupo e o correlativo apaziguamento daquela no interior deste, se faz à custa da dádiva de animais ou seres humanos, imolados como vítimas sacrificiais ou bodes expiatórios (Girard, 1972: 139). Luc de Heusch critica-a pelo facto de o autor, em nome da pretensão de construir uma teoria universal do sacrifício, abolir as diferenças antropológicas em detrimento de uma “concepção psicológica arbitrária da vida social” (1986: 35).

Do meu ponto de vista, a violência pode e deve ser definida no quadro conceptual das relações de reciprocidade (Araújo, 1998: 161) configurando um conceito operativamente útil ao campo das ciências sociais. Reconheço a dificuldade de tal definição: se por um lado, as ciências sociais exigem que ela seja produzida com o recurso à categoria de *actor*, referenciável à rede das interacções sociais em presença no ritual do sacrifício, como, por outro lado, entender a

---

<sup>1</sup> entre estas duas heranças – a de Dionísios e a de Cristo – não há uma oposição entre “modo ateu de viver e modo cristão ou crente, entre referência imanente e referência transcendente, entre um cá e um lá, ela designa duas relações religiosas à vida” (Valadier, 1979: 232) como geralmente se considera. E em que é que consiste esta oposição? “O que opõe (...) o sentido cristão do sentido trágico do sofrimento (...) é que o primeiro elimina por um baixo preço o sofrimento (um só homem, uma só fé, um valor infinito) enquanto que o segundo vê nisso o processo sempre reafirmado da sacralização da vida” (idem: 234).

<sup>2</sup> “Este procedimento [o sacrifício] consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano pela intermediação de uma vítima, isto é dizer, de uma coisa destruída no decurso da cerimónia” (Hubert e Mauss, 1968: 302).

comunicação entre o sagrado e o profano (de que falavam Hubert e Mauss) – produzida pela comunhão entre os seus participantes e a sacralização das suas vítimas (de que falava Durkheim) – sem ter que cognitivamente “sair fora” desse mesmo sistema de relações sociais, abrindo-se interdisciplinarmente à ontologia e, particularmente, à categoria de *ser* para poder compreender que nessas relações de reciprocidade no interior do ritual e graças à externização da violência, todos são “irmãos” porque todos se inter-reconhecem como essencialmente idênticos, embora acidentalmente distintos (na etnia, no género, na geração, na classe, na formação, etc)?

No quadro das limitações e dos pressupostos impostos por esta problemática epistemológica, e correndo os riscos de uma visão etnocêntrica, podemos dizer que o sacrifício, partindo da afirmação da diferença essencial entre o sagrado e o profano, acaba por anular tal diferença, isto é dizer, acaba por extinguir a violência no interior do grupo que a pratica. Doutro modo: partindo da incomunicação entre o sagrado e o profano, o sacrifício estabelece, paradoxalmente, a comunicação entre eles. Assim, o sacrifício contem a violência, em momentos diferentes e de formas diferentes: num primeiro momento, ele possui-a no seu interior (primeiro sentido do verbo *conter*), para de seguida, projectando-a para fora do grupo, impedir o retorno do seu desencadeamento no interior deste (segundo sentido do verbo *conter*).

Duplamente contida a violência, estão criadas as condições para a intensificação das trocas intra e inter-grupais e, assim, para a reprodução e sobrevivência do grupo reunido em torno do altar da vítima sacrificial. Esta constitui, deste modo, a *garantia* de “uma fruição pacífica de bens, em contrapartida do abandono duma fracção desses bens” (Poirier, 1968: 1580), porquanto podemos falar de uma economia do ritual do sacrifício: na verdade este traduz uma opção, uma preferência por um mal menor e actual, relativamente a uma mal maior e futuro.

### 3. A Comunidade Internacional

Transpôr a problemática do sacrifício individual ou colectivo em comunidades tradicionais, restritas, para a moderna comunidade internacional, ela própria questionável na sua existência e sempre conjuntural na sua duração, constitui um procedimento analógico em si mesmo discutível.

A sociologia alemã distingue a *Gemeinschaft* (comunidade) da *Gesellschaft* (sociedade), na medida em que destes dois termos, o primeiro significa relações baseadas na troca afectiva entre parentes, vizinhos ou amigos, enquanto que o segundo se aplica às relações de troca material determinadas pelos interesses: conotação subjectiva a do primeiro; conotação objectiva a do segundo.

Na apresentação dilemática do sacrifício procurei sublinhar a primeira dimensão ao falar da dádiva e enfatizar a segunda ao dar visibilidade, já na parte final, à sua economia (Araújo, 1998: 153). Julgo assim que os dois conceitos, longe de serem de aplicação dijuntiva, traduzem a existência do sacrifício como realidade complexa, simultaneamente *simbólica e material*.

Se isto é assim, o que sugere a extrapolação analógica do discurso sacrificial sobre a comunidade local para a comunidade global? O que a suscita, a meu ver, é a constatação de que também ao nível das relações internacionais, o elemento conativo e subjectivo existe na vontade expressa pelos Estados de conviverem solidariamente, para além de conflitualidade que os separa. A provar isto mesmo estão as organizações internacionais que são na realidade corporizações inter-subjectivas de um conjunto de aspirações comuns, quais sejam: “a identidade geral das concepções morais, o sentimento geral de justiça, a aspiração geral à paz, a interdependência económica, a necessidade universalmente reconhecidas da luta contra o sub-desenvolvimento (Dinh, 1994: 37). É precisamente da tensão existente entre estas aspirações e a tendência dos Estados a afirmarem a sua soberania que nasce o direito internacional (*idem*) cujo ordenamento jurídico vai regular as relações entre os membros da comunidade, sujeitos que são de direito internacional<sup>3</sup>.

#### 4. O Sacrifício na Comunidade Internacional

A 15 de Setembro deste ano, a resolução nº 1264 (1999) do Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (ONU), tomada por unanimidade por todos os seus membros, determina a formação e a intervenção de uma força internacional em Timor Leste, com o fim de pôr cabo ao “holocausto” que se verifica naquele território. Substantivamente, tal resolução representa uma mudança na comunidade internacional caracterizada pela sua reorientação no sentido da aplicação do direito internacional e da renovação e reforço do papel da ONU. Não é verdade que face aos sacrifícios colectivos actuais, a modernidade de, longe de os legitimar – como mandava a tradição –, procura reorientá-los num sentido apaziguador, igualitário e libertador? Para trás fica a conjuntura anterior marcada pela intervenção internacional na Bósnia produzida à margem do poder decisório do Conselho de Segurança.

---

<sup>3</sup> “a comunidade internacional é constituída pelo conjunto dos entes colectivos que se relacionam entre si por normas de direito internacional” (Lopes, 1998: 27).

A questão agora é a de saber se a mediatização do sacrifício colectivo do povo maubere determinou a nova conjuntura internacional acima referenciada e, no caso afirmativo, saber por que processos sócio-jurídicos tal se verificou.

Ora, quando um membro da comunidade – como a timorense, tomada agora na sua qualidade de membro da comunidade internacional – oferece em sacrifício colectivo a dádiva voluntária das suas vidas, convoca da comunidade internacional uma contra-dádiva que traz a contenção da violência, a paz e a independência ao seu seio e ao mesmo tempo, o reforço solidário da rêde das relações sociais internacionais através da intensificação das trocas materiais e simbólicas no seu interior. Nesta conjuntura, todo este processo renova e reforça a comunidade internacional, que o mesmo é dizer, as suas organizações internacionais e nomeadamente a ONU, reconduzindo a sua acção à aplicação do direito internacional.

## 5. Conclusão

Em síntese, esta pretende ser não uma tese, mas antes uma hipótese de trabalho para a compreensão da mediatização do sacrifício no contexto da comunidade internacional. A ser assim, ficaria aberto caminho para a contribuição da antropologia para o esclarecimento dos processos sócio-jurídicos que percorrem a comunidade internacional.

Porto, 14 de Novembro de 1999.

## BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, HENRIQUE GOMES DE (1998) – *Ética, Economia e Educação. Ensaio sobre o Vinho do Porto*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- BÍBLIA SAGRADA (1993) – Lisboa: Difusora Bíblica.
- DINH, NGUYEN QUOC (1994) – *Droit International Public*, Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- DURKHEIM, ÉMILE (1912) (1985) – *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: PUF, 7ª ed.
- GIRARD, RENÉ (1972) – *La Violence et le Sacré*. Paris: Éditions Bernard Grasset.
- HUBERT, HENRI & MAUSS, MARCEL (1899) (1968) – *Essai sur la Nature et les Fonction du Sacrifice*, in Mauss, Marcel, *Oeuvres I*, Paris.
- LOPES, J. A.; AZEREDO (1988) – *Direito Internacional Público* (policopiado).
- POIRIER, JEAN (dir.) (1968) – *Ethnologie Générale*, Paris: Gallimard.
- VALADIER, PAUL (1979) – *Jesus-Christ ou Dionysos*, Paris: Desclée.

# COISAS DE ORIXÁS: NOTAS SOBRE O PROCESSO TRANSFORMATIVO DA CULTURA MATERIAL DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS\*

por

Rita Amaral\*\*

A cultura material das religiões afro-brasileiras dos grandes centros urbanos, por estar ligada tradicionalmente ao uso de técnicas e matérias-primas típicas de sociedades não-industriais, constitui um dos aspectos mais evidentes para defini-las como portadoras de uma “cultura” específica. Cada candomblé, cada umbanda, cada xangô ou batuque, produz formas artísticas diversificadas, que reproduzem estilos representativos de seu sistema cultural, herdado por transmissão oral, e que mantêm, na medida das possibilidades oferecidas pelo contexto mais amplo, as características étnicas do grupo africano de que se originaram, e que foi trazido como escravo para cá no período colonial. Estes grupos podem ser aglutinados em dois grandes modelos, formados a partir de duas matrizes: a matriz banto e a sudanesa.

As mudanças decorrentes da interação entre o candomblé, hoje não mais isolado, e a sociedade nacional, refletem-se particularmente em sua cultura material, modificando, muitas vezes, sua produção artística.

Esta interação favoreceu o desenvolvimento de um artesanato comercial bem aceito pelo grande público religioso e menosprezado por alguns setores das religiões afro-brasileiras, por não mais corresponder aos padrões “tradicionais” da cultura africana ou porque apresenta, em grande parte dos casos, uma indisfarçável transformação, tida por muitos como perda de qualidade.

A descriminalização, no século XX, e o rápido crescimento do candomblé nos grandes centros urbanos, especialmente a partir da década de 60, foram acom-

---

\* Agradeço à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) e ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pelo financiamento da pesquisa que fundamenta este artigo.

\*\* Ph.D. em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, Brasil.

panhados pela introdução de novas formas de inspiração e novos materiais, na confecção do aparato litúrgico, muitas vezes notadamente por seu caráter mais “plástico”, permitindo a elaboração de novas formas, anteriormente coibidas pelos limites das matérias primas naturais. Também a conjuntura de mercado veio renovar ou modificar padrões antigos, contrastando com o caráter “conservador” da religião.

A transformação da arte sacra do candomblé, no processo de interação com a cultura envolvente deve-se, principalmente, ao fato de que os objetos são produzidos cada vez mais de forma estilizada, a fim de poderem apresentar signos e símbolos legíveis para “dentro” e para “fora” dos grupos religiosos. Neste processo ocorrem transformações significativas, pois sempre existe um conteúdo simbólico ritual específico e internalizado na convivência com a religião, para quem faz e utiliza os objetos (no caso dos artífices e adeptos da religião), e que é diluído quando do processo de industrialização ou serialização, no qual são considerados primordiais, além dos custos, os valores etno-estéticos da comunidade mais ampla, ou seja: um mesmo objeto pode (e deve) conter formas e elementos mínimos que permitam sua aquisição tanto por membros do candomblé de rito angola (modelo banto), quanto de rito ketu (sudanês) e, se possível, também para a umbanda e outras modalidades de cultos afro-brasileiros.

São muitos os objetos presentes nas lojas e confeccionados sob medida por artesãos e artífices iniciados na religião que, comparados aos existentes nas coleções de museus como a do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, sofreram transformações. No entanto, raro é o caso em que tenham desaparecido ou se transformado de modo total.

As transformações decorrem, em sua maior parte, do contato das religiões de origem africana com o catolicismo hegemônico no Brasil e, atualmente, com os esoterismos de vários tipos. Assim, é possível encontrar num mesmo objeto (já desde fins do século XIX e começo do século XX), como demonstra a coleção “Registro Sertanejo” do MAE, que venho estudando desde 1999 (cerca de 180 peças recolhidas pela Secretaria de Segurança Pública em batidas de repressão aos cultos afro-brasileiros no momento histórico em que foram proibidos), elementos de caráter cristão e, mais recentemente, também de religiões orientais, podendo esta “absorção” somar-se, ou não, a outras transformações pelas quais o objeto passa em razão da utilização de matérias-primas diferentes das originais africanas.

---

<sup>1</sup> Este caráter conservador é, normalmente, discursivo, pois como mostraram vários autores, as religiões afro-brasileiras são imensamente flexíveis e se adaptam ao contexto em que se inserem, estabelecendo mudanças quando necessárias. Foi, inclusive, este seu caráter que permitiu-lhe a sobrevivência em condições extremamente adversas, como no período da escravidão e mesmo depois, quando foram proibidas e perseguidas por influencia da Igreja Católica junto ao Estado.

Estas transformações, no entanto, conjugadas à serialização e venda em grandes quantidades de objetos semelhantes entre si, não costumam ter, no nível religioso propriamente dito, consequências homogeneizadoras da cultura material dos cultos ou de adesão total a outro estilo. Isto se deve ao fato de que estes cultos, cuja visão cosmológica particulariza os deuses para cada indivíduo, na forma de avatares, logo após a aquisição do objeto nas lojas dá início ao processo de inserção deste no sistema dos objetos religiosos, reformando-os e sacralizando-os de modo particular para cada iniciado.

Os objetos materiais ocupam uma posição extremamente peculiar em todas as culturas, mas muito particularmente na cultura religiosa afro-brasileira, conformando muitas vezes a própria identidade religiosa do grupo. Por exemplo: o rito queto toca os atabaques com aguidavis (varas de marmelo), diferenciando-se do rito angola, que não os utiliza e toca com as mãos. O axé, energia vital, fundamento maior destas religiões, é fixado em objetos vários e por meio deles se transmite; os exemplos, enfim, podem ser numerosos. Até mesmo a identidade do indivíduo relaciona-se intimamente a um conjunto particular de objetos religiosos que geralmente desaparecem com ele, quando de sua morte<sup>2</sup>. No candomblé, cada iniciado tem seu orixá pessoal, com um nome particular, características, formas e cores particulares, além da fórmula específica de sua “feitura” (elementos mágicos como sangue de animais específicos, folhas mágicas particulares etc). A este conjunto de formas que expressam um mesmo conteúdo, o orixá, dá-se o nome de “axés do orixás”. Cada objeto referente a um determinado orixá, de uma determinada pessoa que se inicia no culto, é consagrado por estes axés específicos durante a iniciação e não é compartilhado por nenhum outro indivíduo. Por exemplo: um indivíduo é “filho” de Xangô, o orixá dos trovões e dos raios, que vive no céu, onde corta os raios com seu machado de duas lâminas (oxé) e os guarda em sua bolsa de nuvens (labá) para atirá-los à terra durante as chuvas. É considerado o deus da justiça, pois dependendo da lâmina do oxé com a qual corte os raios, estes virão na forma de punição ou de recompensa. Ele é considerado um rei, e tem como esposas três deusas: Oxum, a deusa do amor e do ouro, Iansã, a deusa dos ventos, e Obá, a deusa guerreira, também responsável pela cozinha. As cores de Xangô são o vermelho e o branco, seu metal o cobre, seus símbolos o oxé e a coroa, sua comida o amalá (um prato feito à base de quiabo cortado pequeno; a forma do corte também particulariza um avatar), seu animal o carneiro, seu dia a quarta-feira, seu domínio as pedreiras e cachoeiras, seu número o 12, sua quizila (tabu) os eguns (espíritos dos mortos), seu ritmo musical o alujá etc. Este complexo simbólico compõe o axé (energia vital) de cada orixá. A iniciação

---

<sup>2</sup> Ver Bastide, 1978, Prandi, 1991, Amaral, 1992, Silva, 1996.

de um indivíduo e a sacralização dos objetos litúrgicos de cada orixá estão intimamente relacionados a ele. Roger Bastide, ao apresentar um dos primeiros passos da iniciação no candomblé, a lavagem das contas (colares rituais que representam não apenas a identidade ritual do indivíduo, mas o próprio mundo místico ao qual se adentra ao colocá-lo no pescoço), mostra claramente o caráter de comunhão entre estes símbolos; uma vez que não exista tal comunhão, o objeto não é considerado sagrado:

*“Cada membro da seita tem um colar que lhe é próprio, cujas contas são da cor da divindade a que pertence [...] Mas o colar não tem valor por si mesmo; deve sofrer previamente determinada preparação; deve ser ‘lavado’. [...] Para que o colar tenha valor é preciso: 1) que tenha ficado uma noite inteira sobre a pedra do deus a que pertence e que o sangue de uma ave morta em sacrifício, juntamente com as ervas apropriadas, tenha lavado ao mesmo tempo a pedra e o colar. Mas não basta ainda. É preciso mais que 2) a esta primeira participação se junte uma segunda, entre pedra, colar e cabeça do indivíduo que celebra o ritual. Digo ‘cabeça’ e não ‘indivíduo’ porque a cabeça é considerada a moradia do Orixá. Lavar-se-á, então, a cabeça, e muitas vezes também o corpo inteiro, com a água e as ervas que serviram para a lavagem de colar e pedra. Assim, entram em contato os membros do trinômio deus, homem e colar, permitindo a passagem da corrente mística entre o primeiro e o último, por intermédio do segundo. Eis porque o colar só tem valor para o proprietário. Se este o perde e outra pessoa o usa, não terá nenhum poder para esta, pois não foi posto em participação, nem direta nem indireta, com a cabeça dela”. [...] O colar, com o decorrer do tempo, pode perder sua força e neste caso urge proceder a nova lavagem. Porém, para tal, não há data marcada, pois a decadência da virtude das contas varia de acordo com as circunstâncias” (Bastide, 1978: 28-29).*

Do mesmo modo, para todos os demais objetos litúrgicos do candomblé, esta comunhão, participação, deve ser estabelecida. Todos os objetos sagrados “comem” (recebem o sangue sacrificial) e/ou são lavados com amaci, água onde se maceram e trituram folhas consideradas mágicas, específicas para cada orixá e para cada qualidade (avatar) dele. E é esta concepção do objeto e sua posição dentro do sistema religioso que permite uma série de transformações/adaptações dos mesmos em situações de solução de continuidade.

A transformação da cultura material dos cultos afro-brasileiros vem sendo influenciada, até certo ponto, por vários fatores: o primeiro deles ligado à escassez de matérias-primas tradicionalmente usadas para confeccionar os objetos. Paralelamente, intervém a introdução de técnicas e materiais novos, como tecidos sintéticos, metalóides, linhas de nylon, contas plásticas e de resinas, galvanização de metais “baixos” (neste caso quando os objetos são industrializados em série), que são amplamente usados por artesãos, possibilitando a produção de objetos em

maior escala. Existe ainda a transformação da própria percepção estética e redefinição dos conceitos de “belo” e “não belo”, desta ou daquela “nação” (ritos de origem étnica, como jeje, queto, angola, fon, etc), processo que vai acontecendo paulatinamente através do diálogo dos cultos afro-brasileiros com o restante da sociedade. Estas mudanças não significam, contudo, a descaracterização do estilo de origem africana dos cultos, já que são preservados os critérios estéticos genuinamente valorizados pelos grupos religiosos – critérios estes relacionados diretamente com sua cosmologia e estrutura sócio-religiosa.

Em grandes centros urbanos, como São Paulo, Rio de Janeiro e outros, o crescimento e universalização dos cultos afro-brasileiros, como o candomblé e a umbanda, fizeram surgir um novo elemento no cenário urbano: as lojas de artigos religiosos para cultos afro-brasileiros, conhecidas popularmente como “casas de umbanda”, nome que denota o caráter majoritário desta em relação ao candomblé ou outras modalidades de religiões afro-brasileiros. Estes estabelecimentos vendem uma quantidade imensa de objetos e outros materiais necessários aos cultos. Os objetos oferecidos por estas lojas em geral são fabricados por indústrias, de modo serializado, como é o caso dos *adês* (coroas que alguns orixás usam quando em transe, nos rituais públicos), braceletes, ferramentas (insígnias) ou ferros (insígnias especiais para a identificação de assentamentos, objetos onde se fixa a energia dos orixás através de rituais específicos) de metal (latão ou folha de flandres) recortado e estampado em máquinas e posteriormente banhadas (pelo processo de galvanização) a fim de adquirirem a aparência de ouro, prata ou cobre, metais associados aos orixás conforme elementos cosmológicos presentes nos mitos. As lojas vendem, ainda, uma série de objetos confeccionados artesanalmente em grandes quantidades, como é o caso dos confeccionados em palha da costa trançada e/ou bordada e de taliças de dendezeiro, como os *xaxarás* (símbolo do orixá Obaluaíê), os *ibiris* (símbolo do orixá feminino Nanã), braceletes, coroas bordadas com miçangas, lantejoulas e vidrilhos, fios de contas de louça, chapéus de palha e de couro, arcos e flechas (geralmente comprados de artesãos índios), gamelas de madeira (*opons*), estatuetas esculpidas ou pintadas manualmente etc. As miçangas e paetês, as lantejoulas e vidrilhos surgiram como substitutos dos brilhos dos metais preferidos de cada orixá, uma vez que seu preço os torna cada dia menos acessíveis, assim como aumenta a dificuldade para comprá-los nos centros urbanos em quantidade pequena. Assim, o ouro pode ser substituído por miçangas amarelas ou douradas, o cobre por lantejoulas vermelhas etc. Uma mãe de santo me disse que isto é possível porque:

*“O que importa é o brilho, que representa a luz do orixá. Não importa tanto se vem do ouro ou do paetê”.* (Mãe Marisa de Oxum, rito queto).

Os objetos rituais são produzidos nas mais diferentes regiões do país e coletados para serem distribuídos nas lojas dos grandes centros urbanos. É surpreendente o número de estatuetas de Exus e Pombas-Giras, Pretos-Velhos, Caboclos, Zé-Pilinhas e Iemanjás expostos nas prateleiras das lojas de modo enfileirado, lado a lado e que, segundo os comerciantes, “vendem-se como água”. Estas imagens raramente são produzidas artesanalmente, e sim através de moldes industriais. Mesmo assim algumas lojas costumam aceitar, em alguns casos, encomendas de objetos exclusivos. É evidente que o preço irá, neste caso, aumentar muito. Em Junho de 1999 o preço médio de um ferro de assentamento industrializado, estampado em latão dourado, era de 20 dólares. Na mesma época, um ferro feito sob encomenda não poderia ser comprado por menos de 250 dólares.<sup>3</sup>

Segundo declarações dos donos de lojas, a grande maioria dos artesãos produtores de objetos religiosos pertence aos cultos. São geralmente iniciados, que conhecem os símbolos, signos e, assim, o limite da adaptação. E isto coloca a questão do controle desta produção. Quem controla este comércio? Como este aspecto econômico se relaciona com a religião? Algumas lojas, por exemplo, embora vendendo objetos litúrgicos marcados pelo processo da industrialização são, de certa forma, autônomas, porque sua produção e comercialização são controladas pelo mundo do *candomblé*, reforçando laços internos a ele. Este é o caso em que um dono de loja é pai de santo ou iniciado, recolhe o material e confecciona os objetos litúrgicos que vende. Existe também o caso oposto, aquele em que o dono da loja é apenas um comerciante que distribui mercadorias de vários tipos o que, conforme observa Canclini em seu estudo sobre arte e artesanato indígenas no México (1983), impede qualquer princípio de resistência cultural do grupo. Em geral, lucros altíssimos são obtidos no processo de comercialização dos objetos confeccionados pelos artesãos religiosos em centros urbanos. Não só os objetos têm sido absorvidos, como também padrões e motivos têm sido apropriados à revelia de seus criadores. Na maior parte dos casos o controle desse processo escapa aos artistas, que costumam receber quantias quase simbólicas por seu trabalho.

Se, por um lado, a convivência inevitável do *candomblé* com a sociedade nacional, associada à busca desenfreada por lucros, impõe limites e obriga à adaptações do estilo tradicional, por outro lado o “povo-de-santo” (como se auto-denominam os fiéis do *candomblé*) tem reagido a esta situação. A convivência mais íntima com os cultos demonstra que os elementos da realidade imposta pelo próprio crescimento do culto em contexto urbano, pela industrialização e modernidade, são retrabalhados pelos adeptos que, neste processo, atribuem novos significados e reinterpretem os valores religiosos.

---

<sup>3</sup> Preços de Junho de 1999, quando um salário mínimo equivalia a aproximadamente 75 dólares.

Fica claro, portanto, que o direito de avaliar a autenticidade e a qualidade de um objeto qualquer da religião cabe exclusivamente a cada um dos adeptos, conhecedores de sua própria história e das alternativas reais de continuidade que lhe restaram. Diante da irremediável realidade do meio urbano tecnológico, cada grupo assegura sua própria liberdade, orientando seu destino ao optar pelos rumos a seguir, tornando desse modo, cada vez mais, o que vem sendo chamado até agora de cultura afro-brasileira, uma cultura genuinamente brasileira. É neste contexto que a coleção de objetos tradicionais do candomblé, como a “Registro Sertanejo”, do M.A.E (Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo), torna-se imensamente valiosa, pois além de constituir um testemunho da existência e antiguidade dos cultos afro-brasileiros na região interiorana de São Paulo, onde se acreditava não terem existido, constituem um paradigma a partir do qual os estudos de cultura material afro-brasileira podem se desenvolver, colocando lado a lado os novos objetos e tendências e discutindo os processos transformativos que vem atravessando. Tal discussão é fundamental não apenas no nível acadêmico, mas também para a comunidade afro-descendente, que vem assumindo cada vez mais estas formas de religiosidade como elementos importantes no estabelecimento de sua identidade cultural.

## BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, RITA (no prelo), *Xirê: o modo de crer e de viver do candomblé*. Ed. Pallas, Rio de Janeiro.
- AMARAL, RITA (1992), *Povo-de-santo, povo-de-festa. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. São Paulo. FFLCH/USP. Dissertação de Mestrado.
- AMARAL, RITA & SILVA, VAGNER G. DA (1996), “Símbolos da herança africana. Por que candomblé?” In: SCHWARCZ, Lilia M. e REIS, Letícia Vidor (orgs.) – *Negras Imagens. Ensaios sobre escravidão e cultura*. EDUSP/Estação Ciência.
- BASTIDE, ROGER (1978), *O Candomblé da Bahia*. Cia. Editora Nacional, São Paulo.
- DORTA, SONIA T. F. (1987), “Das coisas às idéias: cultura material e sistemas simbólicos”. Trabalho apresentado na *IV Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Santos.
- MANZOCHI, HELMY M. (1992), *Alguns aspectos iconográficos da produção plástica religiosa afro-brasileira*. Dissertação de Mestrado em Comunicações, ECA/USP, São Paulo.
- TRINDADE, LIANA M. S. (1991), *Construções míticas e História: estudos sobre as representações simbólicas e relações raciais em São Paulo do século XVIII à atualidade*. São Paulo. FFLCH/USP. Tese de Livre-Docente. (mimeo).

# SOBRE LAS PAUTAS MIGRATORIAS DE LOS CHIRIGUANO (Chaco boliviano)\*

por

Federico Bossert & Diego Villar\*\*

## 1. INTRODUCCIÓN

Mucho se ha escrito acerca de la marcada dinámica migratoria que la crónica histórica registra entre los grupos chiriguano. Algunos autores, como Tomasini y Pagés Larraya, han llegado incluso a describirlos como “poseídos por un marcado *ethos* migratorio”<sup>1</sup>. Así, tal como a veces se ha procurado explicar las migraciones guaraníes hacia el chaco boliviano en base a su reducción a un único factor (la búsqueda de riquezas, el ideario del *Kandire* o “la tierra sin mal”), se ha vinculado también el complejo fenómeno histórico que constituyeron las migraciones chiriguanas al noroeste argentino a una única causa determinante (la búsqueda de oportunidades de trabajo, la explotación en las haciendas bolivianas, la guerra del Chaco, etc.).

Procuraremos demostrar, por el contrario, que tanto las oleadas migratorias que provocaron el establecimiento, en primer lugar, de grupos guaraní en la región de los Andes bolivianos y, en segundo lugar, de grupos chiriguanos en el noroeste

---

\* En este punto es preciso aclarar de antemano que en la literatura histórica y etnográfica se engloban con frecuencia, bajo el rótulo de “cultura” o “complejo” chiriguano-chané, grupos diversos que, si bien comparten un origen, una historia y una filiación lingüística común, tienen una clara consciencia de sus diferencias étnicas: nos referimos a los chané, chiriguano o *ava*, *simba*, *tapiete*, *izoceño*, etc. Por ende, cuando, en aras de la brevedad, utilizemos el término “chiriguano”, nos estamos refiriendo en realidad a una gama heterogénea de grupos étnicos de habla guaraní, sin por ello suponer que el término denote una realidad indiferenciada.

\*\* Licenciados en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires. Miembros del CAEA (Centro Argentino de Etnología Americana). e-mail: flia-villar@sinectis.com.ar

<sup>1</sup> Pagés Larraya 1980, pp. 11-13 y 22. Con todo, no han sido sólo ellos los únicos que notaron la dimensión trashumante de los chiriguanos: Saignes y Combes (1995) han escrito que “llevan en su nombre la migración y el mestizaje”; y Hirsch (2000), por su parte, ha descripto a los guaraníes como “un pueblo esencialmente migrante”.

argentino, lejos de ser susceptibles de una explicación unilineal y reduccionista, deben necesariamente comprenderse a la luz de una coyuntura histórica marcada por un complejo de causas concatenadas de orden político, económico, bélico, simbólico, cultural y demográfico. Estas páginas tienen entonces el solo objeto de describir y comparar ambas oleadas migratorias; en particular, el análisis de sus diversas causas nos permitirá contrastar ciertos cambios que tuvieron lugar en el imaginario de estos grupos entre el siglo XVI y el siglo XX.

## 2. LA PRIMERA MIGRACIÓN: EN BUSCA DE LA “TIERRA SIN MAL”

Como sabemos, los chiriguano pertenecen a la familia lingüística tupí-guaraní. En el siglo XVI, los *tupí* ocupaban la parte media e inferior de la cuenca del Amazonas y los principales afluentes de la costa derecha de este río. Los *guaraníes* ocupaban el litoral entre Cananea y Río Grande do Sul, desde donde extendían sus filas hacia los ríos Paraná y Uruguay. Estos grupos, un tiempo antes de la llegada de los españoles, comenzaron a desplazarse en distintas direcciones, y algunas de esas oleadas migratorias llegaron hasta las laderas orientales de los Andes, donde se establecieron conquistando a los habitantes de la zona, los chané o guana de origen *arawak*.

No existe un acuerdo entre los autores respecto de la fecha exacta en la cual se produjo esta migración. Una cuestión solitaria parece zanjar las opiniones: ¿fue la llegada de los chiriguano a Bolivia anterior o no a la célebre expedición de Alejo García? Según recordamos, García fue un aventurero portugués que dominaba el guaraní y que – de acuerdo a cálculos de Nordenskiöld – en una fecha anterior a 1526, acompañado por un grupo de indios guaraní, partió del Brasil, atravesó las tierras del Chaco y asaltó la frontera del imperio Inca<sup>2</sup>. Sin embargo, Garcilaso de la Vega refería que el Inca Yupanqui – quien reinó unos 100 años antes de la expedición de García – llevó a cabo una expedición militar contra los chiriguano. Siguiendo este testimonio, cronistas como Lozano, Charlevoix o d’Orbigny afirmaron que los chiriguano habitaban la frontera del

---

<sup>2</sup> Nordenskiöld, 1917. La aventura de García es digna de mención. Según Rui Díaz de Guzman, en 1526, siguiendo una orden de Martim Affonso de Souza, Alejo García, otros tres portugueses y algunos indios dejaron la costa en San Vicente para explorar el interior. Al pasar los ríos Paraná y Paraguay, convencieron a unos 200 guaraní de la zona para que los acompañaran. Luego de cruzar el peligroso Chaco, donde debieron resistir los ataques de sus pobladores, y luego de atacar exitosamente la frontera del imperio inca, regresaron al Paraguay. Desde allí, García envió dos mensajeros al Brasil con muestras de un abultado botín de oro y plata. Pero, poco tiempo después, él y sus seguidores fueron asesinados por los guaraní, quienes también dieron cuenta de la consiguiente expedición de castigo, al mando de Jorge Sedeño.

Imperio mucho antes de la llegada del aventurero portugués. Nordenskiöld desconfía de esta información de Garcilaso, ya que encuentra su descripción de los chiriguano algo fantástica e imprecisa, y observa que tanto Cobo como Sarmiento de Gamboa ubicaron la primera entrada de los chiriguanos contra los Incas en el siglo XVI. En su opinión, Garcilaso confundió los períodos, y en realidad estaba haciendo referencia a la incursión que efectivamente tuvo lugar mucho tiempo después, bajo el reinado de Guayna-Capac, de la cual nada nos dice este cronista. En conclusión, según Nordenskiöld, las migraciones de los guaraní desde el Río de la Plata y el Río Paraguay hacia Guarayos y los valles de los Andes no se produjeron hasta comienzos del siglo XVI, y los indios que anteriormente habitaban estas tierras no eran otros que los chané.

Otros autores consideran en cambio que la llegada de los guaraní a la cordillera es anterior a la expedición de García. Alfred Métraux sostiene que esta última tan sólo se distingue de las anteriores incursiones de los chiriguano por su envergadura: esta vez, el asalto no se contentó con saquear a los poblados chané, sino que atacó los fuertes incaicos de Cuzco-Toro, y penetró en las provincias sometidas a la autoridad del Inca hasta encontrar la resistencia de los indios Charcas<sup>3</sup>. Métraux ha creído descubrir, en los documentos históricos, noticias de siete migraciones de los guaraní a través del Chaco. La primera, de 1471 o 1476, es reportada por Garcilaso de la Vega; la segunda, entre 1513 y 1518, se deduce del testimonio de los guaraní que hablaron con Alvar Nuñez Cabeza de Vaca; la tercera, entre 1519 y 1523, fue testimoniada por un chané a Domingo de Irala; la cuarta, entre 1521 y 1526, fue acompañada por Alejo García y otros hombres blancos. El éxito de esta entrada alentó a varios guaraní a migrar hacia el oeste: en la quinta migración, los de la región de Asunción entraron al Chaco al norte de esa ciudad; en la sexta, los del Río Paraná siguieron el Pilcomayo; en la séptima, los de Jeruquisaba y Carayzaperá (Itatí) entraron al Chaco por la región de San Fernando. Finalmente, algunos miles de guaraní acompañaron a Domingo de Irala y Ñuflo de Chaves desde el Paraguay hasta el pie de los Andes.

En apoyo de esta hipótesis de una entrada temprana, Pifarré encuentra probado que, al inicio del reinado del Inca Tupaq Yupanqui (1471), los guaraní ya se encontraban afincados en la Cordillera<sup>4</sup>. Este autor explica, además, que los guaraní llegaron a la cordillera de los Andes tras un largo proceso que pudo durar más de 100 años. Las noticias de una amenaza por parte de los chiriguanos a la frontera del Imperio Inca coinciden con estas estimaciones. Según Garcilaso de la Vega, Inca Yupanki (1471-1493) intentó conquistar a estos “bárbaros” de Oriente en varias oportunidades, sin conseguirlo en ninguna. En tiempos de Inca Wayna

---

<sup>3</sup> Métraux, 1930 y 1949 (c).

<sup>4</sup> Pifarré, 1989.

Qhapaq (1493-1525), se levantaron las principales fortalezas a lo largo de la frontera con la Cordillera, y sabemos que grupos guaraní llegaron hasta Presto y Tarabuco, donde fueron finalmente rechazados. Combes y Saignes advierten que los señoríos del sudeste del Imperio comenzaron a edificar fuertes en las cumbres mucho tiempo antes de su incorporación al Tawantinsuyu; lo cual demuestra la amenaza de las etnias serranas, entre las cuales tal vez se cuentan los primeros tupí-guaraní<sup>5</sup>. Por su parte, el Padre Meliá sostiene que la llegada de los guaraní no se produjo en tiempos inmediatamente anteriores a la conquista española, sino mucho tiempo antes, ya que la documentación colonial supone un pueblo chiriguano ya formado, el cual ya ha asimilado a otros pueblos y que posee un dialecto propio<sup>6</sup>.

Ahora bien, ¿cómo pueden explicarse estas migraciones? La cuestión es, como advertimos, bastante compleja, y ha dado lugar a hipótesis encontradas.

Hélène Clastres señala que los cronistas de los primeros siglos de la conquista negaron que los tupí-guaraní poseyeran cualquier tipo de religión<sup>7</sup>. La poligamia, la antropofagia y la constante guerra llevaban a los jesuitas a sostener que estos pueblos no adoraban divinidades ni ídolos, no respetaban obligaciones rituales, no realizaban rituales ni ritmaban el tiempo, y que ni siquiera atesoraban “falsas creencias”; en resumen, que no reconocían una esfera de lo sagrado. Ahora bien, la sola idea de un grupo humano carente de prácticas religiosas de algún tipo, se profese o no la fe de Durkheim, debe despertar serias sospechas; tanto más si se observa, con Cadogan, que los guaraní modernos del Paraguay se destacan por la importancia que otorgan a su fecunda tradición religiosa. Hélène Clastres entiende que esta vitalidad religiosa actual no se debe, de ninguna manera, a la influencia del cristianismo, sino al mantenimiento de un núcleo religioso alrededor del cual gravitaron las prácticas y creencias de los antiguos guaraníes: la *Tierra sin Mal*.

Nuestra autora sostiene, entonces, que los guaraníes no rendían culto a divinidad alguna: toda la práctica religiosa de los tupí-guaraní consistía, a su juicio, en migraciones que perseguían la Tierra sin Mal, un lugar paradisíaco donde la tierra produce sus frutos por sí misma y donde se puede vivir permanentemente entre danzas y borracheras perpetuas. Este sitio se hallaba en este mundo, y generalmente se lo situaba hacia el oeste. Si bien éste era el lugar que habitaban las almas de los difuntos, los hombres podían alcanzarlo en vida si se atenían a ciertas reglas de comportamiento, como veremos más adelante.

---

<sup>5</sup> Saignes y Combes, 1995.

<sup>6</sup> Meliá, 1988.

<sup>7</sup> Clastres, H., 1989.

¿En qué consistía esta migración religiosa? Para responder a esta pregunta, antes debemos entender quiénes eran los *karai*, los profetas, los “hombres-dioses” que las propiciaban y guiaban. En un célebre trabajo, Nimuendaju observó que los apapokuva-guaraníes se repartían entre cuatro categorías, según cuáles fueran sus dones chamánicos; en otras palabras, de acuerdo a la cantidad y la calidad de los “cantos” que habían recibido. La primera agrupaba a los adolescentes y algunos adultos, abarcando a quienes no poseían ningún canto, y por ello carecían del don de la inspiración; la segunda, a los hombres y mujeres que poseían varios cantos, pero no el poder de utilizarlos para fines colectivos; la tercera, a los *paje* (chamanes), capaces de curar y predecir el futuro; la cuarta, por fin, a los *karai*, los grandes chamanes de prestigio.

La palabra “*karai*”, según Montoya, se formó por la aglutinación de *cara* (habilidad, destreza) e *y* (perseverancia), lo cual parece corresponder perfectamente a la vida rigurosa que se imponían estos chamanes. Los *karai* eran honrados y temidos como seres sobrenaturales: vivían retirados, en soledad, soportando ayunos; a diferencia de los chamanes comunes nunca permanecían largo tiempo en las grandes casas colectivas. En suma, puede decirse que no pertenecían a ninguna comunidad y que eran seres “exteriores” a las redes de parentesco, pues se ignoraba cuál era su ascendencia y, de ese modo, quiénes eran sus parientes. Por eso mismo, eran también ajenos a las redes de enemistad y venganza, y eran las únicas personas capaces de recorrer impunemente los distintos grupos. Según la autora, el saber que elevaba a estos chamanes a este rango casi sobrehumano (ya que se les atribuía hazañas y poderes dignas de los héroes culturales) era, justamente, el conocimiento del camino que llevaba hacia la Tierra sin Mal, y todas las prácticas religiosas que presidían gravitaban alrededor de esta creencia.

Llegado a una aldea, el *karai* se retiraba a una choza apartada; luego hablaba a los habitantes a través de una *maraca* que ubicaba en la puerta de la misma, la que, según algunos testimonios, se decoraba como una cabeza humana por cuyos ojos, orejas y boca el chamán expulsaba humo de tabaco, y a la cual hacía hablar con voz de niño, ofreciendo pronósticos sobre las batallas y las cosechas. A través de este instrumento, lo que el profeta anunciaba era justamente la inminencia de un tiempo en el cual las cosechas crecerían solas, las flechas cazarían por sí mismas y los ancianos recuperarían su juventud<sup>8</sup>. Las reglas éticas para acceder a la Tierra sin Mal incluían el abandono del trabajo por largos períodos, las

---

<sup>8</sup> El padre Nobrega escribía: “El *pai* anima a los indios a no trabajar más, a no volver a los campos, prometiéndoles que las plantas de sus jardines crecerán solas, que la comida, lejos de faltarles, llenará sus chozas, que sus palas trabajarán el suelo por sí solas, que las flechas cazarán para sus dueños, que matarán muchos enemigos y que capturarán un gran número de ellos para devorarlos a continuación. Estos magos les prometen la longevidad y pretenden que las mujeres viejas volverán a ser jóvenes.” (Nobrega, P.: “Informação das terras do Brasil”, citado en Métraux, 1973, p. 11).

confesiones públicas, los ayunos grupales, los cantos en los cuales se repetían mitos, la danza que servía para aligerar el cuerpo y, sobre todo, *las migraciones*. Los *karai*, que las lideraban, intentaban repetir la hazaña del legendario chamán Guyraypoty, quien, advertido por el Creador de una inminente destrucción del mundo por el fuego, reunió a los fieles, los hizo cantar y bailar la noche entera y los llevó a la orilla del mar, donde construyeron una choza y siguieron bailando hasta que esta misma construcción se elevó por los aires, llevándolos junto a *Nandecy* (“nuestra gran madre”).

Alfred Métraux señala no obstante un móvil bien distinto para las migraciones tupí-guaraní. Entiende, en efecto, que los guaraníes y los españoles compartían otro tipo de actitud religiosa: la fe en el oro y la práctica de la conquista para dar con él<sup>9</sup>. Durante el siglo XV, los chané, establecidos en las laderas orientales de la cordillera, si bien no eran tributarios del Imperio, vivían en contacto con el mismo y desempeñaban el papel de corredores y de mercaderes. A través de ellos, llegaban al Paraguay los objetos metálicos y las ricas vestimentas del Perú. Según Métraux, los guaraníes, atraídos por estas riquezas, comenzaron a realizar expediciones de pillaje hacia el oeste, saqueando y sometiendo a los chané. Dado que atribuye a las migraciones este objetivo “materialista”, este autor se halla muy lejos de pensarlas como procesiones ascéticas dirigidas por un *karai*, por un profeta. Según se atreve a imaginar, bastó que un primer jefe cruzara el Chaco, saqueara a los chané y volviera con un botín y las noticias de las riquezas encontradas, para que en cada aldea guaraní de la zona del Paraguay comenzaran a prepararse expediciones similares. Las delegaciones de cada tribu local avanzaban abriendo su camino a través del monte, consiguiendo agua de las hojas de *caraguatá* o de las raíces de ciertos tubérculos, y deteniéndose algunos meses para sembrar maíz y mandioca. Dado que el camino era largo y peligroso, ya que se temían los ataques de los guaikurú, los samuko y los matako, los aventureros no llevaban consigo más que unas pocas mujeres para encargarse de las provisiones. Según los cálculos de este autor, 20 o 30 años de este tipo de viajes debieron bastar para que se constituyera, entre el alto Pilcomayo y el río Guapay, el núcleo de la nación chiriguana. Ante la inesperada vecindad de tan belicosas gentes, el Inca – probablemente Huayna Capac- debió construir las fortalezas de Samaypata, Saigpuru y Guanacopampa.

No obstante Métraux, haciendo eco de la opinión de la mayoría de los expedicionarios del siglo XVI, afirma que el deseo de pillaje era el motivo principal para las migraciones, reconoce que el mito de la Tierra sin Mal también debió contribuir a desencadenarlas:

---

<sup>9</sup> Métraux, 1930 y 1949.

“Las Invasiones Guaraní, que comenzaron como ataques de saqueo a lo largo de la frontera Inca, fueron impulsadas por el deseo de obtener los ornamentos de oro y plata y las herramientas de cobre de los Caracara y los Chané, quienes estaban bien provistos de esos metales. (...) Si bien la perspectiva del botín fue ciertamente *la causa predominante* de sus invasiones, el sueño de los antiguos Guaraní acerca de una tierra de inmortalidad y abundancia, la morada del Gran Ancestro, también pudo haber jugado algún papel en la determinación de estas migraciones.”<sup>10</sup>

Para dar coherencia a esta combinación de causas, este autor acentúa, al describir la Tierra sin Mal, la abundancia de metales preciosos y tejidos; y se sirve de ello para explicar el por qué los chiriguano asimilaron el Imperio Incaico al *Kandire*, la tierra de sus muertos, la Tierra sin Mal, y confundieron al héroe civilizador que llevaba este nombre con el mismo Inca<sup>11</sup>. En el siglo XVI, los guaraníes creían que en el país de *Kandire* existían ciervos de pelo largo que proveían vestimentas, oro, plata y otros metales; pero también había fuertes defendidos por fosas, y sus guerreros llevan hachas de metal y escudos de oro y plata. Este argumento final de Métraux concilia perfectamente las dos hipótesis, ya que – como anotan Combes y Saignes –, la persecución de *Kandire* abarca y combina los dos aspectos de la migración: el abastecimiento de metales y el deseo de inmortalidad. Resulta curioso cómo, al mito guaraní de la Tierra sin Mal – tierra del maíz abundante y la borrachera –, se superpuso la leyenda española de El Dorado, la tierra del oro<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Métraux, 1948c, pág. 466.

<sup>11</sup> Métraux señala que, en un texto de 1589 sobre los guaraní de Itati emigrados a Santa Cruz de la Sierra, un anónimo padre jesuita afirmaba que “Candire” era el dios de estos indios. A su entender, no resulta extraño que se lo haya confundido con el Inca, ya que en toda América los blancos recién llegados fueron asimilados a Héroes Civilizadores. De hecho, sabemos que los Tupinamba dieron a los franceses el nombre de Maira o Maraiarta, uno de los personajes principales de su mitología. Calzavarini escribe que la migraciones que se dirigían hacia el noroeste buscaban al héroe civilizador Tamoi, mientras que el éxodo hacia el sudoeste iba en busca de Kandire. Por su parte, Combes y Saignes anotan que, si bien el Padre Meliá traduce “Tierra sin Mal” por el término *Yvy Maraney*, en el siglo XVI se la llamaba *Kandire*; luego, en las crónicas de Santa Cruz, se reemplazó este nombre por *Moxos* o *Payití*. Entre los Chiriguano la Tierra sin Mal, en tanto tierra de los muertos, era llamada *Ivoca*.

<sup>12</sup> De hecho, Métraux observa que la expedición de García originalmente, se proponía descubrir la “Sierra de la Plata” o “Sierra Rica”, de la cual el portugués había obtenido las primeras noticias. Y, a su vez, el relato de su aventura alimentó la leyenda de El Dorado. Cuando Sebastián Cabot llegó a Pernambuco en 1526, escuchó informaciones fantásticas sobre la campaña de García que, según parecía, había encontrado El Dorado. Decidido a repetir esta hazaña, remontó el Río de la Plata, el Paraná y el Paraguay, hasta dar con el Pilcomayo. Si bien la expedición fracasó, sus noticias sobre indios adornados con medallones de oro convencieron a Pedro de Mendoza, quien envió a Juan de Ayolas a remontar el Paraguay. Éste cruzó el Chaco a través de la tierra de los *Mbyá* y regresó cargado de oro y plata; pero fue masacrado por los *Payagua* durante el regreso.

Al considerar las causas de las migraciones guaraní en general, no debemos olvidar que, tal como señalan Combes y Saignes, todos los grupos tupí-guaraní practicaban una agricultura de tala y quema característica de la Amazonia, la cual provoca desplazamientos frecuentes debido al agotamiento de los suelos. El padre Meliá observa que, si bien este argumento podría explicar el resto de las migraciones, la expansión hacia la Cordillera suponía adentrarse en un medio ecológico inadecuado para estas formas de agricultura, ya que el Chaco debió presentarse como un desierto hostil a estas culturas amazónicas. Así, Meliá repite las conclusiones de Hélène Clastres: “La búsqueda de la tierra-sin-mal es – por lo menos en el estado en que están nuestros conocimientos – *el motivo fundamental y la razón suficiente* de la migración guaraní.”<sup>13</sup>

Ahora bien, Hélène Clastres ofrece una (ya célebre) explicación de las migraciones que conviene analizar con algún detalle. Como hemos visto, supone que su principal razón de ser era la búsqueda de la Tierra sin Mal, y que sus motivos, por lo tanto, eran esencialmente religiosos. Sin embargo, la autora cree descubrir, detrás de este argumento, razones de índole sociológica: ve en las migraciones, así como en las restantes prácticas que se asociaban a ellas, no tanto un viaje efectivo hacia una meta ubicada en el espacio, como un medio utilizado por los grupos para negar el orden social.

La autora describe una contradicción, en el seno de estas sociedades, entre el ámbito político y el religioso, entre las figuras del jefe y del chamán. Mientras que el poder político representaba una fuerza centrípeta, tendiente a la centralización del poder y la confederación de las provincias, la religión – integrada por el credo de la Tierra sin Mal y las prácticas migratorias – representaba una fuerza centrífuga que, en última instancia, tendía a anular o negar la organización social estable de las aldeas. Pero si los gérmenes de las migraciones ya estaban presentes en la sociedad tupí-guaraní, ¿por qué éstas tuvieron lugar en aquel momento y no en cualquier otro? Más adelante discutiremos si éstos movimientos pueden ser considerados un mesianismo, fruto de la entrada del blanco. Por ahora, seguiremos a Clastres cuando se pregunta qué procesos experimentaba esa sociedad que pudieron llevarla a la dispersión migratoria.

Durante las décadas inmediatamente anteriores y posteriores a la conquista, había comenzado a producirse una reorganización de las relaciones políticas entre los grupos tupí-guaraní: los jefes de las casas colectivas se sometían a la autoridad de un jefe de pueblo, que a su vez se subordinaba a un jefe de “provincia”. En otras palabras, si bien las guerras entre los grupos eran constantes, las alianzas habían comenzado a dejar lugar a una estructura estable que, a ojos de Clastres,

---

<sup>13</sup> Meliá, 1988, pag. 22.

ya insinuaba la centralización política. Éste es, a su juicio, el verdadero motor del discurso de la Tierra sin Mal:

“Nos vemos llevados a formular la hipótesis de que el profetismo se engendró, a medida incluso en que las sociedades se transformaban y extendían, como la *contrapartida crítica y negadora de los cambios políticos y sociales que se inauguraban*”<sup>14</sup>.

No sólo la dispersión suponía una resistencia contra esa supuesta centralización: el mismo discurso profético aconsejaba abandonar el trabajo y las reglas de matrimonio, y cada uno de los actos que tenían lugar durante la migración pueden entenderse desde este punto de vista. Como se dijo, se imponían reglas éticas destinadas a provocar una mutación en los individuos que los hiciera aptos para alcanzar la meta. Este cambio consistía, ni más ni menos, en el *abandono de las reglas sociales*. “Ahí está la prueba y el sentido del viaje: abandonar un pueblo y un territorio es al mismo tiempo renunciar a lo esencial de las actividades económicas, sociales y políticas que allí se anudan”<sup>15</sup>. En una palabra: la vida social – entendida aquí como el orden de las reglas y las jerarquías – era el Mal del cual se huía. Fundamentalmente, dejaba de reconocerse la autoridad política, ya que durante el viaje no existían jefes. ¿No lo era acaso el profeta? Según la autora, la conquista del poder político por parte del *karai* hubiera sido otra posible solución para la crisis política de la sociedad tupí-guaraní, pero nunca fue alcanzada.

Esta explicación toma como premisa y fundamento ciertas tesis de antropología política enunciadas por Pierre Clastres. Invirtiendo la ecuación marxista, este autor sostenía que “la relación política del poder precede y funda la relación económica de explotación”, y que es la aparición del Estado lo que *determina* la aparición de las clases. Por lo tanto las sociedades sin Estado basan su organización en el *rechazo consciente* de un exceso inútil: el trabajo. Los “jefes” y los líderes de estas sociedades carecen de una autoridad efectiva o perdurable: cuando su prestigio se basa en el uso de la palabra, su poder se limita a la función de restablecer el orden; cuando se liga al desempeño guerrero, su muerte resulta casi inevitable. En todos los casos, el jefe se halla sometido al “poder absoluto” de la sociedad, que nunca le permitirá transformarse en déspota. Tan sólo un factor escapa al control del grupo: el crecimiento demográfico; ya que este modelo tan sólo funciona cuando la población es reducida y se mantiene atomizada. A ojos del mismo Pierre Clastres, en la sociedad tupí-guaraní del siglo XV se conjugaron

---

<sup>14</sup> Hélène Clastres, 1989, pag. 69.

<sup>15</sup> Hélène Clastres, 1989, pag. 77.

dos cuestiones que dieron lugar a las migraciones: en primer lugar, una creciente densidad demográfica; en segundo lugar, el surgimiento de vastos grupos locales. Ambos factores comenzaron a provocar un tipo de liderazgo centralizado; pero esta tendencia fue frenada, justamente, por la aparición de los *karai*, quienes con su discurso profético provocaron la disolución de los grupos y la atomización, destruyendo así la acumulación de poder de los jefes.

La Tierra sin Mal era además, a ojos de Hélène Clastres, una religión mística y acaso una doctrina filosófica. Era la morada de los muertos, sí, pero también un lugar accesible a los vivos, donde la inmortalidad podía ser alcanzada. Si los cronistas vieron en estos pueblos “gentes sin supersticiones” – especula la autora – ello se debe a que se trataba de una “religión atea”, que rechazaba la teología; en ella, los mismos hombres buscaban transformarse en dioses<sup>16</sup>. Según Cadogan, los *mbyá* del Paraguay aún creían posible el tránsito desde *yvy mba´emegua* (“la tierra mala”) hacia *yvy mara ey* (“la Tierra sin Mal”) sin que fuera necesario el tránsito de la muerte<sup>17</sup>. Una vez más, ambos mundos no pueden ser simultáneos, y es necesario abandonar el universo de las reglas sociales para convertirse en uno de los hombres-dioses. Al respecto, los mitos de los *mbyá* muestran, en primer lugar, cómo el cataclismo del diluvio separó para siempre el mundo social y el sobrenatural, y, en segundo lugar, que sólo quienes se han atrevido a comportarse como dioses han sido capaces de encontrar el camino que lleva de uno al otro<sup>18</sup>. Esto lleva a Clastres a afirmar que la religión de la Tierra sin Mal suponía una “ética individualista”, en la cual el individuo que deseaba salvarse debía ponerse por sobre las exigencias del grupo, las reglas del intercambio y el espacio de la sociabilidad.

Tanto la práctica efectiva de la migración como el discurso formal de los profetas guarda semejanzas formales con fenómenos como la *Ghost-Dance religion*, los *cargo-cults* de Oceanía y el culto del *Peyolt*, los cuales son denominados *mesianismos*, y se explican como un producto del malestar social de los

---

<sup>16</sup> Entre los antiguos Chiriguano, la Tierra sin Mal se denominaba *Ivoca*, y sólo podía ser alcanzada por los hombres, principalmente por los *queremba* (guerreros). Al tratarse de un lugar en el cual no son necesarios los trabajos agrícolas, que en su gran parte eran realizados por las mujeres, éstas no eran necesarias. Su inmortalidad – observan Combes y Saignes – se limitaba a transmitir la vida, a reproducir la sociedad. Es curioso notar que, en esa eterna borrachera con la cual los Chiriguano imaginaban el paraíso, quede excluida la actividad sexual; la cual es especialmente activa en los tiempos de fiesta y borrachera actuales.

<sup>17</sup> Lo mismo podía decirse de los Chiriguano: “La particularidad de la Tierra sin Mal es que puede alcanzarse sin que haga falta pasar por la puerta de la muerte: los hombres audaces y piadosos pueden habitarla a condición de tomar la buena ruta, de ser dignos y de conocer los ritos” (Métraux; 1930, pág. 304).

<sup>18</sup> Así, el incesto mitológico *mbyá* entre *Karai* Jeupie y su tía paterna, que ubica al personaje más allá de las reglas, lo convierte en un dios.

aborígenes, provocado por la irrupción del blanco en la vida del grupo. Es justo preguntarse, pues, si esta religión de la Tierra sin Mal no fue una reacción a la conquista y la colonia. Hélène Clastres niega esta hipótesis. En primer lugar, porque las migraciones tupí-guaraní, según vimos, muy presumiblemente comenzaron *antes* de la conquista; en segundo lugar, porque tuvieron lugar en el seno de una sociedad que estaba en plena expansión: una sociedad de “conquistadores”. Así, la simple hipótesis de una desorganización social causada por la conquista no alcanza a explicar, por ejemplo, los muchos casos de pueblos aislados de todo contacto con el blanco que se entregaban a frenéticas crisis místicas y migratorias.

Pero es justamente respecto de esas causas sociales internas que Clastres destaca un punto con el cual no podemos menos que disentir. En efecto, creemos que desde un punto de vista conceptual – ya que no histórico –, cabe realizar algunas objeciones a sus conclusiones. Su análisis está centrado en dos conceptos definidos con alguna unilateralidad.

El primero es el concepto de “sociedad”. Una de las tesis principales de su obra es que la religión de la Tierra sin Mal atentaba contra la existencia de la sociedad, ya que durante el viaje se abandonaba toda jerarquía y los individuos se dedicaban casi exclusivamente a las prácticas destinadas a su salvación personal. Pero debemos desconfiar de esta proposición por varias razones. En primer lugar, la sociedad no es, solamente, la jerarquía; es también el ideal. La Tierra sin Mal, aquí puede verse no como la negación de la sociedad real, sino como su representación idílica. La tesis que Pierre Clastres enunció en *La sociedad contra el Estado*, parece traducirse aquí como “la sociedad contra la sociedad”. En cuanto al supuesto “individualismo” que la autora cree descubrir en esta religión, puede ser entendido -aún en sus propios términos- como una exacerbación del elemento ascético presente en *toda* religión. Veamos: el ascetismo es, según Durkheim, una suerte de “hipertorfia” de la interdicción y el tabú, un proceso de purificación que permite y propicia el contacto con los poderes sagrados – aquí representados por la Tierra sin Mal –; la ascesis es la expresión de la abnegación del individuo que se entrega al grupo, del sacrificio de los impulsos egoístas. Según Clastres, el profetismo buscaba una disolución de la sociedad, y por lo tanto avivaba las tendencias al individualismo. Sin embargo, siguiendo a Durkheim, el mismo fenómeno puede explicarse como un movimiento *social* dirigido a revitalizar las fuerzas de la comunidad siguiendo en camino del *karaí*, del chamán; es decir, abandonando el universo de las reglas para ir al encuentro del peligroso universo de las fuerzas sagradas. La transgresión de la regla, característica de la fiesta, también puede ser vista como un mecanismo que promueve la cohesión y la existencia de la sociedad. Por otra parte, hay que notar que esta transgresión no tiene lugar en el sentido que a cada cual se le ocurra, como acaso permitiría

suponer la expresión “ética individualista” acuñada por la autora, sino en un sentido socialmente definido, *de acuerdo a reglas estrictas*. Por último, la tesis de una sociedad que se “suicida” parece por lo menos dudosa; y aún aceptando su posibilidad, y suponiendo que la dispersión física fuera un índice de la disolución del grupo, ¿cómo puede llamarse “dispersión” a un movimiento colectivo de decenas de miles de hombres, en el cual entraban en contacto comunidades usualmente separadas?<sup>19</sup> Los actores de las migraciones, no eran, en rigor, individuos aislados, sino (nuevas) colectividades; y si millares de personas comulgan, dirigidas por sus profetas, en una serie de prácticas y creencias (pues las normas “sociales” – lo admite la autora – eran reemplazadas por *exigencias rituales*, que son sólo otro tipo de normas, igual o “más” sociales que las de la vida cotidiana), ¿no conforman acaso, una *comunidad moral*, una sociedad? ¿Se niega realmente la sociedad o lo que se niega, en realidad, es una representación excesivamente laica y profana de ella?

El segundo concepto que Clastres parece tratar con algún descuido es el de “religión”. Según las definiciones clásicas, una religión puede ser crítica hacia algunos elementos de la sociedad que la acuña; lo que nunca puede suceder es que atente contra la propia existencia de la comunidad religiosa. Y esto es lo que parece sostener la autora cuando escribe: “Auténtica ascesis colectiva que, por ser colectiva, no podía llevar a los indios más que a su ruina: si las ‘migraciones’ debían fracasar es porque el proyecto que las animaba – la disolución buscada de la sociedad – era en sí mismo suicida”<sup>20</sup>. Sin embargo, como hemos dicho, las mismas formas del ascetismo son *rituales*, y *por ende*, esencialmente *sociales*. La sociedad jamás se destruye mediante un ritual; sucede más bien todo lo contrario: se *regenera*. No importa qué cosa motivaba la migración – bien pudo ser una repulsa de la centralización, como sostiene Clastres –, lo que importa es que en ella se ponía en juego una verdadera comunidad religiosa con sus prácticas y creencias bien definidas. En otras palabras, sostenemos que si bien al parecer estas prácticas atentaban contra la existencia de *un* tipo de organización, al mismo tiempo daban lugar a *otro* tipo de vida social.

---

<sup>19</sup> A decir verdad, tanto Pierre como Hélène Clastres advierten que, si los *karai* habían surgido como un freno a la acumulación de poder en manos de los jefes, pronto fueron ellos quienes estaban en posición de erigirse en déspotas, de llevar a cabo el proceso que habían venido a revertir. Según ambos autores, fue la llegada de los conquistadores europeos lo que detuvo este nuevo “germen del Estado” entre los tupí-guaraní.

<sup>20</sup> Hélène Clastres, p. 79. La autora no ignora que la misma proposición entraña una contradicción. Pero, en lugar de revisar sus propios argumentos, deposita estas desprolijidades en las representaciones de los indígenas, destacando que el fracaso de las migraciones estaba inscripto de antemano, pues – evidentemente – no se alcanza la inmortalidad en esta tierra. Cuando se afirma que una religión “fracasa” porque está basada en quimeras, nos parece que se está utilizando un concepto de “religión” algo deficiente.

### 3. LA SEGUNDA MIGRACIÓN: EL IDEAL DEL MBAPORENDA (1840-1940)

El ocaso del siglo XIX fue sin duda un tiempo de calamidades sistemáticas para los chiriguano. En efecto, padecieron derrotas militares, estrechez económica, un alarmante descenso demográfico y la pérdida, lenta pero progresiva, de sus territorios. Ello, como es evidente, supuso consecuencias drásticas en todos los aspectos de la vida social. Anota Pifarré: “La misma personalidad del chiriguano fue transformándose. De haber sido en otros tiempos un hombre seguro de sí mismo, altivo y desafiante, pasó a ser un hombre débil, ultrajado y disminuido”<sup>21</sup>. No obstante, es preciso aún preguntarse cuáles fueron los rasgos singulares de este proceso. O, en otras palabras, interesa averiguar las causas históricas que pueden ayudarnos a comprender las oleadas migratorias de las etnias chiriguano hacia el noroeste argentino<sup>22</sup>.

Detengámonos un momento, para comenzar, en la situación de las comunidades aborígenes en el chaco boliviano a finales del siglo XIX. El cambio del sistema colonial al republicano no supuso cambios favorables para ellas. En efecto, luego de un período de paz relativa, a partir de 1840 las comunidades se vieron atormentadas por renovadas modalidades de acoso colonizador, que derivarían a la larga en la pérdida total de sus derechos étnicos y territoriales. En efecto, la flamante República Boliviana cambió su estrategia respecto de la hasta entonces tumultuosa “cordillera chiriguana”.

Poco a poco la misión, principal agente colonizador hasta ese entonces, fue dejada de lado. El punto de inflexión determinante en este proceso consistió en la fundación sistemática de pueblos *karai* (blancos), los cuales proliferaron hasta la segunda mitad del siglo y ganaron la batalla que no habían podido ganar en su momento la hacienda y la misión. Ubicados en las mejores tierras, estos pueblos obligaron a las comunidades indígenas a desaparecer o a retirarse hacia rincones marginales del Chaco. Los flamantes poblados facilitaron las tareas políticas y administrativas de las provincias, sirvieron como redes de comunicación o de comercio y ofrecieron también nuevos servicios a los hacendados. Al principio, albergaban colonos o inmigrantes de escasos recursos; luego llegaron familias de renombre, que se transformaron con el tiempo en los amos y señores de las tierras conquistadas. Los cuarteles dejaron de ser puestos de defensa mantenidos en forma precaria, y se transformaron en plazas fuertes de defensa militar, ocupadas por pequeños regimientos. La hacienda pudo entonces infiltrarse en los lugares

---

<sup>21</sup> Pifarré 1988, p. 282.

<sup>22</sup> El estudio de este proceso migratorio ha sido llevado a cabo por el historiador Erik Langer (1995b) y la antropóloga Silvia M. Hirsch (1992; 2000).

más recónditos de la cordillera, desalojando a los chiriguano de sus tierras. Muchas de las comunidades, como por ejemplo Aguayrenda, debieron refugiarse en las misiones<sup>23</sup>.

A la larga, esta estrategia de conquista a través de la hacienda ganadera supuso para las comunidades aborígenes efectos desastrosos. En un verdadero *boom* de la carne, las últimas décadas del siglo XIX mostraron cómo la ganadería se impuso en el chaco occidental como modo de producción casi exclusivo. Las consecuencias, no obstante, no se hicieron esperar: los pastos naturales se agotaron, la gran hacienda desalojó a los pequeños granjeros y el modelo ganadero barrió al tradicional modo de producción chiriguano, eminentemente agrícola. Paradójicamente, los colonos y los pequeños productores que efectuaron la conquista, así como los chiriguano que la padecieron, quedaron ambos sin posibilidades de subsistir.

Es posible entonces, a grandes rasgos, delimitar para este período dos fenómenos demográficos vitales para los grupos chiriguano. En primer lugar, la fragmentación gradual de las comunidades. Si bien durante los siglos XVII y XVIII los grupos chiriguano fueron subdividiéndose progresivamente, tenían entonces sus propios motivos para hacerlo: mayor capacidad defensiva, autonomía, aumento del poder productivo, etc. En cambio, con el correr del siglo XIX, esos mismos grupos debieron fragmentarse para huir a la inflexible invasión territorial. Se impuso una dinámica demográfica fluida y cambiante, en la que las comunidades aborígenes se disolvían y dividían, no ya para elegir las tierras que considerasen convenientes, sino para refugiarse en los áridos retazos de tierra que quedaban sin ocupar. De una fragmentación voluntaria, en una palabra, se pasó a una desintegración compulsiva y forzada.

El segundo fenómeno demográfico que nos interesa recalcar consistió en la drástica disminución de habitantes en las comunidades indígenas: las guerras – ahora verdaderas colecciones de derrotas –, las pérdidas de tierra ante la pujante hacienda ganadera y el renovado flagelo de la hambruna y las epidemias fueron

---

<sup>23</sup> Braunstein y Miller, si bien teniendo en mente la región del Chaco considerada como un todo, han descripto esta coyuntura en forma similar: “A lo largo de este proceso, los indios perdieron contacto gradualmente con su territorio, interrumpiendo el conjunto integrado de hábitos y actividades que hasta entonces había caracterizado a sus culturas. Los dos factores determinantes que contribuyeron en este proceso fueron: 1) la ocupación por parte de los blancos de las tierras, inicialmente llevada a cabo mediante el establecimiento de misiones y luego mediante políticas gubernamentales que atraían inmigrantes a colonizar la región con fines agrícolas, y 2) su consecuente dependencia en la mano de obra indígena (Braunstein y Miller, 1999, p. 18; traducción nuestra). Por otra parte, Hirsch también ha reconocido más o menos los mismos factores: “La dependencia y explotación a la que se veían sujetos en las haciendas y en las misiones, la pérdida de su territorio y la persecución tras la derrota de las últimas sublevaciones fueron las causas principales que motivaron a que cientos de guaraníes buscaran una fuente de ingreso mejor de la que poseían en Bolivia” (Hirsch, 2000, p. 1).

los principales factores que incidieron en la alarmante merma de la población chiriguana durante las décadas finales del siglo XIX. El éxodo, la dispersión y la caída en la servidumbre se erigieron en consecuencias inevitables del descenso demográfico.

Ante estas circunstancias tan sombrías, en mayo de 1874 las comunidades de Guacaya volvieron a ser centro de convites y asambleas, inequívoco preámbulo de un nuevo enfrentamiento militar. La amenaza de perder las tierras volvió a suscitar el deseo de arrojar a los invasores, de comulgar en los valores tradicionales y reconquistar la independencia. Acudieron a los convites chiriguanos de diversas procedencias, y también aborígenes toba, tapiete y chané. La época de esplendor y gloria de los guerreros *queremba*, sin embargo, había llegado hace tiempo a un triste ocaso. La lucha contra el ejército duró ocho horas; lentamente, los *karái* fueron haciendo suya la jornada, conquistando el territorio en disputa. Entre los militares se contaron tan sólo 4 bajas fatales y 35 heridos; entre los azorados indígenas, los muertos fueron casi un millar, y los heridos ochocientos. Los sobrevivientes se escondieron por los montes, dispersos; el ejército boliviano rastrelló metódicamente las sierras, matando a los hombres y cautivando a las mujeres y a los niños. Los jefes y los combatientes capturados fueron luego fusilados o pasados a cuchillo<sup>24</sup>.

Luego de esta recordada tentativa, los grupos indígenas quedaron sumidos en la más honda de las desesperaciones. Sentían el vacío de los simbolismos que en otro tiempo habían sustentado sus experiencias vitales, se creían desamparados y desprotegidos por sus seres tutelares, se veían inevitablemente sometidos. Un último levantamiento, dirigido por el legendario *Apiaguaiqui Tumpa*, fracasó estrepitosamente en 1892. Así, algunos grupos chiriguano-chané abandonaron la cordillera y migraron hacia Argentina, donde fueron acogidos por los toba, los misioneros o en las haciendas. Según Pifarré, se constituyó un “modo de vida chiriguano-peón”, que supuso una metamorfosis total de la personalidad social con respecto a los modos de conducta tradicionales<sup>25</sup>.

No puede obviarse tampoco el papel desempeñado en la dinámica migratoria por la guerra del chaco. Los chiriguano-chané que habían escapado de la derrota de Kurujuky, en la zona del Pilcomayo, se encontraron con la guerra entre Bolivia y Paraguay, que duró de 1931 a 1935, y debieron entonces huir hacia los ingenios azucareros del norte argentino, para ponerse a salvo. También las comunidades vecinas a Macharetí debieron dispersarse. Algunos grupos huyeron al interior de Bolivia. Unos 3.000 hombres huyeron a la Argentina, donde el gobierno les entregó

---

<sup>24</sup> Calzavarini afirma que grandes contingentes de chiriguanos huyeron entonces hacia el Izoceño (Calzavarini 1980, cap. 15).

<sup>25</sup> Pifarré 1988, Cap. XIX.

alrededor de 20.000 hectáreas y fundó una misión para atenderlos al sur de Yacuiba. Unos 5.000 lucharon para el ejército paraguayo y huyeron luego a este país, donde fueron mantenidos en campamentos de reclusión; de este grupo, alrededor de 4.000 hombres escaparon a la Argentina y los 1.000 restantes se instalaron en las misiones de Santa Teresa y Guachalla. En total, según estima Pifarré, la guerra forzó la migración de unos 10.500 chiriguanos<sup>26</sup>.

Pero aún falta un elemento fundamental: la inestable situación misional, en esta coyuntura, tuvo que ver enormemente con las migraciones chiriguanas. Desde el siglo XVIII, las misiones en Bolivia tenían como función proteger las fronteras con la Argentina y el Paraguay, neutralizar las tribus hostiles, centralizar la población indígena en unidades administrables e incorporarlas luego a la vida económica del país. Braunstein ha demostrado la “influencia centrípeta” que el accionar misionero ejercía respecto de la organización social de los chiriguanos. La misión, en efecto, favorecía la concentración y la integración de unidades de organización social que resultaron comprensivas en un grado inusitado. Con ellas desaparecieron de a poco los primitivos linajes patrilineales (*tecua*) en beneficio de las bandas (*tenda*) y las “confederaciones” (*guara*). Resulta notable que, tal como Braunstein señala, estas vastas unidades de organización social desaparecieran con el colapso de las misiones<sup>27</sup>.

En el plano de la política y la economía nacional, a ojos del gobierno boliviano, la misión “socializaba” a los indígenas como trabajadores agrícolas. La misión volvía sedentaria y fijaba una mano de obra de otra forma volátil<sup>28</sup>. Nordenskiöld supo leer las consecuencias en el rostro de los niños indígenas:

“La alegría no animaba, en suma, más que a aquellos niños que se conservaban paganos. Aquellos que se encontraban bajo la tutela de los monjes, se mostraban tristes y taciturnos; era la marca expresiva de los primeros efectos de una civilización destinada a sustituir esa plena libertad, que la naturaleza les había ofrecido, por condiciones bien distintas”<sup>29</sup>.

En efecto, después de 1860 los colonos comienzan a emplear sistemáticamente chiriguanos como trabajadores agrícolas. El gobierno boliviano promovió el asentamiento de los pequeños productores, concediendo tierras gratuitas a quienes ayudaran a conquistar territorios. El problema, no obstante, era cómo retener la mano de obra indígena en las haciendas. Para ello, justamente, se invitó a la Orden Franciscana a fundar misiones. Si bien inicialmente su función

<sup>26</sup> Pifarré 1988, Cap. XXV.

<sup>27</sup> Véase Braunstein 1978 y 1983.

<sup>28</sup> Para una consideración general del área chaqueña, véase Braunstein y Miller 1999.

<sup>29</sup> Nordenskiöld, 1912, p. 172.

era “domesticar” a los nativos, hacia 1890 los grupos indígenas habían sido ya pacificados y las misiones pasaron a constituir núcleos de concentración de mano de obra.

El régimen de las misiones proveyó, de esta manera, grandes oportunidades a los chiriguano para entrar en la economía de mercado. De hecho, los franciscanos exigían a las comunidades la siembra y la comercialización de productos para vender y solventar los gastos de la misión; de esta manera, fueron introducidos una serie de cultivos comerciales como el arroz, la naranja, la caña de azúcar, la uva y el algodón. Los grupos chiriguano fueron volviéndose cada vez más dependientes de la economía de mercado. El historiador Erik Langer ha escrito: “Así, a corto plazo, no fue la conversión de adultos, pero sí la comercialización de productos y el replanteo de las líneas de autoridades lo que minó la tradicional cultura chiriguano”<sup>30</sup>. Los indígenas, sin embargo, veían en las misiones una protección firme frente a la usurpación de la tierra por parte de los colonos. Los frailes franciscanos, que gozaban de considerable autoridad e incluso a veces eran verdaderos líderes de sus misiones, eran en cierta forma una garantía de las tierras en que vivían las comunidades, a la vez que vigilaban que éstas no fuesen explotadas por las haciendas<sup>31</sup>.

Advertimos entonces por qué las misiones en Bolivia se erigieron entre los chiriguano en aglutinantes de primer orden. La posesión de tierras propias y la relativa seguridad que brindaba su orden y su administración hacían posible y provechoso nuclear las etnias indígenas en torno a ellas. Estas políticas proteccionistas, por otra parte, crearon una vasta reserva de trabajadores para los terratenientes vecinos; el gobierno y muchos hacendados descubrieron este potencial y ayudaron con decisión a los misioneros. Con todo, los primeros roces entre

---

<sup>30</sup> Langer 1995b.

<sup>31</sup> No obstante, no debe creerse que estas ventajas “pragmáticas” de la misión la transformaban, a ojos de los indígenas, en una suerte de paraíso terrenal. Las misiones, cuña decisiva y reconocida de colonización, sedentarización y asentamiento, nunca llegaron de hecho a absorber más del 25% de los chiriguano-CHANÉ. Pifarré enumera las resistencias que provocaba la vida misional. El control misionero anulaba las expresiones tradicionales de su vida comunal, fundamentalmente los lazos de parentesco, reciprocidad y convite; el espacio libre y sagrado era reemplazado por otro controlado y ajeno; el tiempo, finalmente, se segmentaba en “deberes”. El envío de los niños a la escuela comportaba la renuncia a los tradicionales métodos de iniciación; la usual división de la gente en dos barrios, por otro lado, provocaba tensiones entre parientes, y las formas arcaicas de autoridad perdían relieve. El trabajo comunal era percibido por los belicosos *ava* como una infamante servidumbre. El cambio de nombre en el bautismo era entendido como un cambio de personalidad; por otra parte, categorías como la del pecado o la culpa personal entraban en flagrante contradicción con la forma tradicional de concebir la desgracia o el infortunio. La vida en la misión, en suma, sólo podía concebirse como algo provisional, nunca como compromiso estable. Los chiriguano, lejos de comprometerse activamente, asumían una actitud pasiva, desinteresada, y, por lo menos, ambivalente, ante sus problemáticas (Pifarré 1988, cap. VIII).

colonos y misioneros pronto aparecieron en escena. Las misiones, en primer lugar, mantenían conflictos con los hacendados vecinos por la propiedad de las tierras; por otra parte, las autoridades locales las encontraban ideológicamente retrógradas. Los misioneros fueron pronto acusados de aislar al indígena de la influencia del blanco.

Con la desaparición de las misiones tambalea el sistema de dependencia económica de los indígenas, y los chiriguano se ven forzados a migrar buscando trabajo asalariado. En algunos pocos casos, al secularizar o abolir una misión, se dejaba las tierras en manos de sus habitantes; en los restantes, los indígenas se vieron obligados a buscar su subsistencia en otro lado. En primer lugar, se buscó trabajar en las haciendas vernáculas, y, luego, en el noroeste argentino. Los franciscanos alentaron estos incipientes y tempranos procesos migratorios, que crecieron progresivamente. Las cifras que manejan los estudios de Langer y Hirsch son considerables: en 1886 vivían en Bolivia 46.000 chiriguanos; en 1912, alrededor de 26.000<sup>32</sup>.

En principio, las oleadas migratorias obedecen, como dijimos, a problemas lisa y llanamente económicos. Si bien las estancias ganaderas comenzaron a beneficiarse con el progreso económico de Argentina, a partir de la década de 1920 el noroeste comenzó a prescindir del ganado boliviano, lo cual significó un golpe terrible para ellas. El noroeste argentino, por el contrario, brindaba accesibles oportunidades de trabajo a quienes se encontraban explotados cruelmente en las haciendas bolivianas. Sin embargo, no debemos olvidar tampoco las sangrientas persecuciones de los colonos, que seguían acosando en Bolivia a los aborígenes como castigo implícito o explícito a sus últimas sublevaciones de 1877 y 1892. Por otro lado, las condiciones de trabajo en las haciendas bolivianas eran pobres, violentas y basadas en el sistema de peonaje a deuda.

Según el Padre de Nino, la atracción irresistible que despertaba el trabajo en Argentina se debía fundamentalmente al maltrato y la mala paga que recibían los indígenas en las haciendas bolivianas. Langer afirma: “Una vez que la cultura Chiriguana fue transformada, trabajaron donde las condiciones fueron mejores y el pago más alto”<sup>33</sup>. La emigración al noroeste argentino fue, como dijimos, incentivada por los frailes desde 1890 debido al mal momento económico en Bolivia. Algunos testimonios de comienzos de siglo, como el de Nordenskiöld o el Padre de Nino, se muestran ya escépticos respecto de la supervivencia de los chiriguano.

El descenso poblacional se agudizó, y en la década del treinta Alfred Métraux se horrorizaba ante el despoblamiento de las comunidades de la cordillera central,

---

<sup>32</sup> Véase Hirsch 1992 y 2000; Langer 1995b.

<sup>33</sup> Langer 1995b, p. 282.

señalando a los hacendados como los principales responsables:

“Constantemente grupos de Chiriguanos, disgustados de la vida miserable que llevan en el Chaco boliviano, vienen a conchabarse en los ingenios, donde se les considera como obreros preferidos. Algunos vuelven a su pueblo con los bienes que lograron juntar, pero muchos se radican en la Argentina donde paulatinamente se fundirán con la población mestiza”<sup>34</sup>.

Todo lo confirma: frente al oscuro panorama boliviano, se alza la opulencia del norte salteño del siglo XIX. El poderío regional, económico y político de la industria azucarera, las vastas extensiones de tierra y la demanda de mano de obra barata hacen de la zona, para los desahuciados indígenas, una tierra de esperanzas y oportunidades. Surge entre ellos, entonces, el ideario casi mítico del *mbaporenda*, “el lugar donde hay trabajo”. Tal como señala con acierto Hirsch, es preciso detenerse un instante en la etimología del término. En efecto, *ambapo*: “trabajo” o “tejido”; y *renda*: “lugar”, “sitio”<sup>35</sup>.

Para los aborígenes, la principal forma de integrarse al sistema fue convertirse en fuerza de trabajo, yendo como “zafreros” al norte argentino a trabajar en los campos de caña de azúcar por cinco o seis meses al año. Los migrantes guiados por contratistas o “capitanes”, personajes de dudosa calaña que cobraban una comisión por llevarlos, viajaban hacia la zafra, donde experimentaban el alcoholismo, la prostitución, las enfermedades venéreas y un estado de endeudamiento permanente.

Como era previsible, el gobierno boliviano se proclamó de inmediato en contra de este sistema, que dejaba sin mano de obra a los hacendados locales; y los franciscanos fueron inmediatamente acusados de promover las idas a la zafra argentina. Métraux mismo ha reconocido que los misioneros tomaban frecuentemente el partido de los aborígenes. En este clima, la mayor parte de las misiones bolivianas donde los chiriguano se asilaban fueron blanco de las iras del gobierno. En efecto, con los decretos de 1915 y 1929, muchas misiones fueron secularizadas; y mediante un decreto de 1948, otras fueron abolidas, convirtiéndose en parroquias dependientes del Vicariato o, directamente, en poblaciones civiles<sup>36</sup>. Como consecuencia de este proceso, desde fines del siglo XIX comunidades chiriguanas enteras se trasladaron desde el chaco boliviano hacia el noroeste argentino en busca de trabajo. Las migraciones, inicialmente estacionales, luego

---

<sup>34</sup> Métraux, 1930, p. 183.

<sup>35</sup> Véase especialmente Hirsch 1992; 2000. *Mbaporenda* es aún en la actualidad el nombre con que los chiriguanos y los izoceños de Bolivia se refieren a la Argentina.

<sup>36</sup> Véase por ejemplo la descripción de la influencia misionera en la zona y su inesperado cese en Tomasini, 1977 y 1978.

devinieron permanentes. Como ya anticipáramos, se constituyó en el imaginario chiriguano un nuevo lugar utópico: *mbaporenda*. Es un lugar donde la paga es buena, se aprende el castellano, la comida abunda y se dispone de tierras. Fue de esta manera que, alrededor de los ingenios, se constituyeron más de veinte comunidades chiriguano-chané en las provincias de Salta y Jujuy.

¿Cuál era el contexto o la situación con que el noroeste argentino recibía a los migrantes? Los ingenios azucareros salteños comenzaron su empresa forzando la participación de mano de obra aborígen de diversas procedencias (matacos, tobas, chorotes), experimento que concluyó en un fracaso rotundo. Debido a lo intratable de estos revoltosos obreros, rebeliones, trifulcas y revueltas fueron el único saldo de esta primera etapa. Precisamente por ello, los ingenios concedieron la segunda oportunidad a obreros criollos, *quechuas* y también a trabajadores chiriguano-chané. Estos nuevos contingentes resultaron excelentes y cumplidores trabajadores, por lo que su demanda en los ingenios de Salta y Jujuy creció espectacularmente (San Isidro, Tabacal, La Esperanza, Ledesma y La Mendieta, etc.).

Los primeros chiriguanos, llamados “chaguancos”, eran trabajadores migrantes y temporarios, que regresan felizmente tras cumplir su labor a Bolivia con dinero, ropa y herramientas. Resulta de peculiar relevancia el papel desempeñado por los “capitanes” en este proceso. Como ya mencionamos anteriormente, las primeras oleadas son “organizadas” por contratistas o intermediarios que gozan de un mayor dominio del castellano y conocen el trato con los blancos, por lo cual reciben comisiones por cada trabajador reclutado.

La baja remuneración, la cotidiana violencia en el trato y la incertidumbre de un destino en el ingenio, con todo, resultaba para los chiriguano una mejor perspectiva que la sombría situación de Bolivia. Así, grandes contingentes chiriguanos migraron *voluntaria y sistemáticamente* para no volver ya más a su tierra natal. Los terratenientes locales, por su parte, saludaban la dinámica migratoria, pues les resultaba enormemente conveniente:

“Este tipo de mano de obra era rentable para los dueños de las plantaciones, ya que podían contratar y pagar a los trabajadores sólo cuando los necesitaban. Durante el resto del año el trabajador y su familia se mantenían a través de la agricultura, la pesca y la recolección en sus propias comunidades”<sup>37</sup>.

De esta manera, entonces, se fue conformando lenta y progresivamente la imagen de una tierra casi idílica de trabajo y oportunidades, donde se aprendía el castellano y la prosperidad – en forma de tierras, salarios y abundancias – era proverbial. En torno al heterodoxo imaginario del *mbaporenda*, comienzan a rodearse

---

<sup>37</sup> Hirsch, 1992.

de una aureola de prestigio social los bienes y las posibilidades de *status* adquiridas mediante el trabajo asalariado en los ingenios argentinos; como resultado, las migraciones adquirieron cada vez mayor volumen y regularidad. Fundamentalmente, y como señala con acierto Langer, lo que sucedía era que en Argentina el trabajo era mejor remunerado, y el “zafrero” que sabía medir sus gastos podía regresar con una pequeña ganancia a su comunidad. Oigamos para finalizar las pintorescas palabras de un testigo privilegiado de la época, el Padre de Nino:

“Esta manía de andar a la República Argentina los tiene en continuo movimiento y por desgracia muchísimos se quedan años y años y vuelven al fin sin traer casi nada, y si se les pregunta, contestan muy frescos: Me lo he tomado todo”<sup>38</sup>.

#### 4. CONCLUSIÓN

Al mostrar cómo han llegado estos grupos a la Argentina, hemos llegado al fin de nuestro camino. La historia de los chiriguano termina, pues, como había comenzado: con una migración. Pero sus utopías se han transformado: ya no van en busca de la paradisíaca Tierra sin Mal, sino apenas de *Mbaporenda*, el lugar del trabajo asalariado. En la Tierra sin Mal el suelo daba sus frutos por sí mismo, por lo cual no era necesario trabajar, y no existían ni el cuñado ni las obligaciones recíprocas. Argentina era, a la inversa, el lugar donde uno *podía* trabajar, y donde existía un patrón con el cual se trababan relaciones desiguales. Hirsch ha vinculado los perfiles simbólicos de ambas migraciones, enfatizando los componentes voluntarios, utópicos y simbólicos del ideario del *mbaporenda*; es así que anota: “Si bien Mbaporenda no es la Tierra sin Mal, es la tierra con menos mal”<sup>39</sup>.

Este mismo cambio en el imaginario indígena – esta misma “decadencia” estaríamos dispuestos a escribir si la palabra no nos estuviera vedada – puede observarse en las últimas migraciones hacia la Tierra sin Mal, que tuvieron lugar en el siglo XIX. Durante este siglo, varios grupos guaraní del Mato-Grosso, que habían residido en misiones, comenzaron a buscar una vez más la Tierra sin Mal. La última gran migración que se registra fue la de los apapokuva, quienes en 1870 comenzaron a desplazarse hacia el oriente. Según Clastres, este movimiento traduce la persistencia del viejo credo, del viaje en pos de la inmortalidad; sin embargo, la misma autora advierte que el sentido del discurso profético había sido desplazado entre los mbyá, los chiripá y los pa’í: ya no enfatizaba la confianza en la inmortalidad, sino más bien la conciencia y la desdicha del fin del mundo.

<sup>38</sup> De Nino, 1912, p. 121.

<sup>39</sup> Hirsch, 2000, p. 17.

## BIBLIOGRAFÍA

- BRAUNSTEIN, José A. (1983) – “Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco”, en: *Trabajos de Etnología* n° 2, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A, Buenos Aires.
- (1978) – “Bosquejo de una historia social de los Chiriguano (Tupí-guaraní)”, en: *Cuadernos Franciscanos* n° 49, Salta.
- BRAUNSTEIN, J. & MILLER, E. (1999) – “Ethnohistorical Introduction”, en Miller, E. (ed.): *Peoples of the Gran Chaco*, Bergin & Garvey, Connecticut.
- CALZAVARINI, Lorenzo (1980) – *Nación chiriguana: grandeza y ocaso*, Los amigos del libro, La Paz, Bolivia.
- CLASTRES, Hélène (1989) – *La tierra sin mal*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- DIETRICH, Wolf (1986) – *El idioma chiriguano. Gramática, textos, vocabulario*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.
- DURKHEIM, ÉMILE (1968) – *Las formas elementales de la vida Religiosa*, Schapim, Madrid.
- HIRSCH, Silvia M. (1992) – “Mbaporenda: el lugar donde hay trabajo”, *Presencia*, Linterna Diurna, La Paz.
- (2000) – “Mbaporenda: el lugar donde hay trabajo. Migraciones guaraníes al noroeste argentino”, Revista *NAYÁ*, Buenos Aires.
- (1999) – “The Capitanía of the Izoceño: The Struggle for Political Autonomy among the Guaraní Indians of Eastern Bolivia”, en Miller, E. (ed.): *Peoples of the Gran Chaco*, Bergin & Garvey, Connecticut.
- LANGER, Eric (1995a) – “Mandeponay: Jefe indígena chiriguano de las misiones franciscanas”, en RIESTER, J. (Compilador): *Chiriguano*, Pueblos de las Tierras Bajas de Bolivia, La Paz.
- (1995b) – “Misiones franciscanas y trabajadores chiriguano: colonización, aculturación y mano de obra indígena en el sudeste de Bolivia”, en RIESTER, J. (Comp.): *Chiriguano*, Pueblos de las Tierras Bajas de Bolivia, La Paz.
- MELIÁ, Bartomeu (1986) – *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Universidad Católica del Paraguay, Asunción.
- (1985) – «La Tierra sin Mal de los guaraní. Economía y profecía» en: Riestler, J. (Comp.): *Chiriguano*, Pueblos de las Tierras Bajas de Bolivia, La Paz.
- (1988) – *Ñande Reko. Nuestro modo de ser*, CIPCA, La Paz.
- MÉTRAUX, Alfred (1944) – “Estudios de etnografía chaquense”, *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Tomo V, Buenos Aires.
- (1930) – “Études sur la civilization des indiens chiriguano”, *Revista del Instituto de Etnología*, vol. II, Universidad Nacional de Tucumán.
- (1928) – *La religion des Tupinambas et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guaraní*, Librairie Ernest Leroux, Paris.
- (1931) – «Los hombres-dioses entre los Chiriguano», en: *Revista del Instituto de Etnología*, Universidad Nacional de Tucumán, vol. II, Tucumán.
- (1932) – “Nuestros conocimientos sobre la extensión primitiva de la influencia guaraní y arawak en el continente sudamericano”, *Actas del XXV Congreso de Americanistas*, La Plata.
- (1948) – «The Tupinamba», en: Julian Steward (ed.), *Handbook of South American*

- Indians*, vol. III, Smithsonian Institution, Washington D.C.
- (1948) – “Tribes of the eastern slopes of the Bolivian Andes. Chiriguano and Chané.”, en: Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. III, Smithsonian Institution, Washington.
- (1973) – *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Aguilar, Madrid.
- NINO, Bernardino de (1912) – *Etnografía chiriguana*, La Paz, Bolivia.
- NORDENSKIÖLD, Erland (1912) – “La vie des indiens dans le Chaco”, *Revue de Géographie*, Tome VI, fascicule III.
- (1917) “The Guaraní invasion of the Inca Empire in the XVI century: an historical indian migration”, en: *Geographical Review*, IV, 2, New York.
- PAGÉS LARRAYA, Fernando (1980) – “Migración y patología mental de la civilización de los chiriguanos” en: *Cuadernos Franciscanos*, Serie ‘Itinerarios’, vol. 18, Salta.
- PIFARRÉ, Francisco (1989) – *Historia de un pueblo*, CIPCA, La Paz, Bolivia.
- SAIGNES, Thierry (1990) – *Ava y Karai: Ensayos sobre la frontera chiriguana*, Biblioteca Andina, La Paz.
- (1985) – “La guerra ‘salvaje’ en los confines de los Andes y del Chaco: La resistencia chiriguana a la colonización europea”, *Actas del Quinto Centenario III*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- SAIGNES, T. & COMBES, I. (1995) – «Chiriguana: Nacimiento de una identidad mestiza», en Riester, J. (Comp.): *Chiriguano*, Pueblos de las Tierras bajas de Bolivia, La Paz, 1995.
- SUSNIK, Branislava (1972) – “Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia”, *Suplemento Antropológico*, Vol. VII, nº 1-2, Universidad Católica, Asunción.
- TOMASINI, Alfredo (1978) – “La actuación franciscana entre los indígenas del extremo occidental del chaco y zonas adyacentes”, en: *Cuadernos Franciscanos*, nº 49, Salta, 1978.
- (1977) – “Misiones franciscanas en los grupos aborígenes de las provincias de Salta y Jujuy”, en: *Cuadernos Franciscanos* nº 41, Salta, 1977.

V Á R I A

# AS TRAVES MESTRAS DA CONFRARIA DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO DA IGREJA DA MISERICÓRDIA DE VILA VIÇOSA: O COMPROMISSO DE 1612

por

**Maria Marta Lobo de Araújo\***

A confraria do Santíssimo Sacramento que se encontrava sediada na igreja da Misericórdia tinha sido anteriormente instituída na igreja de S. Bartolomeu, antiga sede paroquial. Porém, com a sua derrocada, a igreja do Espírito Santo, ou da Misericórdia passou a servir a paróquia de S. Bartolomeu, provavelmente desde 1568, albergando as confrarias anteriormente instaladas na igreja de S. Bartolomeu. Para a igreja da Misericórdia passaram também as confrarias das Almas, dos Fiéis de Deus, de Nossa Senhora do Loreto e a de S. Bartolomeu. As confrarias do Santíssimo Sacramento e a das Almas assumiam um lugar de destaque, materializado nas capelas onde se encontravam instaladas. Contrariamente ao verificado na igreja da Misericórdia de Ponte de Lima que não albergava nenhuma confraria, a igreja da Misericórdia de Vila Viçosa possuía um alargado número de confrarias, por força da situação em que se encontrava.

Para além desta confraria, existiam em Vila Viçosa mais duas confrarias que prestavam culto ao Santíssimo Sacramento: a da igreja Matriz e a do Colégio de S. João Evangelista. De todas as confrarias do Santíssimo Sacramento, a da Matriz era a mais antiga e a do colégio era provavelmente a mais recente. Duas encontravam-se situadas na paróquia de S. Bartolomeu e uma na Matriz. A propagação deste culto saiu reforçado de Trento e teve como consequência a difusão destas confrarias, aliás, como as confrarias das Almas e do Rosário. O culto ao Santíssimo Sacramento encontrava-se muito difundido. Nos antigos coutos de Alcobaça, ia ao ponto de ser invocado em dois terços das confrarias paroquiais<sup>1</sup>.

A confraria do Santíssimo Sacramento da igreja da Misericórdia de Vila Viçosa foi erecta por “algumas pessoas devotas e zelosas da honra de Deus”, que desejavam agradecer os grandes benefícios que recebiam, esperançadas que esta acção revertesse em favor da salvação das suas almas. Teve o seu compromisso confirmado por Filipe II, em 1612. O

---

\* Departamento de História da Universidade do Minho.

<sup>1</sup> Veja-se Penteadó, Pedro, “Confrarias portuguesas da Época Moderna: problemas, resultados e tendências da investigação”, in *Lusitânia Sacra*, 2ª série, tomo VII, 1995, p. 24.

documento que analisamos não é o original; trata-se de uma cópia onde o escrivão procurou ser fiel ao texto inicial, colocando as palavras que estavam riscadas, bem como anotações marginais, dando-nos conhecimento do seu procedimento. Todavia, não trasladou os acórdãos que se encontravam no final do compromisso, optando por fazer apenas um breve apontamento deles.

A confraria estava sob protecção do duque D. Teodósio II. Os irmãos tomaram-no por

“[...] protetor e conservador ao excellentissimo principe Dom Theodosio segundo do nome duque de Bragança e de Barcellos, nosso Senhor, e a mesma obediencia damos a todos os seus sucessores e lhe pedimos por mercê nos queira amparar, e tomar debaixo de sua protecção e amparo”<sup>2</sup>.

Está ainda por conhecer a data da fundação desta confraria, mas estamos seguros de que os estatutos de 1612 constituem as suas primeiras regras. À sua trasladação para a nova igreja correspondeu a reedificação e a elaboração do novo compromisso. São os próprios irmãos que afirmam que a confraria foi “instituída novamente na igreja parochial de São Bartholomeu”, colocando-a sob a protecção do duque D. Teodósio II. Tinham passado mais de quatro décadas da derrocada da igreja de S. Bartolomeu, por isso, muito provavelmente, pouco ou nada existia da antiga confraria. Tornou-se necessário começar de novo e refazer a irmandade. À data destes estatutos a instituição era totalmente nova e encontrava-se no ponto de partida.

## O CORPO DA CONFRARIA

A confraria operava com um número limitado de irmãos. Eram cem os homens que se podiam alistar na confraria: cinquenta nobres e igual número de oficiais. Tratava-se de uma confraria masculina, que hierarquizava os seus membros em nobres e oficiais, à semelhança do estabelecido na Misericórdia. A exclusão de mulheres não era característica desta confraria. À semelhança de muitas outras, a confraria do Santíssimo Sacramento da igreja paroquial de S. José de Lisboa também não admitia mulheres nas suas listas de irmãos<sup>3</sup>. A admissão de confrades era na confraria do Santíssimo Sacramento da igreja da Misericórdia matéria de toda a confraria. Por isso, ela só se verificava perante a reunião de todos os seus membros. A decisão por maioria era suficiente para a opção que ficava registada num livro e assinada pela Mesa e conselheiros. A admissão de novos membros era pois uma atitude institucional importante, transformada num dos assuntos de maior relevo e subordinada a discussão no interior da irmandade. Esta responsabilização alargada ganhava formalidade na assinatura do registo pelos órgãos gestores. Depois de admitidos, os irmãos faziam um juramento e prestavam obediência à Mesa. Pese embora o limite estabelecido, a confraria abria a possibilidade de readmitir irmãos mesmo que o número

<sup>2</sup> Arquivo da Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa (doravante ASCMVV), *Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento da Freguesia de São Bartholomeu desta Villa Viçosa*, nº 23, fl. 1.

<sup>3</sup> Sobre a exclusão das mulheres nas confrarias de Lisboa veja-se Araújo, Ana Cristina, *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997, pp. 324-326.

estivesse preenchido, ficando a decisão ao arbítrio da Mesa. Esta situação não se destinava a admitir novos candidatos. Destinava-se à readmissão de ex-irmãos e só se verificava quando a Mesa considerasse ser de notável proveito para a instituição. Na ocasião, a Mesa devia declarar as razões da sua atitude, inscrevendo-as no termo de aceitação dos irmãos. Esta atitude adquiria, portanto, um carácter de excepção. Todavia, o facto da confraria os aceitar para lá do seu limite e não reunir em corpo para tomar a decisão, prova que os considerava seus membros, embora se encontrassem numa situação ilegítima, que a confraria procurava normalizar.

Na escolha que a instituição fazia dos seus membros devia observar as suas qualidades morais e a sua utilidade em termos financeiros. Os irmãos deviam participar com esmolas e na prestação de serviço. A instituição não se revia apenas nos seus membros, mas esperava que eles revertessem em seu favor. Dada a situação de arranque em que se encontrava, a confraria estava esperançada que contribuíssem para o seu progresso e engrandecimento. Tratava-se de uma aposta que a instituição fazia com muita clareza, mantendo-se na expectativa que os irmãos não a defraudassem.

Depois de recebidos, os irmãos eram obrigados a possuírem uma opa, de modo que, se não a tivessem, deviam adquiri-la num prazo de um mês, para que pudessem representar decentemente a instituição. Os irmãos sacerdotes eram obrigados a envergar a insígnia do Santíssimo Sacramento<sup>4</sup>. No dia em que eram recebidos na confraria, os irmãos eram obrigados a confessarem-se e a comungarem, para proveito das suas almas. Fazia ainda parte das suas obrigações confessarem-se nos dias das festas de Nosso Senhor e da Virgem Maria. Para acederem ao jubileu que a confraria possuía através de uma bula enviada pelo Sumo Pontífice, os confrades deviam confessar-se nos dias de S. Bartolomeu, do Corpo de Deus, de Nossa Senhora da Expectação e no dia da Circuncisão. Só assim obteriam o perdão dos seus pecados “para que suas almas andassem puras e ganhassem o thesouro da glória”<sup>5</sup>.

O apelo à confissão e à comunhão servia para justificar a pureza espiritual e o benefício que resultaria para a sua alma. Por isso, o ritual de inclusão, ou pertença, começava por estes sacramentos, obrigatoriamente praticadas pelos novos membros<sup>6</sup>. Tratando-se de uma confraria de devotos do Santíssimo Sacramento, os confrades deviam também contribuir com o seu exemplo para difundir o culto eucarístico. Procurava-se a expiação do pecado através da purificação espiritual, simbolizada no Corpo de Cristo como um meio de salvação.

## A ELEIÇÃO DOS CORPOS GERENTES

Os corpos gerentes da confraria eram constituídos por uma Mesa e uma junta. As eleições realizavam-se no domingo seguinte à festa, comemoração anual sem data fixa. Era o segundo momento em que todos os irmãos eram obrigados a estarem presentes. A con-

<sup>4</sup> ASCMVV, *Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento...*, fls. 5v.-6.

<sup>5</sup> ASCMVV, *Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento...*, fl. 6v.

<sup>6</sup> Veja-se Tallon, Alain, *La Compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667). Spiritualité et société*, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

fraria reunia-se na igreja, para em corpo escolher dez eleitores, os quais elegeriam os mesários. Tratava-se de uma eleição indirecta, em quase tudo semelhante à verificada na Misericórdia local<sup>7</sup>.

Os votos eram recebidos pelo escrivão e pelo capelão, que se encontravam na igreja sentados numa mesa, separadamente de todos os confrades. Era ainda tarefa do capelão apelar a todos para que votassem segundo as suas consciências para escolherem os dez irmãos eleitores: cinco nobres e cinco oficiais. O processo eleitoral era descrito com minúcia. A escolha dos eleitores devia abster-se de “ódios ou amizades” e recair em pessoas de boa vida e costumes que demonstrassem capacidades para os serviços da confraria. Votava um de cada vez e jurava pelos Santos Evangelhos sobre um missal. O primeiro a votar era o juiz, em seguida os restantes mesários e finalmente os demais confrades. Os irmãos encontravam-se sentados em bancos enquanto esperavam pela sua vez para votar.

Acabada a votação, o escrivão apresentava os votos aos mesários e procedia à apuração dos resultados na sua presença. Cabia ao andador dar conhecimento aos eleitos para sob juramento darem prossecução ao processo eleitoral. Na eventualidade de algum dos eleitos não aceitar o cargo, passava-se ao seguinte mais votado e no final queimava-se a pauta. Aos eleitores era solicitado que elegessem a Mesa: votassem num irmão nobre para juiz e em doze irmãos para mesários, seis nobres e seis oficiais.

Os mesários que cessavam funções não eram elegíveis. O compromisso estimulava a escolha de confrades que nunca tivessem servido, “porque assim todos folgam de servir e não terão matéria de queixa”. A confraria apostava no envolvimento de todos os confrades nas responsabilidades da instituição, encorajando a sua participação. Fazendo apologia da participação dos irmãos nos cargos da confraria, o compromisso apontava a falta de rotatividade como sendo a causa das confrarias serem mal servidas “e se esfriarem os Irmãos na devoção não acudindo ao serviço ordinário como são obrigados”<sup>8</sup>.

Aos eleitores estendia-se a mesma interdição, ou seja, estes irmãos não podiam exercer estas funções em dois anos consecutivos. Porém, quanto a estes, o compromisso referia que só seria possível quando a confraria se encontrasse mais robustecida de irmãos.

Para além de uma responsabilidade directa nos assuntos da confraria, a ocupação dos cargos possibilitava um melhor conhecimento dela e muito provavelmente um aumento de doações e esmolas. Era esta a razão pela qual os eleitores deviam escolher para juiz um irmão que já tivesse sido mordomo. Desta forma, não apenas elegeriam um confrade com experiência governativa, mas sobretudo com uma visão precisa das necessidades da instituição.

A repartição dos eleitores podia proceder-se de duas formas: ou os irmãos se agrupavam, formando parcerias de dois, um nobre e um oficial, sendo os “nobres menos suspeitos de subornos”, ou o juiz os agrupava segundo o seu entendimento. Aos pares de eleitores era solicitado que votassem um nome para juiz no rosto de uma folha e no verso

---

<sup>7</sup> Sobre o processo eleitoral da Misericórdia de Vila Viçosa consulte-se ASCMVV, *Compromisso de 1661*, nº 24, fls. 9-14; Araújo, Maria Marta Lobo de, *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*, Barcelos, Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa/Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000, pp. 89-107.

<sup>8</sup> ASCMVV, *Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento...*, fl. 10.

os restantes mesários, escolhendo para escrivão um irmão nobre, que devia ser colocado em primeiro lugar. Depois de elaboradas, as pautas deviam ser assinadas por ambos os irmãos, assinando o confrade nobre arrego pelo oficial, em caso deste último não dominar a escrita. O compromisso abria a possibilidade dos pares de irmãos não se entenderem quanto à escolha do confrade para juiz. Por isso, determinava que quando essa situação se verificasse, cada um colocasse a sua preferência.

As pautas, depois de entregues ao juiz, eram abertas por ele perante a restante Mesa. Escrutinava-se apenas o juiz, que depois de eleito, era contactado para que aceitasse o cargo. Em caso de ausência era procurado em sua casa por dois mordomos, para que se dirigisse à igreja, aceitasse o cargo e desse continuidade ao processo eleitoral. Na eventualidade do irmão eleito estar fora da vila com ausência prolongada, ou não desejar aceitar o cargo, escolhia-se o seguinte mais votado. Com o novo juiz dava-se prossecução às eleições, escrutinando-se o escrivão e os restantes mesários. O processo repetia-se, mas desta vez era o andador que contactava os eleitos, solicitando-lhe que se dirigissem à igreja para assinarem o termo da eleição. A assinatura do termo era precedida de um juramento em que os irmãos declaravam servir os seus cargos de forma a melhor agradar a Deus<sup>9</sup>.

A nova Mesa iniciava funções logo após a assinatura do registo da eleição, reunindo-se para tomar conta dos assuntos da instituição. Tratava-se da passagem de testemunho, simbolizada pela entrega de “tudo o que a dita confraria tiver, assim de dinheiro como de pessos de prata, ornamentos e mais cousas”, pela Mesa anterior. O balanço devia constar de um registo, por onde o novo tesoureiro iniciasse funções e cobrasse as dívidas em atraso.

Para além da Mesa, existia na confraria do Santíssimo Sacramento um outro órgão composto pelos conselheiros. Tratava-se de um órgão formado pelos mesários do ano anterior, que actuava apenas em momentos importantes. Era chamado para dar parecer sobre algumas decisões, por exemplo, para escolher as órfãs que a confraria dotava ou para se pronunciar sobre a compra ou a venda de bens. Desconhecemos com exactidão a acção destes confrades. Faltam-nos dados que possibilitem avaliar a sua actuação. No campo da assistência a órfãs precisaríamos de saber pormenores sobre as beneficiadas, o seu número e os montantes recebidos. De qualquer forma, a capacidade de atribuir dotes a raparigas que não fossem filhas de irmãos conferia-lhes poder com visibilidade exterior à confraria. Também a emissão de opinião sobre a compra e venda de bens lhes conferia prestígio e autoridade.

## A DISTRIBUIÇÃO DE TAREFAS

A Mesa era composta por treze irmãos, sete nobres e seis oficiais, numa distribuição desigualitária dos seus membros. Era composta por um juiz, um escrivão, um tesoureiro, um depositário e mais mordomos.

O juiz e o escrivão eram irmãos nobres, sendo o juiz a pessoa de maior importância da confraria. O escrivão estava imediatamente abaixo do juiz e ficava com o encargo do cartório da instituição. Quanto ao tesoureiro, o compromisso estabelecia que fosse pessoa leiga e abonada, tendo como tarefas zelar pelas receitas e despesas da confraria, de modo que no balanço do final do ano e na passagem de funções para a nova Mesa tudo estivesse

---

<sup>9</sup> ASCMVV, *Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento...*, fls. 2-2v.

conforme. O tesoureiro devia também ser pessoa diligente e cuidar para que se cobrassem todas as receitas. Devia dar conhecimento ao escrivão das dívidas, para que fossem registadas. Era ainda da sua responsabilidade vender o trigo, vinho e azeite da confraria, do que prestava contas ao escrivão para que este registasse as receitas. O cargo ocupado pelo tesoureiro era um lugar intermédio entre o juiz e o escrivão e os restantes mordomos, nomeadamente os mordomos do mês. Estes entregavam as esmolas que recebiam ao tesoureiro que, por sua vez, fazia chegar o conhecimento delas ao escrivão para as registar e ao juiz enquanto pessoa principal da instituição.

Os mesários trabalhavam em parcerias compostas por um irmão nobre e outro oficial, os quais assumiam as tarefas da confraria mensalmente. Logo no primeiro mês entrava em funções o escrivão com um confrade oficial. Os dois companheiros eram obrigados a ajudar às missas das quintas-feiras, que podiam ser cantadas, em caso de ser dia santo. A confraria mandava celebrar uma missa cantada com pregação e procissão todos os terceiros domingos do mês. Esta procissão mensal desenrolava-se no interior da igreja e seu adro e era acompanhada por irmãos com tochas e velas. Era função dos dois mordomos motivarem os irmãos a estar presentes na procissão e ainda garantir a cera necessária para a exposição do Santíssimo Sacramento, procurando ter a capela e o altar o melhor preparados que pudessem. Os cuidados que se impunham na realização desta procissão eram reveladores da sua importância, à semelhança do que se verificava noutras confrarias da mesma invocação<sup>10</sup>.

Os cuidados com a preparação e asseio da igreja, da capela e do altar são muito evidentes em todo o compromisso. Os confrades do Santíssimo Sacramento colocavam grande empenho no arranjo do espaço dedicado ao culto e ao Santíssimo Sacramento. O embelezamento do altar, a iluminação e os cuidados com a cera atestam essa preocupação. A devoção ao culto englobava cautelas particulares e práticas de devoção e fé que se estendiam para além das portas da igreja.

As Confrarias conheciam bem a importância destes momentos. Por isso cuidaram deles com particular esmero. Quando se expunham aos olhos dos crentes, estas instituições procuravam impressioná-los, de forma a incentivá-los a alistarem-se nas suas fileiras ou a deixarem-lhe parte dos seus bens. Muito dependentes das esmolas e da instituição de legados, as confrarias serviam-se destes momentos para atrair benfeitores e aumentar o seu poder económico.

Um dos mesários servia como depositário, isto é, era o irmão encarregue dos “móveis” da confraria: objectos valiosos, ornamentos e mobiliário. A importância que a confraria dava aos seus bens, nomeadamente às alfaias religiosas era atestada pela sua entrega ao depositário. Este irmão estava proibido de as emprestar a qualquer pessoa sem o consentimento do juiz, escrivão e dos dois irmãos mordomos do mês, sob pena de lhe ser retirada a confiança em caso de reincidência.

Sempre que tivessem algum impedimento que os tornasse ausentes, quer por doença, quer por outro qualquer motivo, os mordomos do mês estavam obrigados a dar conhecimento das suas incapacidades ao juiz, para que ele ordenasse a outros irmãos da confraria que os substituíssem. Tomava-se esta medida para que o serviço da instituição fosse assegurado, obrigando-se o substituto a semelhante actuação.

---

<sup>10</sup> Veja-se a propósito Costa, Martins da, “Confraria do Santíssimo Sacramento da Póvoa de Varzim. (Esboço histórico)”, in *Póvoa de Varzim*, vol. XXIII, nº 1, 1984, pp. 213-214.

Os mordomos deviam estar totalmente disponíveis e agir com prontidão. Eram obrigados a apresentarem-se na confraria a qualquer hora do dia ou da noite, desde que para isso fossem contactados. Era para levar o Santíssimo Sacramento aos doentes que os mesários eram mais frequentemente chamados. O Santíssimo Sacramento saía à rua de forma solene: os irmãos carregavam as varas do pátio e as lanternas, a cruz e a caldeira<sup>11</sup>. A responsabilidade era maior para os mordomos do mês, a quem os restantes mordomos deviam obedecer em tais circunstâncias, por serem eles que dirigiam a cerimónia. Nestas ocasiões, os irmãos eram vistos e apreciados no desempenho das suas funções. Por esse motivo, actuava-se com solenidade para aumentar a respeitabilidade ao sagrado viático e nisso exigia-se empenho aos confrades.

Os mordomos do mês eram os depositários da chave de um “caixão”, onde se encontrava o pátio, a cruz, a caldeira, a cera e os círios. Era para agir com prontidão e mais comodidade que estes irmãos eram seus depositários. Deviam também cuidar para que a cera não faltasse, devendo contactar o cereeiro para a fornecer, sempre que considerassem necessário. O seu pagamento era efectuado pelo tesoureiro mediante comprovativo da requisição dos mordomos<sup>12</sup>.

Todas as confrarias promoviam festas aos padroeiros, ou promoviam outras celebrações religiosas que aglutinavam as populações, constituindo um “microcosmos festivo”<sup>13</sup>. A presença de confrarias significava a existência periódica de festas religiosas com um carácter marcadamente popular. A realização da festa na confraria do Santíssimo Sacramento era responsabilidade dos mesários. A festa realizava-se anualmente, mas sem calendário fixo. O compromisso mostrava-se flexível quanto à data da sua realização, deixando aos mesários a responsabilidade de a levarem a cabo, quando lhes parecesse mais conveniente. Esta maleabilidade contrasta com as indicações sobre a festa. As primeiras indicações recaíam sobre a igreja: os mesários deviam cuidar para que nesse dia a igreja se apresentasse muito bem preparada, o melhor que se pudesse. Depois, ordenava-se que se celebrasse missa cantada, com diácono e subdiácono, sermão, primeiras e segundas vésperas cantadas e procissão. Os irmãos eram obrigados a apresentarem-se em corpo neste dia, “para ajudarem a solemnizar a dita festa”<sup>14</sup>. A presença obrigatória dos irmãos e o empenho na realização da festa sublinham o apelo no investimento religioso e sacramental, coeeficiente demonstrativo da capacidade aglutinadora da confraria.

Em todas as Confrarias a festa era o momento de maior homenagem ao culto que veneravam. Por isso, esmeravam-se na sua preparação: pintava-se a igreja, consertavam-se os paramentos, limpavam-se as pratas, arejavam-se as bandeiras e limpavam-se os caminhos por onde passava a procissão.

---

<sup>11</sup> Sempre que o Santíssimo Sacramento saía para ser dado aos doentes, o tesoureiro da confraria do Santíssimo Sacramento da Matriz de Ponta Delgada repicava o sino para que todos os fregueses accorressem a acompanhar o viático. Veja-se Enes, Maria Fernanda, “As confrarias do Santíssimo e das almas no âmbito da cultura barroca”, in *I Congresso Internacional do Barroco - Actas*, I vol. Porto, Reitoria da Universidade do Porto, Governo Civil do Porto, 1991, p. 287.

<sup>12</sup> ASCMVV, *Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento...*, fls. 5, 9-9v.

<sup>13</sup> Abbad Farid, “La confrérie condamnée ou une spontanéité festive confisqué”, in *Mélanges de la Casa de Velásquez*, VII, 1971, p. 382.

<sup>14</sup> ASCMVV, *Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento...*, fl. 1v.

## A BASE ECONÓMICA DA CONFRARIA

A confraria tinha muito poucos recursos em 1612. O compromisso refere a sua pobreza, registando que ela se sustentava apenas com as esmolas dos confrades e de outros fiéis. Confiante de que as receitas aumentariam e a confraria teria bens próprios, recomendava-se rigor na sua gestão, mandando-se que o juiz e escrivão que de novo entrassem, tomassem contas ao tesoureiro e depositário cessantes. O rigor era demonstrativo da responsabilização que a confraria desejava implantar, porque “muitas vezes se fazem gastos que se podem escusar e sabendo que se ha-de dar conta aos novos officiais senão gastarão os bens da confraria senão nas cousas que forem necessárias”<sup>15</sup>. Esta passagem marca o rigor que se pretende impor na instituição, tornando-se simultaneamente demonstrativa do conhecimento que os irmãos tinham do funcionamento de outras confrarias.

Admitindo que haveria de receber bens de raiz, a confraria ordenava a existência de um livro que servisse de tomo, estabelecendo com minúcia a forma de registo. Numa parte, o escrivão deveria trasladar o testamento ou a doação do benfeitor, assinalando as obrigações da confraria. Noutra, indicar a sua localização geográfica, os seus confrontantes e a situação em que se encontravam, ou seja, se estavam aforados, a quem e por quantas vidas.

Na verdade, durante a primeira metade do século XVII, a confraria recebeu alguns bens de raiz, como atesta o segundo tomo da Misericórdia local. Os registos dos testamentos dos benfeitores da Santa Casa possibilitam verificar que esta confraria do Santíssimo Sacramento não era apenas contemplada com uma esmola pelo acompanhamento do corpo à sepultura, mas também recebia imóveis e outras esmolas. Em 1615, Isabel Rodrigues, mulher de um confrade da Misericórdia determinou que, para além da Santa Casa acompanhar o seu corpo, também o fariam as confrarias do Santíssimo Sacramento e a de Nossa Senhora da Conceição da igreja Matriz, a do Nome de Jesus do convento de Santo Agostinho e a do Santíssimo Sacramento da igreja da Misericórdia; mandando igualmente entregar 3.000 réis à Misericórdia e distribuir um alqueire de azeite a cada uma das restantes<sup>16</sup>.

O compromisso reserva um capítulo para tratar dos peditórios, facto que só por si demonstra a importância desta fonte de receitas naquele momento. Dentro da vila, os confrades do Santíssimo Sacramento não podiam pedir senão na paróquia de S. Bartolomeu. Formavam pares de dois irmãos, compostos por um irmão nobre e outro oficial, repartiam as ruas pelos pares de irmãos e aos domingos e quintas-feiras saíam com as suas varas para pedir. Contrariamente ao que se passava com a Misericórdia local e as régias confrarias de Nossa Senhora da Conceição da igreja Matriz que podiam pedir pela vila sem restrições, a confraria do Santíssimo Sacramento da igreja da Misericórdia via-se circunscrita à sua paróquia. Retirando a Misericórdia, porque ocupava um lugar ímpar no universo confraternal da vila, este facto sugere a existência de uma hierarquia das confrarias existentes<sup>17</sup>. O resultado do peditório da confraria do Santíssimo Sacramento da igreja da Misericórdia era colocado numa caixa que se encontrava na igreja. Esta caixa era aberta apenas uma vez por

<sup>15</sup> ASCMVV, *Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento...*, fl. 4.

<sup>16</sup> ASCMVV, *Segundo tomo das rendas e foros da misericórdia desta Villa Viçosa*, nº 348, fls. 129-130.

<sup>17</sup> Penteadó, Pedro, “Confrarias”, in Azevedo, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 326.

mês, excepto em caso de ser necessário fazer-se algum pagamento, como era o caso da cera, produto comprado regularmente. Os despositários das chaves da caixa das esmolas eram o escrivão e um dos mordomos do mês, sendo a caixa aberta apenas nas suas presenças. Depois de efectuada a operação, davam conta ao tesoureiro para que pudesse controlar o movimento do dinheiro.

A confraria fazia outros peditórios efectuados no campo, no tempo das colheitas. Uma vez mais os irmãos saíam aos pares para as freguesias que o juiz lhes tinha distribuído. Pediam trigo pelas eiras e no tempo do azeite pediam pelos lagares. Os irmãos eram incentivados ao cumprimento do dever, devendo, em caso de impedimento, apresentar a “sua justa razão” ao juiz, para que ele nomeasse um substituto e o peditório se efectuasse, por se tratar de um “serviço de Deus”.

A fim de que os irmãos tomassem esta tarefa a sério e não deixassem fugir a esmola, o escalonamento dos pares pelas ruas e pelas freguesias era passado a escrito<sup>18</sup>. Era uma forma da confraria vincular os irmãos a uma tarefa de grande significado para a instituição.

## A ASSISTÊNCIA

A obra assistencial desenvolvida pela confraria direccionava-se principalmente para os seus membros, embora se destinasse também aos que a não integravam. Para os confrades a acção assumia uma dupla vertente de assistência à alma e ao corpo.

Quando morria um irmão ou a sua mulher, os confrades eram obrigados a acompanhá-lo à sepultura e a confraria mandava celebrar um ofício com missa cantada, no caso de ser irmão e meio ofício se fosse a sua mulher, num prazo de oito dias. Aos dois a confraria mandava ainda rezar um responso pelas suas almas nesse dia. Na celebração do oitavário de Todos-os-Santos, a confraria ordenava que os mordomos do mês mandassem fazer uma essa alta, disponibilizando a cera necessária para a cerimónia. O compromisso é omissivo quanto à função da essa, mas provavelmente estava associada à reprodução da cerimónia do sepulcro dentro da igreja, como acontecia noutras confrarias do Santíssimo Sacramento. Na ocasião, mandava celebrar um ofício de nove lições e um responso pela alma dos irmãos defuntos.

O tratamento conferido aos mesários era diferente. Perante a morte de um mesário, a confraria mandava celebrar um trintário de missas rezadas pela sua alma em altares privilegiados, como era o caso do altar de Nossa Senhora do Rosário da mesma igreja e que era propriedade da confraria da mesma invocação. O compromisso ressaltava que enquanto a confraria não tivesse capacidade financeira para assegurar o ofício e o trintário de missas, seriam pagos pelos irmãos, através de um peditório feito pelo andador. Os irmãos eram incentivados à dádiva, por se tratar de um serviço de Deus que reverteria para a salvação das suas almas.

Ao longo do compromisso apelava-se frequentemente aos irmãos para que participassem através da esmola. Sem rendimentos próprios e numa fase de arranque, o esforço dos confrades tornava-se fundamental para a sedimentação da confraria. Porém, este apelo

---

<sup>18</sup> ASCMNV, *Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento...*, fls. 3v., 4v.

directo surge como temporário. Numa segunda fase, esperava-se que os irmãos continuassem a beneficiar a confraria através de legados, embora se aguardasse também a participação de outros benfeitores. Gerindo os seus próprios bens e rendimentos, a confraria deixaria de depender tão estritamente da esmola dos confrades. Trata-se de uma consciencialização muito clara da função dos peditórios nas receitas da instituição. Os irmãos sabiam do seu alcance. Conheciam o seu significado e importância, mas sabiam que só os legados possibilitariam o engrandecimento da confraria.

A missa semanal das quintas-feiras era também celebrada pela alma dos irmãos defuntos e dos benfeitores da confraria. A estas missas seguia-se um responso, rezado pelas mesmas intenções.

Em caso de doença de um irmão pobre, o juiz e os mordomos do mês informavam-se da sua situação e contactavam os irmãos da Misericórdia para que o ajudassem. Se a Santa Casa não o beneficiasse, o que os irmãos do Santíssimo Sacramento não esperavam, eram as receitas da confraria que suportavam a esmola. Na eventualidade de não possuir receitas suficientes, o andador fazia um peditório entre os confrades a mando do juiz e entregaria aos irmãos do mês a receita angariada. Eram eles que cuidavam de assistir o irmão enfermo, prestando contas das despesas efectuadas ao tesoureiro e escrivão no final do mês.

Não deixam de ser curiosas as expectativas em relação à Misericórdia. Instalada na sua igreja e com alguns irmãos conjuntos, os confrades do Santíssimo Sacramento mantinham-se esperançados em relação à caridade da Santa Casa. Na verdade, a Misericórdia era, em 1612 uma confraria em franca expansão e contava com os benefícios da Casa de Bragança e de particulares, o que lhe possibilitava a gestão de rendimentos próprios e a assistência aos doentes em suas casas ou no hospital Real do Espírito Santo<sup>19</sup>.

Se um dos irmãos do Santíssimo Sacramento fosse preso, era ajudado pela confraria com dinheiro ou com serviços, dependendo da capacidade financeira e das necessidades do encarcerado. Os serviços prestados pela instituição estavam a cargo dos mordomos do mês.

Mas a confraria admitia a doação de esmolas a pessoas pobres e honradas e dotes de casamento a órfãs que não fossem filhas de irmãos. Para a selecção das órfãs, a Mesa ouvia o parecer dos conselheiros<sup>20</sup>.

A confraria assumia ainda o compromisso de patrocinar a amizade e a concórdia entre os seus membros, ou entre eles e outras pessoas particulares. A Mesa devia trabalhar para restabelecer a amizade entre confrades desavindos. Conhecida a discórdia, os mesários deviam abeirar-se dos seus autores, encaminhá-los para uma vida fraterna e actuar de forma a “que o diabo por ódios não tenha entrada em suas almas”. Sublinhando o cuidado a ter nesta obra de caridade, o compromisso recordava a bula da confraria e as indulgências que se podiam alcançar através dela<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Araújo, Maria Marta Lobo de, *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, pp. 169-172.

<sup>20</sup> Para o estudo dos dotes leia-se Araújo, Maria Marta Lobo de, *Pobres, honradas e virtuosas: os dotes de D. Francisco e a Misericórdia de Ponte de Lima (1680-1850)*, Barcelos, Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000.

<sup>21</sup> ASCMVV, *Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento...*, fls. 6v.-8.

## OS LIVROS DE REGISTO

Como todas as confrarias, a irmandade do Santíssimo Sacramento tinha a preocupação de registar os seus assuntos mais importantes. O compromisso previa a existência de vários livros, demarcando os sectores considerados na altura de maior relevo. Em primeiro lugar, estabelecia a existência de um livro subdividido em capítulos, devendo colocar no primeiro capítulo os confrades e as esmolas que cada um dava. Este livro deveria ter termo de abertura e de encerramento e todas as folhas deveriam ser rubricadas pelo juiz. A enunciação deste capítulo em primeiro lugar, reforça o que anteriormente ficou dito sobre a dependência que a confraria tinha das esmolas dos seus confrades, e simultaneamente recorda-lhes a obrigação de contribuírem. No segundo capítulo do livro, constariam os nomes dos irmãos; um outro, onde se lançaria a receita e ainda outro para acórdãos da Mesa. Simultaneamente, a confraria deixava transparecer a necessidade de refrear as compras e vendas e, por outro lado, enunciava-as: a compra de alguns paramentos ou a venda de alguns objectos. Estas decisões deveriam ser tomadas em Mesa, sob pena da resolução acordada ser invalidada. Consideradas causas de importância, o compromisso sublinhava a necessidade de todos os mesários votarem estas resoluções. Em caso de compra e venda de propriedades a vontade dos mesários não era considerada suficiente. A resolução ficava vinculada ao parecer dos conselheiros<sup>22</sup>. A confraria devia também ter um livro que servisse de tomo, onde constassem os bens e as suas obrigações com os legados recebidos. Ao todo dois livros, o que reflecte a sua pequenez no início de seiscentos.

## A CONFRARIA E A CASA DE BRAGANÇA

Apesar da igreja do Espírito Santo pertencer à Misericórdia, a Casa de Bragança ofereceu a capela-mor à confraria do Santíssimo Sacramento em 1637, facto que restringia o poder da Misericórdia, obrigando-a a um funcionamento institucional com esta confraria. Para além da capela-mor, a instituição possuía outra capela com altar, situada na ala direita da igreja, onde se encontrava instalada a confraria.

A confraria do Santíssimo Sacramento mantinha uma ligação de privilégio com a Casa de Bragança. A doação da capela-mor foi acompanhada de uma outra que incluía um terreno que ficava nas traseiras da referida capela. Este espaço foi-lhes oferecido com a intenção de que os irmãos do Santíssimo Sacramento pudessem construir uns anexos para sua serventia. No tecto da capela-mor, a Casa de Bragança colocou o seu escudo, como marca da sua presença. Na escritura de doação, a Misericórdia resguardou o acesso do seu capelão ao sacrário, para que sem problemas pudesse dar a comunhão aos doentes<sup>23</sup>. Com a entrega da capela-mor aos confrades do Santíssimo Sacramento, a Casa de Bragança não fazia apenas uma demonstração da sua devoção ao Santíssimo Sacramento, mas reforçava também as ligações entre o poder laico e o poder religioso em termos locais<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> ASCMVV, *Compromisso da Confraria do Santíssimo Sacramento...*, fls. 8v.-9.

<sup>23</sup> Arquivo da Casa de Bragança (doravante ACB), N.G 130, fls. 383-385.

<sup>24</sup> Cunha, Mafalda Soares, *A Casa de Bragança 1560-1640. Práticas senhoriais e redes clientelares*, Lisboa, Ed. Estampa, 2000, pp. 380-382.

A convivência entre esta confraria e a Misericórdia nem sempre foi fácil, dado que partilhavam o mesmo espaço, embora com poderes diferentes. A Misericórdia era a confraria mais importante da vila, dona da igreja onde a confraria do Santíssimo Sacramento estava sediada, sendo esta possuidora da sua capela-mor. Em 1740, os irmãos do Santíssimo Sacramento cederam uma sepultura ao capitão Manuel de Araújo Pereira no espaço que lhes estava confinado dentro da igreja. Como a Misericórdia não concordou com esta decisão, resolveu dar conhecimento dela ao monarca, o qual deu razão aos confrades do Santíssimo Sacramento. Em resposta, a Misericórdia interpôs um recurso contra a decisão à Coroa<sup>25</sup>. O monarca não satisfez as pretensões da Santa Casa que se viu obrigada a acatar a resolução dos irmãos do Santíssimo Sacramento.

No ano em que receberam a capela-mor, os confrades colocaram-lhe um retábulo com sacrário, tendo gasto setenta mil réis só com a talha. Trata-se de um esforço financeiro considerável se se atender ao facto de que ainda há poucos anos a confraria vivia essencialmente de esmolas. Era então juiz João Lourenço Rebelo, músico do duque D. João II e escrivão o licenciado Afonso Nobre, procurador da Casa de Bragança em 1640. Ambos eram irmãos da Santa Casa, tendo ocupado importantes cargos na Misericórdia. Passados dois anos, sendo juiz Teodósio de Almeida Cabral, a confraria acordou oferecer “um sepulcro” [túmulo] à capela-mor. O risco era de Jerónimo Rodrigues e a obra custou quarenta mil réis<sup>26</sup>. Teodósio de Almeida Cabral era uma pessoa muito ligada à Misericórdia e à Casa de Bragança, sendo seu ouvidor e couteiro-mor. Na Misericórdia ocupou os cargos mais importantes: foi provedor, mesário, escrivão e conselheiro. Em 1639, não ocupava nenhum cargo na Misericórdia, mas tinha sido seu provedor em 1637 e voltou à provedoria em 1645, ano em que foi procurador às cortes. Tratava-se de um homem influente na terra, que esteve durante a década de quarenta ligado ao Exército e à defesa da vila. Repartiu ainda a sua vida por várias confrarias. Era também irmão da real confraria de Nossa Senhora da Conceição da igreja Matriz.

Directamente ou através dos seus homens, a Casa ducal introduziu melhoramentos na confraria do Santíssimo Sacramento, criando-lhe condições de sobrevivência com a entrega da capela-mor da igreja da Santa Casa. Imposta esta condição, a Misericórdia era obrigada a operar em colaboração com os confrades do Santíssimo Sacramento.

A protecção da Casa ducal alargava-se a outras confrarias. Segundo Mafalda Soares da Cunha, o duque D. Teodósio II era também protector da confraria do Santíssimo Sacramento da igreja Matriz, sendo em 1614 chamado a resolver uma contenda surgida entre esta confraria e a da Igreja da Misericórdia, respeitante à organização da festa e da procissão do Santíssimo Sacramento<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> ASCMVV, *Livro de Lembranças*, n° 92, fl. 263v.

<sup>26</sup> Espanca, José Joaquim da Rocha, *Memórias de Vila Viçosa*, Cadernos Culturais da Câmara Municipal de Vila Viçosa, 1985, n° 24, p. 35.

<sup>27</sup> Sobre o assunto consulte-se Cunha, Mafalda Soares da, *A Casa de Bragança...*, p. 381.

## AS APROXIMAÇÕES À MISERICÓRDIA LOCAL

Vivendo paredes meias com a Misericórdia, a convivência terá inspirado os irmãos do Santíssimo Sacramento, pelo menos nas suas linhas programáticas. Ressalvadas as devidas proporções, porque não nos podemos esquecer que a Misericórdia era a principal confraria de Vila Viçosa, que gozava de um estatuto de benefício da Casa de Bragança sem paridade, sua principal benfeitora e que estava perfeitamente estruturada no momento em que a confraria do Santíssimo Sacramento elaborou o seu compromisso. Por outro lado, é compreensível que esta confraria procurasse inspiração na orgânica da Misericórdia. Instalada na sua igreja, embora proprietária da capela-mor, o que a fortalecia perante a Misericórdia, a confraria do Santíssimo Sacramento tinha membros da Misericórdia nas suas fileiras, factos que a colocavam numa situação privilegiada em relação às restantes confrarias existentes na igreja.

O seu compromisso é, nas suas linhas estruturantes, inspirado no compromisso da Misericórdia, ou seja, no que toca à composição social da confraria, às eleições, aos órgãos de gestão e às suas competências, à distribuição de tarefas no interior da instituição, à organização dos peditórios e até a algumas obras de caridade<sup>28</sup>. As diferenças fazem-se quanto à especificidade e dimensão de cada uma das confrarias: enquanto a Misericórdia tem como *praxis* as catorze obras de misericórdia, desenvolvidas para o mundo exterior, a confraria do Santíssimo Sacramento existe para venerar o padroeiro. Diremos que a confraria do Santíssimo Sacramento reunia condições para “crescer à sombra” da Misericórdia, no tocante ao seu enquadramento geral e desta forma promover o culto que venerava. As relações estreitas que mantinha com a Santa Casa faz-nos pensar numa confraria de suporte da própria Misericórdia, onde os confrades desta última podiam promover o culto do Santíssimo Sacramento na sua própria igreja. Também em Setúbal, em meados do século XVIII, existia uma larga percentagem de irmãos do Santíssimo Sacramento da igreja paroquial de S. Julião que eram simultaneamente confrades da Misericórdia e da confraria de Nossa Senhora do Monte do Carmo<sup>29</sup>. A fundação desta confraria do Santíssimo Sacramento pode inclusivamente responder a uma estratégia de afirmação da igreja da Misericórdia frente à da Matriz, onde já existia uma confraria dessa invocação. A assistência que a confraria do Santíssimo Sacramento da igreja da Misericórdia praticava, destinava-se em primeiro lugar aos seus membros e, só depois, e em menor escala, aos de fora<sup>30</sup>. Esta confraria tinha também como característica o facto de estar no momento do arranque, na mobilização que fazia dos seus confrades, exortando-os à esmola e ao suporte dos gastos da instituição, o que conferia algumas particularidades de relevo ao seu compromisso.

A aproximação entre estas duas confrarias não deixa de ser interessante vista sob o olhar da organização do poder local e da sua relação com a caridade e a devoção. É, para nós, muito clara a posição que a Casa de Bragança adoptou desde muito cedo em relação

---

<sup>28</sup> Consulte-se ASCMVV, *Compromisso de 1661*, livro nº 24.

<sup>29</sup> Veja-se Abreu, Laurinda Faria dos Santos “Confrarias e irmandades de Setúbal: redes de sociabilidade e poder”, *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, vol. I, Porto, Reitoria da Universidade do Porto; 1991, p. 14.

<sup>30</sup> Penteado, Pedro, “Confrarias”..., p. 331; Sã, Isabel dos Guimarães, “A reorganização da caridade em Portugal em contexto europeu (1490-1600)”, in *Cadernos do Noroeste*, vol. 11(2), 1998, pp. 35-37.

à Misericórdia. Criando-lhe as áreas de assistência, definindo as regras de actuação e financiando-a, a Casa de Bragança transformou a Misericórdia de Vila Viçosa num importante pólo do seu poder. Neste sentido, a Misericórdia transformou-se também num patamar da extensão do poder dos duques e dos seus homens, porquanto eram seus irmãos e assumiam os seus principais cargos, ao mesmo tempo, que lhes servia de espaço de sociabilidade e de devoção. A pertença simultânea de alguns irmãos às duas confrarias, a sua divisão social em nobres e oficiais e o patrocínio do duque D. Teodósio II sugere a existência de uma confraria devocional, onde os irmãos da Misericórdia praticavam o culto do Santíssimo Sacramento. As condições estavam reunidas: a presença da Casa de Bragança como patrocinadora, a igreja da Misericórdia como local de acolhimento, tendo-lhe sido concedida a capela-mor e a existência da Misericórdia enquanto confraria masculina, tornavam viável mais uma confraria desta devoção na vila.

### AS ADENDAS DO COMPROMISSO

Depois de integrado o alvará que confirma o compromisso, os irmãos tinham assente alguns acórdãos que guardavam para o governo da confraria. Infelizmente, estes assentos não foram trasladados na íntegra. O escrivão fez apenas um pequeno resumo dos assuntos que versavam. Os acórdãos referem-se à vida da confraria, nomeadamente aos seus problemas internos e ao seu relacionamento com outras congéneres da terra, especificamente com a confraria do Santíssimo Sacramento e a Real irmandade de Nossa Senhora da Conceição, ambas da Matriz. Em 1712 estas duas confrarias queixavam-se da confraria do Santíssimo Sacramento da igreja da Misericórdia, por se apresentar com tochas e não com velas, como era sua obrigação, na procissão do Descendimento. Outros assuntos em questão prendiam-se com as precedências estabelecidas nos cortejos, condução de imagens e distribuição das insígnias, nomeadamente, na procissão de sexta-feira Santa. Um assunto candente era respeitante ao empréstimo de alfaias religiosas. Durante a primeira metade do século XVII, essa foi a preocupação mais evidente. Em 1620, 1630 e 1633, a confraria deliberou não emprestar as suas alfaias religiosas, o que evidencia a procura que tinham e o não cumprimento das resoluções tomadas.

Para finais do século XVII, surgem outras preocupações que elucidam sobre a diversificação da base económica da confraria. As anotações declaram assuntos respeitantes a rendas, foros e testamentos, dando-nos conhecimento de que nesta altura a confraria não estaria tão dependente das esmolas dos irmãos como no seu arranque.

Na segunda década do século XVIII, a assistência à alma dos irmãos tornou-se uma preocupação para a confraria. Os irmãos tomaram resoluções em 1713 sobre as missas das quintas-feiras e, no ano seguinte, debruçaram-se sobre o acompanhamento da confraria aos parentes dos irmãos.

Fazem-se ainda menção à concessão da capela-mor pelos duques de Bragança em 1637, ao acordo existente entre a confraria do Santíssimo Sacramento da Matriz e a Misericórdia sobre o enterramento dos irmãos das duas confrarias, feito em 1614, às obrigações dos mesários na festa da sexta-feira maior e a uma bula enviada pelo papa Paulo III, em 1737.

# JOHN RAWLS 80 YEARS

by

**Andreas Follesdal\***

John Rawls, the most influential political philosopher of the 20th century, turned 80 on February 21, 2001. Rawls was Professor of Philosophy at Harvard University from 1962 until he retired in 1991. At the time of his appointment at Harvard he had only published three articles. However, the ideas presented in these early articles became central in the book *A Theory of Justice*, a book that set the agenda both among philosophers and elsewhere when it appeared in 1971 (Harvard University Press). Ethicists and political theorists soon understood that one would now either have to work within Rawls' theory, or explain why one chose not to.

Rawls has had a great impact on the intellectual and political discussions in the West, within philosophy, law, psychology, political science and economics.

## **A just society**

Rawls' main question is what should be required for a society to be just. In brief, Rawls' idea is that the decisive criterion for a just society is the position of the worst off. He introduces some principles regarding the distribution of goods and benefits among citizens. First, all must be secured equal political and civil rights. Fair equality of opportunity must be provided: individuals with the same talents and preparedness to use the talents should enjoy equal access to the different offices and positions in society.

Regarding the economic distribution, Rawls rejects both complete freedom in the form of pure market liberalism and complete equality in the form of equal pay. Instead he claims that the social institutions should secure equal life earnings regardless of social position, unless the situation of worst off can be improved by giving inducements to the people who can increase the size of the total pie that is available. Higher income for some

---

\* Professor of practical philosophy at the University of Oslo, Norway, and at ARENA, a research program on the Europeanisation of the Nation-State. He has his Ph.D. in political philosophy from Harvard University, USA, with John Rawls as adviser.

Follesdal works on domestic and international justice, and democracy and legitimacy in the European Union. E-mail: andreas.follesdal@filosofi.uio.no

groups can thus be justified, but only if such incentives are necessary to increase the size of the smallest share of the economic pie. This principle is called the Difference Principle.

### Veil of Ignorance

These principles of distribution express much of what is common among many religious and philosophical world views, and are found in many party platforms both among Social democrats and Christian democrats. Rawls offers a new justification for these principles, seeking to avoid contested religious and philosophical premises.

To bring order to our thoughts about distributive justice, Rawls suggests the following thought experiment: Imagine that people try to select principles for a society from behind a Veil of Ignorance. No one knows which talents and world view they have, nor do they know which place they will end up in in society. Which principles would they then choose?

Utilitarianism, a tradition that had dominated moral philosophy for 150 years, would permit a small, permanently oppressed minority if this maximised the total utility in a society. But Rawls claims that behind the veil of ignorance, no one would risk joining such a society which disregards the distribution among individuals of benefits and burdens. No one would risk being among the worst off in such a society if they could instead secure for themselves equal political rights and life time earnings in accordance with the Difference Principle. Behind the Veil of Ignorance the parties would thus choose Rawls' principles rather than Utilitarianism.

Rawls also claims that the parties would reject suggestions that the distribution of benefits should favour particular talents or a particular view about the good life, since the parties would not know whether they had such talents or shared that conception of the good.

### Justifying Morality

In addition to arguing for these principles of distributive justice from a hypothetical contracting situation, *A Theory of Justice* also provides insights concerning another important question, concerning whether moral judgments can be justified. Our views about what is right and wrong in concrete situations often draws on more general moral principles about right and wrong, about relevant considerations, and so forth. But how can these principles be justified in turn?

Rawls suggests that our moral judgments justify each other in *reflective equilibrium*. We adjust both our principles and our concrete moral judgments in light of each other, so that they end up as premises and conclusions in a normative theory. They then provide mutual justification for each other. Our assessment of concrete situations are justified «from above», while our general principles are justified «from below», by showing that these principles are those that provide the best fit with our various concrete moral judgments. Rawls thus justifies his principles in two stages. First he shows that the principles are preferred in an Original Position behind the Veil of Ignorance. This veil gives expression to what considerations we regard as appropriate concerning the issue of distributive justice among citizens of equal worth. Thereafter this social contract is justified by showing that

the conclusions match our adjusted and considered moral judgments concerning equal dignity, fair differences in income, the distribution of political power, and equality of opportunity.

### The need for a shared theory of justice

In later articles and in the book *Political Liberalism* (1993), Rawls has been particularly concerned with the importance for a society of a shared conception of justice. A society marked by a plurality of conceptions of the good must have some such common conception to secure trust and compliance with the social institutions over time. Rawls claims that his justification for distributive principles draws on assumptions about the value of individuals and the role of society that can command *overlapping consensus* across a variety of world views. The theory can be a common factor in many religious and philosophical views that for instance disagree about *why* individuals should be treated as equals by the social institutions.

*A Theory of Justice* appeared in the USA while the Civil Rights movement, the Vietnam War and conflicts between conceptions about the good life challenged the legitimacy of political leaders. Also today, societies need such philosophical contribution to the public debate. The population needs a shared justification for criteria for a just society. The future of pensions and other welfare arrangements, the use of market mechanisms in public sector, shifting conceptions of sovereignty and democracy wrought by the European Union, and the grounds and limits of tolerance are examples of topics that must be handled in ways that respect the equal dignity of all.

Rawls' theory is a thorough and systematic answer to a fundamental and important political question: how our common social institutions can treat all as free and equal human beings while respecting our differences. This is not to say that his contributions are uncontroversial. He belongs to the analytical tradition in philosophy that seeks to present premises and chains of reasoning as clearly as possible. That makes it easier to identify controversial premises, weaknesses and faults. *A Theory of Justice* has been criticised on many counts, even though many critics have not interpreted him quite as charitably as he always seeks to interpret others.

Rawls' kind, constructive but critical reading of others is a model to be followed. He always gives credit to others, and often insists that he stands on the shoulders of giants, both in formulating important questions for our time, and when seeking well-reasoned answers. The criticism of his views have led Rawls to expand, revise and improve on his theory. He has written about international justice in the book *Law of Peoples* (1993), and revised *A Theory of Justice* in 1999. A briefer book, *Justice as Fairness*, will appear later this year at Harvard University Press.

The challenges we face require that we ask how society can respect the equal worth of all, regardless of our differences. Independent of how we assess Rawls' principles of distributive justice, it is often fruitful to argue as if we are behind a veil of ignorance. Reflective equilibrium and overlapping consensus shows how values and normative judgments can be justified, even in a society with a plurality of religious and philosophical views.

## PENSAMENTOS OCASIONAIS (1998-2001)

por

Vítor Oliveira Jorge\*

### PENA

*Li o que estava escrito: “os meus pais morreram. Mas, mesmo quando eram vivos, já se tinham infantilizado muito. Não podia contar-lhes nenhum problema real, só histórias simplificadas; a complexidade apavorava-os, ou tornava-os estranhos. Por isso numa certa altura decidi adoptá-los como meus filhos, mas sem grande entusiasmo. Também as minhas irmãs partiram, e desconheço o seu paradeiro; mas agora, que as tento lembrar, não consigo sequer delinear o perfil dos seus rostos – uma mancha branca, de fumo de tabaco, impede-me de vê-los claramente. Se me dissessem que nunca existiram, que foram só uma ficção minha, não me custaria a acreditar. Não me recordo de uma só frase que me tenham dito. Cada dia, quando me sento sob o círculo de luz para escrever, vejo ao longe a minha mulher, o único ser humano que, ao longo das décadas, me tem acompanhado. Está sob outro círculo de luz, e parece cada vez mais distante; imagino-a absorva no seu passado, torturada por (segundo diz) não se ter consagrado à sua principal vocação. E falta-me a vontade, ou a energia, de tentar vencer esta força que aumenta, muito lenta mas inexoravelmente, o comprimento da sala, tornando o esforço mais adiável. É como se entre mim e ela tivesse caído uma nota de piano muito cava e profunda. Como se uma gota surda e pesada tivesse tombado num poço de paredes e fundo dolorosos, inflamados. Recrimino-me por nunca ter podido dispor de meios para lhe proporcionar uma sala grande e vazia, apenas com um piano, e sol a entrar por todas as paredes. E alegria – essa alegria simples que está antes dos hábitos de pensar, esse riso que a prática do raciocínio seca. Entretanto, ouço “Alina”, de Arvo Pärt – e espanto-me da solidão destes dois instrumentos que aqui, tão próximos do silêncio absoluto, se encontraram: “Spiegel im Spiegel”. Se me pedissem para enunciar nomes de meus amigos, sentiria um forte embaraço. Os que julgava ter dispersaram-se pelo mundo, provocando-me o mesmo sentimento que já experimentava quando, nos intervalos do liceu, ia cada um brincar ou conversar para seu lado,*

---

\* Professor da Faculdade de Letras da U. P. Departamento de Ciências e Técnicas do Património.

*e eu ficava sem nada para entreter o tempo, para não dar nas vistas, para não concitar a atenção (e a sempre eminente agressividade) dos outros. Alguns deles enviam-me às vezes postais correctos, a agradecer coisas, a pedir outras, a dizer que passaram por sítios onde eu nunca fui, ou a mandar livros que escreveram.*

*Mas nunca me surpreendem, a não ser pelo seu silêncio, pela sua indiferença (quando não é pior), a que já me habituei. A cabeça reclina-se-me ao ritmo dos compassos lentos de Pärt: olho o punho da camisa, o velho relógio, as mãos paradas – estou “hopeless”.*

*Assim li, e pensei: a nossa perplexidade é o único património que temos; e o nosso poder, tão só o de tentarmos fazer de uma “pena” pessoal, através do trabalho do texto, uma ficção que vos emocione, leitores, vós que sois a ficção por excelência, os destinatários sem rosto e sem morada.*

## 0. Breve explicação

De fins de 1998 a inícios de 2001 colaborei semanalmente na página de “cultura” do “Jornal de Notícias” com uma coluna intitulada “Patrimónios Partilháveis”. Os textos que se seguem têm como base algumas das “crónicas” que pertencem a esse conjunto, mas que, naturalmente, foram remodeladas antes de serem apresentadas nesta revista.

De qualquer modo, mantêm a sua matriz original de reflexões ensaísticas, curtas (obrigadas inicialmente a um número muito limitado de caracteres), algo erráticas, sem a pretensão de constituírem um “sistema próprio de pensamento”, o que, além de ser descabidamente pretensioso, iria ao arrepio de tudo quanto constitui a “pós-modernidade” em que vivemos, avessa a sistematizações. Aliás, a própria divisão interna do texto em três partes é largamente aleatória, convencional – na verdade, todo ele está escrito na primeira pessoa, ou seja, é essencialmente um exercício de auto-reflexão.

Ainda assim, e apesar da heterogeneidade porventura desconcertante de temas, espero que, como tópicos de desenvolvimento futuro, sejam úteis aos leitores – na medida em que lhes suscitem aprofundamentos e procuras em múltiplos sentidos.

Tenho também consciência – sem falsa modéstia – que, ao longo de trinta anos de vida, estudo, e prática profissional como arqueólogo e professor, fui reflectindo em tópicos que podem ajudar, no futuro, a compreender melhor a minha geração e a minha própria trajectória. Tenho obrigação de dar testemunho disso, enquanto é tempo.

A minha mulher, Susana Oliveira Jorge, foi sempre a minha mais implacável crítica, mas também permanente interlocutora. Por isso lhe estou infinitamente grato. A ela dedico as centenas de horas que levei a escrever estes textos, roubando tempo ao meu sono, mas também ao nosso convívio.

## I. NA PRIMEIRA PESSOA DO SINGULAR

### 1. Identidade

A ideia de identidade está ligada à de permanência: permanência no eixo do tempo (mas também do espaço) de algumas características que intrinsecamente distinguem algo de outra coisa, que permitem dividir o igual do diferente.

Paradoxalmente, a definição da identidade do que quer que seja tem algo de muito subjectivo: implica um ponto de vista, mesmo que seja o ponto de vista de mim sobre mim mesmo (a maneira como eu re-presento a minha própria pessoa, como eu a defino). A identidade implica sempre um momento de construção “a partir de dentro”.

Essa construção é também algo de muito contingente, porque sujeito às circunstâncias do que vai ocorrendo: permanentemente, de mim para mim, eu negoceio, com as representações que a memória me permite, e em função dos acasos do que (me) acontece, uma espécie de “bilhete de identidade” pessoal, aquilo que eu penso sobre mim próprio em termos de passado (balanço) e em termos de futuro (projecto). Toda a minha vontade está ligada a esta capacidade de ligar um balanço com um projecto, de me sentir um ser em devir, mas que nem por isso se põe em causa absolutamente, a ponto de esquecer “quem é”. A minha identidade é, em cada momento, a ilusão que me permite fazer enunciados na primeira pessoa, dizer, no começo de uma proposição, “eu”. Como se isso fosse uma evidência.

Mas a identidade, longe de ser inteiriça e una, é plural. Ao nível do actor social, todos nós representamos uma variedade enorme de papéis, que correspondem a outras tantas identidades: pelo género, pela idade, pelo aspecto exterior (tipo de corpo, roupa que vestimos), pela situação profissional, pelo capital (qualquer que seja o seu tipo) que possuímos, pela nossa opção ideológico-política, etc., etc., assim vamos sendo classificáveis (por nós, pelos outros) de diferentes modos, assim vamos assumindo (ao longo de um simples dia) diversas identidades. Aquilo que é o mais essencial para cada um de nós – a ideia de permanência, a capacidade de reflexivamente unirmos através do “eu” a experiência passada, presente e futura – é dotado de uma fluidez impressionante. Cada uma das pessoas com quem lidamos atribui-nos uma identidade própria, em função da sua perspectiva, e a maneira como nos “vemos” a nós resulta, também, de, através de uma cartografia de sinais, constituirmos uma imagem “standard” de nós mesmos que pensamos ser aquela que corresponde ao denominador comum de todas essas perspectivas subjectivas dos outros sobre nós. A nossa subjectividade é pois uma construção social, não mecanicamente imposta ou aceite, mas filtrada através de complexos mecanismos.

O que se disse ao nível pessoal – a complexidade e os paradoxos da identidade – podia ser discutido ao nível social, ao nível “étnico”, ao nível das ideologias locais, regionais, nacionais, etc. Por exemplo, a etnicidade, é um bom exemplo da ambiguidade radical do conceito de identidade.

## 2. Por que é tudo tão difícil?

A surpresa maior que a vida me deu talvez tenha sido o desfasamento entre o esforço que fiz (e, aliás, continuo a fazer diariamente, contribuindo, com outros, para realizar algo que julgo – julgamos – útil, não só para mim – ou nós –, mas para o país), e os apoios que eu esperava resultarem desse esforço. Resultarem, entenda-se, quase que automaticamente, por reconhecimento (por quem de direito) de algum mérito, dedicação, honestidade, trabalho, persistência, à medida que tal esforço fosse sendo concretizado. E com os seus efeitos, positivos, bem à vista de todos. Percebo agora, retrospectivamente, toda a minha ingenuidade – e como foi útil, apesar de tudo, tê-la tido (e continuar a manter alguma...), pois de outro modo ter-me-ia tornado precocemente egoísta e hipócrita, não fazendo muito do que fiz, ou tendo já, entretanto, desistido. Apoios e infra-estruturas para fazer mais, ou dar continuidade ao que tenho (temos) feito – eis do que eu realmente precisava – e não

de louvores, prémios, medalhas, homenagens, que aliás nunca recebi, nem almejo receber. Embora os ache muito legítimos relativamente àqueles que os merecem, e pense que lhes devem ser outorgados, não no fim da vida, ou depois de mortos, mas enquanto bem vivos e criativos, como mais um estímulo à sua produção (caso do “Prémio Pessoa”, por ex.). O único “património” por que luto – e muitos como eu – é pela consciência de, afirmando-me, o fazer em companhia. É uma questão de realização afectiva e intelectual – sentir, viver, o brilho da inteligência, não como uma vela crepitando sozinha, mas como uma chama calorosa, envolvendo um grupo, onde possa haver interacção, onde possam, a cada momento, surgir surpresas estimulantes.

Se fosse rico, era isto a que me dedicava – criar e gerir um espaço onde se pudesse, neste país, dar oportunidade a um conjunto de jovens para fazerem aquilo que de facto gostam, e onde pudessem “criar património para o futuro”. Não mitifico a juventude, mas recordo-me da minha, e, como professor, custa-me ver perder-se continuamente um capital humano imenso! Aquele, seria um organismo não lucrativo, inteiramente virado para o prazer, e o sentido de serviço, de fazer o que interessa: aprendizagem exigente, abertura a tantos repositórios de valor (pessoas, conhecimentos, coisas) existentes em Portugal e a quem quase ninguém liga, investigação digna desse nome, projectos de intervenção no território participados por todos os agentes, cruzamento de diferentes saberes e culturas (incluindo “saberes fazer”), contactos internacionais ao melhor nível, obra de qualidade (o que implica tempo), trabalho educativo e de formação de públicos, etc. Por exemplo, uma Fundação do Património Arqueológico Português...

Nesta instituição, só dois interditos, condensados numa frase: aqui, nem inveja, nem arrogância.

### 3. No meio da confusão geral

Há muitos anos atrás, um amigo de infância disse-me uma frase que me marcou: um dos grandes erros (ou falhas) da nossa educação (da altura) era não ter desenvolvido em nós a força de vontade. Que queria ele dizer com esta frase tão espartana? No seu aspecto mais positivo, ou na interpretação mais interessante de tal frase, está, creio, a ideia de que não nos tinham habituado a lutar com persistência e coerência por objectivos, trabalhando por eles, apesar de todas as dificuldades. Serenidade, auto-domínio; capacidade de sub-dividir os problemas e de os hierarquizar, definindo prioridades; espírito de sacrifício, habituação ao esforço, generosidade em tarefas colectivas para a resolução de problemas comuns, trabalho de equipa – para nada disso nos tinham treinado. Nós éramos todos demasiado egoístas, vivíamos demasiado a curto prazo. E, só vendo o interesse de cada um, e um horizonte curto (diga-se que há trinta anos era preciso uma certa imaginação para ver horizontes interessantes), acabávamos por nos apoucar a todos, diminuindo a nossa criatividade, a nossa combatividade, o nosso poder de mudar as coisas. Eu acho que ele tinha muita razão. E penso que, com a democracia, alguns aspectos dessa falha ainda mais se agravaram.

Ninguém hoje acredita em (nem deseja) nenhuma revolução, com a qual alguns de nós tanto sonharam (não vendo a violência e a injustiça incontornável que daí decorreria), como forma de regeneração do mundo que, como jovens, encontrávamos cheio de defeitos. Ninguém podia prever o curso que as coisas tomaram – que Portugal se iria democratizar num contexto de globalização em que os valores colectivos se empobrecem, em função do mais laminante egoísmo individual. Ninguém podia imaginar que a rápida consciencia-

lização das pessoas comuns relativamente aos seus direitos não seria acompanhada pelo sistema educativo e pelo “ar que se respira” nos contextos sociais, por forma a que estes temperassem um pouco a ansiedade (ou mesmo o desespero e a raiva) de quem não pode esperar mais pela resolução de problemas elementares. Ninguém podia prever como (uma boa parte d) a comunicação social, com a sua luta pelas audiências e o seu sensacionalismo insuportável, símbolo do lucro económico como legitimador máximo, iria todos os dias montar cenários e intervir activamente como “criadora de realidade”, com um poder que já não é só político, mas parece situar-se acima de todos os outros poderes.

Enfim, no meio desta desilusão toda que foi ter nascido em Portugal em meados do séc. XX, que pode fazer um cidadão para, ao menos na sua esfera de acção profissional, com o saber (a “cultura”, a sensibilidade, o que se quiser) que teve o privilégio de adquirir, contribuir um pouco para ajudar este país a ser melhor?... Eis uma pergunta pertinente. E ainda continua a vir-me à lembrança a frase do meu amigo sobre a força de vontade.

#### 4. Memória dos livros

No princípio – superada a fase do “Cavaleiro Andante” dos sábados, de saudosa memória – era um livro só de cada vez. Que o meu pai me trazia, inesperadamente. Depois, era o juntar de uns “cobres” para ir à pequena papelaria ao fim da rua, com o coração palpitante, para escolher longamente um romance de aventuras; ou a visita à carrinha da Gulbenkian, que me permitia trazer uma obra para casa.

Na pequena prateleira de que dispunha, passava tardes a ordenar os livros, como se fossem centenas; e hoje, que julgo possuir muitos milhares, continuo a sonhar em juntá-los um dia, numa verdadeira casa que fosse também a minha biblioteca. Uma espécie de ovo maternal inteiramente forrado de prateleiras por dentro.

Desde os quinze anos que as bibliotecas, os museus, os cinemas, e as casas de discos (estas, de início, bem pobres comparadas com a oferta de hoje), eram de facto as minhas “igrejas”. Sítios em que podia concentrar-me totalmente no silêncio e na fruição das obras. Lembro-me da Biblioteca Nacional, então no Largo da Escola das Belas-Artes, onde ia procurar separatas de arqueologia; da do Palácio Galveias, ou da Gulbenkian, onde espai-recia o olhar pelos verdes do parque enquanto desfolhava enciclopédias e dicionários, de consulta livre, e que sempre me despertaram a curiosidade. E da biblioteca da Faculdade de Letras de Lisboa, onde me licenciiei, e na qual, para desespero de alguns dos meus colegas, estava sempre a consultar livros que não eram aconselhados para nenhum exame. Gostava também muito de pesquisar na Biblioteca Nacional, quando já se encontrava no Campo Grande: aí, os grandes espaços permitiam ao espírito divagações mais largas.

Passei a vida a carregar livros e revistas... e que peso eles têm! Para o Museu Nacional de Arqueologia, onde ao meu grupo foi “dada” uma sala, e onde emprestei centenas de volumes que nunca mais me devolveram; para África, em grandes baús, e depois na volta; para o Porto, em que “desembarquei” há 26 anos e onde, apesar da estabilidade, continuo a ter os livros dispersos por vários lados. Livros e revistas dos outros, claro, mas também alguns que eu “fiz”, embora a “obra principal” continue assustadoramente, aos 53 anos, ainda por realizar...

Gosto daquelas bibliotecas com mesas amplas, onde cada leitor se debruça sob a luz de um candeeiro verde, e lá fora o outono ronda nas folhas das árvores; onde se trepa por escadotes, na expectativa da obra reveladora; ou onde se tem a chave das salas (como no Instituto Arqueológico Alemão de Madrid ou no de Bona), e à noite se pode “furtivamente”

percorrer os escaparates, levando para o quarto a revista que nunca se encontraria em Portugal. Detesto as esperas, e os funcionários que, como em qualquer outro serviço, começam a mostrar sinais de inquietação meia hora antes do fecho.

Não sei como se pode passar sem livros; ou como há gente que diz que para férias só leva um romance policial, para não cansar.

## 5. Encontros absolutos

Há cerca de 40 anos, no liceu, marquei encontro com a civilização egípcia, decisiva na minha opção pela arqueologia; no verão de 2000 pude realizar finalmente esse sonho.

Recordo neste momento outras viagens que representaram descobertas emocionantes. Por exemplo, em 1969, quando pela primeira vez fui a África e tomei contacto com o mundo muçulmano, em Marrocos; ou em 1971, quando tive o privilégio de trabalhar em Moçambique. Recordo os musseques de Luanda vistos do ar, e um diapositivo que então fiz – onde eles lembram um quadro de Vieira da Silva. Mais tarde viveria em Angola, onde efectuei escavações e outros trabalhos de campo. Tenho pela África (continente explorado por toda a gente ao longo dos séculos, e no entanto com uma vitalidade incrível), pela sua ambiência, pela sua música, pela sua arte, pela sua sabedoria, um respeito e uma admiração profundos. Sabendo que não há uma, mas muitas Áfricas, extremamente diversificadas e surpreendentes.

Em 1991, demandei pela primeira vez os Estados Unidos da América; quando, após horas sobre o mar, descortinei finalmente, da janela do avião, a terra americana, a praia do Novo Mundo, tive um calafrio.

Em 1993, dirigia-me para a Grécia. Quando, lá do alto, avistei as primeiras ilhas, secas, muito amarelas, contrastando com o mar muito azul escuro, não consegui esconder a emoção. Um emigrante grego que ia ao meu lado chamou-me à (sua) crua realidade: “meu caro senhor, a Grécia são só pedras e mar.” Sim, mas na minha retina ainda brilha a luz do poente sobre a antiga cratera de Santorini, a mais meridional das Cíclades. Estive em Micenas, seguindo os passos de Schliemann; mas falta-me Creta, que tinha planeado visitar em 1996 para ali estabelecer projectos de colaboração, o que ficou adiado – mas será feito. Portugal, enquanto pesquisar só em e sobre Portugal, será sempre um pequeno país. Por isso é de saudar maximamente o esforço de colegas da UNL que encetaram recentemente escavações no Egipto.

O que têm de extraordinário as viagens é que, até pelo esforço que nos exigem, mesmo até quando nos fazem sofrer, nos permitem a distância e o despaisamento do cosmopolita – o que encontra a “sua terra” em todo o pedaço de chão do planeta onde pode sentar-se, comer e dessedentar-se. E conhecer outros seres humanos – e a profunda semelhança que a todos nos une. Se em termos absolutos nenhum ser humano é superior a outro (não há, feliz e simplesmente, uma bitola universal de avaliação), é infinitamente mais enriquecedor sermos capazes de estar aptos a comover-nos com as coisas elementares, com as descobertas inesperadas e absolutas. Recordo dois trabalhadores assobiando ao desafio, na obra, um dia, no Lubango, quando eu estava sozinho nos Cursos de Letras, mesmo ao lado; ou esse “solo” de uma menina tchokwe, que ouvi, gravado, no Museu da Lunda – ambas peças de grande música. Viajar é também depois, à chegada, perceber o estranho e fascinante do que está mesmo ao nosso lado.

## 6. Egípto

O barco desliza suavemente entre as margens do Nilo. É fim de tarde. Agosto no seu meio, vamos para sul de Luxor, subindo o rio. Garças brancas agrupam-se inesperadamente numa pequena ilha. Um grande bando de pássaros escuros descreve no céu, muito acima de nós, um conjunto de movimentos circulares. Queria conhecer o seu nome, mas aqui habituamo-nos a conviver com o que não sabemos designar. Entre as plantas aquáticas insinuam-se embarcações, a actividade dos pescadores, que aproveita o momento fresco.

O que está a mais é o nosso barco de vários andares, um dos duzentos monstros turísticos que cruzam o rio até Assuão, no sul, transportando uma casta especial de gente – os que embarcam, desembarcam, seguem guias como meninos de escola, ouvem, filmam, fotografam, compram souvenirs kitsch, fazem tudo o que lhes mandam; gente esquisita, na verdade, em que me integro plenamente, no meu fato de banho acabado de sair da piscina do último convés, e à espera da próxima refeição. O hieratismo das palmeiras, à beira-rio, como vigilantes das margens, sucedendo-se a espaços regulares, quilómetros sem fim. A terra negra, cultivada como um jardim, e entre ela os vultos claros das jilabas de quem a trabalha – suficientemente perto para se verem distintamente, suficientemente longe para se oferecerem à vista como um cenário, paisagem irreal de um longo “travelling” filmado. E de vez em quando uma povoação maior, com as suas casas de barro, por vezes a torre de uma mesquita (à noite iluminada festivamente de várias cores, lembrando que também aqui chegou uma certa forma de civilização “plastificada”, sedimentando-se sobre gestos e rostos sem tempo); e lá por trás, em “background” amarelo e seco, estéril, o deserto, o começo das extensões infindas onde não chega a água.

Sensação de passar sem ver, sem nada saber desta gente, dos seus pensamentos e vidas, tão enigmáticos como os búfalos pretos ou os burros que descansam à sombra. Desembarcaram-nos ontem aqui, de um voo “charter” (um “tupolev” com tripulação russa) e mostraram-nos numa manhã a necrópole de Tebas, os templos de Luxor e Karnak, enfim, o que daria para estudar numa vida e precisaria pelo menos de ser visto durante uma semana, um mês... Vamos meio atordoados, pela falta de sono, pelo calor intenso, pelo receio dos mesquitos que podem picar ao entardecer, sentindo-nos algo ridículos pela figura que fazemos, mas apesar de tudo tentando abrir bem os olhos para que se não nos escape nada do que se nos oferece ver. Turistas – na esteira dos primeiros viajantes cultos, somos agora consumidores massificados desta terra calcinada pela experiência de milénios, de onde nos olha a ironia dos que aqui vivem, e nos vêem, provavelmente, como palhaços de um circo sério, um desfile caricato de ignorantes. Porque nós ignoramos tudo o que aqui se passa, o que fertilizou esta terra, os meandros do negócio que se montou aqui connosco, com muitos que já passaram e muitos que hão-de vir.

## 7. Mediterrâneo

Sou um meridional, um mediterrânico. Isso significa que me sinto tão em casa no Norte de África (do pouco que conheço) como na Europa do Sul (anseio por ir ao Próximo Oriente). Gosto do calor intenso, sobretudo (muito importante) se for seco, e gosto de o ver da sombra, bebendo um chá de menta, o melhor antídoto contra a sede. Gosto de estar num claustro ou num pátio, ouvindo o escorrer da água. Admiro a capacidade humana de fazer oásis onde existiam desertos – mas não poderia resistir durante muito tempo ao desafio de me aventurar nestes últimos. Aprecio as grandes praças vazias, atravessadas pelo

passo furtivo de um gato, pelo dedilhar das notas de um alaúde, pelo voo desordenado dos pássaros ao cair da tarde. Pode ser em Serpa ou Veneza, acontece de modo igual. Gosto de entrar na escuridão e na confusão de um mercado onde os odores das especiarias se misturam no ar e as cores vivas dos produtos e frutos expostos compõem quadros que mudam a cada instante. Vejo fotografias por todo o lado antes mesmo de poder puxar da máquina. Vibro tanto a ouvir uma composição do sírio Adib Dayikh como um flamengo genuíno (v. por ex. magnífica antologia “Méditerranée – Les Musiques du Sud”, publicada em 1998 em França por Média 7). Já Giacometti me dizia que a música circum-mediterrânica tinha, toda ela, algo em comum, mostrando bem a unidade íntima desta bacia que foi cadinho de civilizações, que se interpenetraram, mesmo quando se afrontaram.

Gosto da extroversão, dos dias cheios de sol, das cores vivas, dos contrastes súbitos, dos prazeres evidentes, do chamamento para a oração a Alá, de Cristo representado como jovem helenístico, da arte copta e da arte bizantina, dos cânticos judaicos, das cúpulas brancas das igrejas sobre o mar muito azul de Santorini, da floresta de colunas da mesquita de Córdova.

Na minha utopia, só tenho pena que o Mediterrâneo seja ainda também, muitas vezes, o mundo da miséria, dos contrastes sociais, do caciquismo, da inferioridade da mulher, da desordem e da desregulação absoluta. E sonho com a perfeição impossível (cada vez mais impossível no mundo-cão que construímos e que só vemos intensificar-se): a fusão da “civilidade” nórdica com a vibração mediterrânica. A democracia, o desenvolvimento, a tolerância e a solidariedade vividas à sombra de uma tradição tão longamente amadurecida, e hoje ferida de morte.

Nascida em zonas periféricas do Mediterrâneo (Mesopotâmia, Egipto), há mais de 5.000 anos, esta “civilização ocidental” deslocou-se cada vez mais para aquele mar, até atingir o seu apogeu com as civilizações greco-romanas. Decaídas estas, povos periféricos tomaram conta desse mundo, onde as três grandes religiões e tradições culturais (judaísmo, cristianismo e islamismo) entre si disputaram e se miscigenaram. Mas com o domínio da Europa do Norte e, hoje, com a americanização do planeta, o velho mundo mediterrânico aparece mais como uma realidade deprimida e uma atracção turística.

## 8. Lutas com livros

Vivo rodeado de livros. Alinham-se em estantes, desafiadores, como que a avisarem-me de tudo quanto já não poderei ler. Outros espriam-se pelo chão, rendidos ao seu peso, ao seu desalinho, calcando-se e escondendo-se mutuamente. Passo às vezes horas a procurar um volume ou um folheto, e tenho de desistir, desesperado; outras, encontro de súbito um título, como quem se depara inesperadamente com um velho conhecido. Outras, ainda, penso nos livros que já perdi, que devia ter comprado e nunca mais encontrei... ou ouço as pessoas falarem nos livros da sua vida, muitos dos quais nunca li, e sinto uma vertigem infinita. A das muitas vidas que se escoam numa vida; mais uma vez, a do problema fundamental, sempre o da escassez do tempo. E volto àquela frase, a de que se devia viver duas vezes, uma para aprender e a outra para praticar. Ou como dizia Aragon: quando se chega a saber que fazer da vida, já é demasiado tarde...

Desde miúdo (quando a minha biblioteca se reduzia a umas dezenas de volumes) que arrumo e volto a arrumar estantes; traslado livros para sítios onde sempre se acaba por ler uma ínfima parte deles; transporto peso e mais peso. Vezes houve em que estava fora, e lia no jornal a saída de um nova obra apetecida; metia-me no carro e fazia apressadamen-

te muitos quilómetros para encontrar uma livraria aberta; cheguei a quase obrigar os empregados a desfazer caixas, certo de que lá estava o que tanto procurava... Muitas das idas ao estrangeiro saldaram-se por, no último dia antes da partida, ir comprar mais uma mala para... carregar os livros que entretanto comprei. E não descanso enquanto não chego a casa, e os incorporo no pequeno universo de (des)ordem de que passam a fazer parte. Tipografias e livrarias fazem parte do meus mundos encantados.

Alguém algum dia escreveu que não se devia viver assim. Os livros são como o resto da vida, como as pessoas, é preciso ter com eles uma relação displicente. Lê-los, interrompê-los, abandoná-los para os reencontrar, sem a ansiedade de os querer absorver tanto, sem a sofrida nostalgia da sua perda. É sensato. Sublinhá-los, riscá-los, usá-los, esquecermos deles, para um dia os voltar a encontrar com uma sensação de enamoramento, ou tão só de curiosidade. Cada livro pode ser “o livro”, e, ao mesmo tempo, todos (os que já foram, ou não se ser escritos) não valem a vida que está ao lado.

Quem me dera ir para um sítio deserto com o livro bem escolhido, e mergulhar nele, em todas as suas zonas inexploradas. Quem me dera ainda mais não levar nada, apenas com que escrever, e talvez achar, pela primeira vez (uma descoberta é sempre a primeira) a minha “verdadeira” voz.

Ou então abandonar de vez esta luta toda, e enfim descansar.

## 9. Ritos colectivos e “quadras”

Não aprecio “quadras” – épocas do ano em que os seres humanos se dedicam aos ritos de passagem, ou de celebração, das estações, ou de fases do ciclo de vida anual – sobretudo se isso está ligado àquele consumismo viciado que serve de ocupação de tempo (dito “livre”) à grande maioria das pessoas. Mas, para nos venderem coisas, transformaram a nossa vivência num conjunto de quadras que praticamente se “colam” umas às outras. O Natal/Ano Novo já começa em Novembro, depois vem o Carnaval, a seguir a Páscoa, o verão (bons tempos em que havia as “férias grandes”, isso sim!), a entrada no novo ano escolar, etc. E pelo meio ainda há os dias do pai, da mãe, dos namorados, etc. – tudo bons pretextos para o fatigante ritual das compras. E a sociedade aconselha ainda “férias repartidas”, e as agências do ramo propõem “escapadinhas” (viagens curtas, suponho) para tirar partido de “pontes”, fins de semana alargados, etc. A atender a tudo isto, e para quem “chegasse de fora”, a nossa vida quotidiana seria um inferno – de que seria preciso estarmos permanentemente a escapar-nos – e talvez, em relação à grande maioria de nós, não andasse muito longe da verdade! Escapar-nos sim, para cair noutra inferno, o das filas dos que tentam fugir à cidade para “aproveitarem as quadras”, ou que encham os aeroportos numa época em que o transporte aéreo se massificou, e é em regra muito desconfortável, numa ausência absoluta de respeito pelo passageiro. Mas, se este último tem umas horas de espera entre um avião e outro, lá tem as lojinhas com que entreter o tempo, e comprar mais uma série de inutilidades.

A continuar assim, não tardarão a florescer estabelecimentos fora do tempo, e onde se possa ler ou escrever em absoluto silêncio, ouvir música de qualidade, ou debater assuntos interessantes com pessoas igualmente interessantes – acredito até que já existam, mas a factura deve ser, por ora, muito elevada. Seriam uma espécie de “mosteiros” confortáveis mas sóbrios (sem o luxo que enjoa), onde a pessoa se poderia “enclausurar” por uns tempos (uma sabática?) concentrando-se, sem pressas, no seu mais essencial trabalho: viver em paz para poder ter ideias que mereçam a pena. E depurar-se de todos os contactos humanos

obrigatórios, por forma a reencontrar, dentro de si, o desejo de ver tal ou tal pessoa – só um ser equilibrado emocionalmente pode estabelecer uma boa vida de relação.

Porque é isso que as “quadras” têm (sobretudo o Natal) de temível – obrigam as pessoas da mesma família a juntar-se. Por menos que lhes apeteça naquele momento estarem umas com as outras, o ritual securizante tem de ser cumprido. Quando vejo muita gente, toda emocionada pelas mesmas razões, começo a sentir-me numa tribo primitiva – como no funeral de Diana, e em geral em todos os casamentos, baptizados, enterros, etc! Não ignoro a importância da celebração colectiva, e em particular da festa, para a coesão social. Mas...

## 10. Perplexidades

Nunca percebi bem o que alguns colegas meus queriam dizer quando, a propósito de uma tese de licenciatura (agora seria de mestrado) ou de doutoramento, em preparação, se queixavam: “não tenho material suficiente”. Fiz sempre as minhas “teses” (de arqueologia) quase sem “material” nenhum... nunca tive, julgo, o feticchismo das “peças” nem, mesmo, dos chamados “dados”; o que procurei foi, com base num corpo de conhecimentos, esboçar ideias, programas, propostas de solução. Equacionar problemas, em suma, partindo do princípio de que uma “tese” é um trabalho que nos acompanha durante uns anos (10 no caso do tradicional doutoramento!), e onde normalmente o que se constrói tem muito a ver com a decomposição do que antes se dizia, daquilo em que se costumava acreditar. Mas, atenção, não sou nenhum “arqueólogo de gabinete”, sujei toda a vida as mãos na terra, e só não o faço mais por falta de meios! O que procuro é romper com a tradição dos antiquários – a arqueologia é um trabalho científico. O que importa é instalar uma rotina de observações e estar de “olho vivo” – os “dados” vêm por si, atrás das ideias... Também me causa surpresa o afã com que certos colegas correm à procura de “descobertas”, julgando que publicá-las em primeira mão é passaporte certo para a consagração profissional – poderá sê-lo na nossa pequena “aldeia científica”, mas certamente não o é ao nível da comunidade internacional – onde verdadeiramente nos cotejamos com os nossos pares a uma escala já interessante, porque muito diversificada e exigente. Ser bom na sua paróquia é (demasiado) fácil... Ao mesmo tempo, pergunto: para quê querer ter a sua pequena corte, o seu séquito de seguidores? Que vocação será esta que mostram alguns dos nossos arqueólogos (e outros cientistas) para serem minúsculos régulos? Procura a todo o preço da notoriedade, do poder, que para eles se liga a grandes descobertas e a projectos de prestígio antecipadamente assegurado?... O prestígio está no trabalho sério, cujas condições de produção em Portugal são de facto escassas, estando os recursos muito mal distribuídos. O sistema actual é uma máquina de criação de desigualdades artificiais, sem proporcionalidade entre o currículo dos indivíduos e os meios de que dispõem. Isso, sim, é que é uma situação inquietante. Há certas forças e “figuras pardas” que, na sombra, mexem em muitos “cordelinhos”...

Análoga perplexidade me causam os estudantes quando perguntam: “que matéria vem para a frequência?”, ou “o professor ainda vai dar mais matéria?”. Tento explicar a estes estudantes (numa espécie de “disco” já muito passado) que, nas “minhas cadeiras” não há “matéria”, mas uma experiência, que deve ser vivida em comum, de confronto com textos, objectos e registos, experiência que naturalmente tem de ser orientada por mim, mas que compete a cada aluno recriar, tornar sua, sem o que só está ali a perder o seu tempo. É preciso empenho, mas também distanciação do imediato, e conjugação difícil entre uma postura “blasée” e uma atitude preocupada, estudiosa e séria.

## 11. “Exames”

Tenho passado a vida, como todos os cidadãos activos, a ser “examinado” – como estudante, como professor, e noutros âmbitos de intervenção – e às vezes, confesso, começo a estar cansado de tanta “avaliação”. Por ser “bom aluno”, ainda fui dispensado de certos exames no liceu, e de algumas “orais” (ritual de encenação pública de saber/poder que nunca apreciei, quer como discente, quer como docente) nos últimos anos da universidade. Mas lá tive de comparecer, por exemplo, à inspecção militar (no local onde está agora a FCSH da UNL) – em que fui “apurado”, na condição de nudez total, como “atirador” para a guerra colonial... situação de que a carreira universitária e o 25 de Abril de 74 me salvaram.

Agora, que tenho 53 anos e há mais de uma década que sou professor catedrático de nomeação definitiva da UP, pensei que os “meus exames” iriam acabar. Doce ilusão: nunca tive de elaborar tantos “curricula” próprios, ou relatórios comprovativos de tarefas efectuadas, para diversos fins, incluindo bases de dados informáticas (suponho), como nos anos 90! O pior é que, por entre as pilhas e resmas de livros, separatas e documentos que me atafulham o espaço de trabalho, e que servem de confortável poiso aos gatos, não consigo encontrar já os próprios estudos que publiquei! Devia haver um serviço que se encarregasse destas coisas... não há pachorra para tanta actividade organizativo-burocrática no espaço de uma vida que (permita-se-me a pretensão) seria bem mais utilmente aplicada noutras tarefas. Quem já prestou tantas provas devia ser “solto” de tamanha teia de obrigações, para finalmente poder ter a “respiração” necessária para dar ao país obra de vulto... que os prazos inflexíveis, de provas, teses e concursos, jamais permitiram! Um sistema mais “livre” é mais inteligente, e tira, a prazo, a prado dos indivíduos, até adentro da sua própria lógica. Cansar demasiado quem já demonstrou ser capaz de cortar metas significativas com certo êxito, à sua maneira, é matar o nosso melhor capital, o humano. Há alguém que se preocupe com isto? É vital...

Eu sei, por exemplo, que a avaliação das universidades chegou para ficar, e eu próprio já fiz parte, com gosto e muito proveito para a minha experiência, de uma comissão de avaliação dos cursos da área de História das universidades públicas. Avaliar e sermos avaliados no nosso desempenho (até pelos alunos, com toda a contingência que tal comporta) é muito útil, é mesmo indispensável.

Mas o que é importante é que nos modernizemos em tudo (procedimentos e condições) ao mesmo tempo; que as exigências, sempre acrescidas, em relação ao trabalho que vamos produzindo, correspondam minimamente aos recursos, que também deverão ir crescendo, o que a maior parte das vezes se não verifica, antes pelo contrário. Senão, pode-se chegar às vezes a um ponto de exaustão em que, precocemente, já só nos apetece enfrentar o último exame: o que nos permitirá descansar definitivamente deste mundo desumanizado, exigente, e muito pouco generoso.

## 12. A propósito de dois belgas e de África

Estive na África sub-sariana duas vezes, nas antigas colónias de Moçambique (1971 – um mês e meio) e de Angola (1973-74 – um ano e meio). Isso, o facto de um meu tio-avô (José Matias Delgado) ter sido um estudioso de Angola, e a curiosidade pela antropologia, sempre me levaram a ter um enorme interesse e admiração por África, pela sua história, e em particular pela arte dos seus povos.

O que parece espantoso – para não dizer escandaloso! – é o pequeno número de investigadores portugueses consagrados a estas matérias. Mesmo nas universidades a sua presença é diminuta.

Falta até um grande Museu de África (polivalente, e com investigadores a ele adstritos), como por ex. existe perto de Bruxelas, em Tervuren (de visita obrigatória) – ou um Museu de Etnologia amplamente dimensionado (à escala da nossa história de contactos multiculturais), que tivesse essa componente, com peças sempre expostas.

Acontece que viveu até há pouco no nosso país (faleceu em 2000) uma pessoa que foi uma das maiores especialistas mundiais de arte africana – e em particular dos Tshokwe (erradamente conhecidos como Quiocos), grupo cultural do NE de Angola e zonas circunvizinhas. Trata-se de Marie-Louise Bastin, belga, que a Universidade do Porto homenageou em 1999 com o doutoramento “honoris causa”. Casada com um português, e activamente trabalhando até ao fim, radicou-se no Porto na última década. Autora de numerosos artigos e livros, entre os quais catálogos de exposições – nomeadamente o que foi realizado, sobre escultura de Angola, por ocasião de Lisboa Capital Europeia da Cultura em 1994 – M.-L. Bastin trabalhou no já referido Museu Real da África Central, e também na Universidade Livre de Bruxelas.

Um dos elementos que foi determinante na carreira de Bastin foi o Prof. Luc de Heusch, professor emérito da Universidade Livre de Bruxelas, onde ensinou antropologia social e cultural de 1955 a 1992. Foi de Heusch quem sugeriu a M.-L. Bastin que se consagrasse à arte dos Tshokwe. Autor de livros famosos, como “O Rei Ébrio ou a Origem do Estado” (1972), “Reis Nascidos de um Coração de Vaca” (1982) ou “O Sacrifício nas Religiões Africanas”(1987), Heusch é um estruturalista que estudou sistematicamente os ritos e mitos do parentesco em contexto africano. Mas o autor faz questão em se afirmar também como escritor e cineasta, e não sem razão, pois integrou o célebre movimento Cobra (de 1949 a 1951), e realizou diversos filmes, um dos quais dedicado ao pintor surrealista seu compatriota R. Magritte, além de muitos documentários sobre a realidade etnográfica e histórica africana.

Tivemos a honra de ter L. de Heusch entre nós, no Porto, em Junho/Julho de 1999, no contexto da homenagem prestada a M.-L. Bastin.

Aos leitores aconselho a que conheçam a obra de Bastin, que leiam Luc de Heusch e... se puderem, vejam e estudem mais a arte africana. Por ex., no belo museu Dapper, e no das Artes Africanas e Oceânicas, ambos em Paris. Claro que toda a gente visita o Louvre, onde agora inventaram uma “galeria das artes primeiras” (para não lhes chamarem “primitivas”, que tem um sentido pejorativo); mas não se deve, evidentemente, ficar por aí.

### 13. Futebol

Sei que a afirmação que se segue será para muitos chocante, escandalosa mesmo: não gosto de futebol. Refiro-me a ver o espectáculo, e a todo o ambiente (místico, diria, para não entrar em aspectos mais sensíveis) que o rodeia.

Sei também que, com tal opção, dificilmente poderia seguir qualquer carreira política – mas tal nunca esteve no meu horizonte. Sei ainda que me arrisco a parecer considerado elitista – todo o “intelectual” que se preze diz que aprecia este jogo, pelo menos para mostrar que não é assim um “bicho” tão raro – é capaz de estar ali a “torcer” no meio das massas pelo seu clube, enfim, seguir todos esses rituais colectivos por que se têm interessado sociólogos, antropólogos, e até etólogos!

O que eu precisava, mesmo, era de praticar um desporto – o qual podia ser perfeitamente o futebol. Mas isso é algo de muito diferente.

Compreendo por que é que o futebol é importante: porque muita gente, e muito dinheiro, e muitos interesses, giram em torno dele. Promove muitos que começaram na rua, com uma bola de trapos – tem um “ar” democrático. A montante e a juzante, é toda uma “economia” que assim se move. E, já os romanos o sabiam, é preciso dar “pão e circo” às populações – as tensões que não se libertem num estádio podem ser bem mais negativas se dirigidas para outros objectivos. Mas o pior é que tais tensões, que encontravam nos jogos o seu centro de escoamento, transbordam hoje muito em relação a eles. O “circo” generalizou-se, e é perigoso e triste.

Finalmente, as sociedades modernas, ao trazerem para as fábricas, primeiro, e para as periferias mais ou menos urbanizadas das grandes cidades, depois, grandes massas de gente, fizeram-nas perder as suas culturas tradicionais. Essas culturas tinham o seu ritmo (lento) de amadurecimento próprio, transmitiam-se de pais a filhos, eram feitas de solidariedades de vizinhança, de territorialidades, de emblemas de pertença, de memórias partilhadas, que deixaram de ter sentido (passaram a ser realidade de museu, objecto de estudo dos etnólogos), e que dificilmente se reinventam. E aí está o futebol, aí está a música rock/pop (e suas múltiplas variantes), e outras manifestações, a tentarem colmatar tão tremenda lacuna, procurando criar uma “cultura popular de cidade”. Nas suas expressões, por vezes, a violência e os comportamentos “tribalistas” – associados ao consumo de certos “estimulantes” – traduzem a frustração de massas (particularmente de jovens) desenraizadas, atiradas para a periferia em todos os sentidos, e sem meios de acesso ao capital cultural, e ao capital “tout court”, das elites. Sociedade que promete a igualdade de oportunidades, esta é uma sociedade particularmente hipócrita nas formas subtis com que exclui. Formas tão subtis que por vezes escapam à própria análise dos que é suposto estudarem, diagnosticarem e/ou encontrarem soluções para os problemas. Estes, julgando-se “fora do jogo” por serem sociólogos, antropólogos, historiadores, ou outra coisa qualquer, estão incluídos nele, “manipulados” por ele, constituindo – tal como muitos dos que, em certas colectividades, tentam animar uma “cultura popular de qualidade” – fracções “ilustradas” de uma cultura dominada, semi-crítica, que ajuda (sem por vezes o querer conscientemente) ao refresco e manutenção do sistema. E depois do “estudo” lá vão ver o seu joguinho.

#### 14. “Big Brother”

Todos temos visto o programa da TVI “Big Brother” e, ao mesmo tempo, os que lêem os jornais têm verificado a quantidade de “escandalizados” com tal programa, com a sua “baixa” qualidade e, conseqüentemente, com o alegado “baixo” nível cultural e ético do povo português, que assim tão alarvemente se distrai com as pequenas questiúnculas de um grupo de encarcerados voluntários, que estão a ver se ganham alguma fama e proveito, como certamente toda a gente (que ainda os não tem, sobretudo o proveito) gostaria de ganhar.

Convém não sermos (pelo menos assim tão primariamente) hipócritas, por um lado; e, por outro, pensarmos algumas coisas sobre o que é a televisão, a sociedade em que cada vez mais estamos inseridos, o contexto concreto em que nos movemos, e por que é que a maioria das pessoas – para não dizer todas – têm necessidade absoluta de evasão, de divertimento, de jogo, e de um certo “voyeurismo” (perscrutar a vida alheia, os seus pequenos segredos e perversões, etc., etc.) para poderem aguentar a monotonia e o stress

das suas próprias vidas. Há hoje uma maior consciência da solidão radical de cada um de nós – e uma grande necessidade de nos compensarmos da desumanização e falta de afecto a que chegámos, e de que, de repente, todos nos demos conta (embora em contextos diversos, consoante a capacidade de reflexão, e de distanciação crítica em relação à situação vivida, que cada pessoa pode mobilizar).

De outro modo, como explicar a enorme proliferação de telenovelas, de descrições da maravilhosa vida dos “vips” deste mundo, de concursos com prémios chorudos, de programas de futebol, de emoções encenadas em plena emissão (do tipo “filha encontra finalmente, perante as câmaras, o paizinho que nunca pôde conhecer”), de notícias sensacionalistas de todo o género (desastres, tragédias pessoais, escândalos de corrupção ou de perversão – pedofilia, por ex. – por parte de pessoas antes julgadas “respeitáveis”, etc.), não esquecendo a pornografia?...

Por que é que tais temas/situações atraem tanta gente, e ao mesmo tempo suscitam reacções tão emocionais, de outros que também sorveram avidamente tais novidades (senão não se teriam chegado a escandalizar com elas)? Divertimento, jogo, sonho, emoção primária, algum sadismo, algum desejozinho de vingança, algum sentimento de securização que dá, a cada um, ver que ainda não foi atingido pela má sorte alheia, etc. – tudo isso faz parte, *helas*, do nosso espólio comum. Porquê negá-lo? As pessoas que se escandalizam com a “baixeza” do “Big Brother” tranquilizar-se-iam se as estatísticas passassem a revelar que 90% dos portugueses têm pelo menos uma centena de livros (que já leram) em casa, que não se consegue encontrar um bilhete com 30 dias de antecedência para um bom filme ou concerto de ópera, que os compositores que os nossos concidadãos preferem são Bach ou Gorecki, que poucos são os que dispensam a assinatura da edição nacional da “Scientific American”, que para se ver uma exposição de um bom pintor se tem de fazer fila na rua durante horas a fio, que não se encontra lugar no lançamento de um novo livro?...

Eu sou anterior à televisão; não nasci com ela, mas cresci a ouvir a minha tia-avó a ouvir diariamente a melopeia das “novelas” da rádio. Antes da rádio, provavelmente as pessoas entretinham-se muito mais com histórias que contavam umas às outras.

A televisão é, desde sempre, uma “janela indiscreta” sobre o mundo – um “buraco de fechadura” por onde queremos ver tudo: filmes, debates, jogos, notícias, enfim... imagens que nos atraíam, cativem, fascinem, seduzam. “Quanto mais quentes melhor”. Tudo quanto é cultura pode e deve ser dado na televisão, se possível ajustado ao seu “timing”, ao seu “ethos” específico. O que é importante é não perder de vista este último. A televisão é a pulsação do presente, isto é, do futuro – do que está a acontecer, mas no sentido do que, nisso, se prenuncia do que ainda não aconteceu, mas já procuramos, ou queremos, ou julgamos entrever. Nesse sentido, é também uma grande máquina de ilusão, porque tudo quanto é futuro (tudo quanto nos compraz imaginar como tal) já aconteceu (pelo menos, na nossa imaginação “colonizadora”, totalizante).

Realmente, a televisão é sobretudo uma máquina de encenação de emoções em tempo real; um dispositivo de “voyeurismo”. E o “voyeurismo” está no núcleo da sensibilidade contemporânea. Por quê, assim, tanta alma pura escandalizada?! Além de ainda propagar mais o “mal” de que se queixa, a atitude do escandalizado soa a falso. Então, ainda não percebeu o mundo difícil, implacável (para não dizer, o mundo cão) em que vive?!...

Esse mundo insuportável é que cada um de nós devia contribuir, pela sua acção cívica, pelo seu trabalho, para mudar. Para que programas como o Big Brother, daqui a uns anos (quanto mais cedo melhor) sejam considerados inviáveis economicamente. Sejam impensáveis, pela falta de interesse que despertem. Para ver e para criticar.

Estar encerrado num sítio (experiência da escassez) pode ser muito interessante. É

esse o fascínio de todos os que são monges, ou mesmo eremitas, de todos quantos procuraram o deserto, a purificação. Estar incluído num grupo limitado de pessoas, pode ser muito enriquecedor.

Mas estar desprovido dos instrumentos de produção mínima da individualidade (como a privacidade, como a capacidade de usufruir de uma leitura ou de uma audição musical de forma não condicionada pelo tempo, como a capacidade de resguardar os seus sentimentos ou de construir os seus afectos sem um “terceiro olhar” omnipresente) e de ter a sua imagem completamente manipulada por um programa de televisão, que filma tudo, emite o que quer, transforma os participantes do jogo não em jogadores mas em jogados – isso não é uma situação desejável, nem para ser vivida, nem para ser usufruída por milhões de pessoas como espectáculo.

A degradação não consiste no que se vê, nem mesmo no que aquelas pessoas concretas ali fazem, quais marionetas de um teatro ridículo, ou seres humanos exibidos num zoo abominável. Nesse aspecto, neste século, nós já vimos tudo.

A degradação consiste em todos irmos observar isso, enquanto alguém enriquece à nossa custa e se ri secretamente de nós, atraídos igualmente como peças do mesmo jogo.

## 15. Os que vão para

Na antiga Roma, os gladiadores na arena dirigiam-se ao imperador, dizendo: “César, os que vão morrer, saúdam-te”.

Na costa do actual Brasil, P. V. de Caminha escrevia ao rei explicando-lhe que os nativos que via na praia não pareciam ter idolatria alguma, estando, por assim dizer, em “estado de natureza”, e sendo portanto gente muito propícia para acolher a verdadeira fé, a cristã (bem como, naturalmente, a soberania de sua majestade).

À porta de um clube de futebol, filas imensas de indivíduos, providos de íntima convicção, preparam-se para pagar várias dezenas de contos para assistir a um jogo.

No Centro Cultural de Belém, muitos milhares de pessoas descobrem, ou redescobrem, que J. S. Bach foi um génio da música. Um grupo significativo de colegas meus, arqueólogos empenhadíssimos, discutem em recente colóquio (aliás no espaço “reciclado” de uma antiga igreja do Alentejo), se uns específicos fragmentos cerâmicos provêm ou não de uma certa camada do Neolítico antigo, ou se um particular fémur humano testemunha um certo tipo de comportamento alimentar – e fazem-no com a determinação com que Deus criou o mundo.

Passo na auto-estrada, e vejo uma aglomeração de pessoas e veículos na berma: mais um carro acaba de capotar e de ir parar à valeta; e enquanto se procura – até muito convictamente – ajudar os acidentados, também se tem a experiência de olhar de perto a morte, ou o sofrimento alheio. Mais adiante, sobre um passadiço, vê-se uma fila imensa de pessoas – estarão, eles próprios, a observar ainda o acidente? Não, afinal movem-se, cruzam a auto-estrada e dirigem-se para Fátima, para ver o Papa e todas as experiências que essa situação permite – este ano estão também lá fadistas, o primeiro-ministro, o próprio Presidente da República! O ministro da administração interna preocupa-se com esse fim de semana assustador, em que tem de gerir tantas situações potencialmente complicadas.

Sentado no moderno lugar da solidão, perante um écran (no caso vertente, o de um computador), organizo as intervenções dos participantes num debate, cuja gravação ouço. E delicio-me com todos os requintes com as que os intervenientes (nos quais me incluo) condimentam o seu discurso, para se seduzirem a si mesmos e aos outros. Que ginástica,

que energia, que vontade. Pelo sonho é que vamos, dizia Sebastião da Gama. Pelo desejo, poder-se-ia generalizar.

E, apesar da solidão do mundo moderno, da aceleração, e de tudo o mais, parece que não faltam os lugares de encontro, de grande celebração colectiva, com novas configurações.

Os estudantes fazem a sua “queima”, exaltando-se com a energia da juventude e do álcool; os turistas seguem o seu guia, como meninos de escola, que não se esqueceram do kit: câmara fotográfica, ténis para as caminhadas. Senhoras de 80 anos, excitadas, discutem o seu futuro, tomam apontamentos.

E, às vezes, uma pessoa tomba irremediavelmente deprimida – não tem para onde ir.

## II. QUESTÕES GERAIS

### 1. História humana – que sentido?

O principal objectivo do pré-historiador é traçar as grandes linhas da evolução cultural (no sentido mais abrangente da expressão) desde as origens do nosso género, há milhões de anos (“Homo”), passando pelas da nossa sub-espécie, há mais de uma centena de milhares de anos (“Sapiens sapiens”) até ao aparecimento do Estado. Para um pré-historiador, o Estado é um fenómeno recentíssimo na história humana, e ainda hoje está em expansão (“globalização”). Com tudo o que o Estado implica: sistema produtivo gerador de excedentes capazes de alimentar todo um sector social que não trabalha directamente na obtenção de bens alimentares (burocracia, fracção social consagrada ao culto, etc.), categorias sociais bem vincadas (para não dizer “classes”, demasiado conotadas com o capitalismo), urbanização, governo centralizado e detentor legítimo da força e da aplicação das leis, escrita, comércio e relações a distância, etc., etc. Numa (ou duas) palavra(s): heterogeneidade, complexidade.

Como se chegou a isto?!... Para um pré-historiador, que estuda o tempo longo, a nossa sociedade aparece por vezes como algo de demencial, uma forma de vida que faz do futuro o mito permanentemente gerador do presente. Hoje, quem não viva no futuro está ultrapassado, está “out”.

A grande interrogação – foi com ela que nasceu a Antropologia cultural, no séc. XIX – é: quais seriam as formas de integração (ou coesão) social, antes do aparecimento do Estado coercivo? Existiu (como queria P. Clastres) uma sociedade “contra o Estado”, isto é, uma sociedade igualitária, onde cada desigualdade era imediatamente rasurada (através da dádiva, ou reciprocidade generalizada), por forma a eliminar essa “mácula original”, o desequilíbrio entre senhores e súbditos, ricos e pobres, detentores do saber e ignorantes? Não cremos que tenha havido tal situação edénica, nem míticas “origens” de um paraíso (ou “comunismo” primitivo) que tivéssemos perdido. Qualquer momento, ou estádio “zero” da evolução, levantaria imediatamente a questão: e antes disso?...

A humanidade “evoluiu” sempre de forma paradoxal, controversa: perdendo coisas e ganhando outras. À custa do que hoje nos parecem ser injustiças, destruições irreparáveis, as maiores das quais têm ocorrido precisamente no nosso tempo, no qual nos foi prometida a felicidade na Terra (por regimes ditatoriais, é certo; mas que também é a mensagem que nos continuam todos os dias a impingir a publicidade e os “media” em geral) e no qual, paradoxalmente, aconteceu o holocausto, as bombas atómicas lançadas sobre populações inteiras, as agressões quotidianas contra milhões de seres humanos sem defesa, etc. Vive-

mos num continente em progressiva degradação, pilhado diariamente pelas forças do lucro, que neste momento são já praticamente incontroláveis. Que sentido para a nossa história?...

Se não formos capazes de dar um sentido à história da humanidade como um todo – e essa é a missão da história como conhecimento, e também das outras ciências sociais e humanas – estaremos desprovidos de projecto para o futuro, ou seja, para hoje mesmo, visto que esta é uma época que “devorou” o futuro.

Mas, numa certa medida, vozes como as de Pierre Bourdieu, por ex. (veja-se o recente “Contre-Feux” 2), ou, em Portugal, de B. Sousa Santos, apesar de nos parecerem justíssimas – de uma inteligência certa – aparecem-nos também como ecos de uma certa irrealidade. É como se a razão já não funcionasse; é como se os diagnósticos já viessem atrasados; é como se vivêssemos numa época pós-racional, no sentido de que não é da avaliação rigorosa (alguns diriam científica) dos problemas que resulta a sua resolução. Ou melhor: não há “a” solução, de tal modo é forte e incontrolável a “volta que dão”, a todos os nossos programas e projectos, a complexidade e o carácter inesperado dos problemas, das tragédias, das revoltas, das tramas ocultas, dos vastos poderes em jogo.

Claro que a comunicação social é protagonista de muito deste ambiente; a televisão tornou-se uma máquina voraz, mas arrasta, nessa luta pelas audiências, pelas vendas, todo o resto do sistema... evidentemente que há meia dúzia de indivíduos e grupos, a nível mundial, que mexem com todos nós, a partir do poder financeiro que têm... Mas não há propriamente um “complot”, não há ninguém fazendo de nós marionetas, os próprios políticos nos aparecem hoje como uns aprendizes de feiticeiro, apanhados nas malhas da paixão que os arrasta.

Num certo sentido, já não há coisa pública – há encenações públicas de “egos” privados, falando em nome de princípios correctos, justíssimos, que ninguém pratica nesse estado cristalino, hipócrita. O pensamento não fascina ninguém. E, sobretudo, ninguém se “excita” com o “correcto”, toda a gente quer é escândalos, ou dramas, algo que mexa com uma libido um pouco brutal. Por isso os cidadãos se afastam da política; para eles, a política passa-se na televisão, como um espectáculo entre outros (vamos ver quem se defende melhor, quem “leva” mais, etc.). A “contra-informação”, quando bem feita, chega a parecer mais real do que a “informação”. Se tanta gente se indigna com o “big brother”, ou com os “acorrentados”, é porque todos nos sentimos um pouco a fazer a figura deles. “Eles” são o nosso espelho.

Vivemos num sistema percolativo, em rede, onde circula muita informação, mas onde grande parte desta faz de écran que encobre a “verdadeira” informação. Mas essa “verdadeira” informação foge permanentemente como uma miragem... E, então, nós parecemos aquela pessoa a quem deram um embrulho, que o desata, e dentro dele aparece outro, e outro, e outro, e nunca chega ao fim... não há “fim”, mas infinitas “caixas negras” embutidas, que mudam permanentemente de escala...

## 2. Permanente luta contra o caos

Provido de consciência auto-reflexiva, cada um de nós estabelece uma espécie de “programa” para a sua vida – um programa, naturalmente, muito contingente, sujeito a variações imprevisíveis, e inevitavelmente faseado em etapas. Cada uma destas, cumprida inteiramente ou não, abre para outras possibilidades, ao mesmo tempo que fecha progressivamente o leque das expectativas (razoáveis) que cada um de nós pode acalantar. Este

“programa” não é um projecto frio, puramente racional, mas nele entra largamente o desejo, o sonho, sendo por vezes extremamente difícil obter um equilíbrio entre o que podemos de facto ir fazendo (sendo) e o que gostaríamos de ter feito (sido). E, como dizia um amigo meu: “aos cinquenta anos já não se tem projectos, actua-se.” Isto é, tem-se consciência aguda, diária, da nossa fragilidade, da nossa efemeridade, e de que muitas coisas com que sonhámos não serão jamais possíveis – é também um problema de certo cansaço da vontade, que tem uma nítida radicação biológica. A força anímica falta-nos, como nos falece a energia física – sendo para mim totalmente absurda a ideologia mitificadora da juventude, hoje dominante. Querer prolongar eternamente a vida e as possibilidades das suas primeiras fases é mais uma faceta (compensatória?) da aceleração e da obsolescência a que tudo hoje se reduz: vivemos tão depressa que precisaríamos de existir mais tempo, para compensar pela quantidade a baixa qualidade que as nossas vidas têm. Por mim, apenas gostaria de manter, por algum tempo, as minhas capacidades do momento presente, para realizar dois sonhos, dois livros: “o livro” de arqueologia e o “o livro” de poesia que há muito espero de mim próprio! Tão só – mas já é muita ambição.

Entretanto, no dia a dia, entre as obrigações profissionais, as “encomendas” de tarefas, e o espaço de liberdade que assim me sobra, vou tentando gerir uma situação de “manutenção” dos projectos a que me liguei. Mas os estímulos são tão poucos, as “recompensas” tão mínimas, os meios tão parcos, as permanentes desilusões tão grandes, e os escolhos a contornar tão constantes, que às vezes me apeteceria, pura e simplesmente, acabar com tudo e “partir para outra.” Mas qual?... E ainda há quem se admire da proliferação das atitudes de fuga (droga, por ex.) de desistência (depressão, marginalidade, suicídio, ou pura e simples gestão de uma mediocridade quotidiana, sem sonho nem projecto, por ex.), ou de quebra de compromissos (perda de valor da “palavra de honra”, hedonismo individualista, traições constantes) que a nossa época produz! Corrida desumana de todos – e luta constante contra o caos por parte dos (poucos) que se pretendem manter equilibrados, úteis, e activos para seu bem, e para bem da comunidade, sem a qual o indivíduo, com um projecto meramente individualista, nunca se poderá sentir realizado. A lógica do lucro e do êxito individual fez implodir tudo.

### 3. A maior amputação

Cada um de nós – neste universo pós-moderno de perda das “grandes narrativas” (ou ideologias, ou cartilhas simplificadoras por onde era possível discernir, a cada momento, o certo ou o errado), onde o indivíduo se vê entregue àquele “lugar” em que sempre esteve sem o saber (uma radical solidão) – tenta criar um código ético pessoal pelo qual se regular, sem atropelo dos outros e das regras sociais que é importante não infligir (mesmo que algumas pareçam totalmente arbitrárias). É como se tivéssemos de aprender um grande conjunto de códigos, mas que não têm relação lógica e estrutural uns com os outros. Como se o mundo se tivesse estilhaçado na sua harmonia. E nesse estilhaçamento, nessa dispersão infinita, procuramos arduamente reconstituir, a nível individual, e com os desperdícios que vamos encontrando, uma espécie de morada habitável, um conjunto de certezas que nos protejam da total arbitrariedade dos acontecimentos. Somos todos uma espécie de “homeless” ou de “clochards”, nesta sociedade do desencanto.

Desencanto que é próprio de um fim de ciclo milenar, que se relaciona com a perda de ingenuidades ancestrais, e com o despertar de um novo mundo, mais rápido, com maior circulação de gente, com maior cruzamento de ideias e costumes, com muitas injustiças

estruturais a corrigir, e para o qual ainda não encontramos uma ética partilhável nova. Essa ética não pode decorrer de uma ideia de regeneração *global*, única (salvação religiosa, revolução, etc.), mas de uma prática política de persistência na luta por melhoramentos *locais, parcelares*, na qualidade de vida e nos direitos reais dos cidadãos. Não se trata de substituir ideias e valores, “inaugurais” e destinados a triunfar, por outros, mas de procurar triunfar cada dia em pequenas coisas, perto das pessoas – e de funcionar pelo exemplo e pela força de vontade.

Estamos ainda numa etapa muito elementar da democracia, em que as pessoas lutam por direitos fundamentais, na sua maioria consagrados nas leis, empoladamente mencionados nos discursos, mas muito pouco consubstanciados na prática. Aliás, na prática, o ideal seria haver poucas leis – sinal de que a maior parte dos códigos éticos e cívicos fundamentais já se tinha interiorizado tanto nos cidadãos, que se tornaria desnecessário formalizar o que seria consenso ou *praxis* geral. Estamos longe disso.

Um dos valores em crise é o da ideia de trabalho. Não, claro, o trabalho alienante, repetitivo. Mas o do esforço criador, generoso, solidário, com recompensa diferida, e partindo do princípio de que é o trabalho que constitui um indivíduo, um ser social. Uma pessoa não precisa apenas de se sentir útil, realizando uma profissão. Precisa de se sentir “especial”, ter auto-estima. A maior amputação da maior parte das pessoas é não terem tido, nem continuarem a ter, condições para produzirem essa auto-estima.

#### 4. Viver em sobressalto

O criador cultural é, em regra, uma pessoa inquieta, no sentido positivo do termo: vive em função do projecto que acalenta, do trabalho que tem entre mãos, sem comprazimento excessivo pelo que já está feito, pelo que é a sua “obra”, normalmente o principal objecto de atenção dos outros. Manoel de Oliveira não sabia recentemente como responder ao entrevistador televisivo, aquando do prémio que lhe foi concedido em Cannes. Perguntava-lhe, aquele, o que é que diria ao público para o aliciar a ir ver o seu filme... e Oliveira, desde a desconcertante quase-atemporalidade em que vive, respondia, um pouco “gauche”, que não lhe interessava aliciar ninguém... que o filme agora já não lhe pertencia, ia ser apresentado nas salas, e o público iria vê-lo ou não, pagaria o bilhete ou não, conforme quisesse. De facto, a pergunta, embora perfeitamente ajustada à sociedade em que nos encontramos, tinha tanto de absurdo quanto a de interrogar um pintor, por ex., sobre o que acharia de mais interessante nos seus quadros para atrair o público, ou um poeta sobre o que haveria na respectiva produção mais capaz de captar o leitor... por muito que a publicidade tenha invadido tudo, e que estejamos mergulhados no mercado até à raiz dos cabelos, ainda bem que há uma densidade do real que resiste ao “slogan”, alguém que tem a coragem de, simplesmente, não se assumir como um mero produto de consumo, e sobretudo como juiz de si próprio, fazendo “propaganda” à própria “marca”.

Por outro lado, sabemos que sem a experiência do sofrimento não haveria, paradoxalmente, felicidade. O mito da juventude que percorre o nosso tempo, em que toda a gente quer parecer mais nova do que é, mais “desportiva”, mais feliz, mais “liberta”, mais rebelde, etc., tem o seu quê de caricato, uma vez que se sabe que, sem se passar por certas coisas – incluindo a desilusão e o seu luto, e a consciência profunda da nossa fragilidade individual – não se acede a graus mais interessantes e complexos de vivência e de interacção com os outros. Para o “criador” a insatisfação é congénita... e notem que não estou a reconvocar o mito do “génio”, porque entendo que criador é todo aquele que aprecia e

verdadeiramente recria uma obra de arte, por ex... a qual, em si, é apenas uma proposta oferecida a múltiplas reinterpretações, incluindo as do seu próprio “autor” inicial.

Há porém um conjunto de sobressaltos por que vamos passando na vida que seriam bem escusados, e que têm a ver com a improgramação, com o espírito de improviso, com o individualismo egoísta, com o “salve-se quem puder”, com a teia de influências e de “favores” através da qual alguns vão tentando efectuar alguma coisa de colectivamente útil, e que ao mesmo tempo os realize pessoalmente; teia essa que outros só criam para objectivos bem mais mesquinhos. As dificuldades e obstáculos, que encontra no seu caminho todo aquele que quer fazer algo de interessante e de perdurável, são tão grandes, que se revelam, à partida, excludentes, ou erosivos, de uma grande parte da criatividade das pessoas. Um “modus vivendi” destes não é democrático, é atentatório do melhor património que temos, individual e colectivamente.

É vital, para a libertação das energias positivas de uma sociedade, que os seus elementos não tenham apenas a capacidade legal de se associarem, de conceberem iniciativas, mas se sintam mergulhados num ambiente propiciador das mesmas.

## 5. Descobrir

Muitas pessoas têm uma ideia simplista e ingénua do que é a “descoberta” em ciência, e mais particularmente em arqueologia. Pensam, certamente induzidas por filmes e notícias sensacionalistas, que a “descoberta” é algo de instantâneo, muitas vezes protagonizado individualmente, e que consiste numa espécie de constatação súbita de um dado ou explicação que se revela em toda a sua evidência. Como sabem as pessoas mais preparadas nestas coisas, na realidade passa-se tudo bem ao contrário da imagem popularizada do Indiana Jones, ou do sábio, meio louco – meio génio, que vai de “eureka” em “eureka”.

Qualquer trabalho criativo é sempre produto de uma época, e portanto herda toda uma tradição anterior. Tanto em arte como em ciência, não se consegue fazer nada de jeito se não se estudar o que os antecessores nos deixaram. Por outro lado, há muita “transpiração”, muito trabalho, (de leitura, de observação), de estudo, primeiro que a “imaginação” possa exercer-se com algum sentido. Descobrir não é destapar um véu de coisa nenhuma por artes mágicas, é estabelecer uma conexão nova entre realidades antes separadas, ou isolar um elemento de observação antes não visto, e que só é pertinente porque pertence a uma rede de outras observações. E, muitas vezes, o que parecem novas explicações, ou teorias interessantes, vêm-se a revelar inválidas, porque não passam o teste da prova, ou, se quiserem, o teste da falsificação, como diz Popper. Para este autor, uma teoria só é “verdadeira” enquanto não for possível provar que é falsa, isto é, enquanto resistir a todas as tentativas de a demonstrar como inválida. Por isso, num certo sentido, a ciência tem mais a ver com o “erro” do que com a “verdade”. Em ciência, uma “verdade” é só um momento entre dois “erros”, ou, se se quiser, uma fase em que determinada ideia ou conhecimento ainda resistiu a todas as tentativas de refutação.

Assim, a descoberta não é um acontecimento, mas um processo, o resultado de uma sequência de actos encadeados no tempo, e que é produto, em geral, de um trabalho colectivo. Só os manuais “popularizados” de ciência apresentam as “descobertas” como ligadas a certas figuras que, em geral, se celebrizaram por condensarem, em determinada obra, toda uma pesquisa que demorou anos ou séculos a realizar-se. É evidente que há, em arte como em ciência, pessoas de talento muito diverso, e algumas figuras excepcionais que, devido a um conjunto de circunstâncias, emergem da massa de trabalhadores do saber

e conseguem, por vezes, fazer propostas que permitem dar saltos qualitativos em relação à ciência corrente, ultrapassando o paradigma até então dominante (Kuhn). Mas esses vultos talentosos não surgem do nada, são a tal condensação de um processo.

Em arqueologia, como noutros campos, a descoberta é o produto de um longo trabalho intelectual. Chamar a atenção para uma ocorrência potencialmente interessante, não é “descobrir” – mas pode ajudar muito os especialistas.

## 6. Mutações

Dantes, a vida baseava-se numa gradação de competências e de responsabilidades relativamente estável. Uma elite era treinada para decidir e dirigir; e todo um formigueiro humano executava. A componente rotineira do sistema, e a sua própria lentidão relativa, permitiam essa situação hierárquica e estável, porventura cómoda para os “mangas de alpaca” que, se ganhavam pouco, também se esforçavam pouco – eram apenas peças da máquina. E, fazendo o que deles se esperava, lá iam subindo de posto, por antiguidade – é certo que, a maior parte das vezes, com salários de miséria, e um quotidiano desencantado. Não havia estímulos ao esforço individual, nem condições para o exercitar com proveito.

As coisas são ainda, em grande parte, assim. Mas temos de convir que, felizmente, um número cada vez maior de cidadãos está consciente da importância vital de aceder a bens culturais e/ou a competências técnico-científicas que lhes permitam movimentar-se num mundo de contornos imprecisos, e onde o jogo se complexificou, premiando a iniciativa. Esta rápida transformação de mentalidades, em Portugal, traz também as suas perversidades – não houve tempo de criar uma ética de cidadania, mas toda a gente foi empurrada para um sistema de mercado aberto onde o que conta é o êxito e onde, não havendo educação para valores comunitários, tende a implementar-se o regime do “salve-se quem puder”.

Estamos a entrar num ambiente novo, onde o que é importante (para ganhar a vida, para nos auto-realizarmos) é ser-se mesmo competente em alguma coisa, vencer a “prova da prática”, e não apenas executar rotinas ou prognosticar “receitas”. A “teoria”, num certo sentido, acabou, deixou de ser sedutora – enunciar os problemas, mesmo de forma extremamente inteligente, não é resolvê-los. Pode até ser adormecedor, não obstante as boas intenções. Os autismos, num mundo inter-relacionado e onde todos os sub-sistemas estão em aferição constante uns pelos outros, pagam-se caro. Por isso é preocupante, por vezes, pensar como o ensino condiciona os estudantes, não lhes dando tempo, nem meios ou estímulos, para obterem uma gama de capacidades que lhes permita, no “mundo real”, conseguirem alcançar objectivos interessantes, recompensadores sob todos os pontos de vista. E esse “mundo real” não está apenas no fim do curso, como induz a tão famosa quão lamentável expressão “saída profissional” – está antes (quando se escolhe), e está durante o curso, tempo precioso para se obter uma formação diversificada, mas, claro, só com sentido e utilidade se não for imposta a cada um.

A gradação entre o essencial e o acessório, entre o decisor e o executor, entre a criatividade e a rotina, alteraram-se, e, de certo modo, tendencialmente esbateram-se. A “prova da acção” acaba por exigir muito de todos os intervenientes, e cria, por certo, novos excluídos, os que não aguentam a pressão do stress, e são atirados para a marginalidade ou a depressão.

## 7. Os três tabus

Disse um célebre escritor que existem três domínios da privacidade em que se pode “ferir” facilmente a sensibilidade de uma outra pessoa, e que portanto, concluo eu, se devem evitar abordar, junto de cada indivíduo, sem precauções extremas: o de Deus (ou o das suas crenças fundamentais), o do sexo (ou seja, da sua intimidade mais imediatamente materializável no “corpo”), e o do dinheiro (esfera profundamente imbrincada com a da liberdade de manobra de cada indivíduo, sobretudo numa sociedade em que esse é o último referente de valor). Possivelmente tinha razão – são tudo tópicos em que as pessoas evitam falar, a não ser em situações extremas; sobretudo se são pessoas dotadas de uma certa “cultura”, ou sensibilidade, ou condição social, em que a exigência de privacidade, e a concomitante contenção pública das pulsões mais profundas, geralmente aumenta.

Ao contrário, em âmbitos “populares” – uma procissão de aldeia, uma “missa” de certas seitas onde se dança, canta, etc., um ritual de cumprimento de “promessa” com sacrifício físico, entre tantos outros aspectos – a crença religiosa de cada um é publicamente manifestada, para não dizer dramaticamente encenada, diante de todos. A religião “popular” é uma forma fundamental de sociabilidade, bem diferente da experiência “religiosa” do “intelectual” (mesmo ateu). Quanto ao “corpo”, invenção e tema obsessivo da modernidade, o domínio de cada um sobre ele é muito relativo: basta estar-se doente para o “nosso” corpo ser objecto da observação, estudo, manipulação de todo o “sistema clínico”, do médico aos analistas e enfermeiros. Aí, o corpo perde todo o “segredo” que dele queremos conservar, toda a sua individualidade: fotografado, radiografado, observado por dentro e por fora, passa a fazer parte de uma cadeia de objectos clínicos onde a sua particularidade apenas reside na combinatoria específica de um conjunto de sintomas insertos numa taxonomia estabelecida. Quem já alguma vez se submeteu a uma intervenção cirúrgica, por ex., sabe como o corpo se transforma numa “praça pública”; só a experiência da dor ou o alívio desta são, verdadeiramente, pessoais e intransmissíveis.

Do corpo poder-se-ia dizer o mesmo que do dinheiro: é bom, enquanto não temos que pensar demasiado nele; de outro modo, transforma-se num pesado fardo. O que é facto é que o dinheiro que ganhamos e os bens que possuímos – excepto se pertencermos ao “clube restrito” dos que são suficientemente ricos para poderem, se o desejarem (se não tiverem pejo disso), pagar a “tecnologia da privacidade” dos seus reais rendimentos – está em permanente escrutínio em todo o lado: nas contas bancárias, nas declarações para os impostos, nos documentos que acompanham um pedido de crédito, nos numerosos ficheiros informáticos onde esses registos se cruzam cada vez mais em rede, etc., etc.

De modo que a nossa privacidade, ou capacidade de reservar um domínio inviolável para exercício do “ego”, embora pregada como um direito aos quatro ventos, é de facto um bem muito escasso, se não mesmo mítico. Mais um paradoxo da modernidade...

## 8. Contradições

Há na vida contradições insanáveis. Com elas vamos construindo, arduamente, a nossa identidade pessoal, à custa de êxitos e de falhanços, de experiências duradouras e de outras efémeras. Num esforço permanente de equilíbrio, tenta-se a cada momento conjugar o indispensável sentido do risco com o senso comum também imprescindível para, cumprindo o que a sociedade nos exige, reservar o nosso espaço de tempo, de privacidade e de criatividade individuais.

Uma dessas contradições é, sem dúvida, a da consciência das nossas limitações – que leva à prudência, ao estudo permanente e ao adiamento de certos objectivos básicos – e a pressão a que somos sujeitos para emitir pareceres, intervir na arena social, tomar decisões imediatas. Um professor pensa sempre nisso ao começar uma aula: o sentimento de impreparação tem de ser recalcado para poder iniciar um acto de comunicação e de transmissão em que não pode mostrar tibiezas perante um auditório que espera dele a “palavra certa”, algum ponto de apoio para a trajectória de cada estudante.

Outra consiste na vontade de fazer coisas que deixem alguma marca na sociedade – realizações colectivas que permitam criar um ambiente de diálogo – *versus* o trabalho burocrático, pesado, que qualquer iniciativa sempre exige, com toda a carga de incompreensões e de quebras de solidariedade que não se esperavam à partida. Quem faz alguma coisa de válido acaba por ser criticado a torto e a direito; a quem está quieto, na mera gestão dos seus interesses pessoais, não se pede nada. Em geral, o sistema não premeia devidamente o esforço dos seus agentes mais activos e mais honestos. Conta mais a esper-teza, do que a inteligência. A manobra de bastidores sobrepõe-se à frontalidade. E há autênticos especialistas na manobra de despercebidamente, irem impedindo as pessoas de mais valor de realizarem os seus projectos, que seriam capitais para o “salto” que o país precisa de dar. Temos de conviver com a inveja.

Outro choque é sem dúvida o do encantamento do outro – na amizade, no amor, na paixão – e o correlativo desencantamento, gerado pela rotina, pelo convívio quotidiano, pela falta de tempo para manter a corrente da tensão criativa e comunicante. O stress a que todos hoje estamos sujeitos não permite a aproximação das pessoas e a emergência do que nelas há de melhor. As razões de uns embatem nas razões dos outros, não havendo ocasião para o encontro, para a verdadeira compreensão entre os seres. E a intolerância, o isolamento, quando não a traição, instalam-se. É pena que isso aconteça, às vezes, mesmo entre as pessoas mais válidas de que uma sociedade dispõe. Irrracionalidade do sistema, sua imperfeição estrutural, que lamina o que cada um podia dar aos outros de melhor?...

Aqueles que dispõem de instrumentos para tal, acabam por se refugiar na sua “obra”, naquilo que sentem que são capazes de produzir com alguma qualidade, na esperança disso poder, um dia, vir a ter algum eco social. Vivemos na expectativa de criar um património para o futuro, na imaginação de que ele será mais tarde reconhecido. Seres de projecto, prosseguimos um objectivo que às vezes parece autista. E que afinal radica na expectativa de seduzir, não já agora e aqui, mas algures e em relação a um alguém abstracto.

## 9. Ganhar o quê?

Se tudo o que é novo, exige tempo para ser absorvido, incorporado; e se, por outro lado, estamos numa sociedade da aceleração, onde há cada vez menos tempo disponível – é evidente que na nossa época se criou uma linha de fractura tremenda, que passa pelo interior de cada um de nós.

Outras contradições se podem discernir: somos todos iguais (pelo menos queremos sê-lo, no que toca a direitos e oportunidades), mas cada um de nós deseja ser cada vez mais diferente dos outros – os princípios democráticos e o individualismo contemporâneo não atingiram ainda um ponto mínimo de equilíbrio. Como é possível enraizar tanto a solidariedade como a auto-estima individual, fazer perceber que ambas são essenciais à nossa sobrevivência? O respeito pelo nosso semelhante ainda não se articulou harmonicamente, pelo menos em termos programáticos, com o respeito pelo dissemelhante (qualquer que ele

seja). A regra da maioria não convive bem com o facto dela própria engendrar, e exigir, minorias liderantes. A globalização cria novas “localidades”, novas identidades particulares, que podem parecer reivindicações absurdas; a modernização implica a sobrevalorização do antigo, do “património”, que muitas vezes parece corresponder a uma obsessão pouco saudável, fetichista, ou oportunista. Por todo o lado se reinventam tradições que são pretexto para comportamentos de barbárie – é antigo, é nosso, não nos pode ser tirado ou interdito. Estamos assim enredados num lodo de contradições – conseguimos diagnosticar os problemas claramente; mas eles são tantos, e tão sistemicamente imbricados, que cada resposta cria novos problemas, e não vemos o fim à meada. Quanto mais lúcidos, mais distantes da solução – eis a sensação com que por vezes vivemos. Como se transportássemos uma doença incurável com que tivéssemos de continuar a existir, na expectativa constante dela nos derrotar, nos destruir no âmago da nossa energia, do nosso impulso vital para durar, para produzir, para progredir.

Costuma dizer-se que estamos a passar de uma civilização da palavra – oral (durante milénios) ou escrita (nos últimos séculos, e mesmo assim só para alguns) – para outra, da imagem. Estamos a passar de um mundo da enunciação (ou da anunciação) para o do acontecimento (directamente experimentado, real ou virtualmente). Em parte é verdade, mas nunca se leu tanto como hoje. Nem nunca se aspirou tanto pela palavra curta, mas decisiva – é isso que é preciso em comunicação social, por exemplo, sobretudo em televisão, onde uma frase concisa pode ser mortíferamente certa (no bom ou no mau sentido). O que talvez haja de comum a tudo isto, é que todos compreendemos que estamos diante de um espelho. O mundo é um espectáculo, é uma representação, e para essa cena é, em princípio, convocada toda a gente. Ganha quem se aguenta lá mais tempo, atraindo a atenção dos demais. Mas, que significa ganhar? Ganhar sempre, é assim tão bom?...

## 10. A inveja

Num livro notável, intitulado “O Jogo da Identidade” (PUF, 2000), o psicólogo e sociólogo Prof. P. Moessinger (Univ. de Genève), depois de nos dizer que a identidade é uma espécie de “termostato social do indivíduo”, fala-nos de vários “mecanismos identitários”: a “redução da dissonância”, o “duplo constrangimento” (“double bind”), a “vergonha” e, finalmente, a “inveja”. Focalizemos este último conceito, tão interessante, por exemplo, para quem no nosso país se distancie visivelmente da mediania.

A inveja resulta da comparação desfavorável com um outro; este, supostamente, teria algo que o invejoso desejaria alcançar, mas não consegue. Tal sentimento surge, ou agudiza-se, em relação ao que está próximo; torna-se rival aquele que se desejaria imitar, ou com quem o sujeito se desejaria identificar, ou que almejaria substituir (para não dizer liquidar), por sentir injusta a diferença, o “algo mais” que o outro, sendo seu igual, logrou obter. Injusta, na medida em que, na sociedade pretendidamente democrática, todos se sentem iguais em direitos (incluindo o da construção da radical e específica diferença de cada um). Mas, já em relação ao que está muito acima, e é inacessível (a divindade, um soberano indiscutível num regime não democrático, os “ídolos” do “star system”, ou muito caseiramente os “vips” que aparecem nas revistas de grande consumo como se vivessem em felicidade permanente, num esplendor eterno) o sentimento gerado é outro: são modelos, alvos de admiração, que não se podem apear, e portanto se consideram inamovíveis, libertando os seres comuns do desconforto da inveja. Parece que certos indivíduos se tentariam guindar à condição de “intocáveis” ou figuras públicas “de sucesso” (“estrelato” económi-

co, político, artístico, desportivo) precisamente para fugir (como os aviões, quando ganham altitude) das zonas de turbulência onde domina a inveja ou o medo de, por algumas qualidades que se possui, a suscitar nos outros (auto-censura).

A inveja poderia ter um efeito estimulante (antecipar-se ao outro, para obter primeiro o que, nele, seria susceptível de vir a causar inveja), mas normalmente liga-se mais a uma sensação de impotência, a um ódio que pode ser destruidor. Na dúvida de, pela própria acção, se conseguir o que se pressente que o outro tem ou terá, o melhor é tentar removê-lo como obstáculo à progressão própria. Como se sabe, existem muitos modos hábeis de o conseguir, e há quem se “especialize” nisso (não dando demasiado nas vistas, para não provocar inveja). Quando se está numa posição de poder, uma das maneiras é promover medíocres, ou subservientes, para se neutralizar os mais criativos, e até potenciais concorrentes. Num sistema em que tanto progride o bom como o menos bom, tudo se confunde na mediania, neutralizando o novo.

Ao medo da inveja, devemos contrapor a solidariedade, como motor e valor da acção.

## 11. Vencer o absurdo

A situação da humanidade – e de cada ser humano em particular – parece, às vezes, totalmente absurda.

Para os que acreditam numa determinada religião, ou possuem uma ideologia “messiânica” forte, tudo está certo, ou há-de acabar por estar um dia. Mas não se pode obrigar ninguém a acreditar, mesmo naquilo que para nós é mais do que evidente – não seria uma atitude democrática. E, desde que o Estado se separou da religião, não é obrigatório pertencer-se a qualquer “igreja” ou partido, para se ser cidadão de inteiro direito. Pode mesmo ser-se ateu ou anarquista, totalmente individualista, desde que tal não choque, na prática, com qualquer regra legalmente estabelecida. A democracia implica, no seu cerne, um princípio de relativismo: ninguém tem a verdade absoluta, ou as fórmulas mágicas, porque senão não se justificaria a regra da alternância, o contraponto de ideias, a proposta e experimentação de programas diferentes, e o subsequente juízo popular. Neste ponto fundamental, democracia colide frontalmente com qualquer estilo de vanguardismo ou de iluminismo intransigente: o que “faz razão” e conduz a acção colectiva é o que a maioria exprime nas urnas. Às vezes isto custa a aceitar por parte de um “intelectual”, que, tendo passado a sua vida a pensar como é que as coisas deviam ser, com facilidade se torna intransigente. Para ele, a maioria dos seus concidadãos está sempre “um passo atrás” de si – ele vê mais longe, ou “sente” melhor, pois se especializou na análise das coisas, na antevisão do futuro, na fruição de objectos estéticos complexos e elaborados. A grande crise dos “intelectuais” da segunda metade do século XX (sobretudo no Ocidente) consistiu nisso – fazerem o luto da “verdade” ou das soluções que julgavam ter, da exclusividade da razão e do gosto que eram seu apanágio.

Muitos substituíram a religião, ou a crença numa “grande ideologia”, pela devoção incondicional à ciência. Esta foi-nos muito útil – deu-nos instrumentos para superar superstições, manipular o real, aumentar o conforto, curar doenças, deslocarmo-nos pelo mundo, aproximar a humanidade, sermos mais senhores de nós próprios. Mas a “ciência”, aliada da “arte militar” e dos grandes interesses económicos e geo-estratégicos, também produziu Hiroshima, os extermínios nazis, as guerras disseminadas por todo o lado. Ela não está fora da sociedade (como as religiões, enquanto entidades organizadas, também o não estão); é financiada num ou noutro sentido, e, muitas vezes, segundo critérios duvidosamente demo-

cráticos, que fogem absolutamente ao controlo da maioria dos cidadãos.

Se tudo é político, o aprofundamento da democracia – isto é, da participação crítica de todos no colectivo – passa por um desenvolvimento da educação, das condições de vida dignas, por uma disseminação da informação crítica que permita a cada vez mais pessoas estarem vigilantes. Só esta luta dará sentido a uma realidade que, às vezes, parece absurda, e é eticamente revoltante.

## 12. Num canto do universo

É bem conhecida aquela reflexão a propósito das “feridas narcísicas” do homem contemporâneo: de centro do mundo, onde dantes se julgava encontrar, passou a representar-se como ser exterior a esse mundo, e mesmo como ser exterior a si próprio, condição necessária para a emergência da ordem científica moderna, incluindo as chamadas ciências humanas e sociais. Foi mais uma etapa do processo de *separação* que a racionalidade ocidental operou. Copérnico começou a mostrar que a Terra não estava no cerne do cosmos, mas que era apenas um planeta rodando em torno do sol. Hoje podemos “ver” a realidade *sobre* a qual vivemos como um globo, um objecto externo à nossa consciência, e não como uma circunferência (ou conjunto de circunferências) que nos rodeia(m), ao contrário de muitas populações tradicionais, que julgavam habitar no centro da realidade, con-fundindo-se de algum modo com ela (T. Ingold). Depois, veio Darwin revelar que, afinal, toda a natureza era um produto histórico, e que a humanidade actual era apenas um resultado, entre outros, da evolução das espécies. Convenhamos que foi um choque profundo para quem antes se julgava criado directamente por Deus... hoje sabemos que o “Homo Sapiens sapiens” é apenas um primata, parente muito próximo dos símios, como o chimpanzé, o gorila, ou o orangotango. Por seu turno, Marx revelou-nos que, “quem fala por nós”, quando enunciamos um discurso, é a classe social a que pertencemos, e na qual nos formámos. Como se tal não bastasse, a psicanálise alertou-nos para que não somos de todo “senhores” de nós próprios, uma vez que aquilo que julgamos ser, ou pensar, é apenas um estrato superficial consciente, ilusório, que assenta sobre o mar profundo do sub-consciente e do inconsciente, que de modo algum controlamos. Estamos, pois, descentrados em relação a nós mesmos, perdidos no universo infindo e impensável onde a nossa consciência voga, tentando encontrar um sentido. Vemo-nos como uma máquina sofisticada (principalmente o nosso cérebro), e tentamos, através dos aparelhos “inteligentes” que criámos, forjar modelos do nosso próprio raciocínio e comportamento, na esperança (vã?) de alguma vez podermos compreender como funciona o complexo sistema nervoso de que somos dotados, e que a evolução seleccionou. A “inteligência artificial”, por um lado, a neurobiologia, por outro, e as reflexões sobre a interacção entre o real e o virtual, são outras tantas frentes de progressão do nosso descentramento.

Essa seria, para alguns “visionários” (no bom sentido do termo) a causa da última “ferida narcísica” do homem: a de se entender como uma máquina entre outras máquinas, particularmente quando os progressos da genética nos explicam, cada vez mais, como funciona a base orgânica de que é feita a nossa incrível complexidade e heterogeneidade, a partir de um conjunto de princípios muito simples. A pré-história, a paleontologia humana, e a genética, tiveram assim também, em todo este processo, um papel muito significativo – e criaram as raízes do que poderia ser uma nova solidariedade humana.

## 12. Palavra exposta

“No princípio era o verbo”, diz a nossa tradição bíblica. Sabemos bem o poder temível da palavra. Nas sociedades tradicionais, eram os homens que “tomavam a palavra” que tinham, em regra, o direito de conduzir os elementos do seu grupo, antes da instância política formal se ter constituído... e esse “antes” corresponde a 90% da história humana. Eram também eles que, normalmente, estabeleciam o elo entre os vivos e os mortos, entre este mundo e o outro, entre os deuses e as pessoas. Sob o estado de transe, as palavras que pronunciavam não lhes pertenciam: eles eram tão só o veículo de uma realidade primordial (mas subjacentemente conservada) que se reactualizava através do seu corpo, percorrido pela energia e pela “mensagem” original dos entes que tinham criado o mundo. O chamã, as suas palavras – tantas vezes incompreensíveis, transfiguradas por esse poder alheio que ele momentaneamente encarnava – corporizavam uma realidade outra, garante, pela sua transcendência, da suportabilidade da vida quotidiana, com a sua miséria e alegria.

Quando a palavra se plasmou em escrita – radical revolução – servindo para os vulgares serviços dos grandes deste mundo (contas, registo de acontecimentos gloriosos), não mais o fascínio da fala anunciática deixou de tentar resistir-lhe. Os profetas fizeram-no; os poetas também; e os actores, igualmente. Ainda hoje, na “civilização da imagem”, a palavra nos assalta por vezes na sua fascinação originária, quando se depura de todo o outro “ruído”, como acontece quando alguém desconhecido nos telefona e nos envolve na sua voz sedutora, ou quando, pela rádio, alguém diz algo de inesperadamente interessante ou comovente. Na palavra reside toda a intensidade do corpo, sobretudo quando esse corpo não está presente, e assim nos atinge fulminantemente na sua intimidade exposta.

Poder de palavra, que tremendo poder: souberam-no todos os políticos, sabem-no todos quantos, através dela, têm a capacidade de gerir o seu discurso, em público ou em privado, por forma a radicalmente seduzir. Essa “gestão” tem regras, claro; mas no “momento da verdade”, a palavra tem de “sair” do corpo com a “souplesse” de uma pulsão “natural”, como algo que apela para o espanto absoluto do verbo original. Este trabalho de representação é muito subtil e difícil, exige experiência e sofrimento, mas pressupõe sobretudo uma qualidade rara, que jamais aprende quem não possui esse *dom*. Quem fala e seduz, acaricia os imensos vazios da nossa intimidade; preenche uma espécie de expectativa que nos assiste toda a vida: a de encontrarmos (e de incorporarmos, e de nos confundirmos com) o radicalmente outro, o absolutamente transcendente.

Palavra, que fantástico património!

## 13. Factos e teorias

Uma distinção fundamental na ciência – e na filosofia, como no próprio senso comum – é a que se faz entre “facto” e “teoria”, entre realidade observável e interpretação dessa realidade. Um facto é algo que aconteceu, que irá com toda a probabilidade acontecer, ou que está perante os nossos olhos. Alguns autores defendem, aliás, que a esta “evidência empírica”, imediata, deveríamos dar o nome de “dado” – objecto de uma descrição, de onde poderíamos deduzir um facto, algo ausente: um facto histórico, por ex., que não podemos observar directamente.

Ao contrário, teoria seria já uma interpretação, correspondente a um determinado ponto de vista; colocada de modo afirmativo ou hipotético, estaria de qualquer modo situada a um nível diferente do facto. O facto regista-se segundo um protocolo estabelecido

e aceite pela comunidade, garantindo “objectividade”, isto é, verificabilidade por outrém; uma teoria rege-se também por normas, mas situa-se mais do lado da intuição, convocando uma mais ampla gama de capacidades e, portanto, uma certa dose de subjectividade. As regras da análise seriam, até certo ponto, mais fáceis de estabelecer do que as da síntese; umas e outras seriam, de qualquer modo, de naturezas muito diferentes. Para um empirista convicto, os factos têm muito maior perdurabilidade do que as teorias – estas envelhecem, ou são mais cedo ou mais tarde ultrapassadas, mas os factos “solidamente estabelecidos” mantêm-se.

Os autores que se têm contraposto a este positivismo – que na prática assume muitos matizes, e impregna o senso comum – advertem para que as regras da “objectividade” são, evidentemente, um conjunto de convenções. E que só vemos aquilo que, de certo modo, estamos preparados para ver; por isso, muitas das nossas observações são, até certo ponto, “confirmações”. Por maior que seja a nossa atenção à novidade, e vigilância auto-crítica, a nossa preguiça é infinitamente maior do que a nossa capacidade de permanentemente nos surpreendermos. Assim, aquilo que é, para cada um, evidente, que está “diante dos seus olhos”, não é assim necessariamente para outra pessoa, mesmo que esteja ao seu lado. A fotografia ilustra bem isso: nada mais irreal, na sua imutabilidade, do que a foto que fixa a fluidez do real. Funcionamos dentro de “paradigmas”, que nos legitimam habitualmente naquilo que é aceitável como “factos”, e na gama de “teorias” que, de algum modo, se esperam de nós – que são plausíveis.

Poderíamos também assumir que entre “factos” e “teorias” não há qualquer distinção de fundo, ontológica, mas tão só situacional. A relação entre uns e outros é dialéctica. Quer dizer, aquilo que nos pode aparecer como facto – isto é, como evidência comprovada – a um determinado nível, pode ser, já, uma teoria aplicável a um plano mais “baixo” de abstracção; e aquilo que nos surge como teoria, pode por sua vez funcionar como “facto” num plano mais elevado de elaboração... Ver e interpretar são coetâneos.

### 13. Filosofia e acção

Como acontece em muitos outros âmbitos, a força da filosofia – entendida como uma actividade de permanente tentativa de clarificação de conceitos basilares, verdadeiros pilares da acção e de todo o restante conhecimento – é também a sua fraqueza.

A força está na clareza, na elegância dos conceitos e das argumentações, no seu carácter totalizante, sistematizado, dando-nos a ilusão da abrangência e a sensação de poder ver tudo, como num mapa ou num ponto muito alto. A fraqueza está na ilusão que isso tudo constitui – por mais organizado, claro, preciso, complexo, que seja um pensamento, ele é sempre contingente: o de uma pessoa concreta, a raciocinar num dado momento da sua trajectória e da história humana; uma insignificância que, no entanto, se investe, quase, da grandeza do divino, nos seus enunciados, como se estes tivessem, pela sua própria força, pela pulsão que os anima, capacidade de mudar o real...

Talvez seja pela consciência desta intrínseca contradição que – sobretudo no mundo contemporâneo, em que a capacidade do “intelectual” influir na realidade se revelou totalmente limitada – certos “filósofos”, ou “pensadores”, apostam na acção, como se tentassem encontrar aí, na vertigem da luta ou do jogo político, e eventualmente na posição solitária do “príncipe clarividente” (quando conseguem alcandorar-se a tal situação), a fusão entre a inteligência e a possibilidade prática de fazer inflectir a realidade na direcção que visionam como a mais perfeita.

Velha tentação de associar, num só agente social, o saber e o poder (figura mítica do “príncipe sábio”), quase sempre dissociados na experiência histórica. Porque o poder que o saber procura é tendencialmente atemporal, duradouro, capaz de se impor aos outros pela sua perfeição como objecto intelectual; e o saber que o poder procura é instrumental, tático, fluido, impondo-se aos outros pela habilidade do jogo, que é sempre um campo de forças. São duas atitudes tendencialmente diferentes. Partem de pressupostos diversos.

O saber da filosofia valida-se pela sua coerência interna, pela sua racionalidade própria; o saber da política valida-se pelo êxito dos lances, ou seja, por uma lógica que é exterior a cada um dos jogadores individualmente considerado, que é alheia ao “acerto” interno das propostas ou jogadas desse mesmo indivíduo.

Para o filósofo, a verdade (a sua verdade, claro) é um cristal brilhante, que ele trabalhou longamente e orgulhosamente exhibe: é um produto do seu labor intelectual, que ele mostra em toda a sua verdade e transparência. Mesmo que essa verdade consista em dizer-nos que “a verdade” perdeu muito do seu antigo prestígio, inaugurado com as Luzes.

Aquilo que o político sabe, como qualquer jogador, por definição não o revela; a “verdade” do que diz em cada momento é calculada pelos seus efeitos numa sequência estratégica. O político convive com a “manhã”, que pode justificar eticamente como estratégia para atingir fins que são os do “bem comum”.

Cedo portanto o filósofo se pode emaranhar na acelerada teia do real histórico, muito mais espesso e perfidamente hábil do que antes parecia, e cujas malhas escapam à sua vontade.

Então, estrategicamente, pode recuar para uma posição de observador crítico. A sensação de solidão acentua-se; afinal o que é para ele imperiosamente evidente não se cumpre na acção prática; o seu sistema, tornado projecto ou estratégia, não consegue implantar-se.

E o ego ferido do “filósofo” – como de qualquer pessoa para quem a “explicação” da realidade continua, em última análise, a ser mais importante, apesar de tudo (e apesar do que disse Marx) do que a sua transformação – pode tornar-se amargo. Mas as perguntas são ainda, para muitos, mais importantes do que as respostas, o formular das questões mais interessante do que a sua resolução – na medida em que o formular correcto de um problema é meio caminho andado para que, um dia, ele venha a ser superado. E é esse “um dia” que nos faz continuar a viver.

Quem ri no fim (qual fim?) ri melhor, poderá sentir e pensar o que, tendo-se consagrado à coisa pública num determinado momento, depois se viu incompreendido e abandonado. Porque o que é importante é “dar a volta” às situações, e continuar a construir (construindo-nos) à escala que nos for possível. Ter um projecto, mesmo que ele tenha passado de global a sectorial, ou a puramente individual.

## 15. Vocações

Entre as actividades a que se dedicam os seres humanos que dispõem de alguma “bagagem cultural”, ou poder simbólico que lhes permita aspirar a ser actores sociais determinantes, poderíamos tentar distinguir, muito esquematicamente, quatro tipos principais. Estes “tipos ideais”, como sempre acontece, estão, na prática, imbricados uns nos outros – são meras figuras teóricas.

Um primeiro grupo tem a ver com a política, e com todas as actividades interventivas em que à razão e ao conhecimento das questões se tem de associar a posição do “jogador”

no teatro de acção: quem vence é não só quem “convence”, mas quem é capaz de concitar um conjunto de alianças e de cumplicidades (até pela passiva).

Às actividades de um segundo grupo chamaria “expressivas”. Têm como protótipo a “performance” artística, no seu sentido mais lato, mas poderíamos integrar neste campo todas as actividades desportivas de exibição, relacionais, comunicacionais, que visem “convencer” o(s) outro(s) pelas qualidades de um certo desempenho, pelo seu “brilho”, pela adesão (também emocional) que possam suscitar. Neste caso, o “criador” ou agente da actividade, realiza em público, ou em privado (neste caso, com posterior divulgação) um acto “expressivo”, que é susceptível de atrair a atenção (e a admiração) dos seus interlocutores ou espectadores. Por ex., a actividade do “professor” passa por aqui; mas também, certamente, a de qualquer “sedutor” (ou sedutora!) com qualidade... O que interessa é “agarrar” um auditório (ou interlocutor), pela força, ou capacidade atractiva, da actuação em si. Visa-se uma identificação relacional directa.

A um terceiro grupo de actividades chamaria “argumentativas”. A actividade filosófica tem aqui o seu cerne. São acções interpretativas, que se baseiam numa teia de conceitos articulada, e que visam negociar sentidos, provocando a adesão, o convencimento do outro, através da identificação, digamos, “racional”. A vontade é a de estabelecer uma clarificação onde antes existia confusão, uma partilha ordenada de sentidos que permitam o caminhar comum por um mundo que se assemelhe a um cosmos, embora possa estar em permanente mutação.

Um quarto grupo, finalmente, relacioná-lo-ia com o cálculo, tipificado na matemática ou na lógica (sobretudo na lógica matemática). Trata-se de depurar o real, simplificando-o em “fórmulas” passíveis de funcionarem como operadores de uma manipulação abstracta do mundo. Esta atitude pressupõe uma axiomática, e um conjunto de regras bem definidas, por forma a convencer pela “verdade insofismável”, ou a produzir modelizações da realidade que permitam actuar sobre esse mundo físico de forma planeada e eficaz, com perfeita identificação entre o objectivo e o resultado a atingir. Mais do que convencer, o cálculo visa a adequação perfeita ao real pela prova da prática, e nesse sentido “fecha o círculo” do nosso esquema, na medida em que se aproxima da política (demonstrar razão pelos resultados obtidos).

## 16. Experiências

Cultura, sua divulgação, sua publicidade (ela também já apresentada como um campo de criação cultural...), eis um conjunto de tópicos que seria interessante equacionar em conjunto. É evidente que há aqui aspectos que são do domínio da psicologia, da psicanálise, das ciências da comunicação, da antropologia e da sociologia da cultura, cujos detalhes ou subtilezas me escaparão. Mais do que ser exaustivo, procuro deixar sugestões de reflexão.

Como sabemos, a publicidade funciona na lógica de provocar primeiro um desejo, de criar uma apetência. Mais do que “ir ao encontro de”, ela antecipa-se a um conjunto de desejos, apresenta propostas de experiência, que muitas vezes correspondem ao contrário daquilo que é a vivência normal, ou acessível, ao comum das pessoas. Mas o trabalho do profissional desta área consiste em descobrir quais são essas “vontades de experiência” (transmutações vivenciais, realidades míticas, sonhadas), pelas quais as pessoas subconscientemente anseiam. A publicidade apresenta-lhes não tanto o produto, mas algo de muito para além dele, toda uma atmosfera, toda uma proposta de sedução, que se dirigem à cria-

ção desse desejo. Uma vez “instalado” esse espaço nas pessoas, ele está preparado para ser colonizado pelo(s) produto(s) (cada vez mais estes se apresentam como “kits”, isto é, como conjuntos). A pessoa vai depois comprar para preencher o espaço vazio que lhe foi assim laboriosamente construído.

Às vezes, assalta-nos a pergunta: como é que podemos criar o “desejo cultural”, atrair os públicos?... Depende, evidentemente, de que (ou para que) “cultura” falamos.

A maior parte das vezes, hoje em dia, o que todos nós vamos procurar no “mercado” são coisas largamente partilhadas, são denominadores comuns a todos os cidadãos. E talvez fosse por aí que se tornasse interessante pensar o que é a cultura contemporânea, como cultura de massas, como um conjunto de “bens” e de vivências que nos fascinam a todos, e que todos acabamos, em dozes maiores ou menores, em “protótipos” ou em “imitações”, por “consumir”.

Que é que nos fascina a todos, de facto? Quais são, em nós, os “espaços vazios” por cuja “colonização” ansiamos? O cinema, as viagens (e toda a mitologia que os rodeia), os parques de lazer (como a Expo 98, por ex.) dizem-nos muito sobre isso. Enunciemos apenas alguns tópicos. A disponibilidade absoluta em termos de tempo (indiferença em relação ao mesmo). A ubiquidade, ou capacidade de instantaneamente nos mudarmos de um espaço para outro (fluidez), e a independência perante condicionalismos materiais. A antecipação em relação ao que acontecerá, ou seja, a onisciência, a “colonização do futuro”. A sedução instantânea, relacionada com o culto da imagem, promessa de poder absoluto, de domínio sobre o outro (desfiles de moda). A totalidade (não só a abundância), concretizada, por ex. na colecção (de objectos de arte ou de simples recordações), símbolo de eternidade. É o que nós projectamos nos actores de cinema, e é o que nos é prometido a nós todos, hoje. Como consumidores culturais, vivermos a experiência do divino, sermos, cada um de nós, deus. À medida que o “transcendente” recua para versões mais subtis, ou longínquas, ou – para muitos – deixa mesmo de ter qualquer sentido, cada um de nós quer ocupar esse lugar. A experiência de deus (que sempre foi suposto ser único e indivisível) está à venda no centro comercial (ou, se você for mais sofisticado, no museu ou na sala de espectáculos), “especialmente para si”.

## 17. Dois mundos

Numa das suas crónicas, Eduardo P. Coelho sublinhava algo bem sabido, e evidente (mas a que ele dava a sua habitual clareza): tudo quanto é novo, tanto no campo estético, como no científico (como no do pensamento em geral) não é imediatamente apreensível por uma parte do público. Há um desfasamento temporal constante entre os resultados recentes de uma “pesquisa” – no sentido mais geral e abrangente do termo – e a sua apreensão e fruição pela generalidade das pessoas. Trata-se de dois “ethos” diferentes: a investigação busca o conhecimento, a surpresa absoluta (tanto quanto ela nos é possível a nós, seres humanos) e por isso se embrenha para lá das fronteiras do domesticado, do habitual. É um comportamento de risco, que às vezes envolve mal-estar.

A maior parte dos cidadãos, que não realizam durante o dia trabalhos particularmente estimulantes (as rotinas são o que mais abunda) procura aproveitar os momentos livres para se libertar do mal-estar que já tem de sobra. O seu objectivo é reconhecer, é “consumir” (como agora se diz, numa redução de tudo a algo que tem uma desagradável conotação gastro-intestinal), é domesticamente entreter o tempo, e não ir ao encontro de novos mundos. Falta-lhe a imaginação e/ou o dinheiro; ou a imaginação que o dinheiro permite; ou

os instrumentos de se representar como actor num mundo onde, a maior parte das vezes, é apenas um figurante assumido. Aceita-se como espectador do que outros fazem; está-lhe vedada a excitação do risco. Vai antes, por exemplo, chamar a si simulacros desses “mundos” através do pequeno visor que tem em casa, esse aparelho-suporte do “voyeurismo” programado que é a televisão.

O artista, o pensador, o cientista – sem fazer deles mitos – respondem a impulsos fortes, que os envolvem, que por vezes os atormentam, que os arrastam numa dinâmica frequentemente imparável: o gosto de entrar (mesmo que só mentalmente) em terrenos nunca antes percorridos. Essas pessoas têm uma forte auto-estima, estão conscientes da sua individualidade, da sua especificidade irrepetível. O cidadão comum, no seu anonimato, faz uma gestão do entretenimento: ele quer, antes de tudo, divertir-se, distrair-se, “passar bem”. Caricaturalmente, em termos de tendência, podemos aceitar esta polarização. É evidente que todos nós temos muitas faces, e que (para bem de um certo equilíbrio) mesmo nos mais criativos de nós há uma forte componente de “cidadão comum”, de indivíduo que quer as coisas comezinhas que todos os outros querem. E, se vistos de perto, esses elementos do “povo”, que certos “intelectuais” tradicionalmente tendiam a simplificar, talvez não sejam assim tão passivos nem simples como isso. O sonho da fama e do dinheiro (intimamente associadas no imaginário popular) é geral. Há é duas culturas (duas classes) que ainda não comunicaram entre si, que estão apartadas por ancestrais divisões, distinções, exclusões mútuas.

## 18. É tudo urgente

A “cultura”, todos o sabemos, tornou-se hoje uma realidade envolvente; tal como, noutra plano, o “ambiente”. Todos esses aspectos, na realidade, se interligam, na vida quotidiana dos espaços e das pessoas concretas que os habitam. Toda a natureza está antropizada; não existe um km<sup>2</sup> do planeta que não tenha sido afectado pela acção humana. Por outro lado, tudo é cultural, no sentido de que todas as actividades dos indivíduos estão embebidas de sentido, e veiculam valores, conscientes ou não. Sempre assim foi; mas, digamos que, hoje, estamos mais despertados para esta realidade antropológica, que mergulha as suas raízes no passado das comunidades e dos países. Essa história multifacetada nunca se processou num vácuo; partiu de realidades herdadas, e gerou-se em íntima articulação com o espaço, com as condições ambientais, com os recursos disponíveis num território local, transformado em lugar habitável pelo esforço humano e pelas diversíssimas representações desse espaço que as comunidades foram gerando, fruto da sua experiência, transmitida de geração em geração.

Infelizmente, a tradição administrativa faz com que a acção dos governos se espalhe por ministérios, por departamentos verticais, e que cada um deles procure gerir a “fatia” de realidade que lhe está cometida pela lei. O “planeamento e ordenamento” do território fazem-se num lado; o “ambiente” (sobretudo no sentido da conservação de certos equilíbrios em ruptura) é alvo da atenção de outras instâncias; e a “cultura”, finalmente, trata dos espectáculos e da criação contemporânea, por um lado, e do que se convencionou chamar “património”, por outro. E ainda podíamos convocar aqui outras “esferas” de acção, como a da ciência, que é também uma envolvente, como é óbvio, num mundo onde as aplicações tecnológicas mais sofisticadas fazem parte do quotidiano de todos os cidadãos, e os afectam profundamente, para melhor ou para pior; mas também, e sobretudo, como componente cultural indispensável, formativa do conjunto da personalidade e do comportamento.

Hoje tudo se interpenetra, tudo é igualmente urgente, e uma política de modernização (todas se apresentam como tal) tem de “atacar” todas as frentes ao mesmo tempo, contrariando a estabilidade tradicional das estratégias, que sempre consistiram (e consistem) em estabelecer prioridades. Face à escassez dos recursos, administrar significa sobretudo avançar em certas direcções, deixando outras de parte. Ora, no mundo actual, essas opções são difíceis – encontrar para cada sector o “nó górdio” que, se não for cortado, reproduz situações que se querem ultrapassar, assistindo-se frequentemente a que uma boa intenção acaba por produzir efeitos contrários aos pretendidos. As palavras “fundamental”, “urgente”, “proritário”, “grave”, disseminaram-se a todas as frentes da acção política. Outro paradoxo da actualidade...

## 19. Surpresas

Numa palestra recente, o meu amigo Augusto Santos Silva (agora no árduo cargo de ministro) disse que formas culturais são todas as formas de investimento simbólico, estético, expressivo, e que todas elas partilham de uma potencialidade equivalente. E acrescentou que, hoje em dia, é difícil definir o que é que, nessas expressões, é mais importante; se, por exemplo, a música clássica, ou o jazz. É evidente que, nessa linha, poderíamos também perguntar se é mais significativo o jazz ou a música rock, e, adentro das formas da música rock, quais são as mais interessantes e quais as que não passam de eventual ruído... e por aí adiante. Aquilo que, de facto, nos torna hoje um tanto ou quanto perplexos, é justamente esta miscigenação de sentidos (ou a tão apregoada relativização de valores), esta indiferenciação do que é cultura e do que não é, do que é arte e do que não é. Uma leitora do “Público” insurgia-se há tempos relativamente à exposição com que abriu o Museu Nacional de Arte Contemporânea, em Serralves; tinha-se deslocado de propósito de Lisboa, e afinal, de obras de arte, tinha visto pouco... a atitude tem muitos antecedentes.

De que estamos a falar quando falamos de cultura? Costumamos dividir convencionalmente as coisas: há a cultura erudita, quer científica quer artística, a “cultura popular” (que de certo modo é um resíduo, visto que se desvanece com o progressivo desaparecimento do mundo rural tradicional), e a “cultura de massas”. Mas, como é que essas várias culturas convivem, se imbricam, conflituam, e eventualmente se conciliam, ou comunicam entre si? A cultura “erudita” tem formas tradicionais de aferição de qualidade – mas mesmo essas, no nosso século, têm sido muito debatidas ou até contestadas. Quem certifica, em última análise, a qualidade, ou a genuinidade, de uma obra? Evidentemente que não há nenhum supremo tribunal do valor para, em última análise, julgar e decidir. Tudo depende de um conjunto de actores sociais influentes, de um jogo de forças muito subtil, a que teias de influência, “lobbies”, a publicidade, e o mercado, não são estranhos.

Sempre que uma obra se apresenta ao público, o seu êxito resulta em regra da satisfação de uma certa expectativa. Porque a maior parte das pessoas (exceptuada uma minoria), vai a um evento cultural à espera de encontrar algo de que já gosta. Com dificuldade aprecia ser surpreendido. Uma certa “cultura da surpresa”, quer dizer, a disponibilidade para a descoberta total, e até para um certo esforço (para não dizer sofrimento), que às vezes, ao princípio, uma obra nos provoca, continua a ser apanágio de uma minoria. Da tal cultura erudita ou de elites. E é essa questão que se nos levanta hoje, numa época de democratização da cultura. Como é que se democratiza essa capacidade de espera, essa predisposição para a aprendizagem do gosto? Como é que é que nós, habituados a re-en-

contrar o que já apreciamos, nos preparamos para a surpresa absoluta? Paradoxalmente, é esse efeito de encantamento surpreendente o que nos seduz numa nova experiência.

## 20. “Gerir” a “cultura”

Conjugar a “gestão” com a “cultura” parece ser um desafio novo, que ainda incomoda muita gente. Talvez porque, tradicionalmente, a palavra gestão se articulava com “gestão financeira”; e “cultura”, com aquilo que antigamente se designava “alta cultura”, ou seja, a cultura de elites, científica ou humanística. Todas essas dicotomias estão em transformação; e nenhum dos conceitos se pode encarar nessas acepções estritas, segundo as quais, de facto, o seu “casamento” não pareceria fácil. E não pareceria fácil, porque gestão tratava de dinheiro, de interesses imediatos; e cultura tinha a ver com outros valores, mais essenciais e mais distanciados desses interesses, sendo precisamente aquilo que contribuía para humanizar as pessoas, libertando-as da esfera mesquinha da “necessidade”.

Gestão tem agora um sentido muito mais global – significa tudo quanto diz respeito à adequação de meios (humanos, técnicos, materiais, sempre limitados) a fins (desejavelmente sempre ambiciosos), ou seja, com o estabelecimento de uma estratégia que permita obter o máximo de resultados a partir de um conjunto de condições previamente equacionadas. Gestão conjuga-se bem, portanto, com planeamento. A partir de um diagnóstico de situação, de uma inventariação de questões a resolver, trata-se de estabelecer um conjunto de prioridades – uma política, no sentido nobre do termo, ou, se quisermos, uma estratégia – que permita, a prazo, a satisfação das insuficiências diagnosticadas, ou seja, a resolução de problemas ou a superação de bloqueios. Nesse sentido, gestão e administração (mais uma vez numa acepção ampla) vão a par, de certo modo confundem-se.

A partir da tradicional dicotomia cultura de elites/cultura popular, muitas miscigenações se têm produzido. A “cultura popular”, tal como foi conceptualizada pelos autores do séc. XIX, em busca das “raízes da nação”, é hoje um resíduo, identificado com uma herança etnográfica, muito conotada com o mundo rural. Mas, com o desenvolvimento da urbanização, por um lado, e com os meios de comunicação, por outro (nomeadamente a rádio e a televisão, mas também a imprensa escrita – com óbvia hegemonia da TV) desenvolveu-se uma “cultura de massas” largamente partilhada pelos cidadãos. Essa “cultura de massas” – tão bem expressa no turismo, por ex. – enxerta-se entre os elementos da tradicional dicotomia vertical, e tende a colonizar horizontalmente mundos antes apartados. Constituem-se, nesta nebulosa, múltiplos hibridismos, desde o leitor de bons livros que não dispensa um espectáculo de futebol, até ao melómano de ópera que também aprecia um concerto de rock; e, todos, consomem espaços de lazer, que vão desde parques naturais a feiras internacionais, como a recente Expo 98. Mas esses espaços podem ser vividos de acordo com motivações muito diversificadas.

É este universo multimodo das “culturas”, e já não da “cultura” (no singular), que as sociedades modernas têm hoje que gerir, desde os ministérios ditos da Cultura, até às pequenas colectividades locais.

## 21. Perversas dicotomias

Por vezes, recorrentemente, vem a público a opinião de que o Estado (e mais especificamente o Ministério da Cultura) se deveria concentrar naquilo que alguns chamam o

“núcleo duro” da cultura: ou seja, o património no seu sentido estrito (arquitectónico, arqueológico, etnográfico, etc.), os museus, enfim, tudo quanto dissesse respeito à “identidade nacional” entendida como fenómeno herdado (conceito muito discutível, mas enfim...). Aí residira fundamentalmente a obrigação intervencionista do Estado.

E a outra faceta da “política da Cultura” – a criação contemporânea (artes, espectáculos, etc.) – deveria ser deixada à livre iniciativa da “sociedade civil”. Esta noção, com a qual estou em profundo desacordo, e que aliás, é contrária à que tem sido, felizmente, seguida, nos últimos anos, pela entidade competente, assenta numa perversa dicotomia. Essa dicotomia, caricaturalmente falando, baseia-se na ideia de que existiria uma cultura “morta” e uma cultura “viva”; a primeira, pelos investimentos que exige, em investigação e obras, deveria ser predominantemente assumida pelos poderes públicos. A segunda, entrando na esfera da livre iniciativa, permitiria ultrapassar uma tradicional dependência dos criadores em relação à subsidiação, pressupondo-se que o mercado possibilitaria, a prazo, filtrar o que interessa e o que não interessa ao público. Tratar-se-ia, entre outros objectivos, de cortar com uma certa tendência clientelar que vem de longe, e que a dependência do Estado pode, permanentemente, alimentar.

Por vezes, esta dicotomia assenta também na ideia de que esse mesmo Estado tem, por obrigação primeira – nomeadamente através de parcerias com o Ministério da Educação –, divulgar a cultura, e ir contribuindo para a fixação e expansão de públicos, isto é, para a criação de um verdadeiro mercado neste domínio. Chega-se, por vezes, a dar como exemplo o preço que custa um filme, argumentando-se que, perante um orçamento limitado, por cada obra de um realizador consagrado que se subsidia (e aqui, inevitavelmente, vem à baila o nome de Manoel de Oliveira), ficam no limbo uma série de novos potenciais autores, porque os meios disponíveis não chegam para que eles possam sequer emergir.

Quem pensa assim, esquece-se de que, num país como o nosso, onde as “indústrias da cultura” são ainda embrionárias, onde não há um verdadeiro “mercado” neste sector, onde muitas actividades, pela sua natureza, não podem dispersar o apoio do Estado, não se pode pôr “todos os ovos no mesmo cesto”. Património é tanto um mosteiro medieval, como uma peça de teatro a que se dá hoje vida sobre um palco. Num caso e noutro, não são as materialidades, construídas hoje ou herdadas (os edifícios, os equipamentos) que valem por si, é o que delas se faz – e isso é que é uma cultura viva, criadora, promotora de públicos diversificados. Um sítio arqueológico ou é um local de usufruto público, e de reencontro com a história, recriada hoje, por pessoas vivas; um texto literário, ou é alvo da leitura de um número crescente de pessoas – ou então são, ambos, realidades abstractas, vazias de conteúdo e de verdadeira utilidade. Mas, dar “utilidade” a esses valores não é precipitar soluções, fornecer condições de recepção dos mesmos de má qualidade, improvisar. Implica trabalho, trabalho inovador.

Património é criação, criação é património.

## 22. “Tirado do natural”

Os conceitos de “natural” (o mundo não humano ou, se quisermos, o mundo na sua generalidade) e de “cultural” (a realidade construída pelos seres humanos, por contraposição, ou adição, àquele “mundo”) balizam em grande parte o nosso pensamento, pelo menos o nosso pensamento comum, todo ele construído com base em pares de opostos (numa lógica binária, simples): racional/emocional, individual/colectivo, etc.

A maior parte das vezes, para podermos pensar alguma coisa de interessante, passa-

mos a vida a esbracejar dentro desse novelo de conceitos dicotómicos em que estamos “formatados” (como se diz na informática), e de onde dificilmente a nossa imaginação consegue sair, mesmo quando criticamos tal espartilho.

A própria palavra “natural” aponta para uma duplicidade de conotações contraditórias. Usamo-la em regra para legitimar acções, ou instituições, ou comportamentos, que na verdade têm tudo de convencional (de “cultural”), como no célebre anúncio que aludia a que “o natural é que um preto use carapinha, e não uma cabeleira loura”, ou algo assim.

“Natural” é o “locus” da legitimidade, daquilo que já existia antes de nós, seres humanos, e portanto pertence à ordem do mundo, se é que não foi criado, ou sancionado, por Deus. Por isso “a natureza” – com a sua conotação “verde”, nova cor da pureza, ao lado do branco – é uma fonte de imaginação largamente espalhada, como se vê na publicidade, que, como se sabe, nos vende emoções, lubrificantes da vontade de consumir produtos. A voga de interesse do “património natural” insere-se nessa linha.

Mas “natural” é também um domínio que se conota com algo de perigoso, de primitivo, de pré-humano, de pré-civilizado, de jamais dominado, apesar de todos os nossos esforços. Daí o uso que as pessoas fazem de adjetivos como “arqueológico”, “pré-histórico”, ou, mesmo, “jurássico”, para denegrir opiniões ou atitudes alheias, consideradas indefensáveis, toscas, simplistas, ultrapassadas.

O “espanto” perante o diferente, e a dificuldade de o conceptualizar, vem dos primeiros momentos de contacto da civilização europeia com as restantes (sobretudo com o absoluto Outro, que foi a América): bons selvagens, sobreviventes do paraíso primitivo (seres naturalmente bons), ou perigosos selvagens, próximos dos animais (teriam alma?), sanguinários e, mesmo, canibais (seres naturalmente maus)?

É que a natureza tem esses ardis, transforma-se, é algo que apela e que repele, algo que tranquiliza e que assusta, algo que serve para legitimar, mas também para condenar.

Os que julgarem que isto não tem nada a ver, por exemplo, com “património” – que é a área, supostamente, da minha competência – estão, do meu ponto de vista, enganados.

## 23. Ver

Vivemos numa civilização do olhar.

Ainda recentemente, em entrevista à RTP II, Simonetta Afonso lembrava que o papel do museu é, precisamente, o de educar a visão. A partir de objectos (muitas vezes retirados do seu contexto original, mas não forçosamente), trata-se, por parte do “conservador”, de servir de intermediário entre eles e o público, criando uma cenografia, uma atmosfera, em que tais objectos possam adquirir uma significação para o visitante de hoje. Conjugando o educativo e o lúdico, e dispondo do conforto de um sítio que não pode ser de sacrifício (extenuação do corpo e cansaço do olhar), mas de aprazível reencontro, permanente redescoberta e deambulação ou repouso (contrariamente à visita pretendidamente única e exaustiva), através da articulação de uma multiplicidade de serviços.

O cenário, a paisagem, o monitor (de computador, de televisão, qualquer dia também acoplado ao telefone), o écran, o palco, estão no centro da vida contemporânea. Onde, como se sabe, o espectáculo é paradigma, no qual a própria paisagem se virtualiza, por força igualmente da rapidez com que as imagens perpassam na retina, simultaneamente sub-reais e hiper-reais. O próprio condutor do automóvel mais não faz do que, perante uma realidade fluida e panorâmica (permitida pela concepção dos vidros e espelhos, de modo a que o pequeno habitáculo se abra para o exterior), em permanente mutação, accionar um

conjunto de comandos, por forma a movimentar-se, de forma mediatizada, entre uma imensidade de estímulos, em que a atenção visual é básica. Janelas que abrem para outras janelas, numa sucessão infinita – eis a nossa experiência quotidiana, onde, diante de uma imagem que se desdobra permanentemente à nossa frente (seja na estrada, seja na Internet), o olhar domina (ou tem essa ilusão). Realidade panóptica, onde somos permanentemente olhados (vigiaados) e onde, cada um de nós, aspira também, utopicamente, a ver tudo (abrindo a cada passo janelas para novos espaços e assim sucessivamente), a compreender tudo, a sintetizar tudo – a uma velocidade quase alucinatória.

Por isso um filme como “2001 – Odisseia no Espaço” se pode considerar como tipificando a postura contemporânea – perante a incógnita que subitamente se dá a ver na sua crua (i)rrealidade, o olhar humano tenta perscrutar o universo. É essa abertura para o futuro, essa espécie de vida debruçada sobre o devir, tentando adivinhar, tentando antecipar, que melhor nos caracteriza hoje. E que nos distingue radicalmente das máquinas que mimetizamos – porque, ao contrário delas, não cumprimos um algoritmo pré-determinado, mas, como seres de memória e de projecto, vivemos um presente que é um ponto de fuga de dois movimentos sugadores, opostos e complementares: o do passado que se esvai, e o do futuro que, como passado já antecipado, se esvai também.

## 24. Sedução e escravidão em relação aos *media*

Lembram-se daquela velha frase que dizia que cultura é tudo o que fica quando esquecemos tudo quanto aprendemos? Isto pressupõe, naturalmente, a distinção entre aprender e incorporar, isto é, entre um saber superficial, e um saber tão “de experiência feito” que passa a fazer parte da nossa própria postura perante o mundo, do nosso “saber fazer” intuitivo e prático, onde o manual, o intelectual, e o emocional se confundem num todo e orientam a acção. Esse “todo” é uma espécie de “património portátil” que cada um de nós transporta – o que às vezes se chama a sua “bagagem” de experiência e de saber, a qual lhe permite, não só realizar, e bem, muitas actividades com o simples recurso ao hábito, como, perante a novidade, reaquacionar o já aprendido para resolver problemas ou situações inéditas, e por vezes difíceis.

Aquilo a que chamamos intuição joga aqui um papel essencial, porque é com base nessa síntese operativa e permanentemente actualizada que nos podemos movimentar perante a complexidade do mundo – sobretudo perante a indecidibilidade do mundo de hoje. O “jogo” em que todos nos encontramos inseridos implica, como sempre, em certa capacidade de prever os lances seguintes (o que pressupõe recuo e reflexão em relação ao “quente” do vivido), mas, ao contrário de antigamente, não nos podemos escorar numa ideologia rígrida, numa “grande narrativa”, que era precisamente securizante porque fornecia uma espécie de mnemónica de conduta para o pensamento e para a acção. Um “marxista”, por ex., tinha sempre resposta pronta para tudo, solução para tudo, razões para os bloqueios, bodes espiatórios para as dificuldades... porém, hoje, somos confrontados com uma constatação muito mais estrutural.

É que, mesmo depois de enunciados todos os problemas, de feitos os diagnósticos, de equacionadas as “receitas”, e de “administradas” na medida do possível, a realidade tem uma espessura de resistência e de imprevisibilidade que não permite optimismos fáceis. Sem dúvida, o fascínio da actividade pública, e sobretudo da administração (produto da vontade política ganhadora em cada momento) reside nessa luta quotidiana contra a inacção dos sistemas... conquistando terrenos de operacionalidade ao gigantismo das forças da inércia.

Mas, perante o relativismo dos valores, e a imprevisibilidade do futuro (veja-se a crescente introdução, na realidade vivida, do “princípio da precaução” o tempo está propício ao aparecimento de “figuras carismáticas” que já não têm uma grande “mensagem para vender” (as “mensagens” trocaram-se todas, misturaram-se, mudaram de campo, etc.) e, à falta de melhor, “produzem-se” a si próprias, como estrelas de cinema. Tempo de indivíduos carentes, actuando em função dos “media”, e que esticam o pescoço como girafas para aparecer na foto, se possível transmitindo à-vontade, boa disposição e bem-estar. De que sorriem, ou para quem é que sorriem?

## 25. Política, sociedade da imagem, hipocrisia

A serpente – falando genericamente – tem uma complexa polissemia. Tanto ocorre com conotações femininas (a forma lânguida com que se aproxima, os seus movimentos ondulantes e quase hipnóticos), como com óbvias conotações masculinas (a forma alongada, fállica, do corpo); como com ambas as valências, simultanea ou alternadamente. Pode ter outro tipo de caracteres híbridos, quer, por ex., aéreos (serpentes emplumadas, cobras que voam), quer telúricos (surge de onde menos se espera, das entranhas da terra). Contam-se, de cobras e outros répteis afins, histórias terríficas. Podem ser minúsculas, estar disfarçadas nas árvores, e ter a cor e quase a forma das folhas destas; e deixar-se cair sobre a presa, paralisando-a em poucos minutos (ou segundos) com o seu veneno. Podem ser enormes, a ponto de, mesmo depois de mortas, serem precisos muitos homens para lhes transportarem o derrotado corpo; são capazes de engolir e lentamente digerir animais inteiros, depois de os envolverem no seu lento abraço asfíxiante e/ou triturador.

Quando era miúdo, contaram-me mesmo aquela história (real ou imaginária, pouco importa) da cobra que se interpôs entre a mãe adormecida e o filho que esta amamentava. E, enquanto com a cauda introduzida nos lábios da criança fazia as vezes da mama que esta pretendidamente chupava, com a boca sugava o leite que assim tão generosamente se lhe oferecia – não é uma maravilha, como símbolo de duplicidade?

O ovo de uma serpente pode representar algo de sinistro, pelo que tem de paradoxal. Com ele, entramos no próprio âmago desse símbolo frequentemente malfazejo que é o ofídeo, odiado pelo “povo” (isto é, no mundo rural), e só protegido modernamente pela consciência científica e ecológica. É que um ovo lembra-nos vida, nascimento, criação, perfeição inicial. Mas, no caso vertente, este ovo pode concentrar em si tudo o que há de pérfido no engano, no disfarce, só tardiamente apreendido pela vítima. Dele sairá um pequeno ser que, com ardiloso crescimento, se há-de metamorfosear no tão temido animal. Assim acontece muitas vezes na nossa vida, quando confiamos inteiramente numa pessoa que admiramos, e mais tarde somos atraídoos por ela. Assim ocorreu dramaticamente no nosso século, quando multidões inteiras alcançaram ao poder, em delírio, autênticos monstros como Hitler ou Estaline.

Assim acontece todos os dias quando vemos serem veneradas, publicamente elogiadas, promovidas, publicitadas com toda a sofisticação de uma máquina bem montada, coisas ou pessoas que nós conhecemos bem. Ou movimentarem-se na sombra, com pérfida habilidade, especialistas do boicote das iniciativas alheias, autênticos técnicos da destruição da inteligência e inovação, normalmente muito bem premiados pela sociedade e, em particular, pela administração pública.

Neste último caso, o de pessoas, deve acentuar-se que certos desses indivíduos são até muito inteligentes, e ou espertos, e em geral, como disse, hábeis para se moverem, e

triumfarem, no mundo; mas alguns de nós sabemos mesmo que, mau-grado o que aparentam, eticamente são algo que mete medo. São serpentes à espera de saírem do ovo. Porém, vestidos como os outros cidadãos, sorrindo descontraidamente para as câmaras, passam por seres normais e até, nalguns casos – e para muitos embevecidos – profundamente atraentes. É estranho, mas aprendemo-lo com a experiência: as pessoas são, todas, um mosaico de coisas boas e más: e, nalgumas, coexiste a inteligência mais brilhante com a mais perversa falsidade.

## 26. O verdadeiro poder

Quão difícil é ser-se um bom investigador! Idealmente, não seriam apenas precisas qualidades pessoais que só muito raramente se encontram conjugadas num mesmo indivíduo, como também seria indispensável que este se movimentasse num meio estimulante, quando em regra o que se verifica é precisamente o contrário. Penso na área da Arqueologia, mas muito do que aí ocorre é a repetição do que acontece noutros domínios. Tudo parece estar feito para desmobilizar uma pessoa no sentido desta se dedicar à investigação. Em vez daquilo que fazemos ser considerado um serviço público valioso, a apoiar calorosamente e até aos limites do razoável, não – parece que nos prestam um favor em nos concederem algum tempo e alguns instrumentos para seguirmos no caminho que traçámos, e em que passaram o tempo a avaliar-nos (com resultados positivos, pressupõe-se) publicamente (provas, trabalhos editados, conferências, etc.)! Como parte da pesquisa continua, em Portugal, muito ligada às universidades, é óbvio que o investigador terá de desdobrar-se em docente, e ainda cumprir tarefas administrativas para as quais não teve treino específico nenhum. De forma que a vida – sobretudo quando se perspectiva a partir de umas três décadas de trabalho, no meu caso – é uma sucessão de correrias, de sobressaltos, de lutas titânicas contra o tempo, a burocracia, as invejas, a incompreensão, a falta de meios... e ficamos a pensar no que poderíamos ter dado de nós próprios ao país e, se quisermos, à ciência, se, em vez de toda essa energia absurdamente desperdiçada, nos tivéssemos concentrado no nosso mais essencial trabalho.

Aquilo que caracteriza melhor um “autor” – também na investigação – é algo que só “a posteriori” pode ser ajuizado. Trata-se de passar da observação rotineira para o impulso dado por um conjunto de ideias em torno das quais se acaba por cristalizar uma espécie de obsessão, uma busca interminável. Óscar Lopes aludia a isso há tempos, quando dizia que a sua “religião” tinha sido o problema da linguagem – por que é que nós, homens, somos os únicos animais que falamos?... Por mais que façamos, por mais diferentes que sejam os temas que nos motivem, é sempre em torno de um “nó problemático” que as nossas preocupações de pesquisa se acabam por desenrolar – sem o que provavelmente todo o nosso esforço se esboroiaria numa acumulação sem sentido. É contra esta determinação (que ultrapassa muito a mera questão da afirmação individual) – semelhante à do artista, no fundo – que a acção obstrutiva dos burocratas e adversários acaba por esbarrar, impotente. O melhor património pessoal que podemos ter é essa capacidade, essa inesperada energia de “dar a volta por cima”, de forma surpreendente (até para nós próprios), acabando por realizar alguma “obra” num contexto de pequenos interesses. Uma pessoa que alcança o poder de “ter uma voz” (tal como um poeta, por exemplo) só é destrutível pela doença ou pela morte. É essa mensagem de encorajamento que deixo aqui aos mais jovens.

## 27. Que querem os jovens?

Vivemos hoje numa sociedade dita da comunicação. Muitos lamentam-se da erosão dos valores do antigo jornalismo, com os seus códigos de “neutralidade” (distância em relação aos vários poderes), de “objectividade” (procura de cruzamento de perspectivas de várias fontes, por forma a apresentar “notícias” tão fidedignas quanto possível), de distanciamento crítico, e ao mesmo tempo de assunção, por parte de cada jornalista, do carácter assinado, pessoal, da informação que produzem – do seu carácter autoral. Assim, o “bom” jornalista seria aquele que conseguisse dar a notícia precisa e oportuna, distinguindo os “factos” do “comentário” sobre eles – mas desdobrando-se em ambos. Esta missão, como objectivo e utopia, é das mais dignas de uma sociedade democrática, pois o profissional da comunicação social seria aquele que estabeleceria uma mediação entre vários campos: o do acontecimento e os dos que se encontram longe dele, o do saber “culto” e o do saber comum, o do conhecimento “puro” e o da emoção de se “tomar conhecimento” do que está, em cada momento, a acontecer. O jornalismo, em todas as suas formas, está indissoluvelmente ligado a essa emoção – que se tornou trepidante na sociedade contemporânea, e espectacular para prender a atenção. E, assim, pouco a pouco, a máquina da comunicação tendeu a “fugir em frente”, a fechar-se sobre si própria, numa lógica vertiginosa e autista, medida em tempo real pelas audiências, submetida às forças do mercado e aos poderes políticos, representando-se a si mesma como um ritual de dramatização da vida quotidiana a que ninguém escapa.

A ideia-chave para se actuar em comunicação (nas suas múltiplas facetas) é não aborrecer. Não se trata apenas de dizer ou de anunciar coisas novas – trata-se de superar a dicotomia realidade-notícia (com algum tempo de mediação entre ambas), para transformar a notícia na própria realidade acontecendo no momento em que é transmitida. Só interessa o que se vive em tempo real.

Curiosamente, no campo do ensino, é também isso que nos pedem os jovens. Exigem frequentemente uma aprendizagem mais prática. Não querem que se lhes diga como é que se faz, o que é que se sentiu ao pensar ou ao fazer. Querem fazer eles mesmos, experimentar eles mesmos, sentir eles mesmos. Nesse aspecto, a exigência é positiva. Há uma frase que os jovens empregam muito quando se divertem a sério: “curtir bué”. Se interpreto bem o que isto significa, eles cansaram-se de “teorias” (sobretudo neutras, cinzentas, sem chama) expostas como num manual; querem incorporá-las, querem experimentá-las, querem vivê-las.

Há em tudo isto muitos aspectos negativos, mas há também uma exigência de “verdade”, de gozo e fruição autêntica, e de participação, que anunciam uma nova postura na vida. A minha geração era “teórica”, estava impedida de actuar em muitas frentes (por constrangimentos económicos, políticos, por tabus comportamentais). Foi uma geração que reagiu, mas que era, em larga medida, frustrada. A actual geração de jovens é muito stressada, vive um ambiente ferozmente competitivo, mas, com imaginação e trabalho, tem muito mais oportunidades de realização pessoal e profissional.

## 28. Direito a aparecer

Após o 25 de Abril, felizmente, têm proliferado iniciativas culturais locais, entre as quais se encontram as revistas municipais (as quais às vezes começaram como simples “boletins”, onde os respectivos autarcas apareciam – ou ainda aparecem – fotografados

abundantemente, a receber as mais notórias entidades...) ou produzidas por instituições ligadas às autarquias, ou, ainda, por estas apoiadas financeiramente. Todos sabemos que não há descentralização cultural que não passe pelas autarquias, embora as associações de municípios, ou as célebres “regiões” (a propósito, onde pára o debate sobre as regiões? Bloqueou devido aos resultados do referendo? Ou é um debate importante para o país, para o seu desenvolvimento e identidade? Não compreendo bem estes ciclos de euforia e de silêncio...) tivessem uma palavra importante a dizer em acções culturais, e nomeadamente em publicações, que transcendessem a temática ou o interesse meramente locais, que rapidamente se esgotam, por falta de públicos, ou de produtores de qualidade.

O problema está, muitas vezes, na questão magna do livro ou da revista: a sua chegada ao “consumidor”. Não se dispo de um bom distribuidor, muitas das publicações “locais”, ou de associações, nunca passam de um pequeno circuito fechado, jamais chegando aos escaparates das livrarias ou à menção nos meios que “fazem opinião” (supl. “Leituras” do Público, agora chamado “Mil Folhas” – o que é um saboroso título – “Cartaz” do Expresso, “Jornal de Letras”, “Ler para Crer” da RTP 2... talvez com a excepção do persistente “Acontece” também da RTP 2)... amontoam-se em armazéns, ou escoam-se através de dádivas às tais entidades que se recebe, as quais por sua vez as arrumam a um canto... É certo que o conteúdo de muitas “pequenas” publicações nem sempre é exaltante, ou tem um interesse meramente local ou regional, de ligação afectiva... mas não é sempre forçosamente assim.

Seria preciso uma política mais decidida de apoio às publicações “locais”, ou de associações, ou de unidades de pesquisa, isto é, às obras sem fim lucrativo. Mas também seria importante que quem produz essas revistas pensasse no potencial “receptor”, tivesse algum sentido de “mercado”, isto é, soubesse dar-lhes um aspecto gráfico, um conteúdo, e uma visibilidade pública mais “agressivos”, mais actuantes, mais sedutores de um público amplo... Quantas revistas, produzidas por universidades, por ex., não apresentam, ao lado de trabalhos de investigação muito interessantes, outros que servem meramente “para fazer curriculum”, isto é, textos que nem sequer são submetidos ao crivo de uma “comissão de leitura” que incluía elementos exteriores à própria instituição...

Uma das formas de ultrapassar estes impasses – de sub-desenvolvimento, podemos dizer – é o estabelecimento de parcerias, de iniciativas conjuntas de universidades, câmaras municipais, editoras comerciais. Já há alguns exemplos disso. Outra, seria a das universidades assumirem as suas responsabilidades no plano da divulgação das investigações – e até das criações artísticas – que os seus membros produzem, com realismo, isto é, não querendo publicar tudo (há teses de doutoramento que só interessam a um conjunto muito limitado de pessoas, e que se podiam divulgar em suportes alternativos ao da impressão litográfica), e dando ênfase ao que de mais importante se produz no seu seio. Outra, finalmente, seria a do Estado central e das câmaras abandonarem a política de “bodo aos pobres”, concentrando o seu estímulo financeiro no que tem verdadeiramente interesse, e não dispersando recursos por miríades de iniciativas efémeras, segundo critérios discutíveis nomeadamente eleitoralistas.

## 29. Pode-se democratizar a cultura?

Uma questão que vemos com frequência discutida é a que o título desta alínea enuncia. Se por democratizar entendêssemos, redutoramente, “plebiscitar” uma obra de cultura, por forma a que os cidadãos – todos os cidadãos, em condições de igualdade – se

pronunciassem sobre a sua valia, para daí tirarmos ilações pertinentes com base em contagens de “votos”, é óbvio que a resposta seria não. O que agrada à maioria, em termos de “consumo cultural”, não é necessariamente o melhor ou o mais interessante; pelo contrário, o que acontece em regra, no plano da criação “erudita”, é que ela se baseia na predisposição para a surpresa, para o “incómodo” do absolutamente novo, para a atitude de aprendizagem através de um certo esforço, que não é o que as pessoas em geral procuram em momentos de lazer (“cultura de massas”, expressão até certo ponto terrível). Em suma, a cultura erudita (artística ou científica) caracteriza-se pelo domínio de um conjunto de instrumentos de produção e de fruição de que a maioria da população ainda, infelizmente, não dispõe. Poderá ser até utópico pensar que alguma vez isso acontecerá inteiramente; isto é, que os universos dos “criadores” e dos “recriadores” se confundirão... parece ser missão dos tais “criadores” (como tais considerados em cada momento), pelo menos segundo os nossos padrões, “adiantarem-se” ao seu tempo, isto é, fazerem propostas estéticas ou “descobertas” científicas cuja valia reside, precisamente, no seu carácter inaudito, perturbador, e, portanto, de certo modo, incompreensível para muitos, num primeiro momento. Mas é óbvio, também, que não há nenhuma instância de juízo final que decida do interesse de um trabalho; o que é consagrado numa certa época pode não resistir ao tempo, e ser esquecido na seguinte. O valor de algo – nomeadamente de um “produto cultural” – é contingente e insere-se num “campo” de gostos, de forças, de interesses, de compromissos, de cumplicidades várias. E o que num certo momento era apanágio de uns quantos – a música dita hoje “clássica”, por exemplo – pode vir a ser mais tarde apreendida e reinterpretada por largos conjuntos de pessoas, como actualmente acontece.

O que evidentemente é democratizável não é o talento – que pode até ser algo independente da formação escolar, e por isso o encontramos espontaneamente em certos artistas “populares”, como foram os Beatles, por ex. – mas sim as condições de aprendizagem, de transmissão e de recepção da cultura. O gosto educa-se, costumamos ouvir dizer, como se aprende qualquer prática desportiva, sem que obrigatoriamente todos tenham que ser “campeões” na respectiva “modalidade”. O que importa é lutar sempre para colmatar (utopicamente) uma brecha que tem a ver com condições económicas, sociais, mentais, que criam predisposições ou inibições para a plena realização do indivíduo. E, nesse sentido, urge, agora e sempre, continuar na causa pela democratização da cultura, pela cada vez maior acessibilidade de toda a população aos produtos de qualidade. Entre os quais está, claro, o “património”...

### 30. Pornografias

Já viram algum filme dito “pornográfico”?... Este tipo de “produtos de consumo”, ao dispor, por ex., em certos canais da TV, desenrola-se sempre em torno de um conjunto de tópicos característicos, em que a “mensagem subliminar” é óbvia.

A mulher é “naturalizada”, aparecendo como o pólo da tentação, do desejo incontrolável, por oposição ao homem, que, no seu perfeito auto-domínio, se vê na obrigação racional de lhe “apagar o fogo” através do exercício fálico da penetração, o que faz de forma fria e mecânica, com se cumprisse uma obrigação, por vezes penosa (a julgar pelos esgares patéticos dos “actores”). O acto é concebido como uma espécie de “castigo”, simbolizando (de forma muito primária) o triunfo da “cultura” (pólo racional) sobre a “natureza” (pólo irracional). A aplacação do “desejo” (normalmente encenado de forma extremamente implausível, ridícula mesmo) é sucessiva ou simultaneamente (por vários

“parceiros”, numa espécie de “pathos”) feita em todas as “saídas” diabólicas onde a natureza aflora à superfície no corpo da mulher: boca, vagina, ânus. A penetração é uma espécie de “suturação” de uma abertura de onde irradia o “mal” ou o “perigo”, o “calor” do interior do corpo.

Não há, neste âmbito desencantado, lugar para a ternura, para o carinho, para a presença de seres humanos. Os corpos são apenas máquinas (passivas ou activas) de afirmação da ordem masculina sobre a desordem temporariamente desencadeada pela mulher. Nesse sentido, os filmes “porno” são a caricatura da nossa sociedade, o seu reflexo especular (embora numa versão boçal, ou “pimba”, se quiserem). Não há enredo, espessura psicológica: só reiteração do “crime” ou “pecado” (natureza, desejo irreprimível) e sua correcção ou “castigo” (cópula), sendo o corpo o lugar da encenação primitiva do domínio do homem, na versão mais primária, violenta, e aviltante para a mulher, que se possa conceber.

Aquela última está cometida a função de despoletar o desejo no homem (frequentemente, é o “sexo oral”, que ela pratica, que leva o falo da flacidez à erecção), tudo terminando pela ejaculação, exterior, do homem (com frequência junto à boca da mulher), como forma de espectacularização do castigo, como simbolização da acalmia produzida na mulher pela acção correctora do falo. Este concentra toda a sexualidade masculina, como instrumento por excelência de aplacação de um mal, de uma desordem, representada pela mulher. Muitas vezes, esta última espalha o esperma, derramado, pelos seios, pela cara, pelo corpo, numa espécie de rito purificador. O esperma simboliza aquilo que “mata” o desejo da mulher, o que temporariamente a “limpa”, até uma nova emergência, nela, do processo do desejo, que lhe é imanente, ao contrário do homem, onde tal desejo é induzido pelo pólo feminino.

Já viram algum destes filmes?... se sim, já viram todos. É que são incrivelmente repetitivos. Acho que há formas muito mais interessantes de usar o nosso tempo (a propósito, é horripilante a expressão “fazer amor”, que parece tirada de uma linguagem inusitadamente fabril).

### **III. Patrimónios**

#### **1. Abertura**

O “património”, que tradicionalmente designava os bens que se herdavam da geração anterior, a nível familiar, é hoje utilizado para qualificar tudo quanto tem valor, e se quer preservar, no plano colectivo.

Apesar da sua banalização – fala-se de “património” por tudo e por nada – a questão pode ser encarada por vezes com algum cepticismo, se não desconfiança, porque as pessoas – o comum das pessoas, que não são “especialistas” de qualquer tipo de património, seja ele cultural ou natural – podem sentir essa realidade como uma imposição (se não mesmo um exagero “fundamentalista”). Uma imposição de uma “cultura erudita”, que tenta patrimonializar para seu usufruto, indiferente às tradições ou aspirações locais; uma imposição do Estado que, em nome do património, pode travar projectos que as populações poderiam querer ver concretizados, em função de ideais mais ou menos defensáveis ou, no outro extremo, mais ou menos míticos. Seja como for, o assunto deve ser discutido publicamente, sem dogmatismos, de forma aberta e simples, evitando vocábulos técnicos e herméticos.

Essa aposta não é fácil. Mas, se o “património” é um valor colectivo, se para ele se encaminham fundos públicos, se o seu conhecimento e produção são elementos de cidadania – e em última análise, portanto, valores democráticos – é a todos nós, cidadãos, que compete participar na sua definição.

Que patrimónios queremos? Que imagem de nós desejamos perpetuar no espaço que nos rodeia? Que valores pretendemos conhecer melhor e melhor valorizar? São perguntas incontornáveis. Que, sem dúvida, suscitarão respostas plurais, por vezes controversas. Que terão de se equacionar a várias escalas – local, regional, nacional, mundial. E assim o “património”, que na sociedade tradicional implicava bens de família, deve ser na sociedade democrática um factor de partilha, um fórum de intervenção, um valor colectivo.

Nesta ética de partilha os órgãos de comunicação social têm um papel fundamental. São eles o “filtro” entre a população e os variadíssimos tipos de património. Compete-lhes informar, para que o maior número de pessoas possa debater com conhecimento de causa, para depois decidir. Decidir que património queremos *construir* para o nosso futuro. Porque, se a memória individual é selectiva, retrabalha permanentemente os dados do passado por forma a contruir a(s) nossa(s) identidade(s), também a memória das comunidades deve resultar de escolhas, que são por vezes difíceis, mas não são apenas questões dos “técnicos” – são uma responsabilidade colectiva.

## 2. Para sermos felizes

Há várias expressões, relacionadas com “património” – palavra que ainda assusta muita gente –, que evito utilizar. São as que usam as palavras conservação, preservação, protecção. Denotam, no mínimo, uma atitude defensiva, ou seja, assumem desde logo uma fragilidade – os “defensores” do património são uma minoria (uma elite ilustrada?) em relação aos seus depredadores, os outros (a população em geral, menos culta, menos consciente, menos preparada para os “valores do espírito” do que os primeiros?). Em última análise, a postura conservacionista pode até apresentar-se como, ou ter conotações de, conservadora – uma atitude de nostalgia passadista, e mesmo própria de uma espécie de aristocracia moderna, prestando culto aos monumentos antigos e outras relíquias. Sempre tive horror de tais relíquias, despojos, velharias – por muito bem “restauradas” que se apresentem – ou seja, pelo fetichismo que implicam. As coisas, os objectos, os lugares, são instrumentos em relação às vivências que permitem. A sua conservação só se justifica em função dessas vivências, e não por um qualquer valor “sagrado” dos objectos em si.

Naturalmente que a manutenção, promoção e transmissão dos bens públicos que herdámos é nosso dever cívico, não como valores estáticos, mas dinâmicos, isto é, cuja semântica tem forçosamente de evoluir – e portanto o essencial está no sentido que damos a tais acções de manutenção e promoção (conservação, restauro, fruição), e na vontade que temos de envolver o conjunto das pessoas e das suas representações sobre o que são os tais “bens”. É por aí que passa uma postura democrática e a sua demarcação em relação a uma postura aristocrática em relação ao património. Pelo respeito pela espessura do conceito de património, pelas suas diferentes versões e escalas. O “património” (cultural ou natural) é um lugar de conflito(s), e a sociedade democrática é aquela que permite a gestão o mais equilibrada possível desses conflitos, com um valor acrescentado final, sem perdas irreversíveis muito graves.

Por mim, prefiro uma atitude voltada para o futuro – o património é o que nos é útil a uma melhor qualidade de vida; e como este “nós” é plural, esse património tem também

de ser plural. A tal sociedade democrática é a que tenta conjugar dois extremos. Por um lado, tornar cada vez mais partilhado, e partilhável, aquilo que no passado só pertencia a uma elite – o usufruto dos bens culturais “elaborados”, requintados, complexos. Por outro, desenvolver produtos modernos e atractivos, que conjuguem qualidade (capacidade de controlo por criadores) com ampla receptividade pelo público – como os grandes filmes americanos (êxitos de bilheteira) que são também filmes de autor. Se eu puder “curtir” uma coisa boa, não numa sala chique, entre gente engalanada, mas num auditório confortável, entre malta gira, prefiro de longe. Se eu vir as pessoas a participar num debate, e os que sabem mais a saber ouvir, e todos a esclarecerem-se mutuamente e a aprenderem a dialogar, em vez de uma conferência em ambiente de velório, com uma ou duas perguntas no fim, prefiro também.

### 3. Os “Mosteiros da Batalha”

*Património* implica uma inextricável articulação de *herança* e *construção*.

Herança, porque subjacente à ideia se encontra a vontade de conservar (“congelar” o tempo), valorizar e transmitir valores; construção, porque tais valores são indissociáveis do nosso olhar contemporâneo sobre eles, são uma criação nossa, na medida em que os *reconhecemos* como valores patrimoniais.

Por ex., “património” não é apenas o mosteiro da Batalha como realidade física; é tudo o que se escreveu sobre ele, todos os estudos que se fizeram no sentido da sua compreensão, da sua preservação, da sua utilização no presente, é toda a simbólica que o envolve, todas as acções que nele, ou sobre ele, se façam, e o tornem um espaço actual, o que implica desde logo uma visão não só retrospectiva, mas também prospectiva.

Neste sentido, actuar sobre o património é ter um projecto de futuro; e, portanto, uma acção cultural sobre um monumento é uma criação contemporânea, como o é um bailado ou uma ópera. Não tem pois sentido fazermos qualquer dicotomia entre uma cultura herdada, “morta”, e outra criada agora, supostamente “viva”.

Mas provavelmente o mosteiro da Batalha não significa o mesmo para um habitante próximo, ou um turista estrangeiro; para um historiador de arte, ou para um leigo que o pode frequentar como local de oração; para a pessoa que o visita para tirar uma fotografia em frente à sua fachada, ou para o apreciador que nele se demora, fruindo as minúcias do sítio e da sua arquitectura como lugar carregado de memória e de referências a outros lugares, tempos e edifícios.

Nada é unívoco neste mundo, e muito menos uma obra de arte, que foi construída no passado, é certo, mas cujo maior interesse só pode ser o de existir no presente, não como uma relíquia, um resto, mas como um valor inteiro que apenas existe em função do futuro que lhe possamos dar, ou que para ele queiramos imaginar. Património é uma herança, sim, mas é, insisto, sobretudo um *projecto*.

Às vezes esse projecto pode ter algo de elitista – criar um lugar de culto moderno para uma minoria esclarecida – ou, alternativamente, valorizar um elemento de fruição comunitário, que é necessariamente plural e pode e deve ser sentido e vivido de formas muito diversas por pessoas diferentes.

O mosteiro da Batalha é um símbolo nacional, um *ex libris* do país, mas é também, com certeza, uma referência para os habitantes locais que o vivenciam como uma presença quotidiana, e que têm em relação a ele, necessariamente, uma familiaridade muito própria, bem diferente da do visitante esporádico.

#### 4. Diálogo do local e do global

Nunca é demais chamar a atenção para a *espessura* do conceito de património, isto é, para a sua pluralidade, pela variedade de afectos e de valores que lhe estão ligados. E, conseqüentemente, para o desafio que nos coloca em termos da sua acessibilidade ao conjunto das pessoas.

Estas não deveriam ser consideradas agentes passivos, a quem os técnicos ofereciam um “património” criado pela sua cultura erudita, mas elementos activos da própria construção patrimonial de um país, desde os seus elementos materiais – as paisagens, os monumentos, etc. – até aos chamados “incorpóreos” (história, tradições, costumes, etc.).

O património, já o sugeri antes, é um elemento da cidadania e da identidade (nas várias escalas desta – local, regional, nacional e mundial) ou, por outras palavras, um elemento-chave da vivência democrática.

Não pode ser imposto de cima, da autoridade do Estado; deve ser sentido como tal pelo conjunto dos cidadãos, como uma envolvente riquíssima e complexa, como um recurso colectivo de desenvolvimento e de bem-estar, de qualidade de vida. Deve ter tanto um sentido ascendente como descendente, embora, conforme os valores em causa, existam vários tipos e níveis de responsabilidade em relação ao que consideramos património. Se um sítio, ou uma região, é declarado(a) património da humanidade – como, para nosso gáudio, se verificou com o Côa – tal implica obviamente um compromisso que vai desde o habitante local à comunidade internacional, não devendo as diversas instâncias alienar, para outras, as suas responsabilidades próprias.

É que, repito, o “património” tem sempre uma componente subjectiva e afectiva... para o habitante idoso de uma aldeia, pouco habituado a viajar, o pelourinho local pode ser uma referência mais importante do que a cidade de Veneza, onde nunca teve a oportunidade de ir e de que eventualmente nem viu um simples postal. Sem esquecermos a nossa obrigação didáctica, é preciso respeitarmos as várias posições sobre o património, desde as dos países que hoje reivindicam a devolução de obras que lhes foram extorquidas (caso da Grécia e dos frisos do Partenon, por ex.), até aos povos que, como os “índios” da América do Norte, ou os Aborígenes da Austrália, exigem respeito pelos cemitérios ou territórios dos seus antepassados, impedindo a respectiva violação em nome do turismo ou da ciência ocidentais. Há uma ética do património em cuja sedimentação, pelo diálogo, todos devemos intervir.

#### 5. Do objecto ao planeta

“Património” tem sido sempre um conceito ligado às noções de valor e de herança, traduzíveis, em última análise, em riqueza económica. Só que, na sociedade moderna, esse conceito passou da esfera privada, para a pública. Com essa passagem, o conceito coisificou-se, abarcando realidades “espirituais” que nas sociedades antigas ou medievais se deveriam conceptualizar independentemente dos seus “suportes” físicos. A par disso, o conceito sofreu uma ampliação constante, abarcando primeiro todas as materialidades, sobretudo de valor artístico-histórico (palácios, etc.), e passando cada vez mais também para a esfera do “intangível” (uma tradição, um saber-fazer, etc.), a ponto de hoje já nada haver que não possa ter esse rótulo de “património” como marca de garantia, como selo de dignidade; patrimonializar algo tornou-se uma forma de lhe reconhecer uma história e uma legitimidade, ou seja, de o incluir na esfera da nossa identidade. Assim, nesta cultura americanizada,

zada em que nos encontramos, os hamburguers, as latas de coca-cola, e os chapéus de basebol arriscam-se, como ícones, a fazer parte do património contemporâneo: aliás, as “artes plásticas” já os abarcaram há muito.

Mas, tanto a nível do património cultural, como do natural, a ampliação semântica referida (que tende para uma totalização) prende-se com uma cada vez maior consciência da inter-relação das coisas. O arqueólogo começou por pensar no objecto, antes de procurar sítio, e depois, por ampliação conceptual, paisagem toda, entendida como um palimpsesto, o resultado da sobreposição da acção humana durante milénios. O arquitecto começou por se concentrar na casa, no edifício, antes de ver a sua envolvimento, e de procurar ordenar toda a paisagem, urbana ou rural. O antropólogo começou por estudar a comunidade, a aldeia, a etnia, para verificar que afinal não são ilhas isoladas, mas têm uma história própria, estão envolvidas num sistema muito mais amplo de relações. O ambientalista começou por ver o problema de certa espécie em extinção, para finalmente perceber que há ecossistemas formados de elementos em reequilíbrio constante, e que só se pode intervir neles através de um programa integrado. E todos estes, e muitos outros, acabaram por ver que se preocupavam com o mesmo assunto, de ângulos diferentes, e que todos tinham de trabalhar em conjunto, porque senão não podiam actuar sobre o que vive, e só faz sentido, também em conjunto: as comunidades e o ambiente, as pessoas e a terra, as tradições e as aspirações de futuro, as crenças e os lugares, os homens, as plantas, os animais, e a atmosfera de que todos carecem. Ou seja, um planeta complexo e interdependente.

## 6. Dividir para reinar?

Talvez apenas com a excepção de países nórdicos (como a Dinamarca), mesmo nos países da Europa com maior tradição patrimonial, como a França, a aproximação dos “patrimónios” cultural e natural é, surpreendentemente, muito recente. Trata-se de dois mundos longamente apartados; como se, em cada sítio, território, paisagem, se não unissem inextricavelmente ambos os valores – a longa experiência do homem num quadro de recursos naturais. É evidente que tal divisionismo apenas podia interessar às forças retrógradas, egoístas, do “desenvolvimentismo” predador, do lucro/prestígio a curto prazo, profundamente irracional, anti-social, e anti-económico, porque está a gastar ou destruir hoje, a favor de uma minoria, o que amanhã será irrecuperável para todos. Só em Dezembro de 1994, em Paris, se deu o primeiro encontro entre interessados/responsáveis por ambos os tipos de património, vindos da França e de outros países. O livro resultante desse Colóquio, absolutamente fundamental, chama-se “Patrimoine Culturel, Patrimoine Naturel”, e foi publicado em 1995 em Paris por La Documentation Française/École Nationale du Patrimoine (ISBN: 2-11-003451-3). Devia ser traduzido em Portugal! É também importante que a palavra “património” deixe de assustar os naturalistas ou ambientalistas, e seja assumida em comum, por forma a permitir uma luta integrada e, mais tarde, ganha essa luta, uma gestão integrada dos valores do território, que são simultaneamente humanos e naturais. Não há nenhum recanto do mundo sem história humana; não há nenhuma paisagem completamente “natural”, como não há (ou não se poderia lá viver) sítios totalmente artificiais.

Naturalmente que a divisão entre ministérios, muito centralizados, como acontece entre nós (Cultura, Ambiente, Planeamento, etc.), das preocupações de gestão equilibrada de recursos (“culturais” ou “naturais”) não facilita em nada a relação de dois mundos tradicionalmente apartados. Para além de conselhos nacionais de articulação de políticas, e sem exigir a criação de um “Ministério do Património” como existe no Canadá, a solução

estaria, a meu ver, ao nível regional, isto é, com uma descentralização efectiva que introduzisse um escalão intermédio de decisão (entre Estado e autarquias). Outro aspecto tem a ver com a cultura política: há certo défice de cidadania em Portugal, considerando-se alguns “políticos”, uma vez eleitos, donos das decisões, e dando pouco relevo à vontade dos cidadãos (organizados ou não em associações, movimentos cívicos, ONG’s), como se estes fossem “empatas” de uma classe de “administradores” que, uma vez sufragados pelo voto, tomam tais decisões só ouvindo os “técnicos” e as populações quando é estritamente necessário. Como é óbvio, um posto na administração da República é um serviço público, e não torna vidente ou príncipe iluminado quem temporariamente o ocupa.

## 7. Reduccionismos

No Colóquio de Paris de Dezembro de 94 sobre “Património Cultural, Património Natural”, um dos representantes das “associações de protecção do património” (expressão que não aprecio muito – refiro-me sobretudo à palavra “protecção”) presentes, Régis Neyret, propunha para o “património” duas componentes (p. 241 do livro resultante do dito Colóquio): a natural ou ecológica, e a cultural, dividindo a segunda em três: o património enterrado (arqueologia); o património transmitido (museus, os “saberes-fazer”, inventários, arquivos); e o património construído (monumentos, bairros e aldeias). Naturalmente que isto é um esquema, e um esquema é sempre redutor, tendo a vantagem de ser mais operacional do que uma reflexão profunda, ou um ensaio. Mas temos de ter cuidado com os esquemas, pois podem simplificar mais no sentido negativo, do que positivo.

Desde logo, e apesar de ali figurarem os “saberes-fazer” (técnicas, resolução de todo o tipo de problemas práticos), falta no esquema tudo quanto se pode qualificar de conhecimento tradicional – as narrativas, as histórias, a música, etc., a não ser que se queira incluir isso nos “inventários”, o que é pouco.

É também inadmissível identificar o universo da arqueologia com aquilo que está enterrado (ou, mesmo, submerso). Por ex., há muito que a arqueologia industrial se impôs, e uma parte considerável do património de que trata não está enterrado, mas bem visível (enquanto não é demolido, entra em ruína, ou é alvo do fachadismo, que consiste em manter a aparência e alterar o “miolo” dos edifícios, transformando assim a realidade num género de cenário de filme). Mas, hoje, falamos de arqueologia moderna e de arqueologia contemporânea, isto é, da arqueologia que trata destas épocas da história, e que vem, portanto, até à actualidade. Se a definição do campo arqueológico (tão convencional e histórico como qualquer outro) tem a ver com a circunstância de uma parte (na prática, imprevisível) do seu objecto estar oculto, tem mais ainda que ver com uma peculiar maneira de olhar a realidade material como um palimpsesto, ou resultado sobreposto, de diferentes acções humanas decorridas na totalidade do tempo histórico. Isto é, e potencialmente, desde o Paleolítico até hoje – o que leva a arqueologia, em qualquer lugar, a dar valor a indícios de escala e de natureza que, por exemplo, a arquitectura não dá. A abrangência do património arqueológico é, em ciências humanas, ímpar.

A expressão “património construído”, consagrada pelo uso, é discutível. Dando ênfase à “construção”, tem tendência a valorizar o monumental – edifícios isolados, maiores ou menores, e conjuntos, mais ou menos imponentes ou apenas significativos de uma vivência local... Mas, toda a paisagem, com os seus muros, os seus taludes, os seus canais de rega, as suas fontes, os seus caminhos (mesmo de pé posto), ou seja, o seu sistema de suportes de vivência, não é um portentoso artefacto?

## 8. Investir para ter futuro

Qual a função social das “ciências” e “técnicas” do património, que hoje constituem um vasto leque de profissões, saberes, e especialistas, e exigem um importante conjunto de meios e de financiamentos? Que *serviços* lhes compete prestar, como contrapartida aos recursos económicos que mobilizam? Este é um ponto que merece ser discutido, porque é o conjunto da sociedade (cidadãos, contribuintes, voluntariado, jovens, associações) que, em última análise, têm o direito e o dever de definir que valores patrimoniais querem para o seu território (entendido este, mais uma vez, nas suas várias escalas, da local à transnacional).

Num mundo carenciado, cheio de injustiças e de exclusões, tem sentido alocar meios importantes, cada vez mais vultuosos, aos bens arqueológicos e, em geral, aos valores patrimoniais? Não será isso um “luxo elitista”? Obviamente não é, por três ordens de razões. Em primeiro lugar, o “rentável” a curto prazo não é, longe disso, bitola de tudo; porque a saúde pública ou a educação não são, nesse sentido, rentáveis, custam muito dinheiro ao Estado – quer dizer, a todos nós – e evidentemente não estamos dispostos a prescindir desses serviços, nem a entregá-los em exclusivo à esfera do privado, que se rege obrigatoriamente pelas regras do mercado.

Em segundo lugar, a arqueologia e, em geral, o património, como ainda mais genericamente as chamadas “indústrias da cultura”, serão crescentemente uma das maiores fontes de emprego e de desenvolvimento económico, mesmo à escala local e regional. Não pedem apenas financiamento, geram riqueza para a sociedade, implantam-se cada vez mais no mercado.

Em terceiro lugar, o registo, valorização e tomada em conta dos valores patrimoniais como elementos de planeamento não se podem adiar, pois senão arriscar-nos-famos a que, quando o mítico “desenvolvimento” estivesse feito, quase nada de significativo houvesse já para patrimonializar; ou seja, já se teria varrido da memória dos espaços o que os caracterizava como lugares diferentes. Por isso, a curteza de vistas, aqui, pagar-se-ia muito cara – em termos económicos, também. Nenhum turista se desloca para ver uma terra igual à outra...

Os seres humanos são essencialmente seres “simbólicos”, que se distinguem precisamente de outras espécies pelo comportamento inventivo e pelo permanente trabalho da memória (pessoal e colectiva); para eles, é vital a compreensão, tão cabal quanto possível, da realidade que os rodeia, pois só com base nessa compreensão podem elaborar e negociar estratégias de futuro. O que chamamos “passado” não é um peso morto; é o conjunto de instrumentos com que, aqui e agora, fabricamos esse futuro. Para desenhar uma trajectória coerente, preciso de ter espaço e antecedentes. São eles as minhas balizas. Sem elas, não consigo ter uma representação lúcida do que faço aqui e agora, e dar sentido ao que farei a seguir.

## 9. Tempo, por que nos abandonaste?

Passamos a vida a falar de “património”, a propósito de tudo quanto nos é caro, e achamos essencial à manutenção do nosso equilíbrio, da nossa coesão como seres individuais e sociais. Mas quantas vezes nos esquecemos das pessoas, da sua qualidade de vida, e, em especial, da carência em que tantos seres nossos semelhantes se encontram relativamente às condições mínimas de humanidade? Não nos parecerão, por vezes, as nossas

preocupações um tanto dispiciendas? E até este discurso piedoso, não o acharemos um pouco ridículo, bem intencionado mas inócuo?

Aqui, na Europa ocidental, os que temos tempo para pensar em “patrimónios”, lá vamos vivendo num certo conforto e segurança, enquanto em múltiplas zonas do globo, a cada momento, populações inteiras são dizimadas pela fome e pela guerra. Sabemo-lo todos demasiado bem; tornou-se-nos demasiado quotidiana essa realidade terrível. Diariamente, fotos de nossos contemporâneos confrontam-nos com o mais radical sofrimento. Como naquela célebre imagem de duas crianças fugindo de um bombardeamento no Vietname, totalmente nuas, por uma estrada incógnita e desamparada. E ainda somos capazes de as arquivar como ícones do nosso século, elementos também do nosso “património”, arrumados em livros de história, que a pressa nem sempre nos permite ler.

Infelizmente, o mundo foge em frente, numa aceleração terrível; e, todos, os ricos e os pobres, os “cultos” e os que apenas lutam pela sua sobrevivência, vemo-nos privados do mais essencial bem, que seria o tempo para pensarmos nesta realidade em que vivemos, para termos um pouco de recuo em relação às preocupações diárias, e para esboçarmos uma estratégia comum de resolução dos mais essenciais problemas da humanidade. A própria palavra solidariedade parece um artifício retórico (no sentido pejorativo), politicamente correcto, mas desprovido de significação.

O tempo, sabemo-lo medir até às suas fracções mais ínfimas. Prometeram-nos, até, uma “sociedade do ócio”, do lazer; mas, em vez disso, os que podem trabalhar cada vez se esforçam mais, e os que não têm lugar no sistema são cada vez em maior número. Uns e outros ou não têm capacidade, ou não têm tempo para pensar nisto; os mais capazes correm para manter o seu posto, para insuflar o seu ego, ou para tentar arranjar um lugar na máquina que nos suga, e, uma vez lá dentro, vos tritura a todos.

## 10. O nosso melhor património são as pessoas

Quando ouvimos falar de património, a primeira imagem que nos ocorre são “monumentos”... e mesmo quando esse conceito se alarga, como tenho referido, continuam a ser realidades materiais em que pensamos: defendemos, por exemplo, a indissociabilidade do património natural e do cultural, dizendo que deve haver para eles uma política integrada.

As palavras “integrado” e “transversal” são aliás hoje usadas até à exaustão, não passando às vezes de mera figura de estilo, pois na realidade muitas decisões estão espartilhadas por ministérios, serviços diversos do Estado, autarquias, etc., num contexto em que é difícil concertar acções.

Só para indicar alguns organismos, no Ministério do Ambiente existe o Instituto de Conservação da Natureza; no da Cultura, o IPPAR (Instituto Português do Património Architectónico) e o Instituto Português de Arqueologia; no Ministério do Planeamento, a DGEMN (Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais), etc. O próprio Ministério da Defesa tutela numerosos edifícios que são património histórico de primeira valia...

Hoje começamos a perceber que um dos melhores “patrimónios” que podemos ter é a qualidade da água, do ar, dos alimentos que consumimos, e até mesmo o silêncio e calma de que ainda se pode usufruir em certos locais menos urbanizados.

Mas a tendência para “coisificar” os valores colectivos (identificando “património” com entidades materiais) é uma realidade muito recente na história. Os papas que substituíram a igreja de Roma pelo actual edifício do Vaticano (no séc. XVI) não pensaram

estar a destruir património da igreja, entendido como um valor espiritual, e não identificado com uma realidade material, histórica, de um espaço e de um imóvel concretos.

Porém hoje, apesar de se falar muitas vezes de património “incorpóreo”, não existe, ainda, qualquer organismo oficialmente encarregado de “proteger”, estudar e divulgar com rigor os valores “etnográficos” do nosso território, entendidos como uma realidade em permanente mutação: por ex., a música tradicional foi sobretudo registada e analisada por um curso que se chamou Michel Giacometti, e que palmilhou o país gravando composições que a maior parte dos portugueses não conhecem e que, se não fosse a sua persistência, teriam desaparecido para sempre.

Mas... e as pessoas, a sua capacidade de trabalho, de inovação, de produção de riqueza? Não serão o nosso melhor património? Como estamos a preparar as nossas crianças para o futuro? Será que os cidadãos – de qualquer cor, credo, profissão ou região – se sentem devidamente enquadrados por um Estado que tanto deles exige, dando-lhes em troca, com alguma frequência, serviços deploráveis, infra-estruturas públicas completamente degradadas? A “questão do património” alastra-se a tudo o que nos cerca.

## 11. Não há palavras

O mundo tem, actualmente, cerca de 6 biliões de habitantes, ou seja, praticamente a população mundial duplicou desde o tempo em que, como estudante universitário, abordei pela primeira vez questões demográficas (segunda metade dos anos 60).

A revista “Visão” (6.4.2000, p. 28) dá-nos alguns números que fazem pensar qualquer vulgar leitor, não sociólogo, como eu. Daqueles 6 biliões, mais de 1/6 (1 bilião e duzentos milhões de pessoas) não têm acesso a água potável. Cerca de 1/3 (2 biliões) mantém-se, por dia, com um rendimento médio de 410 escudos. Se somarmos o Produto Interno Bruto de 48 dos países do planeta, ele não chega ao montante da fortuna dos três maiores milionários mundiais. Há 840 milhões de adultos analfabetos, portanto sem as mínimas condições de aceder aos valores da cidadania. Por ano, morrem 7 milhões de pessoas com doenças curáveis, isto é, em resultado de não disporem dos mais elementares equipamentos de saúde. Apenas 0,1% do rendimento mundial seria suficiente para erradicar a pobreza na Terra. E, no entanto, ela não diminui, alastra, mesmo nos países mais ricos ou industrializados: apenas nestes países, há 100 milhões de pobres, dos quais 5 milhões sem abrigo.

Perante esta situação de desumanidade brutal, que prolonga a desumanidade das “grandes guerras” da primeira metade do séc. XX, e o fenómeno que nos é agora quotidiano, o da banalização e generalização do genocídio, da violência, da intolerância, do racismo, dos interesses económico-estratégicos a imporem-se a todos os outros, que dizer?

Há situações que não atingiram ainda (?) a ordem do dizível, são demasiado horrosas para se estigmatizarem na palavra (e encontrarem assim algum conforto, aquele que sucede ao desabafo). Como quando pensamos no holocausto judeu ou nos crimes de Estaline, ou em Hiroshima, há expressões, ou manifestações, possíveis para caracterizar tais situações, para fazer o luto de tão medonhas misérias? Se as há, eu não as conheço. Como não conheço saída pensável para a acumulação, que a nossa sociedade está a produzir diariamente, de detritos radioactivos e outros cuja malignidade potencial é da ordem dos milhares de anos, ou mais. Ou palavras que exprimam o desastre da destruição paulatina da Amazônia, ou outras florestas tropicais de chuva, autênticos pulmões do planeta, cuja diversidade genética é de uma riqueza incalculável para a nossa saúde. Apesar de ter

aumentado o número de países que conseguiram atingir regimes mais ou menos “democráticos”, parece que “ninguém consegue ter mão nisto”. Eu escolhi não ter filhos; se os tivesse tido, não saberia, francamente, o que lhes dizer.

Pierre Clastres, etnólogo francês precocemente falecido em 1977 (com 43 anos), estudou, entre outros, os índios Guayaki, do Paraguai, cujo genocídio total e completo foi perpetrado em 1972, apesar dos seus esforços. Ele descreve-nos o nascimento de um dos últimos guayaki, e a beleza do cântico destinado a proteger a criança. Quem ouviu esse cântico à face da terra, já morreu.

## 12. Ter um lugar no mundo

Quando tentamos observar a questão do património numa perspectiva mais abrangente do que a habitual, perspectiva essa a que chamaria antropológica, deparamo-nos com um conjunto de processos e de movimentos de patrimonialização. Ganha assim o o dito “património” uma dimensão social, dinâmica e plural. No fundo, vemos uma grande variedade de actores em jogo, a favor ou contra a instituição de certas realidades como património colectivo, espécie de certificado de identidade, de unicidade, de autenticidade, e portanto de valor. Esses processos não são, em geral, desinteressados; ao contrário. Visam afirmar a qualidade, especificidade ou tipicidade de certos produtos, serviços, ou locais, que têm um valor económico acrescentado se ganharem “imagem de marca” ligada a uma certa localização (mitificação do lugar como selo de autenticidade).

Vemos certas famílias, grupos sociais, quererem obter capital simbólico através da implantação, no espaço urbano ou aldeão, de determinados edifícios ou monumentos que remetam para a ancestralidade (e portanto “nobreza”) da sua ascendência. Vemos certos autarcas, antes legitimamente ocupados com o saneamento básico ou a electrificação, voltarem-se nos últimos anos para a urbanização das aldeias e vilas (por vezes, umas promovidas a vilas, e outras a cidades), com a multiplicação de rotundas, fontes com rojos de água (luminosos ou não), semáforos, sinalética (por vezes idiossincrática), etc. – em toda uma estética local que ficará a assinalar o “urbanismo” português da fase pós-adesão à U.E.

Com o terceiro quadro comunitário de apoio, muitos autarcas virar-se-ão por certo, agora, para aqueles sinais de urbanidade ligados à “cultura”, que se seguem à magnificência do edifício da Câmara, do Tribunal, dos Bombeiros, e dos Polidesportivos – a biblioteca pública, o museu municipal. Com os seus auditórios, serão repositórios da memória local mas também salas de visita, para governantes ou pessoas ilustres, mostrando que a terra se libertou da tirania do imediato, e já tem uma elite consagrada ao tradicionalmente considerado “acessório”. Vemos ainda as cidades, as vilas (e até, por vezes, as aldeias, ao nível de feiras de produtos rurais) multiplicarem as iniciativas de animação, com o apoio das autarquias, procurando cada qual identificar-se com uma iniciativa própria, exclusiva se possível, seja um festival de teatro, de jazz, de música, de cinema, de fotografia, enfim, de algo que toma logo foros de “internacional”, e de tradição, mesmo que tenha começado há poucos anos.

A globalização cria inesperados efeitos locais, um enorme desejo de afirmar especificidades num contexto amplo. Os próprios circuitos de visita a sítios patrimonializados – incluindo os lugares arqueológicos – estão agora a instalar-se em muitos lados, assistindo-se a uma multiplicação de edições de panfletos, livros, desdobráveis, postais – todos meios de afirmar, no espaço global, a especificidade de cada terra.

### 13. “Altos lugares”

Há anos, pediu-me o coordenador de um Colóquio que falasse, no Porto, sobre o “alto lugar”, expressão inspirada no francês “haut lieu”, que designa qualquer local digno de ser lembrado, palco de grandes acontecimentos, ou sítio de implantação de obras excepcionais, sejam elas do domínio histórico, artístico, arqueológico, ou outro. Sugeriu-me que abordasse os sítios arqueológicos enquanto susceptíveis de serem vistos ou vividos como “altos lugares”. Como tendo uma “respiração” peculiar, ou como irradiando uma “auréola” especial. Fiquei algo perplexo, embora percebesse a intenção positiva do desafio.

É que o “lugar arqueológico” não tem, para mim, qualquer qualidade ou “essência” particular, perene, que o distinga. Todos os “lugares” são arqueológicos, no sentido de que qualquer parcela do espaço material que nos rodeia é uma herança mais ou menos remota; tem cicatrizes da acção humana, às quais procuramos atribuir uma significação. Mas tal herança não se diz a si própria, somos nós que a vemos ou não, isto é, que a criamos, hoje. E de maneiras necessariamente muito diversificadas, de indivíduo para indivíduo, mesmo de momento para momento da nossa trajectória individual. Essa tensão entre variadas perspectivas e sensibilidades sempre existirá.

Há quem conceba o mundo como um espaço contínuo, sem memória evidente, que se pode manipular, construir e desconstruir, como um gigantesco *lego*, não tendo remorsos ao remover, dele, quaisquer “pontos de apoio” da imaginação retrospectiva; pelo contrário, todo o prazer dessa engenharia está em movimentar as suas peças, brilhantes e “limpas de passado”, como as de um jogo. Opõe-se-lhe a visão romântica-vulgar da arqueologia e dos seus “lugares”, que os mitifica, mas é muitas vezes coetânea da sua manutenção como sítios desconhecidos, abandonados, ou em delapidação constante. Parece mais realista a via actual do ordenamento e da planificação do território, em que o próprio projecto da arqueologia, como prática e ideologia, se insere.

De facto, se for considerado um elemento coprodutor do território, e portanto de novos “lugares”, compete ao arqueólogo, que não é um artista, mas primeiro que tudo um técnico, um cientista, tentar dar aos sítios e às paisagens que intervenciona, e que contribui para modelar, uma “leveza” suficiente para que outros as possam re-construir, mental ou materialmente. Isto é, para que cada um dos que virá depois os possa, ainda, recriar como “lugares”. E, por que não – a responsabilidade fica com cada qual – como “altos lugares”...

### 14. Entre o lixo e o luxo, um meio-termo?

Gosto imenso, para gozar uns preciosos momentos de férias (que, no caso dos arqueólogos, são sempre curtas, pois é no verão que mais trabalham no terreno) das pousadas portuguesas, ou (ainda mais, confesso) dos “paradores” espanhóis. Passar uma noite num sítio desses é, particularmente em alguns casos, uma experiência inesquecível, sempre diferente. Em muitos locais (quando não se fez uma escolha apenas em função da paisagem envolvente), foram reaproveitados antigos monumentos, como conventos, castelos, ou casas apalaçadas, a que se emprestou, por vezes, um autêntico luxo moderno, que não tem nada a ver com os (massificados) hotéis de cinco estrelas. E essa é sem dúvida uma das muitas formas de valorizar o “património construído”, dando-lhe uma utilização contemporânea, e mantendo a sua “respiração” de monumento, salvo da ruína inevitável. Sem dúvida que uma intervenção num edifício antigo, para adaptação a uma função actual, é sempre um desafio interessante para os arquitectos, é não isento de dificuldades, controvérsias ou

mesmo, em casos-limite, de impossibilidades. Não podemos “salvar” todos os antigos edifícios abandonados transformando-os em pousadas. Mas os arqueólogos deviam, em muitos casos, contribuir em pé de igualdade desde o início do processo de decisão e, se for caso disso, de execução. Trata-se, obviamente, de conjugar os objectivos históricos de estudo e registo (arqueologia), com as do destino utilitário em vista (objectivo do dono da obra), e ainda com a legítima criatividade artística da arquitectura. Este diálogo difícil – sem “fundamentalismos” de qualquer das partes envolvidas – tem ainda poucas tradições em Portugal, e deveria ser mais praticado, mais interiorizado. Mas em Espanha (como decerto noutros países europeus) levanta-se o mesmo problema, embora aí a arqueologia dos monumentos históricos, e a problemática do restauro, tenham uma maior tradição.

Assim, o que às vezes acontece ao arqueólogo que ocupa temporariamente um desses locais como turista, é o sentimento de estar a usufruir de algo que é, em maior ou menor medida, um “cenário” fictício, e uma instalação que sacrificou, para sempre, uma informação que deveria ter sido atempadamente recuperada. Em todas as épocas se alterou o antigo para fazer o novo – mas hoje temos a obrigação de intervir com outra consciência da complexidade dos sítios, não para os vermos como “fósseis” intocáveis, mas, pelo contrário, para evitarmos o “kitsch” e, para, se possível, sermos até ainda mais audazes do que no passado. Senão, estaremos a fabricar pseudo-antiguidades de pacotilha.

À satisfação de uma responsável de uma pousada, recentemente instalada num castelo, que me dizia ser tudo aquilo “um lixo” antes das obras, contrapunha eu o ter-se sacrificado, na pressa destas, não só um dos nossos mais carismáticos monumentos de taipa do Sul do país, mas também um repositório imenso de informações histórico-arqueológicas, um verdadeiro “tell” de ocupações sobrepostas. Um resto de muro, pateticamente iluminado, à noite, ao lado da piscina, pode ser um triste “recuerdo” de uma amnésia, neste caso paga a preço de luxo. Dito isto, estou certo de que aquela funcionária ficou convencida de que eu era mais um “fundamentalista” do património!

## 15. Modos de vida, ou a desordem do território

Quem subir a um ponto alto do Porto, só vê gruas no horizonte – a urbe está transformada num enorme estaleiro. Suponho que noutras grandes cidades do país, sobretudo no litoral, o panorama será idêntico. Em toda a parte onde há um espaço vago, uma zona verde, uma área ainda com certo aspecto rural, sobretudo se perto de boas vias de comunicação e/ou com “boas vistas” de mar ou rio, um novo “empreendimento”, em dois anos, cresce e ocupa esse nicho. Os empreiteiros e associados têm horror ao vazio.

Vê-se igual afã na recuperação do antigo? Não. Para além de alguns oásis, como o Parque da Cidade ou o “paraíso” de Serralves, nota-se o planeamento e a construção de jardins, o investimento em zonas amplas de lazer ao ar livre? Não.

As pessoas que não usufruem de condomínios fechados, com piscinas aquecidas e outros luxos, passam os seus tempos disponíveis entre a mole imensa de gente que afoga os centros comerciais e seus respectivos supermercados. E, daí, com os sacos de plástico cheios, vão para casa ver o futebol, as telenovelas, tudo o resto que passa em “prime time”. Assim ninguém refila, ninguém intervém, não há debate sobre o que devia ser a cidade – as vozes dos que vivem apilhados nas “ilhas” não se ouvem, quem “sabe do que fala” já está bem instalado nos seus apartamentos, e os jovens querem é “curtir” nos poucos tempos livres que a competição escolar lhes deixa. Quem tem dinheiro, ou pais que dispõem dele, paga; quem não tem, aguenta ou encontra o seu escape no álcool ou na droga, no pequeno

roubo, na violência. Quem não acompanha o sistema é excluído dele mais cedo ou mais tarde; e não faz falta nenhuma, antes pelo contrário – assim se mantém o circuito em equilíbrio.

De vez em quando um senhor arquiteto, ou urbanista, ou ambientalista, ou especialista em planeamento, ou em “património”, faz uma palestra sobre “como devia ser”; e é muito bom, orador e intervenientes sentem-se “cultos”, apontam caminhos, elaboram diagnósticos e esboçam planos, e depois faz-se tarde, e cada um vai para casa – para a casa que lhe coube – tratar da sua vida. Enunciar os problemas é um paliativo para a nossa impotência de os resolver – e fica toda a gente contente, ou assim parece, pois quem está descontente também não aparece nestes locais da aparência.

O Porto – como certamente outras cidades – pode ter muitos projectos, mas na prática não se nota. Nem no domínio urbanístico, nem no domínio do património, nem mais genericamente no âmbito cultural. Nota-se é cada vez mais engarrafamentos, automóveis, assaltos, stress e agressividade nas pessoas; cada vez maior fuga às oportunidades de convívio, de encontro, cada vez menos condições de humanização e de solidariedade na vida de todos os dias. Há mais “realizações culturais”, é certo, do que havia, por ex., há vinte anos – mas tocam ainda, como sabemos, um público muito limitado. Serão certos eventos capazes de superar tal estado de coisas? Às vezes apetece publicar nas páginas dum jornal um apelo do género: “procura-se programa integrado, verdadeiramente mobilizador, dos melhores recursos da cidade e do país. Não para ser implementado, claro, porque quem pode não deixa. Mas para os vossos vindouros ficarem a saber que nem todos estávamos distraídos, nestes finais do séc. XX, princípios do XXI”

## 16. Côa de novo

No fundo do vale do Côa, o sítio do Fariseu revelou sedimentos, do Paleolítico superior, que cobriam um painel de gravuras. Tal painel, assim datado, mostrou também que as múltiplas figuras de animais que nele se acumulavam (v. “La Recherche”, nº extra de Nov. 2000) têm todas a mesma pátina. Ou seja, essas gravuras, agora num aparente caos, não podem ter sido produzidas em momentos muito distanciados no tempo. A sua sobreposição (criando um efeito de tipo “palimpsesto”) foi claramente intencional, como já se suspeitava que tivesse acontecido em muitas outras rochas que se distinguem por essa formidável acumulação de animais, uns voltados para a esquerda, outros voltados para a direita do observador (embora uns na posição horizontal, e outros inclinada). Isto é, genericamente, ora no sentido da corrente do rio, ora contra o mesmo sentido. Raros são os animais em posição vertical (poucos equídeos e auroques, e alguns peixes).

O curso de água e o seu sentido deviam ser, para todas as gravuras do Côa, que o ladeiam, elementos claramente estruturantes – um dos eixos fundamentais em função dos quais o sistema iconográfico ali implantado se organizou, durante o Paleolítico superior (a topografia, a altitude, a relação com a forma e posição relativa dos suportes, a técnica/estilo, a associação/dissociação espacial de motivos, a dimensão relativa destes, a sua temática, etc., são outros tantos “eixos” a ter em conta para se chegar um dia a tentar compreender a “sintaxe” do conjunto). Mas o curso de água, em si, deveria ser o elemento basilar de toda aquela paisagem “simbólica”, talvez reflexo de uma cosmologia.

Há uma série de figuras de animais no Côa, consideradas “animadas” (como que tentando dar uma ideia de movimento) por terem mais de uma cabeça (cada uma das quais em posição, naturalmente, diferente). Ora, sem contrariar essa interpretação, parece-me que

tal iconografia pode ser “lida” a outros níveis. Estamos perante símbolos, não diante de figurações realistas; estas representações especiais poderiam ter um “valor sagrado” maior do que outras, simples. Há animais que voltam uma das cabeças para o lado oposto ao da outra, sendo portanto ambivalentes em relação ao sentido do curso de água: é o caso de uma cabra macho, célebre, da Quinta da Barca, ou de um cervídeo do mesmo núcleo; é também o de duas figuras da Penascosa, um auroque e uma cabra (Baptista, 1999). Essa poderia ser a razão mais importante da sua bicefalia.

No caso de animais que têm mais do que uma cabeça no mesmo sentido – com o cúmulo no cavalo tricéfalo da Penascosa – uma delas inclina-se para baixo, como se o animal comesse, ou (quicá mais importante) bebesse, debruçando-se para a água do rio. E aí teríamos de novo a presença desse elemento estruturante, simbólico (o curso de água) agora já não tanto na sua acepção “horizontal” (montante/juzante), mas “vertical” (margens/leito).

## 16. Os animais como património (natural e cultural)

Os direitos dos animais, num mundo predador como o nosso, estão formalmente consagrados por convenções internacionais. Mas é conhecido o facto de, todos os anos, para não dizer todos os dias, desaparecerem espécies – algumas das quais com grande valor económico (e ecológico), e por isso alvo fácil da cobiça dos que só visam o lucro ou o prazer (!) próprio e imediato, sem noção de responsabilidade cívica para com a natureza e as gerações vindouras. Os animais não têm consciência – pelo menos como a nossa – e por isso não podem defender-se; mas tal não quer dizer que não sejam objectos de direito, inventado pela humanidade civilizada para se proteger e proteger o meio em que vive. Também é pacífico que crueldades praticadas contra animais são uma forma de barbárie, que deveria ser progressivamente irradicada. Quem comete atentados inúteis contra outros seres vivos excluiu-se da condição de ser humano moderno; a violência, quando alimentada, pode sempre voltar-se contra quem a pratica e é um acto repugante, que, a qualquer momento, tende a exercer-se, também, noutros seres humanos. O respeito dos animais deveria ser uma componente básica da educação escolar e cívica; e é sabido como é até altamente benéfico para a saúde mental o convívio com espécies de há muito adaptadas à domesticidade.

Em todos os tempos a humanidade praticou a caça; durante a maior parte da sua história, o homem foi mesmo um caçador, que dependeu dos animais abatidos para a sua subsistência. Conhecem-se porém atitudes de comunidades que, antes de alvejar uma presa, até desculpa lhe pediam por ter de a sujeitar ao sacrifício da vida. Os caçadores-recolectores, sem querer fazer deles “bons selvagens”, tradicionalmente, sabiam manter um certo “equilíbrio” com o meio, procurando, até por uma medida de gestão intuitiva, não o depredar para além do estritamente necessário. Foi a irrupção da civilização ocidental em muitos locais do planeta que acabou com certas espécies (e mesmo populações humanas inteiras), pela mira do lucro imediato, e com o auxílio de armas de fogo.

Também se sabe que, em todos os tempos, se sacrificaram animais, no contexto de certos ritos; mas tal aconteceu igualmente com seres humanos, cuja morte servia de espectáculo aos senhores e à população reunida. Hoje, ser-nos-ia intolerável assistir a tais cerimónias, por muito enraizadas na tradição que estivessem. A tradição, como tal, não é algo de sagrado nem de intocável; as populações evoluem, as tradições modificam-se, e as identidades recriam-se. O que importa é que, por parte dos cidadãos mais escolarizados, e

portanto (é de esperar) com uma educação da sensibilidade maior, haja uma atitude pedagógica, e não de arrogância perante práticas que se não podem, por vezes, tentar impedir abruptamente. A irracionalidade da defesa de certas “identidades” não é eliminável por decreto, por uma (ir)racionalidade autoritária, até porque elas são uma resposta (decerto, primária) à uniformização cultural. Mas um estado de direito baseia-se na universalidade das leis, e não pode, a prazo, tolerar medidas de excepção que façam prevalecer a “lei” local ou particular sobre o bem comum.

## 17. Algumas indicações bibliográficas básicas sobre património

Património... assunto sobre o qual muito se fala, mas pouco se lê.

Um raro caso de bom livro publicado em português é *L'Allégorie du Patrimoine*, de Françoise Choay (du Seuil, Paris, 1992), que finalmente a Ed. Presença lançou em 2000.

Indicarei a seguir algumas obras em francês. Um clássico incontornável: Aloïs Riegl, *Le Culte Moderne des Monuments. Son essence et sa genèse* (Paris, Du Seuil, 1984), com introduções importantes. De Alain Boudin, cite-se *Le Patrimoine Réinventé*, Paris, PUF, 1984. Obra essencial, e abrangente, é a coordenada por Henri Pierre Jeudy, *Patrimoines en Folie*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1980. Do mesmo ano, e de Marc Guillaume (que tivemos a honra de “trazer” ao Porto em 1999, e que aliás colabora na obra coordenada por Jeudy), o inteligente livro *La Politique du Patrimoine*, que devia ser traduzido urgentemente! Ainda de 1980, e de J.-P. Babelon e A. Chastel, *La Notion de Patrimoine* (reeditado em Paris, em 1994, por Ed. Liana Levi).

Imprescindível, até porque trata da articulação dos “dois patrimónios”, é o livro, resultante de um Colóquio da École Nationale du Patrimoine, *Patrimoine Culturel, Patrimoine Naturel*, publicado por aquela entidade e por La Documentation Française, Paris, em 1995. Em 1997, foi dada à estampa uma imponente e exaustiva *Encyclopédie du Patrimoine*, de René Dinkel, com muitas informações práticas (Paris, Les Encyclopédies du Patrimoine).

Da col. “Que Sais-je?” (nº 3304), e útil como quase todos os seus livrinhos, é o de Dominique Audrerie, *La Notion et la Protection du Patrimoine* (Paris, PUF, 1997). Interessante é a obra colectiva, dirigida por Dominique Poulot, *Patrimoine et Modernité* (Paris, L'Harmattan, 1998); também a de bolso, mas de estimulante leitura, *Le Patrimoine: Culture et Lien Social*, de Patrice Béghain (Paris, Presses de Sciences Po, 1998).

Por seu turno, Xavier Greffe deu-nos uma panorâmica sobre *La Gestion du Patrimoine Culturel*, em 1999 (Paris, Anthropos). Outra perspectiva, complementar, é de Jean-Pierre Mohen em *Les Sciences du Patrimoine. Identifier, Conserver, Restaurer* (Paris, Odile Jacob, 1999). Também interessante é a brochura publicada pela Université de Rouen, em 1999, sobre a *Conservation et Mise en Valeur du Patrimoine Culturel* (dir. de S. Crogiez e A.-M. F. Héricher).

A fechar, acrescente-se que em França se realizam regularmente os “Entretiens du Patrimoine”, que já deram origem a quatro livros de actas, todos publicados por Fayard/Éd. du Patrimoine (Paris): *Science et Conscience du Patrimoine* (dir. P. Nora, 1994); *Patrimoine, Temps, Espace* (dir. F. Furet, 1996); *Patrimoine et Passions Identitaires* (dir. Le Goff, 1997); *L'Abus Monumental* (dir. R. Debray, 1999). Estes, são absolutamente essenciais!

Mas há muito, muito mais...

De facto, a questão do “património”, se não for visto de uma maneira estrita, apenas como um campo ligado aos monumentos/documentos, e sua conservação/restauro, é um domínio que tem amplas relações interdisciplinares, mesmo ao nível da problemática geral. “Património” evoca memória, identidade... e muitos outros campos, estudados pela sociologia, psicologia, psicanálise (para já não falar da história, arqueologia), etc!

Sobre identidade, memória, etc., há um conjunto de obras que é básico ler, para que se não repitam sempre os mesmos chavões, os mesmos lugares-comuns, e se qualifique um pouco mais o nosso raciocínio.

Aqui ficam algumas sugestões: – Marc Augé (dir. de) (1992), *Territoires de la Mémoire*, Thonon-les-Bains, Éd. de l’Albaron; – Jean-François Bayard (1996), *L’Illusion Identitaire*, Paris, Fayard; – Carmel Camilleri (dir. de) (1990), *Stratégies Identitaires*, Paris, PUF; – Joël Candau (1996), *Anthropologie de la Mémoire*, Paris, PUF; – Joël Candau (1998), *Mémoire et Identité*, Paris, PUF; – Malek Chebel (1998), *La Formation de l’Identité Politique*, Paris, Payot; – Erik Erikson (1972), *Adolescence et Crise, la Quête de l’Identité*, Paris, Flammarion; – Anthony Giddens, (1994), *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta; – P. Graves-Brown, S. Jones, & C. S. Gamble (coord. de) (1996), *Cultural Identity and Archaeology: the Construction of European Communities*, London, Routledge; – Eric Hobsbawm & Terence Ranger (1993), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press; – Siân Jones, (1997), *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in Past and Present*, London, Routledge; – René L’Ecuyer (1994), *Le Développement du Concept de Soi de L’Enfance à la Vieillesse*, Presses de l’Université de Montréal; – Lévi-Strauss (1977) (dir. de), *L’Identité*, Paris, PUF; – Pierre Moessinger (2000), *Le Jeu de l’Identité*, Paris, PUF; – Paul Ricoeur (1990), *Soi-même Comme un Autre*, Paris, Le Seuil; – Clément Rosset (1999), *Loin de Moi. Étude sur l’Identité*, Paris, Les Éd. de Minuit; – Jean-Claude Ruano-Borbalan (1998) (coord. de), *L’Identité. L’individu, la groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines; – Anne-Marie Thiesse (2000), *A Criação das Identidades Nacionais. Europa-Séculos XVIII-XX*, Lisboa, Temas e Debates; – Tzvetan Todorov (1995), *Les Abus de la Mémoire*, Paris, Arléa.

# A PROPÓSITO DE “MEGÁLITOS”

## Comentário pontual (corrigenda) a parte de um debate incluído em livro recente

### 1. Introdução explicativa

O Instituto Português de Arqueologia (Lisboa, Ministério da Cultura) publicou recentemente (sem data, mas já distribuído em 2001) uma obra (Actas) resultante do I Colóquio Internacional sobre Megalitismo (Reguengos de Monsaraz, Outubro de 1966), dirigida por Victor Gonçalves, e intitulada “Muitas Antas, Pouca Gente?”. Está inserta, com o nº 16, na colecção “Trabalhos de Arqueologia”.

Participei, com proveito e gosto, e como simples auditor, naquele Colóquio, como aliás já num segundo da mesma série, efectuado em 2000. O livro resultante tem evidentemente muito interesse; não é, porém, meu intuito comentá-lo aqui na sua globalidade, mas apenas uma parte final que me diz respeito. É que o Colóquio concluiu com um debate sob a tema “Em torno às origens do megalitismo”, no qual o coordenador, e meu colega da FLUL já citado, Prof. Victor Gonçalves, me convidou a participar, o que fiz com muita satisfação. Tanto mais que eram nossos interlocutores pessoas da craveira de Carlos Tavares da Silva (português), Primitiva Bueno, Rodrigo Balbín Behrmann, J. M. Bello Dieguez (espanhóis), Charles Tanguy Le Roux, Roger Joussaume (franceses) – todos eles, aliás, meus amigos de longa data.

Porém, nunca me foram enviadas as transcrições da minha participação no debate, para revisão – como esperava, e como por exemplo faço sempre com os intervenientes das “Mesas-redondas de Primavera”, do Porto. Por que é que faço isso?

- Porque a transcrição do discurso oral para o escrito corresponde inelutavelmente a uma profunda transformação (por exemplo, a linearização do raciocínio);
- Porque há muitas redundâncias no discurso oral, cuja expressividade pode até viver disso, mas que são espúrias no discurso escrito;
- Porque a transcrição do oral cria um efeito de falsa “espontaneidade”, associada a pre-conceitos do senso comum, como se o discurso escrito fosse o lugar da contenção (e portanto da “mentira”, da encenação) e o discurso oral o lugar onde a pessoa “de facto diz o que pensa” (lugar da “verdade”);
- Porque se corre o risco – simplesmente por má transcrição, por deficiência de gravação, por deficiente entendimento de quem transcreve – de se pôr na boca de uma pessoa o que ela não quis dizer.

É portanto, como princípio geral, uma questão de respeito pelos intervenientes num debate submeter-lhes para revisão final aquilo que vai ser publicado como tendo sido dito por eles; e também uma questão de qualidade da obra produzida, que só ganha em ser

retocada dos “defeitos” ou “excrecências” da oralidade. É certo que há autores que gostariam de reescrever as suas intervenções orais no texto escrito, ou pretendem simplesmente introduzir correções a algum lapso, que possam ter cometido, induzindo em erro os intervenientes seguintes; a uns e outros peço que respeitem o sentido do que basicamente disseram, e quando necessário acrescentem notas de rodapé (que podem até ser extensas) para assim explicitarem melhor o seu pensamento, não cortando o “fio” do debate.

Não faço aqui juízos de valor. Não vou afirmar que o facto do texto ter sido publicado sem minha prévia revisão (mesmo quando é intercalado com a indicação de “risos”), o foi com qualquer intenção negativa a meu respeito. Isso não é admissível entre colegas, nem uma pessoa bem formada, de boa fé, e interessada em problemáticas científicas, iria convidar um colega – nomeadamente, como é o caso, que conhece há 35 anos – a intervir num debate, para depois o tratar assim. Portanto, isso não aconteceu. Aconteceu apenas que o texto foi publicado – é um facto – e que convém ser rectificado, para bem dos leitores e da inteligibilidade desta pequena parte da obra. É o que, sem mais preâmbulos, vou passar a fazer, transcrevendo as minhas intervenções tal como elas teriam sido dadas à estampa se revistas por mim, pela ordem em que foram feitas.

## 2. Corrigenda

*1ª intervenção* – pp. 312-313 – Vivemos numa época e numa sociedade em que tudo é interpretado funcionalisticamente, e tendemos a projectar no passado essa perspectiva. Lembrem-se daquelas três perguntas que Gordon Childe recomendava aos arqueólogos, perante um testemunho: quem o fez? quando o fez? Para que é que o fez? Estamos longe, hoje, dessas perguntas simples.

Tradicionalmente víamos os megálitos como tendo uma finalidade funcional. Era ali que se colocavam os mortos. E assim projectávamos neles uma atitude contemporânea. Hoje a morte processa-se em lugares longe da casa, longe da família, e a sociedade procede rapidamente ao enterro do cadáver. Nas sociedades tradicionais, os mortos eram algo que continuava a existir (embora de outra maneira) na proximidade dos vivos, convivendo com os vivos. Em muitas sociedades de agricultores “simples” os mortos eram ainda mais “vivos” (mais importantes, mais carregados de sabedoria) do que os próprios vivos – tinham uma maior carga simbólica do que estes.

A nossa maneira actual de ver os mortos, de os descartarmos, projecta-se na visão de senso comum do megalitismo, o que é um erro óbvio. Quando se construam estes monumentos, quer se situassem perto do lugar habitado (caso de Los Millares), quer se situassem mais longe, as necrópoles eram elementos activos da construção do sentido na vida quotidiana.

Outro problema resulta de uma ilusão da nossa própria terminologia. Nós isolámos um fenómeno, que designámos “megalitismo”, e agora confrontamo-nos com a sua variabilidade interna e com o carácter difuso das suas fronteiras conceptuais. Como podemos organizar tanta variedade, tanta diversidade? Há sucessão simples de soluções arquitectónicas no tempo (evolucionismo unilinear)? Ou, pelo contrário, de zona para zona pode ter-se assistido a diferentes trajectos, que seriam cronologicamente paralelos mas não coincidentes (evolucionismo multi-linear)? Deve admitir-se a simultaneidade de tipos diferentes (polimorfismo) em certas épocas/regiões? E, nesse caso, qual o significado em cada

contexto, em cada necrópole ou área, de tal polimorfismo? Essa simultaneidade temporária é conjugável com uma certa evolução, que a uma escala mais ampla pode admitir-se ser unilinear (por exemplo: dólmen sem corredor – dólmen com pequeno corredor – grande dólmen de corredor, com átrio – eventual indiferenciação câmara/corredor – cista megalítica ainda com mamoa – cista sem mamoa) ou multilinear (complicando muito mais as coisas, porque cada região teria a sua evolução própria, em termos de grande escala, sem excluir simultaneidades de tipos diferentes a uma escala mais baixa)?

Duas coisas parecem evidentes: primeiro, o monumento sob mamoa, com corredor e câmara, antecedido de um átrio, é um dispositivo teatral para encenações litúrgicas. O interior guardava um “segredo” (incluindo o que hoje chamamos “arte”) a que só alguns teriam acesso – a câmara podia até ser um espaço onde era preciso as pessoas rastejarem para poderem entrar, como se vê por ex. em Knowth, num dos maiores monumentos do vale do Boyne, na Irlanda. A câmara era um espaço sagrado, interdito à maioria.

Segundo, há em muitas necrópoles variabilidade arquitectónica de monumentos contemporâneos (polimorfismo), como comprovámos claramente, com datas, na Aboboreira.

2ª intervenção – p. 313 – Na Serra da Aboboreira propriamente dita há um só dólmen de corredor; na Serra do Castelo fronteira, em Chã de Arcas, existe um outro, ainda em escavação. O primeiro referido, o dólmen 1 de Chã de Parada, tem datas que, calibradas a dois sigma, situam a sua construção na primeira metade do 4º milénio AC. Da primeira metade do 4º milénio datam também os monumentos 1 de Chã de Santinhos (dólmen simples), 2 de Chã de Santinhos (fossa sob *tumulus*), 3 de Meninas do Crasto (dólmen simples), 2 de Outeiro de Gregos (dólmen simples). Portanto, existe aqui uma certa contemporaneidade entre dólmenes simples e dólmen de corredor, embora este pareça tendencialmente um pouco mais recente do que aqueles, adentro da primeira metade do 4º milénio. Mas isso não significa que não haja monumentos mais antigos (2ª metade do 5º milénio AC), como Meninas do Crasto 2 (dólmen simples), Furnas 2 (dólmen simples) e, talvez mesmo, Mina do Simão (dólmen simples alongado, barquiforme). No planalto de Castro Laboreiro, a pequena Mamoa 3 do Alto da Portela do Pau (apenas com anel lítico envolvendo a parte central, não megalítica) está também datada da 2ª metade do Vº milénio AC. Já a datação da Mamoa 2 do mesmo núcleo (com câmara megalítica e provável vestíbulo), contígua, é mais controversa, pois tanto pode situar-se ainda na segunda metade do 5º milénio AC (o que a tornaria genericamente contemporânea da Mamoa 3), como já na primeira metade do 4º.

De notar que, a norte do Douro, em território português, poderão ter existido mais de mil monumentos com *tumulus*, mas nem todos são megalíticos. Há regiões inteiras do interior de Trás-os-Montes que têm apenas monumentos com *tumulus*, mas não megalíticos; e estes também se incluem em necrópoles ditas “megalíticas” como a da Aboboreira – pelo que falar de megalitismo e querer periodizá-lo com base em arquitecturas internas, ortostáticas, não é só redutor, mas um completo disparate.

3ª intervenção – p. 314 – Os monumentos com corredor diferenciado, a Norte do Douro, possivelmente situar-se-ão já na primeira metade do 4º milénio AC.

Como se sabe, tipologicamente – mas sem tirar daí consequências cronológicas – devemos distinguir monumentos fechados, com planta mais ou menos poligonal regular (Outeiro de Gregos 2, por ex.), ou alongada (Mina do Simão), de monumentos poligonais,

mas abertos, uns pequenos (Outeiro de Ante 3), outros grandes (Outeiro de Ante 1), dólmenes abertos com vestíbulo (isto é, com a entrada simbolicamente assinalada por dois monólitos, um de cada lado, por vezes muito baixos) (Zedes, em Carrazeda de Ansiães, por ex.), dólmenes com corredor curto (Vilarinho da Castanheira, no mesmo concelho, por ex.) ou médio (Chã de Parada 1, na Aboboreira, por ex.).

Se admitirmos que alguns dos dólmenes mais pequenos poderão datar da segunda metade do 5º milénio AC, devemos imaginar que eles continuaram a ser construídos durante a primeira metade do 4º milénio AC, concomitantemente com os dólmenes de corredor, e com muitas outras formas possíveis de enterramentos sob *tumulus*, cuja diacronia ainda está muito mal estabelecida, e pode variar de caso para caso.

Uma incógnita reside na segunda metade do IVº milénio AC. É um vazio da construção “megalítica”. Há monumentos de corredor e câmara indiferenciado, em planta, como a anta de Santa Marta (Penafiel), ou em planta e em alçado (quase lembrando um dólmen em V, para utilizar uma terminologia bretã, como o da Eireira, em Afife (Âncora), escavado por Eduardo Jorge L. Silva. Mas não temos elementos seguros para estabelecer a respectiva cronologia. É todavia curioso notar que este tipo de monumentos alongados não existe na Galiza – é como se a grandeza média dos maiores monumentos tivesse tendência para decrescer à medida que caminhamos para norte, a partir da Beira Alta.

Tudo o que podemos dizer é que materiais campaniformes (3º milénio AC) “parasitaram” os mais diferentes tipos de monumentos anteriores, desde os dólmenes simples aos de corredor. Na Serra da Aboboreira, uma cista megalítica sob *tumulus* clássico (exteriormente lembrava uma mamoa neolítica) (Chã do Carvalhal 1) foi construída em plena época campaniforme (transição do Calcolítico para a Idade do Bronze ?), e continha pontas de tipo Palmela e punhais em cobre (na mamoa), e cerâmica campaniforme (na área da câmara) (trabalho de Domingos Cruz).

Na primeira metade do 2º milénio AC., durante o Bronze antigo, as áreas tradicionais da necrópole da Aboboreira (Outeiro de Gregos 1, Meninas do Crasto 4) são ocupadas por monumentos inovadores, disfarçados na paisagem, construídos só com pedras (“cairns”), e contendo pequenos sepulcros cistóides. Parece ser esta a última fase em que se assinalou as sepulturas no terreno com mamoas, mas estas, as mais das vezes, seriam de muito pequeno porte. Há sempre porém que fugir à tentação evolucionista de tudo querer agrupar segundo sequências simples de protótipos arquitectónicos, quando suspeitamos que foi o polimorfismo que imperou em cada época. Aceitar o polimorfismo, a variedade de soluções construtivas, não implica obviamente admitir que todas as soluções tenham surgido ao mesmo tempo, e tenham tido a mesma longevidade.

O chamado “megalitismo”, quando observado de perto, é um fenómeno muito complexo. Estamos aliás perante sociedades com clara hierarquização social, em que uma maioria (ou a totalidade) da população contribuiria para construir um monumento – onde é evidente a liderança de uma elite de construtores – que se destinava não tanto a enterrar defuntos, como a guardar relíquias de antepassados. Enterramento colectivo, de grupos de maior escala, eventualmente aparentados, deve ser um fenómeno relativamente tardio, e não foi até hoje ainda comprovado no Norte de Portugal.

A hierarquização social começou, aliás, provavelmente, muito antes do Neolítico. Lembremo-nos do livro de A. Testart sobre os caçadores-recolectores e o início das desigualdades; essas desigualdades sociais, quanto a ele, ligam-se primordialmente à capacidade de armazenar alimentos (consumir de forma diferida ao longo do tempo, ou até acumular

“excedentes”, isto é, riqueza, utilizável para fins que transcendem a mera subsistência), e não tanto, primordialmente, ao domínio das técnicas agro-pastoris. Em certas zonas onde o alimento é sazonalmente muito abundante, se ele puder ser capturado e conservado muito para além das necessidades imediatas de consumo, cria uma riqueza que pode até levar a sociedades altamente hierarquizadas, sedentarizadas, mesmo ao nível de um modo de vida baseado na caça-recoleção. Mas não se trata de uma relação determinística linear, de causa-efeito!

*4ª intervenção* – p. 316 – É preciso ter em atenção que as comunidades de caçadores-recolectores contemporâneas, sistematizadas por autores como Elman Service ou Marshall Shalins, e em colóquios como o célebre “Man the Hunter” dos anos sessenta, são tão contemporâneas como nós. Não há hoje (nem havia nos sécs. XIX ou XX) descendentes directos, ou “fósseis sociais” parados no tempo, que nos ilustrem como seriam os caçadores-recolectores madaleneses do Paleolítico Superior, por exemplo.

*5ª intervenção* – p. 316 – O que é importante é não cairmos em essencialismos. Quando estamos a discutir “megalitismo”, estamos de certa forma a essencializá-lo, mesmo quando a seguir dizemos que ele é polimorfo. Instalamos uma variabilidade dentro de uma moldura, de um conceito, pré-formado por nós, e que impede uma visão mais realista da variabilidade dos fenómenos, neste caso das arquitecturas pré-históricas.

Por vezes esquecemo-nos de que qualquer ciência histórica vive da perspectiva; não se trata de presentificar o passado, “domesticando-o” segundo os nossos lugares-comuns de hoje (o que nos parece evidente, natural), mas, pelo contrário, ganhar distância em relação ao que se nos afigura óbvio, perceber que quem construiu os chamados “monumentos megalíticos” era uma humanidade muito diferente de nós. A arqueologia, a história, só tem interesse se for um jogo que utilize esta perspectiva de recuo, de auto-crítica em relação ao que nos parece evidente, para melhor compreender, para melhor abarcar – e para de novo voltar a duvidar, aceitando a auréola de “diferente” (de incompreensível) que rodeia tudo o que já julgámos perceber (o igual, o familiar).

É preciso saber não dogmatizar, mas a nossa necessidade de “pontos de apoio” para afrontar a complexidade do mundo é tão grande, que é praticamente irresistível a tentação para a simplificação, simplificação que, no fundo, todo o saber implica.

*6ª intervenção* – pp. 317-318 – Creio que uma das formas de ultrapassarmos impasses é – para além de nos libertarmos de questões mal formuladas, e de terminologias enganadoras – a de desenvolvermos projectos de investigação consequentes à escala regional, com capacidade de articular observações feitas em diversos tipos de sítios. Não basta estudar muito bem um monumento isoladamente – a escala pertinente é outra, mais ampla.

Um dos assuntos sobre os quais se tem escrito bastante, e publicado novos dados (embora muitos outros se mantenham inéditos), é o da chamada “arte megalítica”. Aqui, estamos a tratar de um universo gráfico organizado simbolicamente, de forma muito sofisticada, pelo que há que abandonar as perspectivas empíricas e ingénuas, e tentar fazer algo de comparável com o que Leroi-Gourhan fez no seu tempo para a arte paleolítica: ver as “estruturas” (de organização sintáctica dos grafismos) por detrás das aparências” (simples descrição avulsa de “motivos”).

Assim, os elementos figurativos não têm sentido se forem vistos como representando parcelas da realidade comum, visível, quotidiana; são, com certeza, símbolos, representam uma realidade outra, integrando-se, aliás, numa evidente concepção de conjunto, que fazia corpo com a arquitectura do dólmen, e que estava em relação com uma cosmologia. Nesta ordem de ideias, nem a chamada “pele esticada de animal” se pode interpretar “à letra”, nem muito menos a por vezes denominada “cena de caça” da Orca dos Juncais, na Beira Alta, por exemplo.

No primeiro caso, parece estarmos perante algo que se encontra “a meio caminho” entre o antropomórfico e o zoomórfico, entre o humano (ou algo de “transcendente” humanizado) e o animal. É uma figura hierática, de grandes dimensões, situada em posições importantes no quadro do esteio em que se insere, e no contexto geral da câmara. Tratar-se-á de um operador de articulação de dois mundos, o da vida quotidiana e o do além, representando simultaneamente uma espécie de fusão entre a natureza (animal) e a cultura (ser humano)? No caso da Anta da Arquinha da Moura, Tondela, a figura parece ter, na sua periferia, uma série de pequenas protuberâncias, que lembrem uma eventual emanção de luz por detrás da figura, conferindo-lhe um aspecto “sobrenatural”, e dando-nos a sugestão de estarmos perante uma imagem obtida num contexto de tipo “transe” chamânico.

A mesma dualidade aparente natureza/cultura, e/ou animalidade/humanidade, ocorre na tal “cena de caça” da Orca dos Juncais, onde seres humanos afrontam cervídeos, ordenando-se toda a composição em função de um eixo central vertical representado por um motivo sub-rectangular (?) mal conservado, mas evidentemente muito importante, que nos adverte para o carácter “abstracto” de todo o conjunto.

É possível que as narrativas para que estas figurações reportavam se relacionassem com toda uma negociação entre mundos diferentes, onde o eixo do tempo (o cervídeo macho muda o aspecto das suas hastas ao longo do tempo) teria uma grande importância (aliás, também plasmada na procura da pedra bruta, sumariamente afeiçoada, como material de construção e de estruturação das arquitecturas), e onde a negociação entre o mundo “humano” (imaginário) e os outros “mundos” (telúrico, celestial?) estaria no centro das preocupações. É notório que, numa sociedade agrícola-pastoril, sejam a “caça” e animais não domésticos (cervídeos) a surgirem representados, como também é interessante observar que a figura humana ocorre sempre, no “megalitismo”, em pequenas dimensões relativas, inscrita num quadro cósmico, por vezes extremamente organizado e compartimentado (Antelas – Oliveira de Frades, por ex.).

O carácter abstracto da “arte megalítica” é particularmente patente em símbolos como “a coisa”, assim designada por E. Shee Twohig, ou noutros motivos sub-trapezoidais, que ocorrem, por exemplo, em Antelas ou na Mota Grande (Castro Laboreiro, Melgaço). Tratar-se-á de diferentes versões gráficas de um mesmo símbolo? Estaremos na “arte megalítica” perante um conjunto de transformações estruturais, em que o mesmo elemento poderia “significar” coisas diferentes consoante o contexto, ou de acordo com variações morfológicas de pormenor, e em que, por outro lado, “motivos” ou composições aparentemente diferentes poderiam estar relacionadas com a mesma “narrativa” ou até com personagens ou seqüências de sentido semelhantes? Basta pensarmos na complexidade das visões do mundo que se plasma nas artes australianas para ganharmos recuo em relação a visões simplistas neste domínio, infelizmente tão correntes.

Compreender a “arte pré-histórica” não é como decifrar uma epígrafe, que foi concebida inicialmente como um documento escrito com um sentido definido. É abeirarmo-

-nos de toda a fluidez do sentido de sociedades sem escrita, baseadas na memória e na oralidade, onde não teria cabimento a própria ideia de “fixar” permanentemente uma significação. Uma manifestação gráfica era apenas um ponto de apoio de narrativas, que se inscreviam provavelmente em saberes esotéricos, só acessíveis a alguns, e cujos “sentidos” poderiam ser negociados contextualmente e obedecer a variantes infinitas. É um anacronismo total projectarmos numa sociedade “neolítica” a relação (na verdade, diversificadíssima) que hoje temos com a imagem, e muito particularmente com a imagem a que atribuímos uma conotação religiosa e/ou artística, a qual é, por definição, polissémica.

Compreender a “arte pré-histórica”, incluindo a “megalítica”, é abeirarmo-nos de um universo simbólico fluido, complexo, sem uma significação estável. Mas isso não significa que não possamos descrever rigorosamente as suas formas, tratá-las em termos de análise sistemática, e procurar encontrar as regras sintácticas do sistema, sem a pretensão de lhe encontrarmos uma “semântica” escondida. É preciso habituarmo-nos (neste como em tantos outros domínios) a viver com a complexidade, com a dificuldade, sem querer identificar tudo, dar nomes a tudo, domesticar tudo – numa projecção ingénuas, e por vezes ridícula, das nossas visões simplistas sobre os povos que nos precederam e suas representações.

Porto, Abril de 2001.

*Vítor Oliveira Jorge*

# 3.º CONGRESSO DE ARQUEOLOGIA PENINSULAR

## ACTAS

COORDENAÇÃO GERAL: VÍTOR OLIVEIRA JORGE

EDIÇÃO: ADECAP-2000

**VOL. 1** (publicado)

### **ARQUEOLOGIA PENINSULAR. HISTÓRIA, TEORIA E PRÁTICA**

Coordenadores: *J. Alarcão, A. Barbero, E. Carbonell, J. Cortadella, M. Díaz-Andreu, A. F. Velho, V. O. Jorge, J. Maier, G. Mora, L. Oosterbeek, M. P. Reis e G. Velho*

**VOL. 2** (publicado)

### **PALEOLÍTICO DA PENÍNSULA IBÉRICA**

Coordenadores: *R. Balbín, N. Bicho, E. Carbonell, B. Hockett, A. Moure, L. Raposo, M. Santonja e G. Vega*

**VOL. 3** (publicado)

### **NEOLITIZAÇÃO E MEGALITISMO DA PENÍNSULA IBÉRICA**

Coordenadores: *P. Arias, P. Bueno, D. Cruz, J. X. Enriquez, J. Oliveira e M. J. Sanches*

**VOL. 4** (publicado)

### **PRÉ-HISTÓRIA RECENTE DA PENÍNSULA IBÉRICA**

Coordenadores: *P. Bueno, J. L. Cardoso, M. Díaz-Andreu, V. Hurtado, S. O. Jorge e V. O. Jorge*

**VOL. 5** (publicado)

### **PROTO-HISTÓRIA DA PENÍNSULA IBÉRICA**

Coordenadores: *L. Berrocal-Rangel, A. Bettencourt, V. Correia, M. D. Fernández-Posse, F.-J. Sánchez-Palencia*

**VOL. 6**

### **ARQUEOLOGIA DA ANTIGUIDADE NA PENÍNSULA IBÉRICA**

Coordenadores: *F. Barata, I. Casillas, T. Hauschild, J. Maciel, V. Mantas, T. Nogales e A. Orejas*

**VOL. 7**

### **ARQUEOLOGIA DA IDADE MÉDIA DA PENÍNSULA IBÉRICA**

Coordenadores: *M. Barceló, M. Barroca, S. Gomez, A. Malpica, S. Martinez, L.-S. Piedecosas, M. Real, C. Torres*

**VOL. 8**

### **“TERRENOS” DA ARQUEOLOGIA DA PENÍNSULA IBÉRICA**

Coordenadores: *C. Balesteros, X. Carmona, J. M. L. Cordeiro, M. Gallardo, M. M. Martins, A. M. Matos, C. Fernandez-Ochoa, S. Palomero, M. L. Santos e M. C. Simplicio*

**VOL. 9**

### **CONTRIBUTOS DAS CIÊNCIAS E DAS TECNOLOGIAS PARA A ARQUEOLOGIA DA PENÍNSULA IBÉRICA**

Coordenadores: *M. S. Abreu, F. Alonso, E. Badal, E. Cunha, F. Etxeverria, I. Figueiral, P. Rivero, A. Rubinos e J. J. Tresseras*

**VOL. 10**

### **SISTEMAS DE INFORMAÇÃO GEOGRÁFICA EM ARQUEOLOGIA DA PENÍNSULA IBÉRICA**

*In memoriam Carlos Dantas Giestal e Maria del Mar Estevez*

Coordenadores: *J. Baena e F. S. Lemos*

## 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)  
Maria 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.  
As opiniões expendidas por cada autor (ou autores) dos textos publicados  
são da sua exclusiva responsabilidade.

## NESTE VOLUME

Les fonctions sociales du patrimoine

Antropologia: preguntas y respuestas  
sobre la etica profesional

Antropologia e Internet.  
Pesquisa e Campo no meio virtual

Deux politiques funéraires

A saúde no prisma dos valores da modernidade

O “Sacrifício” na comunidade internacional.  
O caso de Timor Loro Sae

Coisas de Orixás: notas sobre o processo  
transformativo da cultura material  
dos cultos afro-brasileiros

Sobre las pautas migratorias  
de los Chiriguano

### VÁRIA

As traves mestras da confraria  
do Santíssimo Sacramento da Igreja  
da Misericórdia de Vila Viçosa:  
o compromisso de 1612

John Rawls 80 years

Pensamentos ocasionais

A propósito de “megálitos”

APOIO:

MC

MINISTÉRIO DA CULTURA



INSTITUTO PORTUGUÊS DO  
LIVRO E DAS BIBLIOTECAS

