



VOL. 38
(3-4)



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 C. do Porto sob o n.º 49.

Pessoa Colectiva n.º 501663614.



Sede: Faculdade de Ciências do Porto

Praça Gomes Teixeira

4050 Porto (Portugal)

Órgãos sociais

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

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

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

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

S.P.A.E.
SOCIÉDADÉ
PORTUGUESA DE
ANTROPOLOGIA
E ETNOLOGIA


D.C.T.P.
N.º reg.
Cota
99.08.02

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

VOL. XXXVIII
Fascs. 3-4

PORTO
SOCIÉDADÉ PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
1998

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

publicação da
Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia
(Registada na D. G. da Comunicação Social sob o nº 112408)
Ano 80º vol. XXXVIII fascs. 3-4 1998

Direcção

Vítor Oliveira Jorge

Redacção

Direcção da S.P.A.E.

Edição e Propriedade

Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia
Faculdade de Ciências do Porto
Praça Gomes Teixeira
4050 PORTO (Portugal)
(Inscrita na D.G. da Comunicação Social sob o nº 212407).

Composição, Impressão e Acabamento

Litografia A.C.
Rua Conselheiro Lobato, 179 – 4700 BRAGA
Telefs. 053-272967/616540 – Fax 053-612008
E-mail: aclitografia@mail.telepac.pt

Distribuição:

gradiva publicações, lda.
Rua Almeida e Sousa, 21, r/c. Esq.
1350 LISBOA
Telefs. 3974067/8 – Fax 3953471

Junho de 1998.

Tiragem: 1.500 exs.

Depósito legal nº 27405/89

ISSN: 0304 – 243 X

Este volume 38 (fascs. 1-2 e fascs. 3-4, num total de c. de 400 pp. já publicadas em 1998) não recebeu, até à data (início Junho 98), qualquer subsídio. Aguarda ainda, no momento da sua entrega para impressão, o apoio de: Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas (“Programa de Apoio a Revistas”), Fundação Engº António de Almeida e Reitoria da Universidade do Porto. Apelamos vivamente a estas e a outras entidades para que continuem a possibilitar a obra cultural e científica que a SPAE regularmente elabora e difunde através dos TAE.

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

SUMÁRIO

<i>Preâmbulo</i>	7
<i>Homenagem a Marie-Louise Bastin</i> , por Vítor Oliveira Jorge	13
<i>As Origens do Silêncio. Sobre o que não sabemos</i> , por Levi António Malho	21
<i>A Vida, o Homem e a Máquina</i> , por Maria Manuel Araújo Jorge	37
<i>Darwinismo, consciência e cultura. Considerações teóricas e epistemológicas sobre a Bioantropologia</i> , por Marina Prieto Afonso Lencastre	59
<i>O real como ficção</i> , por Álvaro Campelo	81
<i>A cidade, o subúrbio e o resto. A terra</i> , por Alexandre Alves Costa	91
<i>A história da arte portuguesa no âmbito da história-ciência: metodologia, prática e destino</i> , por Vítor Serrão	99
<i>O património e o futuro</i> , por Alexandre Alves Costa	111
<i>A Antropologia que a democracia produziu</i> , por João de Pina Cabral	117
<i>Surrealismo e etnografia. Relações antigas, debates actuais</i> , por Tiago Neves ..	131
<i>Das fronteiras medievais às fronteiras historiográficas: liminaridade; transgressão; obesidade</i> , por Rui Cunha Martins	145
<i>O lugar da ética em Peirce</i> , por Alexandra Abranches	161
<i>O “espanholismo” de Manet</i> , por Bernardo Pinto de Almeida	177
VÁRIA	
<i>Recensão</i> , por H. G. de Araújo	185

<i>Mesa-redonda sobre “A Arqueologia portuguesa na intersecção dos outros “patrimónios”: balanço dos anos 90 e perspectivas para o séc. XXI”, por V. O. Jorge e C. Torres</i>	186
<i>Prof. Jean Guilaine, do Collège de France, no Porto, por V. O. Jorge</i>	188
<i>Missão da Prof.^a Angelina Peralva, por V. O. Jorge</i>	189
<i>ADECAP organiza 3º Congresso de Arqueologia Peninsular (1999), por V. O. Jorge e A. Moure Romanillo</i>	191
<i>Call for papers - “Journal of Iberian Archaeology”</i>	195
<i>International Rock-Art Congress/Congresso Internacional de Arte Rupestre (UTAD, Set. 1998)</i>	196
<i>TAE - Sumários dos vols. 36 a 38 (1996-1998)</i>	197

PREÂMBULO

Como é sabido, a SPAE foi fundada em 26 de Dezembro de 1918, dia em que se realizou uma Assembleia Geral que aprovou os Estatutos da associação (vigentes até aos meados dos anos 80). A primeira reunião da Sociedade efectuou-se no dia 21 de Janeiro de 1919. Faziam então parte do “Conselho Director” da SPAE, como se chamava, Luís Viegas (Presidente), Bento Carqueja (Vice-Presidente), Mendes Corrêa, José da Rocha Ferreira e Abel Salazar.

É também do conhecimento geral que Mendes Corrêa foi o grande impulsor da Sociedade, com a colaboração dos já citados Luís Viegas e José da Rocha Ferreira, além de Aarão F. Lacerda. Todos eles eram homens com formação na área das “ciências”, fossem elas a medicina (Luís Viegas, Abel Salazar, Mendes Corrêa), ou as ciências “naturais” (zoologia, mineralogia, paleontologia, agronomia – Aarão de Lacerda, Rocha Ferreira, Bento Carqueja), independentemente da carreira universitária que cada um prosseguiu e das orientações culturais ou ideológicas que os animavam. A primeira Faculdade de Letras do Porto, recorde-se, só viria a ter existência um ano depois (1919), tendo funcionado até 1931, para apenas reabrir, após ter sido extinta, em 1961.

Há 80 anos, os objectivos da SPAE eram ambiciosos: “estimular e cultivar em Portugal o estudo dos métodos antropológicos, da antropologia zoológica, antropologia étnica, antropologia e arqueologia pré-históricas, psicologia experimental, etnografia, e dos ramos científicos seus derivados ou aplicados, como as antropologias militar, pedagógica, clínica, criminal, judiciária, etc.”. Está porém por traçar, de forma actualizada, crítica, aprofundada e desenvolvida, uma história cultural do Porto e do país dos inícios do século, que explique o advento de instituições como a SPAE, com o espírito que nelas se vivia, e com os fins programáticos que tinham. No entanto, nos objectivos acima enunciados está todo um “retrato” de como se concebia a antropologia nos inícios do século, e de como ela era considerada básica, não só à definição da “essência” da “nação”, como, mais pragmaticamente, à tomada de decisões em muitos domínios da vida prática, incluindo a elucidação de questões judiciárias.

Seja como for, a revista que o leitor tem na mão, com o seu vol. 38, que se conclui no presente tomo (fasc. 3-4), perfaz 80 anos de existência, como órgão de difusão científica ligado à actividade da Sociedade. Teve, no início da sua vida (desde 1919), uma designação um pouco diferente (“Trabalhos da Sociedade

Portuguesa de Antropologia e Etnologia”, até ao vol. X, ou seja, até 1945), e certamente passou por matizes variados no que ao seu conteúdo respeita, o que não é nosso objectivo abordar aqui. Interessa-nos apenas acentuar que não é habitual uma publicação periódica portuguesa, de natureza científica, e produzida por uma (relativamente pequena) associação (sobretudo carenciada de uma sede condigna), atingir um tal grau de continuidade. Os “T.A.E.” são neste momento um importante *património*, que nos cabe gerir da melhor forma, ajustando-o às necessidades do presente e de uma vasta gama de potenciais utilizadores (sejam eles leitores, ou autores). O que mais desejamos é que quem lê esta revista se sinta estimulado a escrever para ela – um artigo de fundo, uma simples notícia, uma recensão crítica, um comentário, etc.

Creemos que foi correcta a opção da actual direcção de a orientar no sentido de se tornar uma revista inter e transdisciplinar de ciências sociais e humanas, com uma perspectiva genericamente mais interpretativa, problematizante e abrangente, do que descritiva, especializada e técnica.

Tem-nos, aliás, permitido um diálogo extremamente interessante com um naipe crescente de autores; potencia-se como um ponto de encontro de formações e de saberes diversificados, podendo atingir um maior número de leitores; projecta a SPAE para fora de si mesma, sobretudo a partir do momento – Janeiro deste ano – em que passou a poder encontrar-se nas principais livrarias, graças a ter um distribuidor nacional. Distanciou-se, assim, de uma situação para que poderia eventualmente vir a resvalar, a de ser quase um “boletim” para distribuir aos sócios (que, estatutariamente, têm direito a recebê-la), para se afirmar como uma publicação que vai adquirindo presença significativa no contexto cultural português.

À medida que essa “presença” for aumentando, como esperamos, até mesmo os trabalhos de antropologia ou de arqueologia que aqui se publicarem (na linha da tradição da revista), poderão aceder a um circuito alargado de leituras e de debates que só os valorizam, dando-lhes uma visibilidade diferente da que teriam se se dirigissem apenas a um auditório específico. E, não “concorrendo” com revistas mais especializadas de antropologia, que felizmente vão crescendo em número no nosso país, os “T.A.E.” podem, apesar de tudo, guardar algo dessa sua matriz original, correspondendo a um momento em que a antropologia, não tanto como prática, nem ainda como conjunto de problemáticas, mas mais como um *modo de ver*, é uma focagem inspiradora para muitos autores da área das convencionalmente chamadas “ciências sociais e humanas”.

Estamos numa época em que as “sociétés savantes” herdadas do passado correm o risco de anquilosar-se e de fechar-se sobre si mesmas, até finalmente se extinguirem, devido ao desaparecimento progressivo do espírito que inicialmente as animara (as de pequenas elites de “sábios”, unidas por um código fechado e por

interesses de “classe”, no sentido tradicional do termo), descabido no mundo contemporâneo, onde a partilha de poderes e de saberes passa por uma teia muito mais complexa e subtil de produção das “distinções” entre os cidadãos.

Época que, por outro lado, e em muitos aspectos, não propicia o desenvolvimento de uma “cultura de cidadania” que o associativismo exige, e que é difícil de medrar no contexto das nossas grandes metrópoles, mais inclinadas para um certo cosmopolitismo egocentrista.

Todos bem sabemos como as pessoas deixaram de ter centros de referência, que a própria “cidade”, com os seus símbolos emblemáticos, arquitectónico-espaciais, tradicionalmente implicava; vivem desgarradas em periferias incaracterísticas, enervando-se em filas de tráfico, interpondo gravadores de mensagens entre si e os outros; não têm tempo nem espaço para se encontrarem; mesmo quando são criativas, estão cansadas de investir na “coisa pública” de que profundamente (e às vezes com fundadas razões) descrêem. Preferem assim passar os seus “momentos livres” a olhar para monitores (sejam eles de televisão ou de computadores) e, ultimamente, a tentarem “comunicar” com interlocutores abstractos, via Internet, numa euforia que pode ter algo de suspeito, no sentido de que mal disfarça uma certa frustração inerente a tal actividade, que, se praticada obsessivamente, elimina o hábito e o tempo necessários ao “mergulho” da leitura e da reflexão. Sem esquecer que os que têm acesso à Internet são ainda uma minoria...

De facto, quando a comunicação perde a sua componente afectiva, convivial, produzida em comum, e rica de mensagens, para se cingir à transmissão diferida de “informação”, não cria comunidade alguma, nem produz, em si mesma, nada de verdadeiramente significativo. Quem escreve isto é também um utilizador da Internet, do fax, do telemóvel, de todas as técnicas de comunicação ao seu alcance, incluindo a publicação tradicional – mas apenas como instrumentos, ou veículos, ou “portas finais de saída” (entre outras) de uma actividade que se pretende “criativa”, e que tem de se continuar a tentar fazer noutros tempos e lugares, não apenas, nem sobretudo, na lufa-lufa da transmissão ou da recepção de “mensagens”. A este respeito – e outros – é muito interessante a leitura do livro recente de Ignacio Ramonet, “Géopolitique du Chaos” (Paris, Galilée, 1997). A ideia de “comunicar” sem antes se *pensar* tem contornos assustadores. Como é também preocupante a ilusão de que a utilização dos computadores, da informática ou dos *multimedia* podem, por si sós, ser o sustentáculo de qualquer sistema ou de qualquer cultura, a não ser a cultura opressiva da globalização, a que Ramonet se refere. Mas, não há dúvida de que a próxima fusão entre o telefone, o televisor e o computador irão condicionar profundamente a nossa ecologia mental.

Entretanto, todos sabemos como é fatigante a permanente deambulação, a multiplicação de cenários sem sentido, que nos afasta dos nossos livros, das nossas memórias, das nossas referências, do silêncio indispensável para poder ouvir

música ou ler um livro, e, sobretudo, de uma coisa inestimável, que é a disponibilidade para estarmos com os outros, o espaço-tempo em que abrimos a porta à visita inesperada de um amigo, e sentimos, por isso, que “ganhámos” o dia, ou a semana, ou o mês.

Cada um de nós sobraça hoje, em viagem, o seu computador portátil, numa tentativa quase caricata de encontrar um canto e um momento para prosseguir um trabalho, na ilusão de transportar ali a sua “obra” em construção; mas, muitas vezes, não chega a haver ocasião de o utilizar, ou condições para dele tirar qualquer partido. E, assim, é por vezes um objecto tão inútil como os computadores dos gabinetes de alguns políticos, computadores esses que devem ser das primeiras peças com que estes os decoram. E invejamos francamente aqueles que dizem que se habituaram a trabalhar em aeroportos e em aviões... mas, poderá produzir-se algo de interessante em tais condições?

Todos temos telemóvel, quase transformado, como o relógio, numa prótese. E para que é que, a maior parte das vezes, nos serve tudo isso? Para reforçar a nossa autonomia, a nossa liberdade, a nossa disponibilidade? Ou para sermos permanentemente interrompidos, produzindo nos nossos interlocutores próximos cortes de conversação que têm um efeito psicológico e simbólico semelhante aos dos telefonemas que os políticos e os executivos atendem (pedindo amavelmente desculpa), durante as entrevistas em que nos recebem? Essas “interrupções” servem afinal para sublinhar que nós, apesar de estarmos a ser “atendidos”, somos apenas um minúsculo elemento de uma vasta rede de contactos que o “poder” entretete, e que o assunto de que estamos a tratar, para nós eventualmente capital, é apenas um dos muitos “items” com que o interlocutor tem de se preocupar, situado como está numa esfera de actuação muito acima da nossa. A emoção, a urgência, a afectividade com que um ser humano vivencia os assuntos a que se dedica, são assim desviadas, porque incómodas, subversivas, exigindo-se uma linguagem quase maquinal, a mesma que os moderadores dos debates (televisivos ou não) com impaciência impõem a um elemento do “público” a quem foi “dada a palavra”: “mas qual é afinal a pergunta?”; “temos mais espectadores que querem intervir”; “esse ponto é interessante, mas o tempo força-nos a interromper”, etc.

Este tipo de opressão simbólica, com todo o aparato tecnológico de que se rodeia (para a qual estamos hoje particularmente acordados, em termos de sensibilidade) exclui liminarmente a maior parte da experiência humana e das soluções verdadeiramente inovadoras que se poderiam inventar (porque essa invenção só se produz num contexto de liberdade e de espontaneidade comunicativa, o que pressuporia o nivelamento simbólico dos participantes, e, sobretudo, implica um vector tempo que é sistematicamente eliminado). Lamina, *a priori*, toda e qualquer veleidade da maior parte das pessoas – mesmo quando assistem a um debate – falarem em público. É um sistema de dominação sub-reptícia em que os meios de produ-

ção do discurso são inteiramente controlados por uma máquina subtil, tanto mais hipócrita quanto convida as pessoas ao diálogo, estabelecendo condições psicológicas e culturais (códigos, todo um dispositivo retórico, que não é só linguístico, mas gestual, arquitectónico, etc.) em que a maior parte do auditório fica automaticamente reduzida ao silêncio. Através de mecanismos de inibição habilmente gerados e geridos pelos controladores das diversas “arenas sociais”, as pessoas são amputadas da sua capacidade de “performance”, essencial à sua constituição como actores sociais de pleno direito, para serem reduzidas a simples figurantes, espectadores de um jogo em que não podem tomar parte.

Nós gostaríamos que os “T.A.E.”, oitenta anos passados sobre a sua criação, fossem, de facto, não uma arena de poder simbólico de uma meia dúzia de autores que neles colaboram já, mas um verdadeiro pretexto de comunicação entre um cada vez mais alargado conjunto de pessoas. E apraz-nos registar, neste tomo, a participação de todo um novo leque de autores, que muito prezamos.

Mas queremos que, de futuro, esse leque se abra mais. Aos muitos colegas que reiteradamente convidámos a colaborarem nestas páginas, e ainda não o puderam fazer, aqui fica o desafio. Que, não se esqueçam, é também, e sempre, dirigido aos antropólogos e aos arqueólogos.

Porto, Janeiro de 1998.

Vitor Oliveira Jorge

HOMENAGEM A MARIE-LOUISE BASTIN

por

Vítor Oliveira Jorge

Em Novembro deste ano, Marie-Louise Bastin, que vive no Porto (casada com um português) e é a maior especialista mundial de arte dos Tshokwe (NE. de Angola), perfaz 80 anos de idade, tantos quantos os que a SPAE tem. Não poderíamos deixar passar em branco esta circunstância, e é isso que desejamos fazer com esta modesta “chamada de atenção” para o facto (independentemente de outras iniciativas que possamos vir a tomar ou em que venhamos a colaborar)¹.

Nascida na Bélgica, em Etterbeek, a 30 de Novembro de 1918, realizou os seus estudos secundários entre 1936 e 1940, sempre como aluna distinta. Em 1966 obteve a licenciatura em História da Arte e Arqueologia, na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Livre de Bruxelas, através de uma dissertação dirigida por Luc de Heusch, intitulada “Tshibinda Ilunga: héros civilisateur – à propos de statuettes Tshokwe représentant un chasseur”. Viria a doutorar-se na mesma Faculdade em 1973, também na especialidade de História da Arte e Arqueologia, e igualmente sob a orientação de Luc de Heusch, com uma tese sobre “La Sculpture Tshokwe: essai iconographique et stylistique.”

Entre 1948 e 1973, M.-L. Bastin trabalhou (na maior parte desse tempo como colaboradora científica) no famoso Museu Real da África Central, em Tervuren, nos arredores de Bruxelas (verdadeiro paraíso para os estudos africanos), cujas colecções angolanas pôde analisar detidamente.

Também prestou a sua colaboração, na pesquisa e na docência, à Universidade Livre de Bruxelas, durante vinte anos, de 1969 a 1989, ano em que se reformou. Aí, foi investigadora (1969-1972), assistente do Prof. Luc de Heusch no domínio do estudo da arte africana (1972-1983) e, ainda (1978-1989), “chargé de cours”, sempre no mesmo âmbito temático.

¹ Agradecemos ao Dr. António Alberto Huet de Bacelar Gonçalves, do Instituto de Antropologia da FCUP, o ter-nos posto em contacto com M.-L. Bastin, e a esta última o ter-nos facultado vários elementos sobre o seu *curriculum*.

Ao longo da sua vida de estudiosa deslocou-se numerosas vezes em missões ao estrangeiro, tanto para trabalhos em museus, como de campo. Pode dizer-se que nenhum local do mundo onde exista arte tshokwe lhe é estranho. Damos alguns exemplos: Museu do Dundo (impressionante repositório de arte tshokwe, que nós próprios tivemos ocasião de admirar em 1973) e sua região (NE. de Angola) em 1956, em 1978, e em 1984; museus europeus de Paris, Londres, Berlim, Copenhaga, Oslo, Amesterdão, Leiden, Roterdão, Berg em Dal, Neuchâtel, Genebra; e americanos de Nova Iorque e Boston (1961-1971). Em 1967 estudou as colecções dos museus portugueses de Lisboa, Coimbra e Porto; a Coimbra voltaria em 1989 com o mesmo fim.



Marie-Louise Bastin (1956) (foto: E. Muacefo)

Participou em colóquios internacionais na Universidade de Harvard (EUA) em 1971, em Varsóvia (1976), em Paris (em 1977 e em 1990), em todos eles apresentando comunicações sobre a arte tshokwe, no contexto da arte de Angola. Emitiu, ao longo da sua vida, diversos pareceres, como especialista, sobre colecções existentes em museus ou instituições particulares. Realizou numerosas con-

ferências sobre temas da sua área de pesquisa. Dirigiu inúmeros trabalhos sobre arte africana, tendo integrado variados júris de licenciatura ou de doutoramento.

Esta breve síntese dá apenas uma pálida ideia da intensa actividade científica, didáctica, e de divulgação de M.-L. Bastin. Pensamos que a lista dos seus principais trabalhos, que a seguir se inclui, dará ao leitor uma melhor ideia desta grande investigadora, a quem a cultura africana tanto deve. Todos os que passaram por aquele continente e aprenderam a respeitar a sua espantosa criatividade, nomeadamente no domínio das artes plásticas, têm uma dívida de gratidão para com esta autora, que aqui sucintamente apresentámos. É fundamental que em África e fora dela se continue a aprofundar o estudo de tão fascinante matéria, em que Portugal, como antigo país colonizador, tem acrescidas responsabilidades. Homenagear os precursores como M.-L. Bastin, e aprender com eles, é condição *sine qua non* para prosseguir o seu esforço e fazer frutificar ainda mais o seu exemplo.

BIBLIOGRAFIA DE MARIE-LOUISE BASTIN

Obras da autora:

- (1961) *Art décoratif Tshokwe*. Lisbonne. Publicações culturais da DIAMANG, n° 55 (2 vol.) 394 pp., 277 estampas.
- (1978) *Statuettes Tshokwe du héros civilisateur "Tshibinda Ilunga"*. Arnouville (France). Collection Arts d'Afrique noire, 128 pp.
- (1982) *La Sculpture Tshokwe*. Meudon (France), 250 pp.
- (1984) *Introduction aux Arts d'Afrique Noire*. Arnouville (France). Ed. Arts d'Afrique Noire, 432 pp., 443 il.
- (1994) *Sculpture Anglaise. Mémorial de cultures*. Lisbonne, Museu Nacional de Etnologia, Lisboa'94, Capital Europeia da Cultura, 191 pp., 253 il.
Escultura Angolana. Memorial de culturas, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia. Tradução António ENES RAMOS. Lisboa'94, *idem*.
- (1995) *De Sculpture van Angola*. Antwerpen, Etnografisch Museum. Vertaling Hilde PAUWELS. Electa, 191 pp., 253 il.

Participação em obras colectivas:

- (1968) Legendas (comportando 100 palavras cada uma das ilustrações) dos capítulos seguintes: Paléographie africaine, Cultures primitives (Amérique, Afrique), Art populaire in Germain BAZIN. *Le Monde de la Sculpture des Origines à nos Jours*. Paris. Jean-Pierre Taillandier.
- (1974) *Le haut fourneau lutengo: opération de la fonte du fer et rituel chez les Tshokwe du nord de la Lunda (Angola)*. In *memoriam António Jorge Dias*, Lisboa, Museu de Etnologia, vol. III, pp. 59-69.
- (1985) *Escultura Africana em Portugal*. Lisboa, Museu de Etnologia, 153 il. Textos

- introdutivos dos diferentes grupos culturais e legendas das peças apresentadas. Instituto de Investigação Científica Tropical.
- (1988) *Arts de l'Afrique Noire dans la collection Barbier-Mueller*. Genève, pp. 247-252.
- (1988) *Expressions of Belief. Masterpieces of African, Oceanic and Indonesian Art from the Museum voor Volkenkunde, Rotterdam*. Ed. Suzanne Greub. New York, Rizzoli, pp. 82-85.
- (1988) Fonction de l'objet africain: art et religion in *Utotombo. L'art de l'Afrique noire dans les collections privées belges*. Bruxelles, Palais des Beaux-Arts, pp. 47-58. Uma grande parte das legendas, entre 157 et 287 (Afrique sub-équatoriale, occidentale, orientale, méridionale).
- (1988) Les Tshokwe du pays d'origine in *Art et Mythologie. Figurines tshokwe*. Paris, Fondation Dapper, pp. 49-68.
- (1989) Hypothèses sur l'origine des découpes chantournées de quelques sceptres des Tshokwe (Angola) in *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, pp. 39-54.
- (1990) Fonseca Cardoso: exploration de la région de Moxico (Angola) en 1904 in *Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Trabalhos de Antropologia e Etnologia, vol. 30, Porto, Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, pp. 45-49.
- (1990) Die Initiation ritén *mukanda* und *mungonge* der Tshokwe (Angola). Die Bruderschaft der Berufsjäger *mayanga* bei den Tshokwe (Angola), in *Männer bande Männer Bünde zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich*, Band 1, Köln, pp. 315-30.
- (1990) Arts majeurs de l'Angola in *De L'Art Nègre à L'Art Africain*. 1er Colloque européen sur les arts d'Afrique noire, Paris, Arnouville, Collection Arts d'Afrique Noire, pp. 32-40.
- (1992) The Mwanangana Chokwe Chief and Art (Angola), in *Kings of Africa. Art and Authority in Central Africa*. Collection Museum für Völkerkunde, Berlin. Ed. Erna Beumers & Hans-Joachim Koloss, Maastricht, pp. 64-70.
- (1993) The Akishi Spirits of the Chokwe, in *Face of the Spirits. Masks from the Zaire Basin*. Ed. Frank Herreman & Constantijn Petridis. Anwerpen, 1993, Etnografisch Museum, pp. 78-95.
- (1994) Catalogue: n° 79, 81 et 82 in *Visions of Africa. The Jerome L. Joos Collection of African Art at UCLA*. Ed. Doran H. Ross. Fowler Museum of Cultural History. University of California. Los Angeles.
- (1994) ANGOLA. in *Cent Objets Disparus. Pillage en Afrique*. ICOM. Maison de l'UNESCO. Paris, pp. 39-43.
- (1995) AFRICA. The Art of a Continent. Ed. Tom Phillips. Royal Academy of Arts. London, 616 pp. (legendas das ilustr. 4.36 a 40).
- (1996) *Africa. The Art of a Continent: 100 Works of Power and Beauty*. New York, Guggenheim Museum (legenda da Fig. 55).
- (1996) *Africa Meets Africa. The African Collection of the Museum of Ethnology. Rotterdam*. Ed. Erna Beumers (legendas das ilustr. 41, 76 & 77).
- (1997) Le réceptacle au pays des Tshokwe: utilitaire, rituel ou de prestige. in *RECEPTACLES*, Musée Dapper, Paris. Editions Dapper, pp. 117-139 & 304-305.
- (1998) African Studies Outside Africa: BELGIUM. in *Encyclopedia of Africa South of Sahara* (4 vol.). Ed. John Middleton, Macmillan Publishing U.S.A. (Appendix A, vol. 4, pp. 436-437).

Outros artigos e recensões (organizados por revistas em que saíram):

- AFRICA-TERVUREN (revista do Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren).
 (1959) Ngombo. Notes sur les instruments de divination employés dans le district de la Lunda en Angola, V, 4, pp. 100-106.
 (1961) Un masque en cuivre martelé des Kongo du Nord-Est de l'Angola, VII, 2, pp. 29-40.
 (1961) Quelques oeuvres Tshokwe de musées et collections d'Allemagne et de Scandinavie, VII, 4, pp. 101-105.
 (1969) Quatre statuettes anciennes de chef Tshokwe, XV, 1, pp. 1-8.
 (1971) Y a-t-il des clés pour distinguer les styles Tshokwe, Lwena, Songo, Ovimbundu et Ngangela?, XVII, 1, pp. 5-18.
 (1973) Une très belle chaise Tshokwe offerte au Musée de Tervuren par Mlle S. De Wildeman en souvenir de son père, XIX, 3, pp. 57-60.
 (1976) La statuette de Tshibinda Ilunga (Tshokwe, Angola) disparue d'un musée portugais (où elle se trouvait depuis 1914), mutilée dans un but de fraude, XXII, 1, pp. 4-8.
 (1977) Issue heureuse à la disparition de la statuette représentant Tshibinda Ilunga d'un musée portugais, XXIII, 2, p. 51.
 (1977) Musée National d'Ethnographie de Varsovie: trois oeuvres angolaises (Tshokwe, Lwena, Songo), XXIII, 2, pp. 37-51.

Recensões em AFRICA-TERVUREN:

- (1961) B. Holas. *Cultures matérielles de la Côte d'Ivoire*, VII, 3, p. 88.
 (1968) *Escultura Africana no Museu de Etnologia do Ultramar*, Lisboa, XIV, 3, p. 82.
 (1972) Dias, Jorge e Dias, Margot. *Os Maconde de Moçambique - III Vida social e ritual*, XVIII, 1, pp. 19-21.

BAESSLER-ARCHIV (revista do Museum für Völkerkunde, Berlin)

- (1965) Tshibinda Ilunga: à propos d'une statuette de chasseur ramenée par Otto H. Schütt en 1880, XIII, pp. 501-537.
 (1969) Masques et sculptures Ngangela, XVII, 1, pp. 1-23.
 (1986) Mungonge: initiation masculine des adultes chez les Tshokwe (Angola), XXXII, 2, pp. 361-403.

AFRICAN ARTS/ARTS D'AFRIQUE (Los Angeles) (única revista em língua inglesa publicada na América e consagrada às artes africanas):

- (1968) L'art d'un peuple d'Angola: I Tshokwe, II, 1, pp. 40-46 et 60-64.
 (1969) L'art d'un peuple d'Angola: II Lwena, II, 2, pp. 46-53 et 77-80.
 (1969) L'art d'un peuple d'Angola: III Songo, II, 3, pp. 50-57 et 77-80.
 (1969) L'art d'un peuple d'Angola: IV Mbundu, II, 4, 30-37 et 70-76.
 (1976) A statuette of Tshibinda Ilunga (Tshokwe, Angola) missing from a Portuguese museum (where it was since 1914), mutilated with intent to defraud, X, 1, pp. 94-97.
 (1977) More on Tshibinda Ilunga, X, 2, p. 89.
 (1984) Ritual Masks of the Chokwe, XVII, 4, pp. 40-45, 92-93, 95.

ARTS D'AFRIQUE NOIRE (Arnouville, França) (única revista em língua francesa publicada sobre as artes da África negra)

- (1976) Les styles de la sculpture Tshokwe, n° 19, automne, pp. 16-35.
 (1976) Art Songo. Oeuvres anciennes de l'art des Songo d'Angola, n° 30, été, pp. 30-43.
 (1982) Sculptures angolaises, n° 42, été, pp. 30-46 et n° 43, automne, pp. 10-22.
 (1986) Ukule, initiation des adolescentes chez les Tshokwe (Angola), n° 57, printemps, pp. 15-30.
 (1986) Art africain au Portugal, n° 57, printemps, pp. 33-34.
 (1988) A propos du panier divinatoire Tshokwe. Comment se constitue un nouveau panier divinatoire *ngombo ya cisuka* chez les Tshokwe (Angola), n° 68, hiver, pp. 19-27.
 (1989) *Mwanangana*, une effigie d'un seigneur Tshokwe, n° 72, hiver, pp. 12-16.
 (1993) In memoriam Muacefo Elias (1917-1992), n° 85, printemps, pp. 7-8.

ARCHIV FÜR VOLKERKUNDE (revista do Museum für Völkerkunde, Vienne)

- (1969) Le sceptre de Vienne, XXIII, pp. 5-10.

LE MONDE DIPLOMATIQUE (Paris)

- (1970) Richesse et diversité de la création artistique au Congo, N° de junho consagrado ao Congo-Kinshasa, pp. 40-41.

AFRIQUE n° 1 (Paris)

- (1980) L'art de l'Afrique noire et la Belgique, n° 1, janvier, février, mars, pp. 76-77.

CULTURE ET DEVELOPPEMENT (Louvain-La-Neuve)

- (1978) Compte rendu. François NEYT, O.S.B. *La grande statue Hamba du Zaïre*, pp. 512-514.
 (1983) Compte rendu. Danielle GALLOIS DUQUETTE, *Dynamique de l'art bidjogo (Guinée-Bissau). Contribution à une anthropologie de l'art des sociétés africaines*, Lisboa, pp. 827-830.
 (1983) Compte rendu. Dominique ZAHAN, *Antilopes du Soleil. Arts et rites agraires d'Afrique noire*, Wien, pp. 834-836.
 (1983) Compte rendu. Anita J. GLAZE, *Art and Death in a Senuso Village*, Bloomington, pp. 842-844.

AFRICAN MUSIC (Rhodes University, South Afr.)

- (1992) Musical Instruments, Songs and Dances of the Chokwe (Dundo region, Lunda district, Angola), VII, 2, pp. 23-44.

AFRICAN MUSICOLOGY (Nairobi)

- (1983) Instruments de musique, chants et danses des Tshokwe (région de Dundo, district de la Lunda, Angola), I, 1, pp. 45-66.

ANTOLOGIA DI BELLE ARTI (Itália)

- (1981) Quelques oeuvres Tshokwe: une perspective historique, n° 17/18, pp. 83-104.

MUNTU (Libreville, Gabão)

(1986) Art sculptural de l'Afrique bantoue, n° 4, pp. 137-163.

ART & CULTURE (Bruxelles)

(1988) Utotombo. L'art en Afrique noire, Mars, pp. 38-47.

QUADERNI PORO (Carlo Monzino, Milão)

(1988) Entités spirituelles des Tshokwe (Angola), n° 5, 60 pp., 47 il.

DE FACTO (Bruxelas)

(1991) Influences missionnaires, "pombeiros" et objets de traite dans l'art angolais, n° 3, septembre, pp. 79-83.

(1993) Eros chez les Tshokwe de l'Angola. Tatouages des femmes Tshokwe. Pour plus de charme et d'érotisme, n° 4, janvier-février, pp. 24-26.

PRIMITIFS (Paris)

(1991) Le docteur Stephen Chauvet. Un précurseur sensible et compétent, n° 5, juillet-août, p. 61.

(1991) A la mémoire de Jacqueline Fry, n° 6, septembre-octobre, p. 4.

AS ORIGENS DO SILÊNCIO

Sobre o que não sabemos

por

Levi António Malho*

*“(…) Vou passar a noite a Sintra por não poder passá-la em Lisboa,
Mas, quando chegar a Lisboa, terei pena de não ter estado em Sintra.
Sempre esta inquietação sem propósito, sem nexo, sem consequência,
Sempre, sempre, sempre,
Esta angústia excessiva do espírito por coisa nenhuma
Na estrada de Sintra, ou na estrada do sonho, ou na estrada da
vida... (…)”*

Fernando Pessoa, “*Poesias de Álvaro de Campos*”¹

I. UM GRANDE FRIO DO ESPÍRITO

O imprevisto percorre as nossas vidas, uma mão vinda sei lá donde “dá e tira”, sem que saibamos os porquês de certos ventos que nos levam para longe, como aquele pássaro que atravessou uma gélida noite de orações de Beda, o Venerável Beda².

* Professor de Filosofia da Faculdade de Letras do Porto.

¹ Cf. Pessoa, Fernando – “*Poesias de Álvaro de Campos*”, Ática, Lisboa, 1978, p. 37.

² “(…) O sacerdote falava como homem pragmático; a seguir falou o chefe de clã como poeta e visionário. Chamado a dizer se aprovava a introdução de um deus chamado Jesus em Nortúmbria, este **thane**, de quem se ignora o nome, alargou de certo modo o debate:

«Creio que a vida dos homens na Terra, quando comparada aos vastos espaços de Tempo de que nada sabemos, se assemelha ao voo dum pássaro que entrou pela janela de uma grande sala onde arde ao centro uma lareira como aquela onde tomas as refeições com os teus conselheiros e vassalos, enquanto lá fora reina a invernia, com as suas chuvas e neves. O pássaro atravessa a sala num ápice e sai pelo lado oposto; vindo do Inverno, a ele regressa, perdendo-se aos teus olhos. Assim também a efémera vida dos homens de que não sabemos o que havia antes e o que vem depois.» (…)”

[Cf. Yourcenar, Marguerite – “*A propósito de algumas linhas de Beda, o Venerável*”. Apud “*O Tempo esse grande Escultor*”, tradução do francês por Helena Vaz da Silva, Lisboa, 1984, p. 10/11].

Singular coincidência esta em que o “ser individual” se assemelha à “*espécie*”, em que o sentido que preenche o destino dos homens se abre face aos imponderáveis da nossa ignorância sobre infinitos seres, infelizmente os mais importantes.

Como aqueles personagens de Pirandello “à procura de um Autor”, o nosso “Eu”, essa coisa óbvia que nos faz reconhecer como Corpo distinto do Mundo, aquele olhar, sorriso, ruga, que os espelhos nos devolvem, é uma “entidade múltipla”, uma “arte combinatória”, onde se cruzam os genes, as culturas, as paisagens, as vozes amigas que circundavam a infância, os livros, os sonhos, o caleidoscópio insondável da Natureza.

O “Eu” é, por conseguinte, uma *multidão anónima* que se esconde sob o nosso nome, um gelo fino sobre o grande Oceano subjacente e um ilimitado Céu.

Sabemos o “instante”, o aqui, o agora. Flutuamos no Tempo com uma displicência de turista, mapa na mão, todas as ruas assinaladas, afinal de contas nunca nos perdemos, há sempre um *Norte*, uma estrada donde se vem, um caminho para onde se vai, o Universo não tem buracos, “*quem tem boca vai a Roma!*”

E, todavia, tanta certeza leva-nos a desconfiar.

Sei que o Tempo nem sempre se apropria como nós queremos, nós os que vivemos ao ritmo dos noticiários de trinta em trinta minutos, da “síntese do dia”, da análise profunda do semanário, dos balanços de fim-de-ano, ou de década.

Mas que sentido faz “*1 semana*” ou “*1 ano*” para o “*Sapiens-Sapiens*” (designação que não revela grande modéstia nem falta de auto-estima, admita-se...), que por aqui anda há 40.000 anos?

“*Conhece-te a ti próprio!*”, dizia a máxima socrática.

Mas não está lá dito que basta um retrato “tipo-passe”, frente-perfil, o necessário para o Arquivo de Identificação e Bilhete de Identidade.

O que afirmo é que ignoramos o essencial, de nós sabemos a sombra duma sombra, o nosso Eu é centrífugo, lança-nos para a rua, põe-nos cá fora a vêr quem passa, detesta companhia, não por misantropia, mas por incapacidade de se escutar.

Em fim de século, a consciência humana está saturada de “*interpretações*”, de “*interpretações de interpretações*”, abafada por signos, ausente do despojamento duma “nudez” que lhe é insuportável!

Porque há, no mais fundo de nós, um Enigma não resolvido, quer na vertente social e histórica, quer na dimensão individual, quer na “*espécie*” a que pertencemos.

Como figuras de banda desenhada, ou personagens de parábolas milagrosas, julgamos caminhar sobre as águas e desafiar o Vazio, só porque nos recusamos a olhar “*para baixo*” e nos agarramos uns aos outros, não necessariamente por razões de afecto, mas simplesmente porque estamos aqui, “apertados” na barca da

História, porque não há outro local a não ser esse...

Mas o Tempo contém uma opacidade para além da nitidez do presente, do “instante-que-faz-sentido”, mas resiste pouco aos espíritos claustrofobos, aos que afastam as estátuas dos egrégios avós, arrancam as amarras e se perguntam se o Mundo é um teatro ou o Teatro é que é o Mundo, o encenador nunca pode atender, o guião não está disponível, “talvez mais logo”, como nas palavras do Senhor Godot de Brecht.

O nosso “presente” é, fundamentalmente, urbano, cidadão, mediático, aldeia-global, “good news, no news...”. Porque estamos à tona da História, os ritmos das Sociedades Industriais avançadas confundem-se com a aparência do único *modo-de-estar possível*, a fuga-em-frente é o caminho óbvio, parar é morrer, os acontecimentos precipitam-se e nós, pobres humanos, passamos uma “vista de olhos” para “estar-a-par”, entender, mediatizados por profissionais da interpretação dos factos económicos, do agregado monetário “M3” do “BundesBank”, das declarações do Presidente da Reserva Federal, das imagens do telescópio espacial Hubble, das matanças inenarráveis do “Ramadão” argelino.

Como se pode ver e falar disto tudo sem perplexidade e sem espanto?!

Drogados pelos “acontecimentos”, caminhamos para uma certa insensibilidade face ao mundo, agarramo-nos aos nossos dias, recusamos o “non-sens” duma época convulsiva e turbulenta.

Que o processo histórico não obedece às regras da Geometria Euclidiana, já o deveríamos saber. Que não há “fundamento último”, a não ser por consenso de vontades precárias, isso é que se revela mais custoso de admitir.

O que afirmo é simples. Avaliem-se as “temporalidades longas”, escavem-se os “sub-solos da Civilização”, meta-se a mão e a consciência bem fundo na História e então, no centro da “Luz”, pressente-se um entardecer, uma ameaça de despojamento, um grande silêncio, uma espécie de “coisa nenhuma”, um grande frio do Espírito.

A consciência do Tempo arrefece em direcção ao “zero absoluto” se, duma certa maneira, olharmos e pensarmos o “social”, o “individual”, o “humano”, o “biológico” e o “material”.

Tal como um “puzzle”, estes conceitos parecem encaixar-se bem uns nos outros e, no seu conjunto, produzem um “Objecto-com-sentido”. Mas o que pretendo é chamar a atenção para as “arestas” de encaixe entre as várias “peças” e constatar se essa superfície tridimensional desejada como “sólido perfeito”³, não é um cenário de Hollywood, preso por arames...

³ Os chamados “sólidos perfeitos” fazem parte do património da Geometria grega antiga, pós-pitagórica, e caracterizam-se pela sua capacidade de resistirem às translacções espaciais, mantendo uma perfeita simetria perante o observador. O seu número está delimitado duma forma absoluta a

II. "AS TIME GOES BY"

Se partirmos das evidências primárias, dos fenómenos banais, ninguém contesta que a condição humana é uma combinatória entre o individual e o social, sendo bem difíceis de estabelecer fronteiras nítidas entre estes dois conceitos.

Aceite este pressuposto, comecemos pelo "objecto" mais próximo, aceitando que nada há "mais próximo de nós", que o "Eu" de cada um de nós.

Esse "Eu" tem um nome, um sexo, uma data de nascimento, um território, uma comunidade com a qual inter-age. A sua "*Forma*" resulta desse ajustamento que teve de fazer em função de "*formas*" que lhe pré-existiam ou que com ele co-existiam.

Aparentemente, *sabemos quem somos*, respondemos pelo "Nome" quando nos chamam, orientamo-nos nas cidades, fazemos compras, cumprimentamos com delicadeza ausente o vizinho de cima! Isto é, sedimentamos a nossa Vida numa constelação de referentes com nexos aparente, distinguimos as ilusões e sonhos das "horas despertas", ajustamos as rotinas do quotidiano entre limites tidos como razoáveis.

Mas se tentarmos mergulhar na nossa identidade, naquilo que faz com que sejamos esse "Eu", rapidamente seremos confrontados com algumas surpresas. O essencial de nós repousa numa espécie de "treva primordial", bastando para tal um exercício imaginário rudimentar. Claro que sabemos o "Hoje", talvez o "Ontem", provavelmente a véspera da véspera. Mas, à medida que nos afastamos do "Presente", uma bruma levanta-se sobre os nossos dias passados, sabemos que "*estivemos lá*" (senão, não estávamos "aqui"...), mas algo de desconfortável irrompe, nos lapsos de Tempo esvaziados, nas horas, semanas, meses, anos, que não reconstituímos a não ser por uma síntese do "*mais-ou-menos*", "*não me lembro bem*", parece-me que foi "nessa altura", mas não tenho a certeza!

É verdade. As certezas diminuem, não porque sejamos inseguros, tímidos, mas porque a consciência é *amnésica*, deita fora, recalca, volatiliza os instantes, para erguer um edifício sintético auto-produzido onde nos protejemos das ondulações in-formes do Oceano antiqüíssimo.

A verdade é que, quando procuramos, individualmente, as primeiras "imagens" da presença de "*nós em nós*", esse local do Tempo em que nos vemos como

cinco estruturas e a sedução que exerceram estende-se muito para além das suas origens históricas. Toda a 1ª fase da obra de Kepler, nomeadamente até à publicação de "*Mysterium Cosmographicum*" (1597), alimentava-se desta Geometria.

As faces dos cinco "sólidos Perfeitos" são compostas exclusivamente por três figuras bi-dimensionais: triângulos equiláteros ("*Tetraedro*" – 4 faces, "*Octaedro*" – 8 faces e "*Icosaedro*" – 20 faces), pentágonos regulares ("*Dodecaedro*" – 12 faces) e quadrados ("*Cubo*" – 6 faces).

Ainda hoje, sendo obviamente infinito o número de sólidos possíveis, os "sólidos perfeitos" continuam a ser exclusivamente estas 5 "*Formas tri-dimensionais*" inventadas/descobertas pelos Gregos.

um “Eu”, deparamos com um acontecimento interactivo, espécie de “flash” dificilmente datável, algo como um rosto de mãe que nos olha e afaga, uma sensação tépida, um balão colorido na nossa mão, um dia de chuva, um brinquedo, um rumor, um aroma, uma vaga percepção táctil.

E antes?!...

Esse “antes”, para nós, é inexistente.

No nexu causal, a Razão diz-nos que “teve de lá estar”, e nós com “ele”, claro. Mas, por mais que nos esforcemos, “ele” desapareceu para sempre. Um desmaio hipnótico da nossa Memória é tudo o que resta e ninguém se lembra de ter nascido, do desconforto da primeira respiração, do momento em que o nosso corpo se “separou”, para sempre, em direcção aos limites de si próprio.

Descobrimos então que não somos autónomos, que não “nos pertencemos” senão por um acto de Vontade, que dependemos totalmente dos outros, daqueles que nos dizem que “aquilo-aquele-aquela” éramos nós, aí está um retrato amarelecido pelo tempo e a gente acredita, não há outro remédio!

Tenhamos, por conseguinte, consciência que não estamos a fazer outra coisa senão “acreditar”, “ter fé”, “crer”, jamais nos sentiremos como “presentes” a tudo “isso”, ninguém nos peça responsabilidades, declarações, compromissos de honra. Moral da história: na nossa “auto-psico-génese” somos estruturalmente passivos⁴, flutuamos numa espécie de vento que jamais saberemos donde veio.

Resta-nos admitir que esse “testemunho” é credível, que tudo isto é normal, sempre foi assim, é nossa condição, um pormenor insignificante, um detalhe neurótico, nem vale a pena pensar nisso. Só um espírito desconfiado se lembraria de tão bizarras divagações. Só nos faltava mais esta. Ora! Ora!

Dir-se-á, todavia, que talvez tenhamos seguido um caminho excessivamente particularizado. O “Indivíduo” é in-significante, o que conta é o “Eu” no contexto social, isto é, as Civilizações e a História “longa”, pois essas colmatarão as lacunas das “histórias individuais”.

Mas também esta tese nos revela algumas surpresas, quando nos movemos em direcção ao “equivalente social” da auto-consciência individual.

Todas as “Histórias Universais” são uma espécie de triângulo equilátero invertido, do ponto da vista dos dados informativos. Tanto faz serem em três volumes, como em vinte volumes, a proporção mantém-se. Para o mais remoto “Passado”, a distância vertiginosa do “Presente”, na “Pré-História” (designação

⁴ Entenda-se esta afirmação no sentido mais global, sem desprezar toda a contribuição da Psicologia genética e do facto das nossas estruturas neuro-sensoriais “cooperarem” na nossa auto-construção. Não se sustenta aqui, inocentemente, a ideia do espírito “tábua-rasa”, à moda dos “empiristas puros”, que afirmavam que “nada existe” na Consciência, antes de “passar” pelos Sentidos!

altamente discutível...)⁵ os assuntos arrumam-se, com aparente lógica, mas em “espaços expositivos” curtos. Nos dez volumes hipotéticos da nossa imaginária “História Universal”, Grécia e Roma aparecem lá para os fins do 2º tomo, na melhor das hipóteses. Depois, um/dois volumes para o “Período Medieval” – às vezes o “Renascimento” ainda cabe aqui – e os restantes cinco volumes para os últimos cinco séculos e em proporções inversas de páginas relativamente à distância que nos aproxima dos séculos XIX e XX.

Esta análise tem exceções, mas creio representar uma realidade de fundo, que não é culpa de qualquer “avareza” dos editores, mas do simples facto da pulverização e extinção de “documentos-monumentos”, à medida em que nos encaminhamos das Sociedades Industriais para o “Mundo Camponês”, e deste para a sua origem, no Médio-Oriente, há aproximadamente 4.000 anos. Para “trás”, ficam 36.000 anos de Caça e Recolecção, as coisas tratam-se já não na escala do “século”, mas do “milénio”, a imprecisão cresce de forma logarítmica, não há livros, os papiros desfazem-se em pó, as pedras partiram-se, as estações arqueológicas procuram fragmentos de plâncton no oceano do Tempo. Algumas “inscrições”, um maxilar, uma rótula, nos dias bons, um crâneo, temperados pela ajuda da paleo-botânica mais o “carbono 14”, são o melhor que a nossa Ciência prestigiada consegue arremeter ao gigantesco vazio de Informação.

E nem sequer podemos ter esperança no progresso dum “*Conhecimento Futuro*”, pois estamos perante fenómenos irreversíveis em que, quando muito, preencheremos mais algumas lacunas, produziremos mais alguns modelos teórico-interpretativos, mas a verdade que se impõe é a duma ignorância de fundo face ao nosso “nascimento social”, do ponto de vista da Espécie.

Para trás dos 40.000 anos, a cegueira aumenta e os dados diminuem. 100.000 anos para o “*Sapiens-Neandertal*”, três a dez milhões de anos para a Antropogénese, a passagem da floresta à savana, “*Erectus*”, “*Habilis*”, “*Ramapitecus*”, pequenas luzes na grande noite. Só memória de palavras talvez ditas, só crescimento do Silêncio!

⁵ “*Discutível*”, no sentido usual da expressão, que traça a fronteira entre “Pré-História/História” apoiando-se na valorização das “Sociedades-com-Escrita”, por oposição às sociedades de “*analfabetos*”. É necessário moderar e atenuar esta diferenciação, pois tende a apreciarem-se estas últimas a partir de critérios oriundos das primeiras (Sociedades com Escrita).

Ora o poder da “*Palavra Oral*” como fonte de fixação da Informação tem uma diferente credibilidade nestes dois modelos sociais. As “*Sociedades-sem-Escrita*”, até porque “*dela*” são desprovidas, reservam às “*Palavras Essenciais*” uma capacidade de “fixação” da Informação semelhante à neutralidade objectiva e intemporal do “*Texto Escrito*”.

III. “O FEITICEIRO DE OZ”

Sem sustentar, de forma alguma, a inexistência de efectivo progresso na consciência que vamos construindo sobre o Mundo, pois é óbvio o extraordinário desenvolvimento da informação que sobre ele conquistamos, pretende-se chamar a atenção, no presente texto, não para “*aquilo que se sabe*”, mas para o que se “*continua a não saber*”.

Nesta matéria há duas posições paradigmáticas a considerar, que se sustentam num pressuposto de base diferente. A primeira, admite a total “*transparência potencial da Natureza*” e a adequação essencial da consciência humana para a descoberta dos seus limites, tudo dependendo duma questão de Tempo, em que o Futuro ocupa um papel sistematicamente positivo, em direcção a uma espécie de “*Teoria-do-Tudo*” (“TOE”)⁶.

Uma outra atitude, apesar de com esta compartilhar uma dimensão de racionalidade do “Real”, admite a possibilidade de “*limites ontológicos*” à total desvelação do Universo, por não estar provado que a Natureza foi “construída” como um “puzzle” para o “Homo Sapiens” pacientemente colar e pendurar na parede, no “final” da História...

Repõe-se aqui, num contexto amplo, a questão do “antropocentrismo” e duma espécie de boa-consciência quanto ao facto do Universo estar dimensionado para se adaptar preferencialmente às espécies “cerebralizadas”, no conjunto das quais o “Sapiens-Sapiens” se apresentaria como predestinado à conquista do “segredo final”.

Não digo que *não desejaria* que tal se verificasse, mas tenho de reconhecer que tal “voluntarismo” pode não se adequar à “*estrutura profunda do Mundo*”, se é que este conceito é viável!

Nesta ordem de ideias, uma breve reflexão sobre a Biogénese e Cosmogénese, pode revelar alguns elementos curiosos.

Não discutirei aqui a hipótese da existência duma “*unidade de fundo*” no interior daquilo a que se chama a “*Vida*”, conceito bem mais complexo do que parece, se atendermos ao que se tem passado nos últimos 30 anos. A separação abissal entre o “vivo” e o “*não-vivo*” (matéria/vida), é actualmente um reino de sombras, em que o limiar é guardado pela insólita estrutura dos “vírus”.

⁶ “TOE” corresponde à expressão anglo-saxónica “*Theory of Everything*”, muito em uso nas últimas duas décadas. Este modelo teórico supõe a possibilidade de aglutinação físico-matemática das 4 grandes “forças” da Natureza (gravitacional, electro-magnética, electro-forte e electro-fraca), numa única Teoria unificada que se apropriava da “estrutura funcional” do Universo.

O físico da Cambridge, S. Hawking é, entre outros, um dos seus principais defensores, dando a entender que, num certo sentido, a Física “acabou”! As “TOE” são o limite das “*Teorias de Grande Unificação*” actualmente vigentes e que fazem parte da rotina das Ciências “duras”. Assinale-se que a única “Força” ainda não unificada, é a Gravitação. As restantes (electro-magnetismo, forças electro-fracas e electro-fortes) estão, aparentemente, “unificadas”.

Perante estes, é bem difícil de responder se são ou não “*seres vivos*” pois, apesar de partilharem com a “*vida normal*” o facto de serem possuidores dum código genético, essa longa sequência de “ADN” desvelado na 2ª metade deste século por Watson e Crick, a verdade é que, na ausência de outras células que “parasitem”, os vírus comportam-se como *entidades inertes*, sem autonomia replicativa, incapazes, portanto, de se “multiplicarem”.

Na hierarquia da biogénese, apresentam-se como uma entidade “minimalista”, mas onde o essencial, “*menos qualquer-coisa*”, está presente.

A verdadeira dificuldade está em compreender como “*se passa*” do “não-vivo” ao “vivo”, pois apesar da experiência de Stanley Miller⁷ revelar a possibilidade de complexificação dum meio químico rudimentar poder originar macromoléculas duma grande complexidade, através duma “*ars combinatoria*” já suficientemente provada, a verdade é que tal experiência nos leva somente à “ante-véspera” da Vida e à síntese de alguns “compostos” constituintes do futuro código genético.

Mas não nos iludamos, dado que ainda não foi possível “*criar e/ou sintetizar*” laboratorialmente um ser vivo “pleno”, por mais simples que seja...

A biogénese lança-nos para estratos cronométricos de duração extremamente longa, pois, em vez dos 12 milhões de anos que nos levam dos “*Ramapitecos*”

⁷“(…) A experiência de Miller, é um marco na abordagem experimental do problema da origem da vida.

Durante os anos “50”, Miller, então um jovem estudante, trabalha na Universidade de Chicago sob a orientação de Harold C. Urey, prémio Nobel de Química (1934). Urey interessa-se então pelas diversas teorias sob a formação do sistema solar; muito particularmente sobre a composição química do invólucro gasoso que deveria ter rodeado a Terra primitiva. Os resultados das suas pesquisas conduzem-no às mesmas conclusões que as sugeridas por Oparin, há 25 anos. Urey debate esse assunto frequentemente com Miller durante os «seminários».

Miller teve a ideia, simultaneamente simples e extremamente audaciosa, de simular num “balão laboratorial” esta famosa atmosfera primitiva da Terra e de a bombardear com descargas eléctricas que simulavam os relâmpagos das violentas tempestades dos primeiros tempos. Ele queria «ver» onde esta experiência poderia levar!

A experiência era audaciosa, pois, a partir da mistura dos 4 gases sugerida por Oparin (hidrogénio, metano, amoníaco e vapor de água), pode-se, teoricamente, formar uma tal quantidade de produtos químicos diferenciados, que a análise da sua mistura ultrapassaria o químico mais perseverante. (...) Após uma semana Miller examinou o líquido contido no aparelho. A única modificação notável, à primeira vista, era a alteração de incolor para vermelho alaranjado. Que poderia conter? Miller analisa-o cuidadosamente, isola através de métodos muito precisos os diferentes produtos de reacção; apercebe-se, não sem surpresa, que sintetizou deste modo numerosos compostos orgânicos e, em particular, «ácidos aminados», a partir dos quais se constroem as proteínas, material fundamental da matéria viva.

A prova está feita: compostos orgânicos de primordial importância – no caso em questão, os ácidos aminados – podem formar-se em condições pré-biológicas.

Em 1953, aparece na revista «Science», um artigo intitulado: «Produção de ácidos aminados em condições que poderiam ter existido na Terra primitiva». Vai tornar Miller célebre. (...)

[Cf. De Rosnay, Joel – “*Les origines de la Vie de l’atome à la cellule*”, Seuil, Paris, 1966, pp. 99/101. (Trad. do francês da passagem citada por Levi António Malho)].

ao “*Sapiens/Neandertal*”, necessitamos de enquadramentos temporais que remetam para as “eras geológicas” e a formação do planeta Terra.

Admitindo 4.600 milhões de anos, como um tempo consensual para a idade da Terra, a biogénese pode ser um fenómeno arcaico, que remontará há 4.000 milhões de anos.

Apesar da inexistência de fósseis que sustentem uma tal antiguidade, a probabilidade destas datações é verosímil, se atendermos a que os “vestígios efectivos” já apresentam uma complexidade que implica a eventual pré-existência de “organismos” que lhes são anteriores. Nesta ordem de ideias, é bem mais difícil entender “*como se passa*” do “não-vivo” ao “vivo” que aceitar, com alguma lógica, a transição das primeiras entidades dotadas de vida até à incomensurável diversificação das espécies e colonização biológica da Terra.

A profunda diversidade orgânica que a evolução nos revela, assentando sempre na plataforma básica do “código genético” e da monótona universalidade dos seus componentes básicos, sugere-nos que a “lógica da Vida” vai na direcção da “*diversificação*”, nunca apostando tudo num único organismo/espécie, por mais eficaz que ele pareça nas suas correlações adaptativas com o respectivo biótopo.

Se no “darwinismo” e “neo-darwinismo”, o Tempo e o Acaso, são os verdadeiros obreiros da “evolução-transformação” das espécies⁸, não deixa de ser curiosa uma reflexão sobre um eventual “*Sentido*” que presidiria à biogénese. Há uma tendência usual de sobrevalorizar a “cerebralização” como a verdadeira chave da evolução, espécie de força motriz que “empurra” as Espécies em direcção à grande linha dos Mamíferos e destes à Antropogénese, no topo da qual o “*Homo Sapiens*” representaria a “*saída*” por excelência.

Sem negar que esta análise, aparentemente, é convincente e até “lisongeira”, não podemos esquecer que a consciência e as informações que actualmente dispomos sobre a evolução das espécies, não justificam a total transparência desta interpretação.

⁸ De facto, a chamada “*selecção natural*” darwinista, carece de **temporalidades longas** para adaptar uma espécie às transformações do eco-sistema. Mas não podemos imaginar, a não ser dum ponto de vista macroscópico e externo, que tal evolução seja, *efectivamente*, algo de estruturalmente paulatino, um pouco como se observássemos o lento crescimento duma planta, desde a semente até à floração.

O verdadeiro “agente” das transformações são os genes do ADN, património da espécie e “transformados/replicados” pelos “indivíduos”. Sendo o ADN uma longa sequência molecular, não existe aí lugar para mudanças “lentas”, mas simplesmente para “*erros*”, trocas de posição num nucleótido, essa “*simples letra*” (átomo/molécula) da longa mensagem genética. Esta mutação microscópica é, na maioria das vezes, insignificante, inútil, caminho sem saída! Mas se o “erro” for suportado pelos genes e transmitido com sucesso à descendência e, se esse erro, macroscopicamente, induzir um comportamento competitivo favorável, então uma “*linha evolutiva*” triunfará sobre a outra “*variante*” próxima. As causas das mutações estão ligadas a factores endógenos e exógenos, em que o Tempo e o Acaso desempenham um papel fundamental.

A lógica da Vida, “*se lógica tem*”, é “*manter-se viva*”! Nela não está inscrita a necessidade irreversível duma hierarquia “progressiva” em direcção aos “grandes cérebros” que, apesar de actualmente triunfantes, só podem reivindicar alguns milhões de anos de existência⁹. Deveria servir-nos de exemplo qualquer visita a um Museu de “História Natural”, onde jazem às dezenas, fragmentos e painéis sobre comunidades biológicas bem “sucedidas” e de duração prolongada, e que actualmente se reduzem à poeira das prateleiras...

Se os sistemas nervosos centrais complexos constituem uma vantagem adaptativa face a eco-sistemas em rápida mudança, pois não necessitam de “*esperar*” pelas mutações dos genes para se adequarem às rápidas transformações do biótopo, também é possível reconhecer que há uma espécie de “*excesso*” nessas “redes neuronais finas”¹⁰, sobre o funcionamento das quais “*o que sabemos*” é incomensuravelmente inferior ao que “*ignoramos*”.

Numa outra perspectiva, há algo de “monstruoso” na maravilha que, de facto, é um cérebro “Sapiens”! É como se algo de “*excessivo*”, teratológico quase, fosse entregue a seres instáveis, frágeis, sub-dimensionados para efectivamente “controlarem” esse instrumento evolutivo verdadeiramente excepcional.

Digo, por conseguinte, que um grande Enigma nos habita.

E um enorme “Silêncio” está dentro de nós, zona obscura, campo cego, presença indizível. Nada está escrito em sítio nenhum, garantindo-nos o “*cume da Criação*”. A estrada do “humano” pode dirigir-se a “*sítio-nenhum*”. Tal será lastimável, mas sei que esta afirmação é simplesmente um desabafo piedoso dum “cérebro Sapiens”.

Tal como os corais que produzem os grandes recifes, no interior dos quais uma espantosa diversidade biológica inter-age e sobrevive, esquecendo que tal sobrevivência se deve à “*Fronteira*” que o próprio recife é, convém lembrar que o micro-mundo que aí existe é uma pequena “bolha” preciosa, cercada pelo incomensurável Oceano que, dia e noite, pressiona essa região excepcional.

Da mesma forma que não se “podem fazer omoletes sem se partir ovos”, não se pode entender um “sistema vivo” sem pensar o “não-vivo” que o constitui.

⁹ Isto, por exemplo, se comparados com a temporalidade biológica dos grandes répteis, que habitaram a Terra durante dezenas de milhões de anos e hoje estão extintos. Sublinho os “*grandes répteis*” e não os “médios” e “pequenos”, pois esses ainda por cá andam! Do ponto de vista duma “*Lógica da Vida*”, são uma variante biológica extremamente bem sucedida.

¹⁰ As capacidades inerentes a um “cérebro” não devem ser apreciadas exclusivamente sob o ponto de vista “quantitativo” e “volumétrico”, mas deve ter-se em conta a textura das sinapses e inter-relações neuronais, que são a verdadeira chave das extraordinárias capacidades deste “*instrumento*” evolutivo. Os cérebros não devem ser apreciados “*a Kg*”, pois, nessa ordem de ideias, qualquer bovino seria muito mais “inteligente” que um pequeno rato de laboratório, se atendessemos exclusivamente ao “tamanho” e “peso/dimensão” dos respectivos cérebros. O que conta são as “*redes neuronais finas*”, incomensuravelmente mais evoluídas num “pequeno” cérebro que as possuía, do que num “grande” cérebro, que delas seja efectivamente carente!

Apesar de não sabermos o que faz com que um “agregado molecular” seja um “ser vivo”, a verdade é que sem “ele”, sem esse conjunto inerte de componentes “materiais”, nunca esse “sistema vivo” seria possível.

É natural que pensemos as “dependências materiais” da Biogénese, levando-nos tal meditação à paradoxal “*infinita distância*” e “*infinita proximidade*” de nós próprios. Neste derradeiro cenário, está prestes a entrar em cena, utilizando uma linguagem mecanicista e desactualizada, a execrável “*Matéria*”!

As perguntas sobre a natureza da “*Matéria*” são talvez as mais antigas da História cultural daquilo a que se chama o “*Pensamento Ocidental*”, cujas origens remontam à aparição do pensamento filosófico, nas cidades gregas da Ásia Menor, por volta do séc. VI A.C.

Se é um lugar-comum afirmar que a Filosofia instituiu uma passagem do “*Mito*” ao “*Logos*”, talvez seja mais importante salientar a névoa que cobre este “*local de passagem*”, acentuando que todos os grandes Mitos de Criação, anteriores no Tempo e deslocados no Espaço, por relação às origens da Filosofia, se posicionaram face à “*matéria-prima*” do Mundo, o que é outra forma de dizer a “*Substância básica*” que lhe está subjacente. Esta questão é a “*nascente*” de todos os Deuses e de todas as Religiões, uma vez que é bem difícil encontrar um “*Mito de Fundação*” que não tente responder ao problema da origem do mundo e das “*redes causais*” que presidem a uma historicidade que vai das “*Origens*” até ao “*Quotidiano*” da comunidade antropológica que sustenta, transporta, actualiza e vivifica o Mito.

O que o pensamento filosófico faz, nas suas origens gregas, é “*naturalizar*” progressivamente o problema, fazendo um esforço para separar o domínio do “*Logos*”, do espaço das “*Divindades*”, que se desloca para o domínio das convicções íntimas de cada um, assim permitindo a discussão construtiva sobre a natureza dos 1^{os} princípios. Os Gregos debateram exaustivamente o problema da “*substância primordial*” (“*arquê*”) e admitiram soluções monistas e “*mono-substanciais*” tais como a “*Água*” de Tales, o “*Ar*” de Anaximenes, o “*Fogo*” de Heraclito, o “*Apeiron*” de Anaximandro, os “*Números*” dos Pitagóricos, a partir dos quais por uma dialéctica descendente de cariz naturalista se partia da “*Unidade Inicial*” para a “*Pluralidade Final*” que actualmente contemplamos.

Este novo tipo de pensamento instaura uma “*fractura*” nas Consciências, pois a pluralidade das respostas sugere aos indivíduos um “*campo de insegurança*” e incerteza, dado ser óbvio que não *podem ser todas Verdadeiras*, mas podem ser, em última estância, *todas Falsas*, ou então, apenas delimitam fragmentos de Verdade que deverão ser postos à prova da Razão e da Experiência.

O pensamento grego percorreu quase todas as veredas possíveis deste “*universo de dúvidas*” e, à medida que a História da Filosofia se encaminha para o período áureo de Platão e Aristóteles, o problema da “*Substância Primordial*”

complexifica-se, não se tratando agora de escolher A e/ou B, isto é, Ar, Água, Terra e Fogo coexistem¹¹ numa vasta teia de relações que dão origem à “*Física Antiga*”, nas suas diferentes versões.

O problema da “*Matéria*” é abordado de duas grandes maneiras, que divergem entre si, não quanto ao facto da sua “*existência*” no plano do Mundo, mas quanto à sua “*natureza íntima*”.

Platão entende o Mundo como um “*Ser Vivo*” (“*Zoon*”) dotado de “*Alma*”, cuja “*autoria*” remete para o projecto de Bondade dum “*Deus-Demiurgo*” que deseja criar “*algo*” (o Mundo) que se lhe assemelhe. Se tal Mundo deve ser *Visível e Tangível*, e por isso será composto de “*Fogo*” para o “*iluminar*” e de “*Terra*”, para ser “*tocável*”, não deixa de ser verdade que este mesmo platonismo tem sobre a “*Matéria*” uma posição de desvalorização e desconfiança quanto ao seu poder auto-subsistente, uma vez que a considera uma “*prisão da Alma*”, um “*simulacro*” a ser ultrapassado, sob pena de habitar-mos para sempre um reino de trevas e de sensações espúrias, que não levam a parte alguma. É esse o sentido do “*Mito da Caverna*”!

O verdadeiro Mundo apenas é acessível ao Espírito humano por uma espécie de “*Psicanálise das Memórias arcaicas*”, em que a “*Alma*” recorda um “*Tempo Primordial*” durante o qual “*contemplou*” a verdadeira natureza das coisas, que reside, de facto, num “*Mundo de Ideias e Arquétipos*”, sinónimos de perfeição absoluta, onde nada muda e nada se transforma. O Platonismo abre caminho a um “*Conhecimento*” entendido como depuração de sensações, consciência aguda das máscaras e simulacros da experiência empírica, via de despojamento mítico-religioso, processo ascético da Filosofia em direcção a um “*Mundo Ideal*”.

Nos bancos da Academia, oriundo da Macedónia, um aluno atento tomava notas, bebia estas ideias e estaria predestinado a suceder a Platão na direcção da Escola, como o mais qualificado representante do núcleo duro do Platonismo. Mas Aristóteles acabou por virar o Mundo (“*platónico*”) do avesso, expurgando para o “*Nada*” esse “*Mundo das Ideias*”, substituindo-o por um empirismo dinâmico, de natureza experimental, considerando que a consciência humana encon-

¹¹ É o que se passa na Física de Platão e Aristóteles, onde os 4 elementos são combinados na estruturação do Universo!

No caso de Platão, há uma peculiar “*distribuição*” desses elementos, com o seu quê de mítico-religioso, que vai do “*Fogo*”, localizado fundamentalmente no “*mais alto*” do Universo (proximidade da «*esfera das Estrelas*»), até à “*Terra*”, mais “*pesada*”, que ocupa o centro cósmico.

Já na Física aristotélica, os 4 elementos (Ar-Água-Terra-Fogo) tendem a localizar-se no chamado “*Mundo sub-lunar*” (Da Lua à Terra), sendo o “*Mundo meta-lunar*” (Lua, Sol, Mercúrio, Vénus, Marte, Júpiter e Saturno) projectado para uma “*região*” de natureza etérea («*éter*») entendido como quinta “*substância*”), insusceptível de mudança e transformações, a não ser meras translações mecânicas, concretizadas na perfeição do movimento circular e uniforme em torno da Terra.

Ambos, Platão e Aristóteles, compartilham uma visão geocêntrica e finita do Universo.

trará as “Leis” (“*Universais*”) através duma análise das “coisas particulares”, dos entes individuais que a percepção nos fornece. Constrói um pensamento indutivo, antepassado directo da “estrada real” da Ciência Moderna, nascida no século XVII. A “*Matéria*” é indestrutível e, infelizmente, nebulosa e inacessível “*em-si-mesma*”. Existe nas “*Coisas-com-Forma*” que têm em si, no presente, na actualidade (“*Acto*”), um determinado rosto e uma certa configuração, mas que estão abertas à “Mudança” e às “Transformações”, isto é, à Temporalidade e à possibilidade de serem “*Outras-Coisas*” (“Potência”), por meio da incorporação doutras “Formas” na sua materialidade própria.

Com Aristóteles desaparece a eternidade perfeita de um “Mundo de Arquétipos” pré-existente, substituído pelo poder das *Leis Universais* descobertas pela inteligência humana por “abstracção” e “generalização”.

A estas duas atitudes (Platónica e Aristotélica) deve juntar-se a ideologia “*Atomista*”, esse materialismo antigo que vai de Leucipo e Demócrito até ao “*De Rerum Natura*” de Lucrecio, no qual o mundo é um conjunto de *Átomos* e de *Vazio*, infinita inter-penetração de elementos “simples”, a que sabiamente presidem as Leis oriundas dum “*Acaso*” probabilístico, um perpétuo fazer-desfazer, que dá à Natureza um sentido de “realidade” e “precaridade”, que abrirá portas ao Cepticismo Antigo e às Escolas de tipo “Ético”, corporizadas nos Estóicos e Epicuristas.

O debate futuro em torno do problema da “*Matéria*” vem, em parte, destas posições e das combinações que entre elas se podem fazer.

A Revolução Científica do século XVII, articula duma forma singular as perspectivas atomistas, o espírito aristotélico e o “*Realismo Intuitivo*” do “Mundo dos Arquétipos” de Platão¹².

Admitamos que a linha mais “dura” das Ciências Físico-Matemáticas, está mais do lado duma síntese do “Atomismo” (quanto à natureza da *Matéria*) e do

¹² a) O **atomismo** é um dos pressupostos básicos da “Revolução Científica”, apesar do “modelo” de átomo aí presente pouco diferir do materialismo antigo, entendendo-se como “*entidade indestrutível e indissociável*”.

Tem, todavia, a vantagem de possibilitar um tratamento matemático da Natureza, a verdadeira chave da Revolução Científica do séc. XVII e que é compartilhada, em termos valorativos, por personalidades tão diferentes como Galileu, Kepler ou Newton.

b) O “espírito aristotélico” merece um comentário particular. Se é verdade que grande parte da “Ciência Moderna”, particularmente a Física de Galileu-Kepler-Newton se faz «*contra*» Aristóteles, não pode esquecer-se que o “*espírito aristotélico*” com o seu Empirismo e Naturalismo, muito contribuiu para a nova perspectiva científica sobre o Mundo.

c) O “*realismo intuitivo*” do «Mundo das Ideias» de Platão pode encontrar-se, parcialmente, em Kepler e Galileu, ao valorizarem “*a priori*” o axioma segundo o qual as “*imagens*” da Natureza devem obedecer ao princípio da “Beleza” e “Exactidão” e, uma vez descobertas, ganham um estatuto de **eternidade** e de valor absoluto.

Na verdade, a mente humana descobre as “Leis” físico-matemáticas, mas não as “*constrói*”, uma vez que elas estão, desde sempre, presentes no Universo.

“*Empirismo sensitivo*” de Aristóteles, do que do lado de Platão. Mas se pensarmos que esta posição se socorre de formalismos Geométricos e Matemáticos, que não “*decorrem*” de qualquer experiência indutiva, mas duma *Intuição* de axiomas auto-evidentes, então redescobrimos uma nova versão do “*Mundo das Ideias*” de Platão, sob a epiderme mutante duma Natureza aristotélico-atomista.

É exactamente aqui, neste local de “*convergência paradoxal*”, que se ergue a obra e o pensamento de Newton, tornado o paradigma por excelência da Ciência e da Racionalidade dominante nos séculos XVIII e XIX, onde triunfam¹³ epistemologicamente as concepções “*Iluministas*” e “*Positivistas*”.

As perspectivas neo-atomistas da “*Matéria*” encaminham-se para a ideia duma “*simplicidade final*” e irredutível do Mundo, tudo parecia “*funcionar*” bem e adaptar-se a este modelo, consentindo até algumas posições extremadas de optimismo arrogante quando, nos finais do século passado, alguns Físicos se lamentavam da “*vida triste*” que aguardaria os seus “*futuros*” colegas, pois o segredo do Mundo estava revelado para todo o sempre!

Mas a verdade é que, “*sob o atomismo*”, uma “*bomba*” se escondia, abrindo portas ao renascimento das contradições e paradoxos que atravessam o pensamento científico do século XX.

A aparente “*simplicidade*” do Atomismo desdobrava-se numa incomensurável região “*intra-atómica*”, onde “*partículas elementares*” emergem de todo o lado, fazendo reaparecer o “*Reino do Múltiplo*” no exacto território onde parecia ter-se estabelecido para sempre o “*Triunfo do Uno*”!

A “*trindade*” *eléctron-protão-neutrão* esvai-se num panteísmo infindável de novas “*entidades*”, fazendo surgir a ameaça dum “*Caos*” fervilhante, onde antes um “*Cosmos*” parecia garantido para sempre.

Vive-se actualmente, quanto ao conceito de “*Matéria*”, com a dualidade “*corpúsculo-onda*”, pois a experiência ensina-nos que uma “*partícula elementar*” não possui uma “*configuração*” globalmente bem delimitada no “*Espaço-Tempo*”, apresentando-se com dupla face em função da manipulação experimental que sobre “*ela*” façamos.

¹³ É conveniente salientar que Newton nos diz “*como funciona a Natureza*” e não “*porque funciona do modo como funciona*”! Essa questão é deixada para o campo residual extra-científico, ganhando um estatuto filosófico-metafísico. O próprio Newton, cujo pensamento e Leis precisaram mais de um século para triunfarem na comunidade científica europeia, então dominada pelos adeptos de Descartes e Leibniz, se «assusta» com as implicações profundas da “*Força da Gravidade*”, que lhe aparece como misteriosa e paradoxal.

De facto, a “*atração universal*” entre quaisquer dois ou mais corpos no Universo, levanta o problema de compreender «*como sabe*» um Corpo da existência de outro Corpo, eventualmente situado nos confins dum espaço infinito! Nesta perspectiva, a “*Gravidade*” é uma “*Força Misteriosa*” e continuará a sê-lo, até à sua re-interpretação no âmbito da “*Teoria da Relatividade Geral*” de Einstein, na 1ª metade do séc. XX.

Não se entenda esta “Indeterminação” como um mal, mas simplesmente como um facto paradoxal, experimentalmente demonstrado durante o século XX.

O debate aberto sobre o “Indeterminismo Quântico” remonta aos “anos 20/30”, onde se salienta a posição de Albert Einstein, que jamais aceitou a “efectiva realidade” desse Indeterminismo, explicando-o como um “facto provisório”, uma vez que existiriam “variáveis escondidas”¹⁴, que acabariam por clarificar esse paradoxo, uma vez detectadas através de meios teóricos e experimentais.

Einstein é um “filho” de Newton e, como tal, sustenta que há um “Absoluto” nas Leis da Natureza, não só porque “(...)o bom Deus não joga aos dados(...)”, mas porque há um equívoco na opinião pública acerca da expressão “Teoria da Relatividade”. Tal Teoria, desenvolvida por Einstein entre 1905 (“Relatividade Restrita”) e 1915/20 (“Relatividade Geral”), não é “Relativista” no sentido filosófico e epistemológico do termo, mas sim, pelo contrário, “Absolutista”. A sua designação decorre duma espécie de homenagem a Galileu e ao seu “Princípio da Relatividade”, um dos dois postulados fundamentais¹⁵ da “Teoria da Relatividade Restrita”. É curioso saber que, por vontade de Einstein, a sua “Teoria” deveria designar-se por “Teoria do Absoluto”...

Os verdadeiros “relativistas”, no sentido filosófico-matemático do termo, são os defensores da “Física/Mecânica Quântica”, que assume uma Indeterminação de fundo na constituição íntima da “Matéria”, que não resulta de qualquer “atraso” da Ciência, mas duma “propriedade essencial” do universo em que vivemos.

Apesar do debate continuar em aberto até hoje, é interessante salientar que, até à data, não puderam ser desmentidas as teses sustentadas pelo “Indeterminismo Quântico”.

Nunca, como durante o século XX, se avançou tanto no conhecimento da “Matéria” e dos seus “constituintes”. Os dados adquiridos levam-nos a romper o ciclo “presente e local” em direcção a um alargamento cósmico das questões levantadas sobre a natureza “atomista” da “Matéria”.

¹⁴ A ideia de “variável escondida” mais não quer expressar do que o princípio (aliás profundamente “razoável”!) da possibilidade da existência de fenómenos que ainda ignoramos (variável «escondida») e que nos levam a formular uma “Teoria” (Física Quântica) que pressupõe e aceita como “princípio” que essa hipótese não é verosímil!

Einstein sempre abominou o “indeterminismo quântico”, não como metodologia provisória, que aliás compreendia, mas enquanto sustentava que essa “fluidez” resultava, não da nossa ignorância, mas era um «princípio» inabalável da estrutura profunda do Universo!

¹⁵ O outro postulado da “Teoria da Relatividade Restrita” de Einstein, para além do “Princípio da Relatividade de Galileu” é a ideia da constância absoluta da velocidade da Luz (300.000 KM/s) para qualquer Observador («Sistema de Referência») no Universo. Este ponto de vista obriga Einstein a reescrever, sob esta perspectiva, toda a Física e Mecânica Newtoniana e a rever os teoremas do electro-magnetismo de Maxwell. O Espaço e Tempo «absolutos» subjacentes à Física Newtoniana deixaram de fazer sentido, uma vez que a única “quantidade” absoluta do Universo é a «constância de C»!

Na verdade, nenhuma das moléculas e átomos que a “compõe” é, se assim se pode dizer, “*deste Mundo*”! A origem dos átomos leva-nos necessariamente para fora da Terra, em direcção às Estrelas, único local de “*síntese*” atómica actualmente conhecido. É no seu interior caótico e fervilhante que se preparam, durante séculos de séculos, os ingredientes que, um dia, fabricarão planetas, oceanos, algas, répteis, aves, a infinita diversidade da Vida.

Porém, um Enigma se resolve e outro irrompe, lançando-nos para o verdadeiro “*princípio de Tudo*”. Sendo as Estrelas compostas fundamentalmente por Hidrogénio e Hélio, os 2 elementos mais simples e abundantes da cadeia atómica, a verdade é que não os produzem!

Assim sendo, a origem destes dois tipos de átomos transporta-nos para a antecâmara das origens do universo, em direcção ao instante em que se sintetizaram as “partículas elementares” (electrões, prótons, neutrões, entre outras), a partir dum incomensurável “*local*” de instabilidade térmica, espécie de “*barreira luminosa*”, que pouco mais nos permite que a construção de modelos físico-matemáticos compatíveis com uma razoável racionalidade, viabilizada em parte pela “prática” insólita dos grandes “aceleradores de partículas”, onde se tenta recriar a fronteira para além da qual a nossa ignorância é quase total.

Os actuais modelos cosmológicos, apoiados na “*Teoria do ‘Big-Bang’*”, dizem-nos que há 15 biliões de anos, do “*Vazio Quântico*”, emergiu o “contínuo Espaço-Tempo”, em condições de natureza explosiva-dispersiva, caos térmico, no interior do qual todos os dados se jogaram nos primeiros três minutos.

Isto ouvem as nossas pobres almas e, no limiar do espanto, reencontramos o mistério do Mundo e de nós próprios. A viagem do Pensamento ainda mal começou. Pode ser que, lá longe, o “*Feiticeiro de Oz*”, nos consinta percorrer, com alegria, esta “*Yellow brick Road*”!

Porto, Março de 1998.

A VIDA, O HOMEM E A MÁQUINA

por

Maria Manuel Araújo Jorge*

INTRODUÇÃO

Depois de apresentar as espantosas vantagens do sistema imune e particularmente dos linfócitos, sobre outros grupos celulares como, por exemplo, os neurónios, o conceituado imunologista António Coutinho questiona-se: “Por que é que, afinal, não pensamos com os nossos linfócitos?”¹

Embora em tom de *blague*, tal interrogação deriva, em parte, duma mudança de paradigma em imunologia. Dum vocabulário inicialmente “bélico”, baseado em metáforas militares e em termos como “luta”, “invasores”, “defesas”, para exprimir a relação do organismo com células estranhas, a imunologia moderna parece ter optado por considerar o sistema imune como um sistema cognitivo. Para lá da importação de conceitos e modelos teóricos das recentes ciências cognitivas (auto-organização, autonomia, funcionamento em redes...) os biólogos falam de “memória imunológica”, de “reconhecimento”, de “aprendizagem”... a propósito do comportamento de organismos.

Mas é a biologia, no seu conjunto, que parece hoje, cada vez mais fascinada com o recurso a expressões cognitivas.

A física também o faz. Como dispõe, contudo, dum equipamento teórico seguro e de fortes controlos operacionais, não corre o risco de ser acusada de antropocentrismo quando chama a certas partículas “encanto” ou “deus”... A biologia, porém, tem uma história de difícil instalação num terreno mecanicista e operacionalista. Darwin e, mais recentemente, a abordagem molecular, abriram-lhe o caminho para, “resolvendo” o mistério da vida, se livrar do fantasma da

* Professora na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

¹ António Coutinho, “Imunossomática: uma visão nova da fisiologia do sistema imune”. Conferência no 1º Congresso da S. P. de Psicossomática, 25/26 de Janeiro, 1996, em *Tempo Medicina*, 13 de Maio de 1996, pp. 8-11.

finalidade e do vitalismo, acomodando-se numa continuidade menos problemática, do lado do físico e do bioquímico.

Entregando a “alma” para ser ciência, a biologia não mais teria, assim, que se referir a *bios* dum modo aristotélico. Uma fria causalidade mecânica regeria a natureza viva, afastando-a de qualquer semelhança com o mundo do homem, do seu conhecimento e do seu psiquismo.

Que significa, então, a inflação dum vocabulário cognitivo na biologia?

Apenas que a disciplina adquiriu a segurança teórica e operacional da física, podendo, por isso, deleitar-se na exploração de metáforas cognitivas? Ou antes que a tradicional racionalidade causal, emblema das ciências, se está a socorrer duma racionalidade intencional porque, efectivamente, a intencionalidade está também na natureza? Mas, nesse cenário, fará sentido procurar uma diferença do homem face à natureza?

A reflexão que farei esboçará, numa primeira parte, algumas dimensões da referência cognitiva em biologia e interrogar-se-á se tal atitude é epistemologicamente discutível. Mas são, sobretudo, as suas implicações para uma filosofia antropológica que aqui me preocupam.

O nosso tempo coloca-nos, porém, surpreendentemente, diante de uma nova forma de “vida”. Sem darmos conta, começamos a estar rodeados de *chips* inteligentes e, em breve – anuncia-nos a tecnologia cibernética – vão “nascer” máquinas biológicas que disputarão ao homem o privilégio do conhecimento e do psiquismo. Então, as mesmas questões que se colocam à identificação da vida e do conhecimento podem ser deslocadas, enquanto se abre um novo desafio à procura do rosto próprio do *sapiens-sapiens*. No tecnocosmos de face biológica, uma ecologia inesperada estará a envolver o conhecimento e o espírito e será o seu significado humano que considerarei numa segunda parte. Essa é a razão porque, no meu título, “entalei” o homem entre o vivo e a máquina.

Primeira parte

1. A INTENCIONALIDADE NA NATUREZA: METÁFORA OU ONTOLOGIA?

Um dos trabalhos de biologia que, ainda nos anos setenta, extremava a utilização duma linguagem cognitiva, era o célebre artigo de Adler e Wung-Wai Tso sobre “a tomada de decisão na bactéria”².

² Julius Adler e Wung-Wai Tso, “Decision-making in bacteria: chemotactic response of *Escherichia coli* to conflicting stimuli”, em *Science*, 184 (1974) 1292-1294.

Aí se descreve o modo como *Escherichia coli* “comparando” sinais opostos vindos dos seus receptores químicos, “denotando” indecisão, “vacilando”, “escolhendo”, responde adaptativamente à perturbação do seu meio ambiente, e tudo isto, sem sombra de sistema nervoso.

Se o texto é rigoroso na apresentação dos “cálculos” que evidenciam, quando muito, um processo de computação de informação na célula, o certo é que, se o leitor quiser imaginar todo o processo de reacção da bactéria como algo perfeitamente idêntico às hesitações que ele próprio experimenta, quando numa situação conflituosa real, o artigo fornece material sugestivo suficiente³.

Esta atribuição de intencionalidade ao mundo vivo, para usar uma expressão do filósofo D. Dennett⁴ e que é aliás comum nos textos dos compêndios de bioquímica, aparece aqui, no entanto, num dos seus níveis aparentemente mais inofensivos.

Trata-se, parece, apenas dum sentido metafórico como quando R. Dawkins, por ex., fala de genes “egoístas”, para, na linha de Darwin, perceber a evolução biológica⁵. A metáfora seria, no entanto, contrabalançada pela possibilidade duma descrição dos mecanismos físicos e bioquímicos implicados nos processos biológicos.

1.1. Os riscos da metáfora cognitiva

Mesmo assim, e até porque esta redução nem sempre é possível, a alusão cognitiva envolve riscos, não só para o leitor não-biólogo como, eventualmente, para o próprio cientista. A muitos ela aparece como um recurso de estilo enganador. É o caso, por ex., de J. Tonnelat que sempre se tem batido por uma circunscrição da linguagem da biologia ao plano estritamente bioquímico:

A propósito dum dos muitos artigos “metafóricos” da recente biologia molecular, este cientista denunciava as ideias falsas sobre a produção dos

³ Mais recentemente, e é só um exemplo que poderia recolher entre muitos outros, R. Losick ao apreciar a “comunicação das bactérias” nas suas colónias, através da troca de “mensagens” químicas, vê mesmo, nesse facto, um sintoma de “preocupação” da parte destas com as suas congéneres. Não hesita em falar no “espírito” dos esporos, no que a comunidade bacteriana “sabe” ou nas “conversas” que mantêm. Richard Losick e D. Kaiser, “La communication des bactéries”, em *Pour la Science*, 234 (1997) 76-82.

⁴ Cf. Daniel Dennett, “*La Stratégie de L’Interprète*”, Gallimard, 1990. “A intencionalidade, em calão filosófico e numa palavra, é o facto de ser *a propósito* de qualquer coisa. Certas coisas, estados ou acontecimentos do mundo têm a propriedade interessante de serem *a propósito* de outras coisas, estados ou acontecimentos” (p. 312). Esta “flecha da referência” que constitui a intencionalidade era para Brentano a marca do mental.

⁵ Cf. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford U. P., 1978.

fenómenos biológicos, que tal recurso de escrita pode envolver:

“As células não *decidem* formar estruturas e sintetizar certas substâncias em função de indicações que receberiam do mundo exterior... As reacções que se produzem numa célula são determinadas, como num tubo de ensaio, pela natureza e concentrações relativas das substâncias presentes, sem que um órgão pensante possa decidir influenciá-las”. Para Tonnelat, não é só o leitor que corre o risco de ser enganado. O próprio autor, inconscientemente, acabará por aceitar que o seu modo de exposição exprime correctamente os factos⁶.

Parece, com efeito, ser fácil deslizar aqui da metáfora para a ontologia, sobretudo porque a vida, quer no comportamento adaptativo dos organismos quer no próprio processo evolutivo em geral, apresenta aspectos profundamente evocadores das situações cognitivas.

1.2. Da amiba a Einstein. O ponto de vista de K. Popper

O filósofo K. Popper foi daqueles que mais tornou sugestiva a associação entre a vida e o conhecimento (particularmente científico) ao aproximar a estratégia evolutiva dos organismos por variação e selecção, do crescimento dos conhecimentos em ciência, por conjecturas e refutações. Pôde assim resumir o seu ponto de vista evolucionista em epistemologia no conhecido aforismo “Vai um passo da amiba a Einstein” ou “Einstein pode errar precisamente como a amiba pode errar”⁷.

Popper tentou, no entanto, sublinhar que a sua referência à biologia se circunscrevia à procura de exemplos, porque o paralelismo entre esta e o conhecimento cessaria, logo quando notamos que o objectivo das ciências não é apenas a sobrevivência e a adaptação ao meio mas a verdade. E a possibilidade de nos aproximarmos dela estaria aberta ao homem pelos poderes de simulação conferidos pela invenção da linguagem. Na nossa espécie, esta não é apenas representativa mas pode ser argumentativa permitindo, assim, objectivar os conteúdos de pensamento num mundo à parte, fora das nossas mentes. Podem então ser discu-

⁶ Cf. Jacques Tonnelat, “Cellules et idées fausses”, em *La Recherche*, 291 (1996) 7. Apreciei a sua posição em relação a esta questão, em *Biologia, Informação e Conhecimento*, F. C. Gulbenkian / JNICT, 1995. Na mesma obra discuti o modo como, partindo da aceitação desta linguagem “intencional”, comum na biologia, certos filósofos não hesitam em avançar, directamente, para uma interpretação cognitiva e quase humana do mundo vivo. É o caso flagrante de E. Morin para quem a bactéria não apenas conhece o meio mas evidencia já as qualidades de um verdadeiro “eu”. Desse modo, pensa este autor ter operado uma verdadeira revolução copernicana em relação à ideia de sujeito, até então centrada no homem e por ele monopolizada. Cf., na obra cit., as minhas páginas 326-333.

⁷ Cf. Karl Popper, *Objective Knowledge*, Oxford U. P., 1979, pp. 256-284.

tidos e melhorados, não envolvendo o erro, neste plano e ao contrário do que sucede na evolução biológica, o desaparecimento do proponente da hipótese.

A criação do “mundo 3”, mundo da cultura, seria então a marca do homem, a sua diferença mas, implicaria, também a obrigação duma responsabilidade face à biosfera.

1.3. Viver é aprender para K. Lorenz

Indo mais longe e dando às analogias entre o vital e o cognitivo uma interpretação literal, o etologista K. Lorenz, a partir dum programa igualmente darwiniano, identificava a vida com o conhecimento que deveria ser abordado como um fenómeno com uma história natural.

“Para o naturalista, escreve, o homem é um ser vivo cujas propriedades e atitudes, incluindo as suas mais altas faculdades de conhecimento, resultam da evolução... (Ao longo desta) todos os organismos se encontram confrontados com os dados da realidade e se lhe adaptaram. Este processo filogenético é um processo de conhecimento”⁸.

A categoria básica que permite esta identificação é a de adaptação. Os organismos só sobrevivem porque, ao longo da evolução acabam por reflectir as características dos meios em que evoluem. Sendo a adaptação um processo de conhecimento, viver é aprender.

Existirá, assim, uma relação de “imagem” entre o organismo e a realidade exterior, ao nível da estrutura física e da morfogénese, relação que o parentesco entre a estrutura do olho e as propriedades físicas da luz ou o movimento ondulatório das barbatanas dum peixe ilustram. Com efeito, a forma das barbatanas e o traçado dos movimentos do peixe são o reflexo das propriedades hidrodinâmicas da água.

Reverendo Kant através de Darwin, Lorenz podia concluir que o conhecimento é *a priori* mas um *a priori* elaborado na evolução.

1.4. Piaget e o isomorfismo entre o vivo e o cognitivo

O desenho, contudo, duma teoria evolucionista unificada, capaz de cobrir a vida e o conhecimento aparece sobretudo fundamentado nos trabalhos de Piaget.

Para um autor especialmente interessado na compreensão do aparecimento da “novidade”, é natural que os processos evolutivos e cognitivos, na sua capa-

⁸ Konrad Lorenz, *L'Envers du Miroir*, Flammarion, 1975, pp. 11-12.

cidade de gerarem novas espécies na evolução, novas ideias e aquisição de conhecimento na cognição lhe aparecessem especialmente sugestivos.

Ao analisar a organização biológica como um processo de assimilação e acomodação entre organismo e meio (compreendido, simultaneamente, num sentido biológico e cognitivo) Piaget tem uma especial responsabilidade na identificação da vida com o conhecimento⁹. Como noutra lugar analisei, Piaget enfrentou a dificuldade básica dum “construtivismo” biológico e psicológico ao ter que resolver, simultaneamente, a evidência duma continuidade entre estes processos e a impossibilidade da sua redução mútua, o que a novidade do conhecimento humano lhe parecia impor.

Melhor que mostrar a especificidade do conhecimento em relação à vida, aspecto para o qual deu, no entanto, achegas notáveis¹⁰, Piaget terá conseguido sobretudo, me parece, propor uma série de categorias de análise sistémica cujo poder ultrapassava os domínios do biológico e do cognitivo e se vinham a revelar como próprias de qualquer sistema “aberto” que inter-age com o seu meio, quer se trate de sistemas físicos, químicos, biológicos ou sociais.

Mas, finalmente, como H. Atlan e outros acentuaram – e Piaget possivelmente concordaria – a semelhança entre a vida e o conhecimento deveria ser limitada a uma analogia apenas formal, o que deixaria lugar para uma originalidade humana.

1.5. A denúncia dum paradigma evolucionista englobante. A posição de H. Atlan.

H. Atlan aborda a questão inscrevendo-a num contexto de preocupações que vão para lá das próprias ciências e da epistemologia. Avançarei, por isso, perto da sua argumentação, já que ela me pode ajudar na reflexão que aqui me propus.

Desde *L'Organisation Biologique et la Théorie de l'Information*¹¹ que se podia dar conta que este biofísico não se sentia confortável com interpretações monistas do real.

⁹ Cf. Jean Piaget, *Biologie et Connaissance*, Gallimard, 1967 e *Adaptation Vitale et Psychologie de l'Intelligence*, Hermann, 1974. Sobre estas questões, cf., por ex., o meu livro, já cit., *Biologia, Informação e Conhecimento*.

¹⁰ Do meu ponto de vista, a exploração do conceito de informação a partir da teoria de Shannon e Weaver e do modo como foi incorporada pela biologia molecular, bem como a sua extensão, tal como L. Gatlin e H. Atlan propuseram, poderia ser um caminho para tentar essa demarcação entre a vida e o conhecimento humano, questão que, em *Biologia, Informação e Conhecimento*, apenas me interessou pelas suas consequências epistemológicas e não propriamente antropológicas.

¹¹ Cf. Henri Atlan, *L'Organisation Biologique et la Théorie de l'Information*, Hermann, 1972.

Como as suas obras mais recentes demonstram, este homem de ciência que viaja pelos saberes munido de “passaporte” filosófico, aposta, ao contrário, numa visão múltipla e fragmentada não só do mundo das ciências, como da própria cultura, onde reconhece variados “jogos de racionalidade”¹². O mesmo sucede quando se trata de pensar a situação do homem face à natureza e ao cosmos.

É talvez esse seu gosto pelo diferente e a sua sensibilidade pela “novidade” que o levam a desconfiar das grandes sínteses, construídas a partir do saber científico, como a que, ultimamente, à luz dum paradigma cognitivo, pretende englobar todo o universo.

Marcado por uma visão operacionalista das ciências, Atlan considera que dominar cientificamente um fenómeno é encontrar o seu “mecanismo”. A ciência não se preocupa senão com a eficácia.

A física deu-nos o modelo de tal aproximação ao conseguir “pôr” em experiências controladas e em “equações” os seus objectos de estudo, ganhando desse modo, o seu controlo. É a mesma estratégia metodológica que permite a revolução molecular da biologia nos meados deste século.

Através da biofísica e da bioquímica, a física pôde, então, “capturar” o vivo no seu envelope de determinações. Em breve, e à medida que, tutelada pela bioquímica e dotada de novos modelos matemáticos para pensar a evolução, a biologia reafirmava o seu rosto de ciência, é já ela que, por sua vez, se atreve a apropriar-se da complexidade do social e, finalmente, do humano. Para lá dum legítimo reducionismo metodológico, próprio da estratégia científica de aplicar ao desconhecido os instrumentos de explicação que funcionam com o conhecido, levanta-se a questão dum reducionismo das próprias teorias, a tentação do tudo é físico, tudo é biológico...¹³

1.5.1. O novo reducionismo

Sensível a este problema, Atlan tende, contudo, a ver cada domínio científico como um mundo próprio de problemas, soluções e objectos, estando, por isso, especialmente atento à questão dos “espaços em branco” entre as disciplinas e ao seu modo de preenchimento.

¹² Cf. Henri Atlan, *A Tort et à Reason*, Paris, Seuil, 1986.

¹³ Um dos exemplos mais extremos desse apetite omnívoro das ciências, particularmente da biologia, no sentido de se apoderarem da explicação das ciências sociais e mesmo das humanidades, aparece, claramente, nas propostas da sociobiologia de E. Wilson ou na teoria dos “memes” de R. Dawkins. Ainda recentemente, Wilson voltou a defender a possibilidade e a necessidade duma cultura unificada sob o signo da biologia. Prolongando a tese central de *Genes, Mind and Culture*, insiste que as humanidades, a sociologia, a religião, a ética, as artes e praticamente tudo o que tem estado fora da ciência, encontrará as suas raízes na biologia evolucionista. Cf. *Consilience*, Knopf, 1998.

A efectiva circulação de conceitos e modelos (sobretudo matemáticos) no interior do território científico tenderia a criar, ao serem aplicados a outros “abstractos”, novas visibilidades que, mais do que exprimirem uma unificação das ciências por assimilações, se traduziriam antes no aparecimento de novas disciplinas “satélites”, instaladas nas zonas de fronteira, como novos territórios, por sua vez com o seu horizonte próprio. É o caso, por ex., da biologia molecular, na intersecção da bioquímica, da genética e da teoria da informação e da cibernética ou, mais recentemente, das ciências cognitivas que se alimentam de inteligência artificial, linguística, neurobiologia, psicologia, filosofia...

A partir desta opção epistemológica que aqui esbocei, é natural que Atlan não se sinta à vontade com esse novo tipo de reducionismo, agora comum, que, ao contrário do tradicional que reduzia o psicológico e o social à biologia e à física, pretende, inversamente, reduzir a biologia à psicologia do conhecimento.

1.5.2. O operacionalismo científico e os “frescos cosmológicos”

O seu desconforto com metafísicas unificadoras (e desse modo, redutoras) era já bem claro quando em Tsukuba interpelava o belo “fresco” cosmológico com que H. Reeves, a partir da astrofísica, nos ligava ao mais recôndito universo, como “poeira de estrelas”:

“A astrofísica técnica não deverá ser cuidadosamente distinguida das narrativas cosmológicas que respondem visivelmente a uma outra necessidade (não científica)?” Para Atlan, quando a linguagem unívoca das ciências é substituída, nos “frescos” cosmológicos, pelo regresso da metáfora, estes passam a desempenhar o papel que outrora tiveram as mitologias e as religiões tradicionais quando nos descreviam mitos das origens¹⁴.

Na discussão que se seguiu a química I. Stengers e o biólogo F. Varela procuraram denunciar a concepção demasiado ascética que Atlan teria do fazer ciência. Nota-se, realmente, na sua obra epistemológica, a preocupação de mostrar que o sentido efectivo da abordagem científica é desligar cada vez mais as suas explicações, de qualquer vestígio de intenções planificadoras ou projectos, por detrás das realidades que investiga. Isso é bem claro, aliás, na crítica que elaborou à noção de “programa genético”, uma metáfora demasiado determinista e simplista e mesmo com certo aroma vitalista, já que permite invocar o seu próprio “programador”¹⁵.

¹⁴ Cf. estas observações de H. Atlan em Michel Cazenave, *Sciences et Symboles*, Albin Michel, 1986, p. 248-250.

¹⁵ Cf. Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, op. cit. “Originalmente, o objectivo da ideia de programa genético escrito pela selecção natural, era livrar a biologia do vitalismo e do finalismo, substituindo a noção de teleologia pela de teleonomia e mantendo a especificidade dos fenómenos biológicos no que respeita aos seus abstractos físicos e químicos. Não haveria assim necessidade de

1.5.3. Os problemas da “estratégia intencional”

É a mesma exigência operacionalista que levará Atlan a denunciar, posteriormente, a “estratégia intencional” para abordar a biologia, por ex., na forma como ela foi preconizada pelo filósofo americano D. Dennett¹⁶.

Situando a sua reflexão sobre a mente e a significação, no quadro do evolucionismo, Dennett foi naturalmente colocado diante dos impasses que atingem as epistemologias evolucionistas no seu propósito de colocarem o conhecimento aos ombros da biologia.

Considerando que é à luz da função biológica que a mente e a significação devem ser pensadas, Dennett propôs que a compreensão dessa finalidade do vivo seria facilitada por uma espécie de “empréstimo de inteligência” à natureza, sobretudo útil como estratégia metodológica para o etologista¹⁷.

Para lá duma intencionalidade presente nos nossos projectos conscientes que experimentamos “de dentro”, juntamente com as nossas crenças e desejos, Dennett acha legítimo considerar a intencionalidade como uma propriedade superveniente (que emerge a partir duma causalidade mecânica) na descrição de fenómenos naturais como o comportamento animal e a evolução adaptativa.

Esta aproximação (que Dennett elabora no interior dum quadro adaptacionista da evolução biológica¹⁸) não evitaria, contudo, para Atlan, um círculo antropo-

invocar uma substância especial, chamada vida, que até ao começo do nosso século era ainda suposto possuir, como a nossa mente, propriedades intencionais e finalidade. Como, contudo, nunca ninguém viu um programa de computador escrito sem qualquer propósito, sem intenção de resolver um problema, quando a metáfora é interpretada literalmente, a intencionalidade e a finalidade regressam, ilidindo a força explicativa mecanista da física e da química e abrindo sobre a ideia dum programador da própria natureza”. “Intentionality in Nature. Against all-encompassing evolutionary paradigm: evolutionary and cognitive processes are not instances of the same process”, em *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 24 (1994) 67-87.

¹⁶ Cf. Henri Atlan, “Intentionality in Nature”, op. cit.

¹⁷ Cf. Daniel Dennett, “Les systèmes intentionnels en éthologie cognitive”, em *La Stratégie de l'Interprète*, op. cit. Aplicar uma estratégia intencional a um sistema é explicá-lo e prevê-lo atribuindo-lhe crenças e desejos.

¹⁸ Sobretudo a partir de S. J. Gould e R. Lewontin foi possível denunciar os exageros do programa adaptacionista. De acordo com Dobzhansky, um dos fundadores da teoria neodarwinista da evolução, só à luz do conceito de adaptação a biologia ganhava sentido. Considerar um organismo, no quadro da evolução, significaria explicar como a sua anatomia, fisiologia e comportamento eram modelados pela selecção natural. Isso implicaria compreender como os seus caracteres estavam adaptados permitindo a sobrevivência. Para Gould e Lewontin haveria um raciocínio viciado nessa argumentação. A procura duma utilidade adaptativa a todas as partes dum organismo seria muitas vezes inadequada e mesmo prejudicial. Fenómenos de alometria, pleiotropia e outros sugerem a possibilidade duma evolução “não adaptacionista”. Dennett tenta, contra esta posição, justificar o programa adaptacionista, que lhe parece mais compatível com a estratégia intencional. Curiosamente, não é necessário um programa adaptacionista para defender uma aproximação da vida e do conhecimento. H. Maturana e F. Varela fazem-na através do conceito de *autopoiesis*. Cf., a este propósito, a obra já cit. *Biologia, Informação e Conhecimento*.

cêntrico: “Os processos evolutivos precisam de ser explicados nos detalhes dos seus mecanismos físicos (ainda largamente desconhecidos). Doutra modo não resolveremos a questão de saber se a evolução biológica é, realmente, um princípio físico explicativo da intencionalidade consciente ou se, ao contrário, não será a nossa experiência do conhecimento humano e da psicolinguística que, sub-repticiamente, está a ser usada, duma forma vitalista oculta, como um princípio explicativo da evolução adaptativa”¹⁹.

1.5.4. Modelos de auto-organização em vez de “empréstimos de inteligência”

Duma forma geral e para discutir aqueles que, ao lado de Dennett, se instalam num ponto de vista intencional, Atlan invoca três exemplos de análise teórica de processos evolutivos, mostrando que os mecanismos envolvidos têm muito pouco a ver (senão em analogias formais e superficiais) com processos cognitivos. Pelo facto de a evolução e a “Mãe Natureza” terem produzido organismos dotados de capacidades intencionais psicolinguísticas, nada justifica que se atribua intencionalidade aos próprios processos de evolução biológica²⁰.

Do seu ponto de vista, que não resulta de mera intuição mas é operacionalmente referenciado, desde que os mecanismos evolutivos possam ser representados através de modelos formais, matemáticos, que evidenciem como significação e função podem emergir em processos naturais, não é necessário – até por um princípio epistemológico de parcimónia – qualquer “empréstimo de inteligência” à natureza ou sequer de “racionalidade”, como Dennett e outros lhe concedem.

Do mesmo modo que e para buscar um exemplo de Dennett – depois de termos emprestado conhecimento às abelhas para compreendermos, por ex., como é que elas parecem “reconhecer” uma abelha morta e a removem da colmeia – conseguimos reaver o empréstimo ao encontrarmos a explicação mecanicista de tal comportamento pela descoberta da secreção de ácido oleico, dispomos, igualmente, de meios para evitar os empréstimos no que concerne à intencionalidade na natureza em geral:

¹⁹ Henri Atlan, “Intentionality in Nature”, op. cit., pp. 75-76.

²⁰ Os exemplos que Atlan resume no mesmo artigo, são retirados de análises que vão desde trabalhos experimentais sobre selecção natural e adaptação de populações com histórias de vida diferentes, a representações da evolução a partir de redes neuronais e ainda demonstrações do aparecimento de fenómenos de emergência de auto-organização funcional e significação, na ausência de programa explícito, em redes booleanas fortemente aleatórias. Este último caso, poderia servir, defende Atlan, como “modelo genérico para se compreender como é que a emergência de função e significação pode ocorrer na natureza, sem necessidade de invocar qualquer planeamento, envolvendo uma espécie de desígnio intencional consciente” (pp. 71-72).

Modelos precisos de auto-organização permitem substituir a metáfora cognitiva por esquemas mecânicos, não-intencionais, semelhantes a qualquer fenómeno físico²¹. Para além do mais, nota Atlan, se modelos de auto-organização formalmente semelhantes podem ser usados para representar quer processos evolutivos quer cognitivos, isso não significa que eles sejam idênticos.

Enfim, o objectivo básico é mostrar como um comportamento finalizado não tem, necessariamente, que ser produzido pela intervenção racional dum conceptor consciente, já que as simulações computacionais com redes de autómatos, permitem mostrar como alguma intencionalidade inconsciente, limitada ao estabelecimento dum objectivo, pode ser uma propriedade duma auto-organização não-intencional. Quanto à intencionalidade humana consciente (única pelas suas capacidades duma combinatória abstracta, duma linguagem auto-referencial e um poder aparentemente infinito para interpretar, atribuindo e compreendendo significações) poderá, no futuro, pensa Atlan, ser, também ela, considerada como uma propriedade emergente duma auto-organização física e inconsciente.

Uma descrição física da natureza e da sua complexificação, liberta de ecos vitalistas e antropomorfistas poderia ser, assim, atingida.

1.5.5. O regresso dum pensamento animista

Dum modo geral, a identificação da evolução com um processo cognitivo é denunciada por este biofísico, como um regresso a um animismo, como uma espécie de pansiquismo não muito distante do que implica o chamado “princípio antrópico”, enunciado controverso da astrofísica que pretende encontrar uma espécie de planificação do universo em direcção à vida e ao homem.

Como atrás notei, é esta tendência unificadora que só uma racionalidade intencional (não compatível com a racionalidade causal própria das ciências) pode justificar, que explica a desconfiança de Atlan face às grandes sínteses que unem o homem e o seu pensamento ao cosmos.

²¹ “A auto-organização é uma propriedade de sistemas compostos materiais, pela qual eles produzem formas e comportamentos, em parte imprevisíveis, a um nível global e que apresentam uma complexidade maior que a dos seus constituintes. Tais sistemas têm a propriedade não só de resistirem a perturbações aleatórias – tais como o “ruído” termodinâmico ou informacional – mas ainda de utilizarem este ruído como fonte de complexidade nova. Modelos de redes auto-organizadoras permitem compreender como formas espacio-temporais não programadas e não precisáveis nos seus pormenores, podem ser produzidas, mecanicamente, a partir de interacções em parte aleatórias, entre autómatos determinados localmente, por leis relativamente simples. Estas redes têm ainda propriedades de auto-organização funcional, no sentido em que produzem não apenas estruturas novas mas também funções portadoras de significação, sem terem sido programadas para esse fim”. De acordo com o texto que H. Atlan forneceu para o comentário que proferi sobre a sua conferência “O lugar e a auto-organização”, Fund. de Serralves, Porto, 7/01/97.

E retomo então as questões que pus inicialmente: porquê esta insistência, nos textos dos próprios cientistas, numa atribuição de conhecimento aos organismos, à vida e à sua evolução e, finalmente, por vias travessas, à própria história do universo, criando a ideia de que as ciências são capazes de preencher os seus “espaços em branco”, os hiatos entre as disciplinas, solidarizando a complexidade do homem com a complexidade física e biológica?

E tudo isto quando o capital de informação científica disponível não o justificará. O próprio físico S. Weinberg insiste que “à medida que descobrimos mais e mais princípios fundamentais eles parecem ter menos e menos a ver conosco.”²².

Tratar-se-á, então, senão de infundadas projecções da parte do observador, de belas metáforas (e não propriamente de “texto” científico) que embora com eventual interesse heurístico ou facilitação da expressão (porque seria demasiado complicado, por vezes, só falar em átomos ou moléculas...) não poderão ser interpretadas literalmente.

E, no entanto, como elas proliferam e parecem interessar, cada vez mais os cientistas...

1.5.6. Quando a ética interfere com a ciência

H. Atlan tem uma explicação:

Se não será por pressões vindas do interior do saber científico que as referências cognitivas se justificarão, a extensão do conhecimento científico a metafísicas unificadoras de sinal “espiritualista” (ao contrário dum “panfysicalismo”, reducionismo de sinal contrário, ainda uma armadilha mas mais compatível, no entanto, com o que as ciências podem oferecer...) responderá a exigências exteriores à ciência. Particularmente, estará ligada com necessidades pessoais de estabelecer um sentido para a nossa própria existência e a nossa relação com a natureza, forçando o despojado texto científico a fornecer-nos “significações” que, enquanto tal, lhe escapam necessariamente²³.

Mas o esforço contrário de procurar a diferença, a especificidade do humano face ao “vivo” (e, à distância ao “físico”) estará ligado, ainda, Atlan está pronto a reconhecê-lo, a motivações não apenas científicas mas a um preconceito a que obedecemos, em última análise, por razões práticas de ordem ética e social:

“Se não queremos escapar às condições reais da nossa vida em sociedade onde as nossas decisões são consideradas seriamente, uma vez que somos consi-

²² Steven Weinberg, *Sonhos duma Teoria Final*, Gradiva, 1992, p. 234.

²³ Cf. Henri Atlan, “Créativité biologique et auto-création du sens”, em Michel Cazenave (org.), *Sciences et Symboles*, op. cit., pp. 317-348.

derados moral e legalmente responsáveis por elas, não temos outra alternativa senão estabelecer claros limites entre duas espécies de auto-organizações na natureza: A primeira cobre as não humanas, onde uma mistura de determinações e aleatório, num certo nível, produz a emergência de estrutura e funções num nível diferente...²⁴. O segundo tipo de sistemas auto-organizadores é diferente: projectando a nossa própria intencionalidade, aceitamos a ideia de que o que observamos, noutros seres humanos e, até certo ponto, noutros primatas, pode ser também o resultado, pelo menos parcialmente, de intencionalidade. Embora eles possam igualmente aparecer-nos como estruturas e funções emergentes e pudesse, basicamente, ser-lhes atribuída a mesma espécie de mistura de determinação e aleatório, nós consideramo-los, no entanto, como sendo verdadeiramente capazes de gerar a significação do seu comportamento²⁵.

Ou, dito de outro modo que me parece exprimir o pensamento de Atlan: o frio olhar científico (estritamente mecanicista) sobre qualquer objecto, desde o átomo ao animal e ao psiquismo humano, é um mero “cálculo”, não tendo nada a ver, por isso, com o mundo da experiência humana concreta, onde questões de responsabilidade e ética se colocam nas nossas relações uns com os outros. Assim, a procura da nossa “diferença” tem que ser motivada de fora da ciência, a partir duma exigência ética para a qual ela é míope.

1.6. A metáfora cognitiva como recurso retórico da divulgação científica

Esta última achega permite-me sugerir uma outra explicação possível e adicional, para a tentação contemporânea, sob patrocínio das ciências, de metafísicas unificadoras de sinal cognitivo e, por aí, espiritual.

Se o cognitivo é hoje uma metáfora de serviço não será apenas porque o conhecimento (e a informação, tantas vezes com ele confundida) representa um atractor do pensamento do nosso tempo, tal como a energia o pôde ser no século passado e isto em virtude das ciências mais inovadoras de cada momento.

²⁴ “Contudo, estas emergências só podem ser observadas de fora e ter significado só para nós, observadores. O que não significa que sejam puramente subjectivas, uma vez que um observador ideal objectivo pode sempre ser definido a partir dum consenso sobre condições aceites de observação e medida, tal como é comum na física”. Henri Atlan, “Intentionality in Nature”, op. cit., p. 85.

²⁵ Id., Ib. Toda esta argumentação não invalida a obrigatoriedade duma relação ética com o animal e a natureza, nos domínios, por ex., da experimentação animal. Para Atlan, no entanto, e isso mostra as fronteiras em que, para ele, as ciências se movem, essa relação ética não tem a sua origem no próprio conhecimento científico mas vem de fora, porque a ética não é susceptível de ser fundamentada a partir dele. Cf. *Tout, Non, Peut-être*, Seuil, 1991.

O que estará a acontecer também, é que as ciências estão a realizar um enorme esforço para garantir uma aceitação social que (por simples iliteracia generalizada do público ou por receio das potenciais “bombas” biológicas ou ecológicas que a ciência pode ajudar a deflagrar) não é hoje um resultado tão líquido como podia parecer, por exemplo, nos anos cinquenta, em que elas se podiam apresentar, ainda, como um paraíso de promessas.

Como o físico G. Holton tem vindo a alertar, um movimento anti-ciência ganha adeptos não só entre filósofos e homens de letras mas também a partir de grupos feministas e ecologistas para lá de certos fundamentalismos religiosos²⁶.

Ora eu julgo que (e I. Prigogine foi dos que melhor o compreenderam) os cientistas têm consciência que é necessário tornar a ciência mais interessante, filosoficamente mais “compensadora”, mesmo que à custa, por vezes, duma ultrapassagem daquilo que os limites da sua operacionalidade lhe permitem dizer. É muito difícil que a chamada divulgação científica entusiasme o leitor se falar a “linguagem das equações” que é aquela, contudo, que a ciência soube conquistar e que as universidades procuram ensinar²⁷.

Solidarizando o homem com a vida e o cosmos – e com um planeta ele mesmo vivo (como a hipótese de Gaia propõe) e sofredor (como o filósofo M. Serres suspeita) – e tudo isto porque uma inteligência, uma intencionalidade, um projecto tudo percorre e anima, é conceder às ciências o privilégio de serem elas, primordialmente, a ajudar-nos, em tempos de crise ecológica e vazio nas ideologias, a sentirmo-nos, finalmente, “em casa, no universo”²⁸.

Para H. Atlan e como vimos, talvez sejam competências a mais só para as ciências. Ao mesmo tempo, o que é interessante no seu ponto de vista, é que, se é possível afirmar a inscrição natural do homem e, por outro lado, a sua diferença como sistema complexo verdadeiramente intencional (capaz de auto-consciência

²⁶ Cf. Gerald Holton, *Science and Anti-science*, Harvard U. P., 1993.

²⁷ Sobre o esforço visível dos cientistas em geral, para ganharem protagonismo na cultura contemporânea, frequentemente à custa das humanidades, cf., por ex., o meu artigo: “A terceira cultura. Serão os cientistas os filósofos do nosso tempo?”, em *Brotéria*, 145 (1997) 583-602.

²⁸ Este é o título recente duma obra do especialista de “vida artificial” e ciências da complexidade, S. Kauffman, *At Home in the Universe* (Oxford U. P., 1995). Kauffman, no entanto, diga-se, não precisa de emprestar intencionalidade à matéria para dela aproximar a vida e o próprio homem. Para perceber a emergência de complexidade basta-lhe a referência a dinâmicas não-lineares onde, como é sabido, o *out-put* não é proporcional ao *in-put*... Quanto à visão humanizada da natureza, que M. Serres, pensando no planeta, tem feito passar (Cf. *Le Contrat Naturel*, F. Bourin, 1990) ela encontra, sobretudo no plano mais restrito da vida animal, o seu oposto, por ex., no olhar mecanicista do biólogo R. Dawkins: “Num universo povoado de electrões, de genes egoístas, de forças físicas cegas e de genes que se replicam... a natureza não se interessa por um sofrimento mais que por outro, salvo se isso tiver consequências para a sobrevivência do ADN... A quantidade total de sofrimento que é vivida, em cada ano, no mundo natural, desafia qualquer observação plácida...” “La loi des gènes”, em *Pour la Science*, 219 (1996), 72-75.

e reflexão) isso não significa que as ciências, como atrás aludi, não possam vir a produzir modelos puramente “mecânicos”, embora complexos, mesmo duma complexidade intencional eventualmente exclusiva do homem. Donde resulta e é sobre isso que quero insistir, que a imagem do humano que as ciências, em si mesmas, podem favorecer e fundamentar será, ainda, uma imagem “dessacralizada” de homem-máquina e não propriamente de “homem-humano” tal como, intimamente, cada um de nós é capaz de se experimentar e as filosofias, as religiões, as éticas ou as artes concebem, a partir de outros usos da razão...

Se os organismos, a vida e a sua evolução não precisarão, então, de ser recobertos de conhecimento para que uma aproximação mecanicista possa explicar a finalidade não intencional que percorre o mundo biológico, se o homem pode, pela sua maior complexidade ser, mesmo desse ponto de vista, qualquer coisa de diferente e qualquer coisa mais que a biosfera e o átomo, haverá, contudo, uma outra zona, como apontei no início, onde as dificuldades para afirmar a sua originalidade podem estar a adensar-se. Elas colocam-se diante duma nova tecnologia não só do vivo mas ela própria “viva”.

Depois de olharmos para o que se configura, de certo modo, atrás de nós, convém que reparemos, agora, no que se estará a desenhar à frente.

Segunda Parte

2. A TERCEIRA CULTURA

O palco da cultura vem, sobretudo nos últimos anos, a reformular, nitidamente, a distribuição dos seus lugares de destaque.

Como K. Kelly recentemente chamou a atenção, para os jovens da era digital e cibernética, que crescem no meio de computadores e jogos Nintendo, os novos heróis da cultura não são já os grandes cientistas, nem os grandes escritores ou artistas mas ídolos muito mais do género de B. Gates... Não seria, então, apenas a cultura humanista que perde terreno em relação à cultura científica mas ambas que recuam face ao protagonismo duma cultura tecnológica suportada pelo computador e pelos poderes da simulação²⁹.

Kelly resume de modo sugestivo a peculiaridade desta última:

Se para responder à pergunta “o que é uma mente?” ou “o que é a realidade?” ou “o que é a vida?”, a ciência tradicional mede e experimenta e os artistas

²⁹ Kevin Kelly, “The third culture”, em *Science*, 279 (1998) 991-993. Kelly é um especialista de cibernética e editor da revista *Wired*. É possível que as suas análises estejam carregadas da “retórica” que convém à sua disciplina científica...

contemplam e abstraem, a cultura tecnológica, simplesmente, “fabrica” um novo artefacto (inteligência artificial, realidade virtual, vida artificial...).

Assim e para lá de todas as discussões filosóficas, ela vem mudando efetivamente as nossas vidas e é imprevisível como poderá vir ainda a mudá-las. Enquanto a ciência e a arte geram verdade e beleza, a tecnologia, rápida e oportuna, cria novas possibilidades e, simultaneamente, novas coisas para explicar.

2.1. O “nascido” e o “fabricado”

Qual é então a novidade da nova era tecnológica?

O que estará a acontecer quando chegamos ao fim do milénio e em grande escala, defende K. Kelly, é que o mundo do “nascido”, tudo o que é natureza, e o mundo do “fabricado” se estão a tornar um só. As máquinas estão a tornar-se biológicas e o biológico está a tornar-se um produto da tecnologia. Mas o essencial é que não se trata apenas das velhas metáforas do organismo-máquina ou da máquina-organismo. Não estamos diante de mera retórica, poesia ou ficção mas duma realidade que se nos impõe. A sobreposição do mecânico e do vivo aumenta cada ano, e esta convergência biónica não é apenas questão de palavras³⁰.

Nós vinhamos realmente a apercebermo-nos que a distância entre o vivo e a máquina estava a ser encurtada à medida que a nossa imagem deste artefacto deixava de ser inspirada no relógio (que alimentou a metáfora mecanicista cartesiana) ou mesmo na máquina a vapor, e passava a desenhar-se a partir do computador electrónico³¹. Agora, porém, esta aproximação não é apenas resultado duma evolução de metáforas. Para lá da semântica, uma “alma” comum estará a unir as comunidades orgânicas e as suas contrapartidas “fabricadas” de robôs, corporações, economias e circuitos de computadores³².

³⁰ Cf. Kevin Kelly, *Out of Control*, Addison-Wesley P. C., 1994.

³¹ A noção de máquina tem sido sucessivamente alargada. Hoje ela pode ser completamente abstracta, matemática e independente do abstracto material. Uma máquina abstracta pode ser realizada por diferentes abstractos materiais, inclusivé biológicos. É o princípio de independência do *software* em relação ao *hardware*. Cf. Luís M. Pereira, “Inteligência Artificial. Mito e Ciência”, em *Colóquio-Ciências*, 3 (1988) 1-13. Nos fins dos anos trinta, o matemático A. Turing concebeu uma “máquina abstracta”, dita de Turing, que tornou possível pensar o computador como uma máquina universal capaz de simular qualquer outra máquina incluindo o cérebro.

³² K. Kelly não se refere apenas a robôs quando fala em “máquinas-vivas” mas a sistemas simultaneamente artificiais porque feitos pelo homem e reais porque experimentalmente implementados: sistemas de comunicação planetários, mundos de realidade virtual, caracteres sintéticos animados, diversas ecologias artificiais em fluxo constante, novos programas de *software* que evoluem por si próprios, vírus biológicos fabricados, partes *ciborg* do corpo humano, etc... Id., p. 4 e p. 470.

2.2. A inteligência artificial e o debate que envolve

Antes de precisarmos o sentido qualitativo novo desta evolução da tecnologia, lembremos que o desafio a uma aproximação do humano pela máquina (particularmente das suas capacidades de inteligência e raciocínio) é colocado, geralmente, pela inteligência artificial quando esta tenta pôr os computadores a fazerem coisas inteligentes³³. Isso nota-se mesmo ao nível da imaginação do público em geral, como se viu no impacto mediático da vitória do computador *Deep Blue* sobre o campeão de xadrez G. Kasparov, no Inverno de 1996³⁴.

Em breve e enquanto alguns jornalistas, com o seu gosto habitual pelo sensacionalismo já se interrogavam se a máquina teria uma alma (o que levantava a suspeita de que, correlativamente, o homem poderia não a ter...) mais cautelosos, os filósofos reconheciam que “quanto mais pensavam nos computadores melhor compreendiam como a consciência era estranha...”³⁵.

Efectivamente, será à volta do problema da consciência que, finalmente, o debate hoje instalado sobre a inteligência artificial, acaba por desembocar. O computador tornou-se, entretanto, uma poderosa metáfora para pensar a mente e abordar o cérebro do ponto de vista do cálculo de informação. Particularmente, a distinção entre *hardware* e *software* forneceu uma analogia para a questão das relações entre o espírito (*mind*) e o corpo.

As questões que se colocam, desde então, é se será ou não com o computador que perceberemos a mente, se a máquina consegue ou não passar o famoso “teste de Turing”, simulando um cérebro humano; se a mente (como adiante apontaremos) é uma propriedade dum cérebro desencarnado ou antes uma criação das relações entre diferentes sujeitos, os seus corpos e o mundo; se as redes de neurónios que procuram simular a arquitectura do cérebro (para lá de sistemas vivos, como notamos) serão, finalmente, a chave para que a máquina capte o “sentido” que assim deixaria de estar reservado ao homem...

Nos debates que ocupam cientistas e filósofos (desde os mais críticos da I. A. como Dreyfus, Weizenbaum, Penrose ou Edelman, aos mais entusiastas como Simon, Minsky ou Dennett) o que ressalta – tal como sucede com o debate entre

³³ Este seria, de modo simples, o objectivo da I. A., o que a distingue das ciências cognitivas onde “queremos perceber como é que as pessoas pensam e usamos o computador como um modelo do pensamento humano”. Herbert Simon, “Technology is not the problem”, em P. Baumgarten, *Speaking Minds*, Princeton U. P., 1995, pp. 231-247.

³⁴ E, no entanto, o líder da equipa da IBM que desenvolveu o *Deep Blue*, esclareceu que ele não utiliza qualquer técnica de I. A. É apenas uma máquina com um novo conceito de resolução de problemas, novas regras e uma velocidade incrível de resposta do *hardware* ao que o *software* solicita. Cf. *Ingenium*, 22 (1997) 41-44.

³⁵ Cf. David Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford U. P., 1994.

o cognitivo e o vivo – é a dificuldade em estabilizar a significação dos conceitos em jogo: não só informação, conhecimento, inteligência, pensamento mas, mais recentemente, consciência.

Entretanto, alguns, no interior do universo técnico mas padecendo duma sensibilidade filosófica, como Weizenbaum, por ex., denunciam na fascinação com o computador e na busca duma inteligência super-humana, uma profunda arrogância, uma busca de poder aliada a um atropelo da vida e do homem.

E como é fácil, já o vimos, saltar da metáfora para a ontologia, em breve não é apenas a mente humana que, como máquina sofisticada, calcula informação. É todo o universo, passando pelo vivo, que pode ser pensado como máquina³⁶.

Finalmente, tornando visível a contaminação de toda a cultura pela tecnologia, um físico, como F. Tipler, pode ousar utilizar a mesma metáfora (o ser humano como máquina bioquímica e computacional) para imaginar a possibilidade da sua aproximação – por via de corpos e almas “simulados” – dum ponto Ómega identificado com Deus...³⁷

2.3. As novas estratégias em inteligência artificial

E enquanto os filósofos debatem, imparável, a tecnologia vai tentando “fabricar” mentes. Existe, com efeito, uma corrida para a construção de máquinas inteligentes e que obedece a diferentes estratégias que são o eco (e o alimento) do próprio debate teórico.

Resumidamente, uns trabalham com a hipótese “computacionalista” de que o nível cognitivo é autónomo e de que pensar é calcular símbolos e, usando uma estratégia *top-down*, procuram – como é o caso de D. Lenat, com o seu programa *CYC* – ensinar ao computador as regras do senso comum (muito mais difíceis de dominar pela máquina que o jogo de xadrez)³⁸. Outros, como R. Brooks, exploram o caminho contrário *bottom-up* e tentam uma robótica “encarnada”. O já célebre robô *Cog* criado por este investigador do MIT, tenta aprender, tal como as crianças e os organismos, por tentativas e erros, complexificando o seu programa inicialmente muito simples, através das interações que estabelece com os outros seres vivos e os objectos. A inspiração é aqui sobretudo biológica e não propriamente lógica e matemática³⁹.

³⁶ Esse é o tema da obra de Pierre Lévy, *La Machine Univers*, Ed. La Découverte, 1987. Apreciei esta questão em “O paradigma informacional e as ciências contemporâneas”, em *Da Epistemologia à Biologia*, Instituto Piaget, 1994.

³⁷ Cf. Frank Tipler, *The Physics of Immortality*, Anchor Books, 1994.

³⁸ Cf., por ex., Douglas Lenat, “L’intelligence artificielle”, em *Pour la Science*, 217 (1995) 54-57.

³⁹ Cf. Rodney Brooks, “Elephants don’t play chess”, em *Robotics and Autonomous Systems*, 6 (1990).

Um artefacto inteligente só poderá surgir usando uma bio-lógica o que significa que, no interior desta hipótese, um cérebro humano não será propriamente um computador, parecendo ser antes da actividade permanente dum corpo em interacção com o meio, que o sentido do seu mundo poderá emergir.

Entretanto a partir deste tipo de abordagens outros investigadores, com P. Maes, estão a criar programas inteligentes que como verdadeiras “secretárias electrónicas” começam a aparecer no ciberespaço. Evoluindo como organismos, por selecção artificial, tornar-se-ão, preveem os seus inventores, cada vez mais eficientes.

As redes informáticas do próximo século poderão ser assim, sistemas electrónicos onde formas de vida numéricas ocuparão nichos ecológicos, onde casos de parasitismo, simbioses e outros fenómenos do mundo biológico se tornarão comuns. Praticamente autónomos, ampliarão dum forma imprevisível as quantidades de informação que cada um poderá tratar. De certo modo, Turing reencontra Darwin...⁴⁰

Ora é exactamente para esta nova situação tecnológica que K. Kelly nos quer alertar. E não é só a lógica de *bios* que está a ser importada pelas máquinas. É igualmente a lógica de *technos* que está a ser importada pela vida.

Esta última direcção é notória, para lá do chamado “melhoramento” de plantas e animais que a engenharia genética permite, na transformação do próprio corpo humano, cada vez mais um “artefacto” produto da tecnomedicina contemporânea.

“Extraindo o princípio lógico tanto da vida como das máquinas e aplicando-o à tarefa de construção de sistemas extremamente complexos, os técnicos inventam engenhocas que são ao mesmo tempo ‘fabricadas’ e ‘vivas’”⁴¹.

Aquilo que o mundo da tecnologia estaria a compreender é que quanto mais mecânico se torna o meio que construímos, mais biológico terá que ser para funcionar.

O nosso futuro será, assim, tecnológico mas as nossas máquinas serão totalmente diferentes daquelas que, pelo brilho do metal orgulhosamente se revelam nas telas com que F. Léger celebrou a civilização industrial. A máquina-paradigma do mundo pós-industrial, o computador, não só é (e será) cada vez menos óbvia visualmente (embora os *chips* nos espreitem e acompanhem por todo o lado disfarçados nos objectos) como é cada vez mais biológica e, por aí, aparentemente, mais humana. O futuro será tecnológico mas sendo neo-biológico⁴².

⁴⁰ Cf. Patricia Maes, “Les agents informatiques”, em *Pour la Science*, 217 (1995) 58-60.

⁴¹ Cf. Kevin Kelly. *Out of Control*, op. cit., p. 2. Os traços do vivo que estão a ser transportados para sistemas mecânicos são vários: auto-replicação, auto-governo, auto-reparação, evolução moderada e aprendizagem parcial.

⁴² Quando o mundo do “fabricado” for como o do “nascido”, autónomo, adaptável e criativo, escapará, necessariamente ao nosso controlo... Kevin Kelly, *Out of Control*, op. cit., p. 4.

2.4. A tecnociência e a natureza. Entre Platão e Aristóteles

Curiosamente, no mundo tecnocientífico, a relação do investigador com a natureza encontra-se modificada.

À medida que as ciências se tornam “engenharias”, o desafio que move a investigação parece ser o de fazer melhor que a natureza, perseguindo um ideal, um arquétipo, obedecendo enfim – embora não pela memória mas pelo poder imaginativo – à sugestão de Platão, quando este, tal como o célebre quadro de Rafael, Escola de Atenas, representa, aponta a direcção do céu, como mundo das realidades perfeitas.

A biologização da máquina mostra, no entanto, que é igualmente na linha de Aristóteles – que na mesma tela nos convida a olhar antes para a Terra e o mundo natural – que a promoção da máquina (e do vivo) deve ser procurada.

A natureza aparece, assim, como um recurso potencial de futuras metáforas e modelos para uma civilização neo-biológica.

Então, fazer ciência não será, tanto dominar a natureza (como o projecto baconiano propôs) mas, talvez mais, acompanhá-la na sua tarefa criativa, já que os caminhos de *bios* serão afinal mais eficazes para o próprio crescimento de *technos*...

“CONCLUSÃO”

E volto à minha inquietação inicial:

Nesse mundo de híbridos biónicos que se apronta para proliferar à nossa volta sob múltiplas formas (embora seja necessário reconhecer que a inteligência artificial está para vir...) nesse universo que é (ou será) “vivo”, que é “máquina” e que é “inteligente” e que alguns se interrogam mesmo se será também emocional e sofredor, qual é a diferença do homem, quando ele próprio, nas transformações do seu corpo e no modo como digitaliza o exercício do seu pensamento, está, lentamente, a “assimilar” a condição de máquina?

A tentação dum pansiquismo, dum retorno animista por via duma racionalidade intencional que vimos Atlan denunciar, poderia representar, afinal, o esforço dum ilusório contraponto a um mundo cada vez mais tecnológico.

Como as categorias do mecânico, do biológico e do cognitivo parecem, contudo, tender a confundir-se, o que será necessário é a invenção de novos modos de pensar a complexidade já existente e aquela que nós próprios estamos a produzir.

Entretanto, pelo menos, estamos a descobrir que o espaço do pensamento e do conhecimento é possivelmente mais vasto do que, inicialmente, os filósofos gregos

nos fizeram crer. Podemos discutir, como vimos na primeira parte deste trabalho, se ele cobre a própria vida e a sua evolução mas teremos também que admitir a possibilidade dele abarcar outros métodos não-humanos de pensamento⁴³.

Por detrás de todas estas questões que aqui delineeii, é visível que é o destino do homem face à natureza e ao tecnocosmos que está em jogo, sobretudo à medida que reconhecemos que não é já, apenas, a cultura “humanista” que nos pode ir mudando.

Para não termos medo do futuro, talvez tenhamos que começar a admitir que a ideia duma “natureza humana” é demasiado luxuosa, que, entre o vivo e a máquina, o homem está em trânsito, que o seu ser-devir é um projecto em aberto, uma aventura...

⁴³ Note-se que, para lá das lógicas várias que os filósofos e os matemáticos descobriram, para lá da bio-lógica e da tecno-lógica, outras existirão como as próprias pato-lógicas, cuja coerência o psiquiatra O. Sacks tão pertinentemente nos tem revelado. Cf., por ex., *Un Anthropologue sur Mars*, Seuil, 1995.

DARWINISMO, CONSCIÊNCIA E CULTURA. CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS E EPISTEMOLÓGICAS SOBRE A BIOANTROPOLOGIA

por

Marina Prieto Afonso Lencastre*

A teoria darwiniana da evolução corresponde à teoria que nos nossos dias integra de maneira coerente os diversos níveis de funcionamento do vivo, que se ordenam fileticamente desde o organismo “inferior”, isto é, fenomenologicamente mais simples, até ao organismo “superior”, ou seja, aquele que surge à percepção como mais complexo, tanto do ponto de vista da sua estrutura morfológica, como do ponto de vista do comportamento e da acção sobre o meio. É igualmente a teoria que estabelece de maneira lógica o arranjo funcional dos níveis biológicos que mantêm o organismo num estado fisio-etológico e eco-social estável. Por outras palavras, a teoria darwiniana da evolução permite interpretar e descrever a diversidade viva no interior de um quadro conceptual simples e elegante, formalmente coeso, que justifica simultaneamente a unidade e a multiplicidade da vida: ela explicita a unidade, na medida em que o evolucionismo postula princípios comuns aos diversos grupos, que são simples e funcionais em todo o universo biológico. Ela explicita a multiplicidade, pois esses mesmos princípios acarretam como consequência necessária a heterogeneidade das formas no tempo e no espaço, estabelecendo teoricamente a existência dos regimes biológicos diferenciais constatados pela observação.

1. O DARWINISMO E O MÉTODO CIENTÍFICO

A teoria darwiniana é plurimorfa porque não se fica pelos critérios de análise sincrónica, que dão conta das maneiras particulares de se adaptar – sendo, por esse facto, uma ciência da observação, da hipótese operatória e da experimentação

* Prof.ª associada da Fac. de Psicologia e das Ciências da Educação (U.P.).

actuais; ela implica critérios diacrónicos que definem, para essas mesmas formas, filiações estruturais e correlações funcionais entre si, com o ambiente e com leis de desenvolvimento, que não são quaisquer umas, e que só se podem avaliar à luz do tempo e dos espaços geo e biocronológicos concretos – apresentando-se, por esse facto igualmente, como uma ciência histórica e da interpretação teórica rigorosa.

Como exemplo, tomemos os mecanismos da especiação que opuseram tradicionalmente os defensores do continuismo micro-evolutivo ao nível das mutações individuais, contra os que propunham uma perspectiva macro-evolutiva das transições da forma biológica. O debate, na origem da solução proposta pelo cladismo, mostra como são fecundas as modalidades argumentativas dentro da teoria. Como explica N. Eldredge¹ para atestar o fenómeno da especiação ao nível da própria espécie:

«S. J. Gould e eu próprio emitimos em 1972 a ideia segundo a qual, no momento em que uma espécie vai ser substituída por outra espécie na linhagem evolutiva, várias espécies filhas são candidatas à sucessão. Cada uma delas possui adaptações particulares a ambientes distintos, e essas adaptações não são “orientadas” relativamente a qualquer tendência evolutiva, mas distribuídas ao acaso. Se, entretanto, um dado meio se revelar mais favorável à expansão de uma espécie particular dotada da adaptação correspondente, uma só espécie persistirá, ao passo que as outras se extinguirão rapidamente. Se este processo se repete a cada nova etapa de especiação, e se é sempre o mesmo tipo de meio que se revela favorável à expansão de uma espécie (logo, à persistência de uma adaptação particular), então o paleontólogo observará, na sucessão das espécies da linhagem, uma tendência evolutiva. Terá havido uma selecção ao nível da espécie [...], um sucesso diferencial das espécies criadas de novo, a cada etapa da especiação.

“E a tendência evolutiva na sequência de sucessão das espécies produzir-se-á mesmo que não exista nenhuma tendência no seio da linhagem. Foi, ao que parece, o que se passou com o aumento do tamanho do cérebro na linhagem humana. Quando se passa do *Australopithecus* ao *Homo Habilis*, depois ao *Homo Erectus*, por fim ao *Homo Sapiens*, dá-se o aumento constante do volume da caixa craniana; no entanto, não se observa nenhuma tendência para esse aumento no “interior” de cada uma das espécies. No modelo de selecção ao nível da espécie, note-se que é explicitamente postulado que as espécies novas aparecem munidas de adaptações “ao acaso” relativamente à tendência evolutiva que prevalecerá finalmente. As espécies desempenham aqui o papel que as mutações de genes desempenham no processo de selecção natural das novas adaptações no

¹ N. Eldredge, 1989, “Les théories de l'évolution”, *La Recherche en Paléontologie*, Paris: Seuil, p. 38ss.

seio das populações: como estas, elas surgem “ao acaso” relativamente à direcção da selecção”.

Vemos através deste exemplo como interage o pensamento com as observações, de maneira a constituir um quadro de interpretação fecunda no interior da teoria. O darwinismo vai até à fronteira dos objectos científicos que são, por um lado, a física, e por outro, as ciências do homem, fundando regiões comuns de conhecimento que reincidentem na definição operatória dos seus conceitos próprios, respeitando no entanto a fenomenalidade natural, assim como os seus níveis de operatividade evolutiva. Estes aspectos internos reflectem numa mesma visão fundamental a questão do tempo e do espaço biológicos, das estruturas e das funções específicas, da objectividade material das formas e do valor constituinte das subjectividades individuais e da intencionalidade social.

Quer isto dizer que, diferentemente de outras teorias sobre as realidades dinâmicas (e pensamos nomeadamente nos sucessos da teoria dos sistemas e na teoria da informação) o darwinismo oferece um quadro teórico e instrumentos operatórios para o pensamento que não são transdisciplinares como as teorias supracitadas – férteis em analogias e em modelizações múltiplas mas, em si mesmas, sem recuo fenomenológico e, logo, a partir delas mesmas, sem aplicabilidade material – mas são decalcados da observação e da metodologia “hipotético-dedutiva”, ambas formalizadas de acordo com as leis descritivas de outras ciências (a geologia p. ex.).

A teoria darwiniana também não é interdisciplinar no sentido corrente e analógico em que se entende actualmente esta expressão: ela permite e funda a interdisciplinaridade, não por oferecer um instrumento conceptual que é válido em geral – como no caso em que se postula a invariabilidade legal da selecção natural, de maneira a interpretar, por exemplo, tanto a dialéctica histórica do saber científico “como um facto de selecção natural” (o que foi simplistamente enunciado mais de uma vez, por epistemólogos apaniguados de um gosto evolucionista mal entendido), como para explicar, por outro exemplo, a constituição psico-social dos termos linguísticos “como um processo de competição selectiva”; ou ainda, no caso em que se postula a invariabilidade legal da adaptação, para explicar assim a aparição evolutiva de toda a forma natural, seja ela física, bioquímica ou conceptual. Ela funda a interdisciplinaridade porque implica as relações de inter-constituição dos níveis do real no tempo e no espaço e não porque postula um mecanismo simples na sua origem. Por outras palavras, a teoria darwiniana faz a ponte necessária entre as disciplinas, porque concebe o objecto biológico como derivado da físico-química e implicando, no homem, o mundo da cultura e da hermenêutica inter-subjectiva.

Nunca será demais insistir sobre este ponto, que está na origem de tantas falsas interpretações da parte dos próprios biólogos e de uma vulgarização super-

ficial da teoria; o darwinismo não representa a hegemonia mecânica dos princípios nucleares, que são a selecção natural e a adaptação, mas acentua o seu poder organizador ao nível da dinâmica das populações, das espécies e do indivíduo expressivo que os suporta, para a evolução. Foi a esse nível da fenomenalidade biológica que tais conceitos surgiram historicamente, pelo trabalho de observação e de sistematização lógica de Darwin, e é o seu valor histórico e fenomenotécnico que temos de avaliar, de cada vez que se trata de os concretizar e eventualmente diluir na sua formulação linear, face às múltiplas determinações da cultura humana por exemplo, ou às segregações morfo-fisiológicas necessárias à manutenção de uma estrutura biológica estável. Como vemos, o carácter simples da formulação selectiva não privilegia o simplismo das transposições funcionais, o que é irritante para o especialista, e atraente para o ideólogo, mas desemboca em proposições complexas que procuram reencontrar o fio da selecção, operando diferencialmente na manutenção e na transmissão da vida. A obra de M. S. Gazzaniga (1992) por exemplo poderá ser considerada como uma tentativa de restituir à dinâmica temporal dos fenómenos selectivos humanos o seu assento adaptativo originário e a sua funcionalidade actual. Parece fundamental, neste processo, e como veremos adiante, não escamotear os mecanismos do desenvolvimento epigenético, que orientam concretamente o organismo em emergência ontogenética.

2. O NEO-DARWINISMO E O INDIVÍDUO

Como vimos, aceder ao darwinismo não significa transpor linearmente a lógica adaptativa e selectiva a todos os níveis do vivo; significa analisar estas selecções e adaptações, não só ao nível em que foram originalmente identificadas, que é o nível do indivíduo morfo-etológico, no seio da população e da espécie, mas também como foram mais tarde confirmadas na sua base genética e matemática, nomeadamente pela obra de R. A. Fischer (1930) *The Genetical Theory of Natural Selection*; e significa certamente também o estudo de suas implicações e extensibilidade, tanto ao nível infra-organísmico – os circuitos de estruturação e de regulação biofisiológicos –, quer supra-organísmico – a função constituinte da subjectividade para a emergência biológica da comunicação simbólica (ritualização, por exemplo) e para a emergência das estruturas da cultura e da linguagem do homem.

O neo-darwinismo, ou teoria sintética, como é designado correntemente, representa a unificação das teorias da genética das populações com as observações clássicas da morfologia, da sistemática, da embriologia, da biogeografia e da paleontologia. Com efeito, as leis da distribuição matemática das frequências mendelianas numa população, de que a lei de Hardy-Weinberg constitui um exemplo importante, forneceram uma base numérica concreta sobre a qual fundar as

observações da transmissão de caracteres cuja evolução discreta poderia agora ser acompanhada, assim como estabelecido o seu valor selectivo para a população. Isto deu origem a que se perspectivasse a evolução do ponto de vista das frequências genéticas, tendendo a reduzir os outros níveis biológicos a elas.

“A teoria neo-darwiniana da mudança genética é pois a seguinte: produzem-se constantemente na população modificações acidentais do património hereditário, isto é, mutações de genes. [...] Certas mutações têm um efeito favorável e permitem ao seu portador viver melhor, por mais tempo e reproduzir-se muito: os seus descendentes serão mais numerosos, e as populações da espécie tenderão então a ser constituídas apenas por indivíduos portadores das variedades genéticas favoráveis. É esta sobrevivência diferencial das mutações favoráveis e desfavoráveis que constitui a acção da selecção natural. [...] Neste quadro, se as condições do meio mudam, as espécies mudam com a substituição progressiva dos caracteres genéticos iniciais da espécie por novos caracteres genéticos (genes mutantes), mais adaptados às novas condições. Para a teoria sintética neo-darwiniana, o nascimento das novas espécies não é senão a modificação progressiva da composição genética das populações. E a macro-evolução, isto é, o aparecimento das espécies gradualmente cada vez mais diferenciadas pelos seus caracteres genéticos, não faz senão traduzir esta modificação progressiva da composição genética das populações, adaptando novas espécies a toda uma gama de nichos ecológicos distintos mas vizinhos”².

Esta base genética dos traços específicos favoreceu um desvio da atenção prestada aos processos dinâmicos na origem das tipologias particulares das populações, sugerindo uma lógica selectiva simples e continuista, realizando a economia de certas etapas propriamente biológicas na origem da expressão individual dos caracteres, como o desenvolvimento epigenético. Observa a propósito N. Eldredge³:

“Pode-se ainda reconhecer outro processo da evolução, operando a um nível inferior ao das populações: o da biologia do desenvolvimento, que se situa à escala do indivíduo (trata-se de ver como as vias do desenvolvimento são modificadas de tal sorte que as estruturas adultas atestam mudanças evolutivas: por exemplo, o bebé chimpanzé tem uma morfologia facial mais próxima da morfologia humana que a do chimpanzé adulto)”.

Veremos em seguida como o próprio Darwin suspeitara da importância dos fenómenos do desenvolvimento retardado para a evolução, ideia retomada mais tarde sob a rubrica da neotenia em certas espécies de invertebrados, por exemplo, mas cuja aplicação a outros *phylum* parece revelar-se fecunda, nomeadamente

² Ibid., p. 22-23.

³ Ibid., p. 43.

quanto ao esclarecimento que pode dar sobre o valor selectivo da epigénese. De facto, o neo-darwinismo caracteriza-se actualmente por uma metodologia centrada de preferência sobre as relações selectivas unindo “teoricamente” os genótipos às variações ambientais, na medida em que os genes constituem conceitos-limite podendo atestar as morfo-etologias evoluídas. Mas se uma tal metodologia se revela adequada para o estudo de espécies evoluindo rapidamente e cujos traços são pouco dependentes de estruturas de estabilização epigenética (os insectos p. ex.), ela revela-se menos fecunda na análise de traços resultantes de equilíbrios complexos entre o genótipo e o meio, cujo valor selectivo depende tanto da estrutura génica em questão, como da plasticidade adaptativa que ela opõe às flutuações externas. Por outras palavras, o neo-darwinismo estrito deve ceder lugar a uma perspectiva complexa, que tenha em conta simultaneamente a estrutura do genótipo e as alterações e integrações microscópicas diversas que governam a expressão fenotípica dos caracteres selectivos.

Uma parte desta complexificação dos fenómenos da especiação, que faz a distinção entre o carácter aleatório das modificações adaptativas e a tendência evolutiva que prevalecerá finalmente e que será identificada pela paleontologia, está em vias de tornar-se exemplarmente ilustrada pelos resultados da biologia molecular, que substitui a visão tradicional dos genes como conceitos discretos necessariamente ligados a um valor selectivo para a evolução, por uma dinâmica funcional ao próprio nível das estruturas epi-moleculares responsáveis pelas adaptações pluri-niveladas emergindo no decurso da embriogénese e da ontogénese. A plasticidade não-linear dos processos moleculares foi objecto de trabalhos recentes em genética do desenvolvimento, que apontam para a identificação, mesmo nas espécies monocelulares, de mecanismos evolutivos rápidos na origem de modificações específicas igualmente rápidas, nomeadamente no que respeita a modificação das forças morfogenéticas de pequeno alcance (de dimensões Angstrom) como as que estão na origem dos processos inter-moleculares, ou das forças de longo alcance (micrometros) que determinam a posição relativa dos segmentos no decurso da divisão celular. Essas forças seriam provavelmente em parte responsáveis pelo efeito regenerador e reconstituente dos organismos hidrozóários, e dos planários, por exemplo. Os factos sugerem igualmente que os trabalhos em genética do comportamento em espécies de metazoários muito simples, como certos invertebrados, tradicionalmente utilizados para a ligação causal entre genes e comportamento, vêm-se frutuosamente alargados por considerações epigenéticas que estabelecem, segundo o grau de heterogeneidade dos traços no mesmo animal, a qualidade da sua dependência genotípica. É evidente que uma teoria da selecção epigenética está por fazer, nomeadamente no que respeita os caracteres morfogenéticos não-lineares que caracterizam em grande parte os organismos complexos.

Como vemos, consideramos que o indivíduo é portador de uma ordem biológica diversa, que é função do nível de integração considerado. Essa ordem, cuja eficácia integrada se postula ter estabilizado na evolução por selecção natural, torna-se alvo dos circuitos múltiplos e diferenciados que a selecção leva a estabilizar. Assim, a selecção natural é perspectivada diversamente segundo a ordem biológica que se acentua; os seus mecanismos são diferentes conforme essa ordem é filética (o animal zoológico), específica (o animal ontogenético), populacional (o animal eco-etológico), individual e social (o animal expressivo e inter-subjectivo), cultural (o animal simbólico e falante). É encarada diferencialmente não só porque o regime epistemológico é diferente (em função das distinções disciplinares), mas porque a convergência dos regimes reais para a evolução resulta da co-adaptação, uma vez mais selectiva, destas ordens na unidade evolutiva real. A precisão desta última depende da estrutura da teoria parcial (as prioridades causais), assim como da estrutura da realidade que os organiza (os regimes filéticos que definem unidades eficazes de selecção, que são p. ex. grupais ou individuais).

Acompanhando o pensamento de Eldredge para a questão do valor estabilizante da selecção na evolução⁴:

“A macro-evolução surge mais como uma questão de redistribuição da gama de espécies no seio das linhagens evolutivas do que como consequência da mudança adaptativa gradual. Temos assim pelo menos dois níveis semi-independentes na evolução das espécies: a macro-evolução e a micro-evolução. Mas há outros; por exemplo, a um nível ainda mais elevado que a macro-evolução: aquele em que se realiza a proliferação ou extinção de várias linhagens evolutivas independentes (como a proliferação simultânea das amonitas e dos répteis no início da era secundária e a sua extinção simultânea no final da mesma era). [...] O que importa reconhecer é, isso sim, que existem muitos níveis de evolução semi-independentes. Cada nível possui a sua própria categoria de fenómenos: estes devem ser explicados por si próprios, não se deve procurar reduzi-los aos temas dos níveis subjacentes”.

Como já sublinhara brilhantemente Meyer (1954) para o estudo diferencial dos regimes micro e macro-evolutivos, “é a adequação fenomenal ao real percebido que condiciona a aparição de uma problemática inédita; com efeito, se é o nível da observação que cria o fenómeno, não se escapa à necessidade do salto metodológico que transporta deliberadamente a pesquisa ao nível susceptível de fazer surgir fenómenos de integração e suas estruturas próprias de inteligibilidade [...] uma verdade científica não é um elemento de um discurso racional abstracto, mas a sua essência baseia-se na realização de estruturas fenomenais sob o efeito de métodos de investigação sempre definidos, sempre efectuados [...] o espírito

⁴ Ibid., p. 43.

científico é uma metodologia em acto.⁵⁹

Não retomaremos, a propósito, a questão epistemológica fundamental que é a penetração das intuições empíricas pela teoria; basta lembrar como as prioridades causais a ela estão vinculadas, como a explicação tem carácter pragmático no sentido em que a sua suficiência para o pensamento é função da maneira como se integra de maneira lógica à nossa restante experiência, como a própria lógica resulta em grande parte dos hábitos involuntários (as nossas evidências), como finalmente a legitimação epistemológica dos fundamentos tem origem numa percepção meta-física controlada dos eventos.

3. O CARÁCTER A PRIORI NÃO EVIDENTE DA SELECÇÃO

A selectividade de uma estrutura morfo-fisiológica particular num meio físico-químico específico não é equivalente, em termos darwinianos, à selectividade desta mesma estrutura num outro meio, que é, para esse carácter, condicionado por outros factores de ambiente que têm igualmente uma incidência selectiva sobre outros aspectos da estrutura biológica total. Com efeito, a selecção natural actua como um todo ponderado sobre a viabilidade biológica das realizações globais do indivíduo, inseridas num contexto ecológico que nenhuma análise funcional sólida pode considerar como sendo constituído por partes independentes. Vejamos um caso simples de selecção: sabe-se que a desnutrição de guerra esteve na origem de um número significativo de casos de amenorreia, directamente ligados à baixa importante em nutrientes fundamentais. Todavia, e como foi reconhecido por estudos de inspiração darwiniana, a disparidade entre a exigência energética mínima para o organismo funcional e a fraca disponibilidade dos recursos teve como efeito uma baixa da fecundidade feminina e, consequentemente, uma regulação das fecundações e das natalidades que tendia ao equilíbrio energético do sistema. Assim, mediante desvios não-selectivos *a priori*, o grupo foi munido das estratégias biológicas próprias à sobrevivência numa crise dos recursos recíprocos (em nutrientes, em reprodução) perfeitamente reversível quando as trocas se tornaram normais. A adaptação e a selecção natural actuaram efectivamente, mas indirectamente pela activação de mecanismos de sobrevivência de outro modo silenciosos. É evidente que esses mecanismos não foram seleccionados como tais, nem para contextos ecológicos determinados, como o da fome de guerra: o que se passou provavelmente é que a selecção natural actuou na mulher, em geral, a favor de um peso adulto mínimo que garanta condições fisiológicas óptimas para levar a cabo a gravidez, e foram esses mecanismos que

⁵ F. Meyer, 1954, *La Problématique de l'Évolution*, Paris: PUF, p. 43.

a fome de guerra activou. Ver, conseqüentemente, no caso destas mulheres, um fenómeno patológico, é ignorar a complexidade adaptativa da selecção natural, que actua positivamente, a despeito das aparências. Uma boa parte da medicina de inspiração darwiniana adopta a interpretação selectiva dos fenómenos de regulação biológica, que apresentam muitas vezes aparências patogénicas, mas que noutros contextos ecológicos, ou para outras perspectivas epistémicas, são compreensíveis à luz da selecção biológica⁶.

4. DESCRIÇÃO E EXPLICAÇÃO: A PRETENSA TAUTOLOGIA DA TEORIA DARWINIANA

Muitos exemplos assentes na heurística darwiniana podem dar-se para o comportamento. Isto não significa certamente o poder científico da teoria, mas a sua capacidade de emitir hipóteses a partir das descrições, que as tornam susceptíveis de serem operacionalizadas e, por consequência, serem refutadas pela observação e/ou pela experimentação. É com efeito esta generatividade conceptual das hipóteses que traz um valor heurístico para as ciências do comportamento, heurística que não se fica pela verificação tautológica do núcleo argumentativo da teoria: a selecção estabiliza os caracteres adaptativos (vantajosos), os caracteres adaptativos são o resultado da selecção; isto significaria o abandono da propriedade refutativa da hipótese científica. Pelo contrário, ela representa a origem dedutiva de uma série de enunciados parciais sobre a realidade que poderão ser confirmados ou refutados pela experiência. O próprio Darwin foi consciente da generalidade da cobertura legal da teoria da selecção natural, e enunciou o princípio empírico necessário à sua refutação: bastaria encontrar um caracter animal cuja existência se justificasse unicamente pela vantagem que traz a outra espécie, para que a teoria da selecção natural fosse invalidada.

É importante observar que a verificabilidade refutativa de uma proposição não encontra a sua prova na série de factos que são conhecidos – o que é um raciocínio simultaneamente tautológico, pois acentua o valor epistemológico da teoria sobre factos que são já confirmados por ela, e indutivo, pois se basta com apreciar esse valor à luz dos casos estudados –, mas a refutação deve ser baseada nos factos logicamente possíveis no seio do campo do real abordado pela proposição. Observações susceptíveis de pôr em questão a teoria darwiniana são facilmente concebíveis, como já notámos acima. Isto não significa todavia que a teoria esteja acabada, tanto para as questões particulares da evolução, como, por exem-

⁶ M. Lencastre, 1987, "O comportamento desviante do ponto de vista da biologia evolutiva", in *Revista de Psicologia*, U.P., nº 2.

plo, as questões taxinómicas relativas aos parentescos filogenéticos (as oposições entre o cladismo e a sistemática tradicional acima citados constituem exemplo de divergências pontuais no seio da teoria), da especiação, e dos mecanismos de adaptação e selecção natural correspondentes, como para as questões da sua extensão ao homem.

As divergências de visão na definição das genealogias naturais resulta da adopção de critérios distintos para a classificação dos animais. A sistemática tradicional, desenvolvida nomeadamente a partir dos trabalhos paleontológicos de Mayr e Simpson, e do reajustamento filogenético do *Sistema Naturae* de Lineu, acentua o valor filiativo dos caracteres antigos, cuja presença em vários grupos actuais, constitui prova da origem comum a partir de um antepassado apresentando esses mesmos caracteres. Ora esta perspectiva, que supõe a existência de um tipo antigo portador dos caracteres identificados, acompanha de perto, segundo a opinião de Ph. Janvier, P. Tassy e H. Thomas (1989) o pensamento fixista da classificação lineana, revista em função das aquisições da taxinomia pós-darwiniana, mas não liberta da tipologia do pensamento tradicional. “A classificação lineana era concebida como um sistema hierárquico em que espécies animais (e vegetais) eram agrupadas em categorias que se encaixavam umas nas outras: as espécies nos géneros, os géneros nas ordens, as ordens nas classes, as classes nos grandes ramos. Considerado como imutável, o tipo de classificação permite referir-se-lhe como a um dicionário: cada animal figura “no seu lugar”. Quanto mais dois animais se assemelharem, mais provável será encontrá-los agrupados na mesma casa”.

Assim, a previsão darwiniana de que as “classificações se tornariam genealogias” está ainda longe de se ter realizado, segundo estes autores, mas o cladismo, adoptando critérios de classificação menos rígidos, seria uma hipótese válida para a revisão, caso a caso, da sistemática zoológica, cuja classificação pode mudar à medida que melhorar a compreensão do mundo vivo e da sua evolução. Um exemplo desta melhoria é dado pela variedade multidisciplinar dos critérios utilizados para a classificação dos primatas: paleontologia, anatomia comparada, embriologia, imunologia, hematologia, genética, etc.

O neo-darwinismo contemporâneo revela o carácter inacabado e adaptável da teoria, confirmando a intuição de Darwin através de particularizações genéticas e ecológicas dos mecanismos da selecção; a reflexão sobre o carácter selectivo e funcional da acção do homem e suas motivações constitui outro campo aberto pela plasticidade dos mecanismos darwinianos, que fazem apelo a uma bem maior plasticidade da realidade biológica do que as abordagens tradicionais deixavam supor.

O argumento de Darwin a favor da selecção natural baseia-se na construção de sistemas hipotético-dedutivos rigorosos. Encontra-se nos seus cadernos a afirmação seguinte: “A linha de argumentação seguida na maior parte da minha teoria

é a que estabelece a probabilidade de uma questão a partir da indução, e sua aplicação hipotética a outras questões, para ver se ela as resolve” (*Third Notebook*, p. 142). Há pois em Darwin um sistema de premissas teóricas construídas na base da observação e estabelecendo leis operativas que, em condições precisas, produzirão efeitos prováveis. É o acordo entre a previsão e a observação que constitui a prova do sistema, e não a interpretação funcional *a posteriori*, como tantas vezes se lhe apontou. A unidade do sistema teórico darwiniano resulta na capacidade que este tem de absorver alterações relativamente a “partes” do sistema, isto é, a afirmações hipotéticas que, ora não são observadas como tais, no pormenor da sua prescrição, ora implicam a própria revisão dos princípios parciais (ou seja, relativos a uma parte da realidade biológica), que longe de afectarem a teoria na sua globalidade, definem aspectos de aplicação que estarão, eventualmente, na origem de uma maior afinação conceptual.

Como diz M. T. Ghiselin (1969): “A teoria [darwiniana] é construída de tal maneira que a hipótese descreve as relações que formam uma unidade. [...] A aptidão ou “adaptação” fazem mais do que estabelecer simplesmente o facto evidente que os organismos devem possuir certas propriedades para sobreviver. Produziram-se tais simplificações baseando-se no facto de que a única maneira de saber se um animal é apto, é saber se sobrevive ou não. O erro consiste em que, na sua utilização actual, a “adaptação” de um organismo não significa o facto de ele sobreviver, mas a probabilidade que sobreviva. O facto é análogo à “esperança de vida” das seguradoras, que não profetiza que um indivíduo particular morrerá a dado momento, mas fornece uma aproximação estatisticamente significativa. Será talvez porque muitas vezes se interpretou mal este elemento de referência, que certos autores afirmaram que “adaptação”, “variação” e “ambiente” são definidos de forma circular [...] a hipótese da selecção natural é previsional, contrastável e susceptível de ser refutada. Mas, nas suas implicações, ela não tem nenhuma necessidade de prever com grande precisão o curso dos eventos históricos a longo prazo, tal como a lei da gravitação não tem que prever a trajectória de cada gota de chuva. A selecção natural não profetiza, apenas supõe que a matéria tenderá muito mais vezes a apresentar certas configurações, em lugar de outras, e que esta regularidade é inteligível nos termos da teoria”⁷.

Estas questões, assim como certas interpretações abusivas dos princípios do darwinismo, na origem quer da sua rejeição por alguns defensores do carácter extra-selectivo do comportamento do homem, quer da sua falsa aplicação por parte de alguns teóricos pouco atentos à complexidade real da biologia, serão abordadas nos pontos seguintes.

⁷ M. T. Ghiselin, 1969, *El Triunfo de Darwin*, Madrid: Catedra, p. 81ss.

5. A UNICIDADE PLURALISTA DO MÉTODO DARWINIANO

Para já, devemos insistir sobre a importância metodológica da atitude darwiniana, acentuando que não se trata de uma leitura linear dos fenómenos, mas de uma função da complexidade dos níveis dinâmicos da evolução considerada, e que ela não é tão-pouco parcial, mas unicamente compreensível à luz da teoria global. Há que insistir igualmente no facto de que a selecção natural actua, por vezes, à revelia dos organismos particulares que elaboram as suas condições de actuação (é o caso da selecção ao nível da população), e que no homem, tendo em vista a complexidade atingida pela sociedade pós-industrial, ela provavelmente actua ainda através da sua acção voluntária e consciente (institucional, política). Neste contexto, tentar o estudo darwiniano das ideias, das técnicas ou das culturas (aquilo a que se chamou de darwinismo social), não significa simplesmente importar a adaptação e a selecção natural para esquemas semânticos coisificados como unidades de selecção autónomas. Trata-se de observar a maneira como estes se articulam com as finalidades privadas das populações e dos indivíduos que os apresentam, que papéis desempenham no seio de ambientes sociais complexos que são fruto dos jogos subtils da intencionalidade humana, colada a um mundo essencialmente mutável. A semântica não é epifenomenal, no sentido em que se excluiria de uma atribuição de causalidade na determinação dos significados da acção, mas tão-pouco é um estrato do real fechado e independente do estrato contíguo que é a biologia, da qual depende generativamente. A semântica, como objecto designado por uma disciplina científica, usufruirá de uma existência epistemológica efémera, enquanto se mantiver restrita à dialéctica da significação e não se abrir ao significado que traz ao homem concreto.

Paradoxalmente isto não quer dizer que a existência ontológica da significação seja por isso limitada, isto é, que o seu valor operativo para a acção seja irreal ou epifenomenal; mas esta operatividade interna aos efeitos vividos, que está na origem das emergências patentes da cultura, não recolhe todo o conhecimento sobre elas; este inclui não só a atribuição das causas imediatas decalcadas sobre as culturas concretas, mas também as causas longínquas que fazem que o homem seja regularmente um ser cultural, e que as culturas pareçam obedecer a regimes antropológicos mais próximos do que levaria a supor um saber exclusivamente fundado sobre as suas aparências. Com efeito, a questão deve pôr-se a partir do laço preferencial entre certas representações e as práticas particulares que elas sugerem, desde logo reconhecíveis como efeitos culturais. Dever-se-ia de facto postular que, se a variabilidade dos fenómenos de cultura é auto-referencial, e se a independência geográfica das culturas é real, então as suas práticas privadas deveriam ser bem mais heterogéneas do que o são na realidade. A unidade estrutural das culturas, abstraída dos trabalhos em etologia humana e em antropologia

comparada, sugere uma explicação baseada num património generativo comum à espécie. A biologia do comportamento, ligada à emergência epigenética da linguagem simbólica, apresenta algumas hipóteses interessantes neste contexto.

Postulamos assim a co-presença simultânea de estruturas eto-sociais reconhecíveis, e de uma abertura evolutiva à emergência funcional que, no homem, leva a marca constituinte da linguagem e da cultura, e da meta-consciência sobre elas. A cultura resume a cada instante o potencial criador da subjectividade do homem na história, associada à finalidade do organismo total. Efectivamente é importante notar que não é a biologia em si que aponta para a prioridade adaptativa das estruturas subjectivas na evolução; tal significaria reduzir a análise a um progressismo ingénuo, afectado de finalismo antropomórfico, ou iludir a questão da cultura com um biologismo redutor. É o próprio valor selectivo destas estruturas, em contextos ecológicos apropriados, que os faz auto-investir-se da importância que lhe conferem todas as culturas, passadas ou actuais. Basta consultar as descrições relativas à evolução das práticas culturais do homem, para ver até que ponto os critérios paleo-anropológicos da emergência humana se associam estreitamente às condições ecológicas e técnicas da comunidade, assim com às necessidades criadas pela extensão espaço-temporal destas mesmas práticas. (L. Nougier, 1988).

O comportamento, como conceito operatório, não resulta efectivamente apenas das estruturas centrais, mas exprime o potencial adaptativo da forma biológica, seja qual for a sua pertença filética. A importância manifestada pela organização central da informação aferente, eferente e homeofisiológica, dota o animal cerebrado da possibilidade adaptativa suplementar – em termos evolutivos – de se auto-organizar e se auto-determinar nos limites de uma interioridade espaço-temporal própria, na origem da acção diferida pela sinalização, o cálculo e inteligência previsionial (Sherrington, Thines, 1966, 1979, Damásio, 1994). Todavia, o facto de uma importância evolutiva determinante ser atribuída ao cérebro, não implica o abandono dos critérios evolutivos da biologia da forma total para a adopção dos critérios abstractos da cognição – como parece ser o caso de algum pensamento actual, que aponta o cronologismo evolutivo por forma a justificar selectivamente o traço adaptativo das estruturas superiores de comportamento. Seríamos, neste contexto, tentados a interpretar a moderna cultura ocidental (e suas extensões) na base de uma hipervalorização das estruturas linguísticas e formais, a par de uma gestão homeostática do corpo (aparentemente com forte selecção ao nível das realizações culturais da inteligência e investimento das instituições selectivas complementares).

6. A CULTURA DA COGNIÇÃO NA PERSPECTIVA DARWINIANA

Parece-nos, com efeito, que a cultura contemporânea atinge, pela força da inteligência instrumental e da técnica dela resultante, regimes de incidência planetária que valorizam explicitamente (poderíamos dizer “selectivamente”) as estruturas da cognição; basta pensar em toda a “cultura do cérebro” contemporânea, que não passa exclusivamente pela neurobiologia nascente, pelo cognitivismo e pela informática, que são aspectos aplicados e pontuais, mas pela ideologia que geram e, mais fundamentalmente pelos circuitos de interdependência epigenética que estabelecem, por exemplo, ao nível da infância. Ora esta cultura da hiperconsciência é vítima dos efeitos efectivamente selectivos, em termos darwinianos, que o seu regime estabelece, assim como dos que estiveram, provavelmente, na origem dos seus suportes adaptativos.

De novo nos encontramos em presença do carácter paradoxal da cultura: pensamos produzi-la, mas é ela que estabelece os limites para os valores políticos, institucionais ou ideais através dos quais sobrevivemos. Uma análise darwiniana da cultura, – que ultrapassa em complexidade a etologia cultural, e não se satisfaz de modo algum com certo darwinismo social redutor – revelaria provavelmente alguns circuitos selectivos interessantes para este contexto. Para complicar, o ser humano é ainda portador de uma linguagem que o confunde na auto-reflexão, pois ela não é transparente a si própria e às coisas, mas nomeia e diz essas coisas em função de um sistema linguístico organizado e autónomo que demasiadas vezes substitui e dispersa a acção espontânea. A linguagem não é aqui concebida à maneira de Rousseau, nem ao modo freudiano, mas ao modo etológico, no sentido expressivo que o termo adquire na evolução da linguagem (M. S. Gazzaniga, 1992).

Em termos estritamente darwinianos, o nível da cultura não é “superior” a qualquer outro nível biológico; não é pois um critério para a evolução, como poderia dar a entender algum progressismo antropomórfico, legitimando as práticas culturais (sobre o mundo natural, por exemplo). A(s) cultura(s) é (são) um indicador das formas humanas tomadas por esta evolução, complexas⁸ porque são o efeito dos múltiplos ecrãs da significação de que somos os actores e que, consequentemente, nos armam das grelhas locais de leitura que impedem a percepção fácil de universais. O valor selectivo da discriminação perceptiva é sem dúvida fundamental para o homem quotidiano, presa das intenções subtis que tem de destrinçar; ela dificulta a ciência do homem, porque se infiltra ao nível do significado para o absorver na dialéctica funcional. Este fenómeno, perfeitamente

⁸ Do ponto de vista epistemológico, a complexidade não corresponde ao progresso.

“natural” e aceitável do ponto de vista de uma ética da existência (ver adiante as distinções entre os regimes da significação antropológica), é inaceitável e, a nosso ver, demasiado frequente na origem dos discursos em ciências do homem.

7. A DIFERENCIAÇÃO DA CONSCIÊNCIA IDEAL

Talvez possamos argumentar que esta é então a condição da consciência humana: gerar idealidade sobre fundo biológico, que passa pelo homem concreto e suas vicissitudes subjectivas. No entanto – e aqui se lançam os fundamentos da epistemologia – a idealidade subjectiva não é qualquer uma, como afirma o céptico, ou justamente tecida pelos episódios da vida, como pretende o sábio: ela é pensamento estruturado sobre um mundo empírico, *a priori* não-contraditório em si mesmo, pois está aí, eventualmente em contradição com os nossos modos de entendimento, o que não prova o absurdo ou a subjectividade das coisas, mas a condição diferenciada da consciência no tempo e no espaço. Por outras palavras, re-aferir a linguagem e suas produções simbólicas pela consciência concreta, não significa promover a subjectividade como um bloco significante (uma “caixa negra” do entendimento), mas reconhecer, no próprio seio das produções subjectivas, níveis funcionais que são distintos, e que assim distinguirão os indivíduos que os exprimem.

Esta proposição não pretende, nesta fase, mais que o reconhecimento do regime diferencial dos actos de consciência, o que não implica em nada um ecumenismo cultural, ditado pelo “mais apto” para uma determinada cultura (perspectiva implícita aos testes medindo o QI e, mais recentemente, o QE). Com efeito, a ilusão de uma parte da cultura técnica e científica actual, nomeadamente informacional, faz ainda coincidir a lógica operatória com as acções adaptativas, identificando “informação”, “competência”, e outras, às respostas propriamente bio-adaptativas do organismo vivo.

Ora a selecção darwiniana da cultura não se reconhece, ou reconhece-se infimamente ao nível dos programas explícitos, porque eles não são transparentes a si próprios. Esta idealidade da consciência (no fundamento implícito p. ex. da etologia cognitivista, que opera por redução da acção a uma mecânica transparente da decisão), é a que paradoxalmente escapa ao único animal capaz de a imaginar, o único também capaz de gerar uma teoria lógica da conduta. A consciência é tanto mais opaca no caso do homem quanto – permitamo-nos postular na senda de Walker (1983) e de Gibbins (1984) – o animal auto-organiza essa consciência em função das impressões subjectivas imediatas que lhe oferecem os órgãos dos sentidos. Ela é integrada na experiência ontogenética e nas estruturas da intencionalidade filética; o homem, pelo contrário, desmultiplica esta informa-

ção até extrair regularidades abstraídas dos próprios níveis auto-organizados, cuja morfologia não é unicamente válida para a acção actual (como no animal), mas válida para um projecto vivido a longo prazo, no interior de uma coesão formal, cujos critérios *externos* são provavelmente derivados da selecção natural – pois são geralmente adaptativos, como o atesta a importante instrumentalização do meio humano. De facto, o seu nível de exigência *interna* depende mais da subtilidade das operações que o sujeito é capaz de efectuar, que dos resultados efectivamente antro-po-adaptativos que dela resultam (é o caso da formalização científica, não é o caso da acção social derivada da ciência).

Isto significa duas coisas:

a) a consciência é, numa medida a definir, independente dos critérios darwinianos da selecção, pois contém propriedades que são provavelmente decalcadas da adaptação, mas que ultrapassam largamente os limites bastantes para a acção⁹.

b) esta autonomia relativa da consciência deixa supor que as configurações da lógica, e provavelmente as de uma parte da intencionalidade humana ligada à condição falada, obedecem num grau identificável, a precipitações formais das representações, cujo ajustamento é progressivo e emergencial. Por outras palavras, os níveis conscientes da abstracção e da lógica emergem como *corpus* auto-gerador, a partir de uma estrutura cognitiva geral da espécie, esta última adquirida a partir da experiência filogenética do mundo (Lorenz, 1973). É provável igualmente que esta morfologia emergencial da consciência seja reconhecível nos modelos da ciência actual, construídos na base da dupla implicação evolutiva e histórica da consciência falante do homem. A elaboração do universo relativista fornece um exemplo notável, assim como a formulação da teoria quântica. A célebre crise dos fundamentos exprime a tensão dialéctica da consciência, construída na base do “senso comum”, provavelmente herdado da adaptação filogenética, e as necessidades lógicas da linguagem altamente formalizada das matemáticas.

Esta autonomia relativa da consciência acusa o facto fundamental, em termos duma biologia do comportamento humano plenamente concebido, que a consciência está, e simultaneamente não está, ao serviço dela própria, pois representa a expressão formal e ideológica de uma intencionalidade aberta que transporta o homem, e o seu pensamento, para além dos circuitos concretos de existência

⁹ Uma das acusações de Piaget à teoria darwiniana na sua versão estrita diz que esta não é capaz de explicar a complexidade das operações lógicas do pensamento, que ultrapassam em muito a suficiência adaptativa. Pensamos que esta acusação repousa sobre uma concepção da selecção que não inclui os mecanismos biológicos emergentes durante o processo da adaptação.

empírica. Assim, longe de negar as produções conscientes em favor do epifenomenalismo biológico e, no limite, físico-químico, o darwinismo foca o comportamento das espécies, logo do homem, como uma emergência na evolução espontânea dos sistemas naturais. Esta é, ao que parece, a analogia que actualmente operacionaliza comodamente o carácter prospectivo e diferenciador das estruturas vivas.

8. A EPIGÉNESE COMO LUGAR DE EMERGÊNCIA ONTOGENÉTICA

A condição particular da consciência falante do homem introduz de maneira privilegiada a evidente duplicidade operacional dos mecanismos epigenéticos da cognição humana, suspensos dialecticamente entre uma biologia da aprendizagem e, em geral, do comportamento humano, e as produções e representações ideais que esta mesma biologia impõe. A aplicabilidade concreta da epistemologia evolutiva torna-se clara através desta consideração exemplar do caso do homem na evolução, ao mesmo tempo ocupada com as condições de desenvolvimento da estrutura cognitiva, e dos factores que a forcem a constituir-se numa espaço-temporalidade significada pela linguagem; por outras palavras, que a levam a autodeterminar-se subjectivamente a partir da tradição desfiada na interpretação da história, do mundo e dos homens. Esta constatação das condições ideo-lógicas da consciência falante é a ocasião por excelência para comparar as composições da biologia do homem com as da cultura, de que é duplamente sujeito e objecto, a um tempo composto, através da epigénese e da aprendizagem, pelas condições do meio físico, social e simbólico, e limitado pelos critérios de sua própria auto-organização genética, etológica e linguística.

Neste contexto, a própria actividade cognitiva e técnica, como empreendimento antropológico avançado, introduz na temporalidade humana uma situação singular: com efeito, cada nível do saber histórico, ao fixar os referentes simbólicos para uma praxis e um discurso, evidencia a difícil continuidade das formas de humanidade emergidas na história. Ora esta distância é tanto mais real quanto depende directamente dos processos epigenéticos do desenvolvimento. Por outras palavras, os mecanismos genéricos pelos quais o animal falante se individualiza em sujeito prenuncia a inevitável impregnação pelas produções evoluídas e dita, ao mesmo tempo, a separação geracional e a experiência tangível da história. A instrução que deriva do movimento histórico dos instrumentos e das ideias, elaboradores de cultura, forma os homens a partir de pontos civilizacionais distintos. Ao contrário do homem eidético husserliano, anunciador de essências, a biologia do comportamento contemporânea sugere que este só existe no ocaso espaço-temporal; as impressões primeiras são desde logo sobre-impressões sim-

bólicas traduzidas pela linguagem da comunidade e, mais fundamentalmente ainda, pelos traços epigenéticos da subjectividade de que estamos irrecusavelmente armados para a sobrevivência.

Neste sentido, a epigénese traduz para nós o verdadeiro nó górdio unindo o sujeito individual e a sua história singular aos ritmos ontogenéticos, assim como à evolução de que é herdeiro, e que, por sua vez, orienta localmente. A epigénese constitui a ocasião funcional da emergência ontogenética assim como, pelas relações de dependência e de selecção genética que instaura, a ocasião de uma parte importante da emergência filogenética, se excluirmos factores físicos ou mecânicos que colocam os organismos em condições de selecção extraordinárias.

A visão epigenética da evolução parece dar razão tanto ao continuismo neo-darwiniano sob o seu aspecto epi-molecular exposto ao longo do texto, como às teorias cladísticas modernas que, através da descrição do sucesso diferencial das fases de especiação tentam dar conta das transformações rápidas das espécies no tempo. Além disso, a epigénese liga estreitamente o trajecto ontogenético do animal individual não só às realizações concretas da espécie, isto é, às que constituíram unidades de selecção específica, mas igualmente às emergências possíveis do animal expressivo, em busca de viabilidade adaptativa e prospectiva.

O caso do homem é particular: com efeito, parece que neste, bem mais geralmente do que afirmam as teses génicas da sociobiologia p. ex., as emergências favoráveis se avaliam pela carga cultural positiva e pelos benefícios variados que trazem ao sujeito e ao seu grupo social. Esses benefícios são função da sua organização, em termos de sobrevivência bio-antropológica, e das derivações históricas variadas que aí se sustentam superlativamente. Pensamos com efeito que a epigénese humana poderá esclarecer-nos sobre muitos fenómenos antropológicos, aparentemente paradoxais em comparação com as estratégias de reprodução e de sobrevivência animal, e que servem de argumento aos adversários da biologia do comportamento humano; no homem, os regimes simples das eleições eto-sociais complicam-se pela adopção de regras e de significações de comportamento que não obedecem a uma lógica biológica directa nos seus agentes, mas compõem-se a partir de estruturas e de simbólicas sociais complexificadas ao longo da história. São estas que se impõem epigeneticamente à estrutura comportamental e investem assim a vivência eto-social de atribuições singulares. Parece-nos que uma das tarefas maiores da moderna biologia do comportamento fundada na epigénese, isto é, sobre as regras do desenvolvimento ontogenético, consiste em reconhecer quais são as partes inter-recorrentes da estrutura social e da estrutura comportamental. Por exemplo, para a questão clássica do evitamento do incesto, parece que a criança se fixa de maneira não-sexual sobre o sujeito permanente e precoce, independentemente do parentesco biológico, e que será sobre essa base que emitirá mais tarde as suas preferências sexuais. A contingên-

cia social dos primeiros objectos não nega a existência do mecanismo biológico da impregnação sexual, privilegiando a regulação social, mas situa esta no seio de uma estrutura social mutável na origem epigenética da mudança correspondente da vivência e da simbólica do sexo. Além disso, a regulação social do incesto, que tem um carácter inter-cultural assaz geral, não vem substituir-se a uma motivação biológica insuficiente, mas vem provavelmente reforçar circuitos sociais, mutáveis e desfalcados em termos de valor biológico. (P. Bateson, 1986).

O mecanismo da impregnação, observado primeiramente nos anatóides como o demonstraram as célebres experiências de Lorenz, apontam para uma ligação íntima entre a organização social e a estrutura selectiva/selectora do sujeito. No caso do homem, inúmeras questões ligadas aos valores e aos significados socio-culturais poderão achar a sua origem num mecanismo epigenético semelhante, orientado socialmente, que obrigam ao estudo, não só, das vias etológicas do sujeito, como da organização social da cultura. Por outras palavras, parece-nos que a biologia do comportamento fundada evolutivamente, em lugar de procurar estratégias genético-familiares do comportamento social, ou actos fixados de uma vez por todas por condições de selecção ultrapassadas, deve interessar-se pela forma como as estratégias biológicas se organizam a partir de uma dada estrutura social, ela própria marcada por contingências e acasos históricos múltiplos, e ver qual é a instrução epigenética que daí deriva. A nossa hipótese é que o sujeito se constitui biologicamente a partir desta estrutura histórica, que ele a integra por sua vez através uma estrutura comportamental e cognitiva específica, cujas vias expressivas se trata de identificar no decurso do desenvolvimento.

É neste contexto da dinâmica individual e social que ganham sentido as noções de intencionalidade, de auto-organização e de subjectividade: é neste contexto igualmente que os estudos a partir do mundo natural dos animais tomam importância. Mundo que é natural não por causa de certas características físico-químicas, mas por causa da correspondência que estabelece com o desenrolar da intencionalidade específica, e do desenvolvimento individual.

9. A DIRECÇÃO DO TEMPO E A EPISTEMOLOGIA

Não se veja na apresentação complexificante das formas animais algum resquício do antigo finalismo ontológico, ou de uma tendência ortogenética vagamente fundada sobre considerações quer pan-psíquicas da matéria, quer ainda sobre hipóteses quanto à reversibilidade do tempo natural (o que legitimaria a pré-determinação pseudo-temporal de uma direcção evolutiva conduzindo ao homem).

Tão-pouco se deve fazer consistir a hipótese do tempo irreversível, e da dissipação físico-química criadora de formas, numa panaceia epistemológica para o

reconhecimento subjectivo da duração, da emergência e, finalmente, das produções ideais da cultura. Na realidade, a ciência, à semelhança de qualquer outro empreendimento antropológico e, ao que parece, natural, parece sujeita à historicidade constituinte de encontros independentes de fenómenos, cuja determinação última está longe de ser esclarecida e não o será provavelmente jamais. Isso não nos interessa, pois o carácter essencialmente pragmático da ciência exclui as proposições que não são susceptíveis de serem contrariadas pela lógica ou pela experiência. Neste contexto epistemológico condicionado, importa-nos estabelecer os princípios que são simultaneamente testáveis pelos factos, invariáveis na sua previsão e na sua formulação legal, e suficientemente simples para opor à multiplicidade efectivamente operativa da realidade um esquema operatório susceptível de ser manipulado pelo pensamento humano.

10. DARWINISMO E CIÊNCIA DO HOMEM

Em certo sentido, rejeitar o darwinismo para as ciências do homem é fazer prova de idealismo, ou de receio quanto a um objectivo concreto do conhecimento, e fundar a especificidade humana, que o darwinismo é o primeiro a implicar, em discursos e métodos privados. Parece-nos que tantas contradições internas às ciências do homem – sejam elas psicológicas, sociais, antropológicas, económicas, filosóficas – resultam do facto espontâneo do homem que vive e pensa em grandes grupos, e que face a situações de vida cuja gestão selectiva passa justamente pela produção de discursos (como o discurso científico) – tenta pôr ordem nos objectos, afectos e actos vividos. O reconhecimento desta limitação não significa a apologia da linguagem mínima, ou até do silêncio – como foi o caso de alguma filosofia (Bergson, por exemplo), e ultimamente, de alguns epistemólogos extra-lúcidas quanto à condição verbal do homem. Isto não significa tão-pouco a desconfiança lançada sobre as produções humanistas e culturalistas da ciência do homem, pois todo o neurobiólogo sabe muito bem até que ponto fundamental operam os significados da linguagem.

Isto implica que, em geral, as ciências humanas sem inspiração biológica não conseguem livrar-se do peso constritor dos significados em benefício de uma análise objectiva dos significantes. Aqueles que se ocupam do valor epistemológico dos discursos, são perfeitamente conscientes das restrições conceptuais que tais discursos implicam, logo das formações alternativas que eles excluem. Mais radicalmente ainda, eles estão perfeitamente conscientes que a própria biologia, e particularmente uma teoria tão “atraente” como o darwinismo, é uma produção cultural e, como tal, sujeita não só aos avatares da história das ideias e técnicas, mas sujeita igualmente ao aparelho conceptual necessário a qualquer pensamento

funcional. É sempre a cultura que investe a intuição de uma forma de subjectividade particular, se aceitarmos que a intuição não é milagrosa no sentido de uma impossibilidade cerebral ou cultural, mas investida de intencionalidade histórica, que é o tempo evolutivo do homem falante.

Uma vez mais, e sem querer cair nos excessos meta-físicos de um pensamento real que deve efectivamente funcionar num mundo real, a ciência, como empreendimento de conhecimento sobre os objectos destes mundo, assenta numa escolha que é em última instância metodológica, no sentido evidente de que toda a tomada de posição quanto ao valor intrínseco do saber de ciência é um assentimento quanto ao grau de coincidência desta ciência com o mundo. A(s) epistemologia(s) resulta(m) em última análise de uma auto-fundação pontual dos critérios da atitude metodológica primeira do homem, que é a abertura funcional e operatória ao mundo, a necessidade de viver com e no mundo, a curiosidade falante sobre o mundo. É neste contexto originário que se deve pensar a actividade humana, e é neste contexto que adquirem valor epistemológico as proposições do evolucionismo. Com efeito, a teoria da evolução biológica convenientemente fundada sobre a emergência é um método que, a nosso ver, permite estudar o comportamento sem desvio materialista ou espiritualista, pois o situa na encruzilhada de uma história constitutiva e de uma historicidade constituinte que não se fica pela contemplação auto-justificativa dos termos da linguagem, mas se abre às hipóteses materiais, que são verificáveis, assim como às interpretações e às fecundações rigorosas da inter-disciplinaridade. Não é preciso ser-se epistemólogo ou especialista para professar o cepticismo quanto às grandes sínteses: não é tão-pouco esse o objectivo do darwinismo. O seu valor real resulta do facto de ele se formular parcialmente a partir de hipóteses cujos termos devem ser discutidos e operacionalizados pela prática. O seu corpo conceptual será certamente alargado e eventualmente modificado, pela extensão legal do seu objecto, ao incluir o homem e a cultura. Com efeito, é a legitimidade desta extensão que, em conjunto com as disciplinas humanas, se torna urgente aprofundar.

BIBLIOGRAFIA

- COLL. (1989) - *Les Théories de L'Évolution*, Paris: Seuil.
DAMÁSIO, A. (1994) - *O Erro de Descartes*, Lisboa: Publ. E-A.
GAZZINAGA, M. S. (1992) - *O Espírito Natural*, Lisboa: Ed. Piaget.
GHISELIN, M. T. (1969) - *El Triunfo de Darwin*, Madrid: Catedra.
LENCASTRE, M. (1990) - "O comportamento desviante do ponto de vista da biologia evolutiva", in *Revista de Psicologia da U.P.*, nº 2.
LENCASTRE, M. (1995) - Epistemologia evolutiva e sistemas naturais de cognição in *Revista Psychologica*, Coimbra, nº 13, pp. 117-126.

- LORENZ, K. (1975) - *L'Envers du Miroir*, Paris: Flammarion.
- MEYER, F. (1954) - *La Problématique de L'Évolution*, Paris: PUF.
- NOUGIER, L. (1988) - *L'Essor de la Communication*, France: Lieu Commun.
- THINÈS, G. (1978) - *Fenomenologia y Ciencia de la Conducta*, Madrid: Ed. Pir.

O REAL COMO FICÇÃO

por

Álvaro Campelo*

A aproximação ao objecto da antropologia sempre foi o problema epistemológico mais questionado pelos guardiões do templo científico. Como nos aproximamos do “real”?, como o comunicamos?, qual a adequação do discurso antropológico à cultura vivida de um grupo social? Estas, e outras questões, fizeram do antropólogo um feiticeiro mal amado e indesejado do discurso científico.

Neste simples ensaio procurar-se-á, explorando alguns dados fornecidos por Michel de Certeau, situar o discurso antropológico a partir da sua génese: as notas de campo. A haver ou não uma cientificidade na escrita antropológica, ela deve nascer e ser problematizada neste espaço fontal, como espaço de adequação ao “real”, bem como de construção e criação do “real”, num discurso negociado cientificamente entre os vários intervenientes. Particularmente difíceis de enunciar, as práticas sociais esquecidas e marginalizadas pelo saber científico, e que se relacionam mais com o campo da antropologia, serão o cerne deste ensaio.

O método introduz a cientificidade moderna, tornando-a discursiva. Enquanto discursiva, a ciência desenvolve processos, de modo a fixar em “regiões” o *saber*, a entender e conhecer, à medida que a razão saía da *Aufklärung* determinava as suas disciplinas, as suas coerências e o seu poder. O saber faz-se teoria, enquanto esta delimita e constrói o próprio saber.

Para além deste saber *esclarecido*, existe o que podemos designar por *processos sem discurso*, os quais recebem um “lugar próprio”, atribuído pelo saber científico: o de “reservas” *selvagens* desse mesmo saber (Cf. de Certeau. 1990: 102)¹. Por sua vez, a distinção imposta pela história entre a reflexão teórica e as “práticas”, não se refere essencialmente ao binómio tradicional da “teoria” e da “prática”, especificado pela separação entre a *especulação* e as *aplicações* con-

* Universidade Fernando Pessoa, Porto.

¹ A própria noção de *esclarecido*, cara ao século das luzes, é ela mesma elucidativa para a delimitação de um determinado tipo de saber.

cretas, “mas ela tem em vista duas *operações* diferentes, uma discursiva (na e pela linguagem) e a outra sem discurso” (de Certeau. 1990: 102). A nossa atenção orienta-se no sentido de estabelecer o status deste *savoir-faire* sem discurso; qual o *saber* destas práticas e a que ponto ele é apercebido pelas ciências ditas humanas. Como práticas que são, o seu sucesso é acessível na experiência, na história, como aproximação processual ao “lugar” e ao “tempo” do evento.

Ao focalizarmos o interesse neste “lugar” sem discurso, verificamos como ele está caracterizado por um estatuto de *fronteira* e de *limite*. A ideia de método, a partir do séc. XVI, modificou progressivamente a relação do *conhecer* e do *fazer*²: o discurso organiza a forma de *pensar* em forma de *fazer*. Há um *savoir-faire* organizado pelo discurso, o qual funciona como uma gestão racional da produção, numa operação regulada sobre campos apropriados. A *fronteira*, como já o afirmamos, não se situa entre dois saberes hierarquizados, um especulativo e o outro ligado às particularidades fixadas pelo primeiro, mas ela opõe práticas articuladas pelo discurso, àquelas que o não são (ainda). Estas práticas impõem-se como *saberes* “engenhosos” e “operativos”. Estranhas às “línguas” científicas, elas constituem, fora delas, um *ab-solu* do fazer (são performativas), e uma *reserva* do saber a inventariar, caso seja possível.

Um “saber” reside nestas práticas, onde as formas de agir (Cf. de Certeau. 1990: 108) não encontram legitimidade dentro da perspectiva de uma racionalidade produtivista. Deixadas de fora pela racionalidade, estas práticas sobrecarregaram-se de um investimento simbólico no que respeita à vida quotidiana. Tendo sido, e sendo ainda “lugares” marginais, *fronteiras*, a manifestação clara da “diferença” e do “outro” a *saber*, e apresentando-se como práticas sem discurso, torna-se urgente um discurso sobre elas.

Referindo-se à disciplina denominada de história, Michel de Certeau utiliza o quadro que representa o navegador Amerigo Vezpucci diante da “índia” América³ para falar de uma *escrita conquistadora*, a qual serve-se do Novo Mundo “como uma página em branco (selvagem) para escrever o querer ocidental. Ela transforma o espaço do outro num campo de expansão para um sistema de produção” (Cf. de Certeau. 1979: 3-4). O “outro” inscreve-se como *lugar-onde*, no qual a escrita, o discurso, encontra legitimidade de prática e não já de sentido, dado que este se supõe construído e aceite. A *escrita da história* é o estudo da escrita como prática histórica. Para Certeau, a preocupação fundamental era visar a relação que o *discurso* estabelece com o *real*, de que fala. Qual a relação entre *escritura e história* (Cf. de Certeau. 1979: 5) de forma a evitar a ilusão própria

² Nomeadamente no que se refere à prática do Direito e da Retórica.

³ O encontro assume figura mítica nesta alegoria desenhada por Jan van der Straet para a *America decima pars* de Jean-Théodore de Bry, Oppenheim, 1619 (cf. J. Amsler. 1955. *La Renaissance*, Paris: 89).

ao discurso, o qual pretende fazer crer que ele está “adequado” ao *real*, ao relevar a relação entre os processos científicos *limitados* e o que *lhes falta* (escapa) do *real* que estuda. A postulação de uma análise historiográfica “tem a ver, por um lado, com um problema político (os procedimentos próprios ao “fazer história” – “faire de l’histoire” – fazem voltar a uma maneira de “fazer história” – “faire l’histoire”), e, por outro lado, sobre a questão do sujeito (do corpo, e da palavra enunciadora), questão recusada para o lado da ficção ou do silêncio, através da lei de uma escrita científica” (de Certeau. 1979: 5).

Versando o discurso do *real*, a *escrita* histórica estabelece-se como um *discurso de separação*. Ela faz o corte entre o *presente* e o *passado*; entre o *discurso* e o *corpo* (social). A historiografia vai repetindo o gesto de separação, fazendo dele o postulado da interpretação: “a inteligibilidade instaura-se numa relação ao outro; ela desloca-se (ou “progride”) modificando aquilo que ela estabeleceu como seu “outro” – selvagem, o passado, o povo, o louco, a criança, o terceiro-mundo” (de Certeau. 1979: 9)⁴. Tal como na história, este processo paradoxal afirma-se na *escrita* de outras ciências humanas. A *escrita* substitui as representações tradicionais que autorizavam o presente, por um *trabalho* representativo que articula num mesmo espaço a ausência e a produção. Ela substitui o que *falta*, em prática significativa. Mas ela, enquanto supõe um lugar próprio, sujeita-se a um poder político, articulador de um *querer e dever* sistémico de escrita. Ao inscrever-se no espaço do poder político, ela supõe a legitimação desse poder, ou seja, este tem que juntar à força que o torna efectivo, uma autoridade que o faça credível.

Há uma relação entre este *poder* e o próprio estatuto do saber científico (bem como do seu discurso). A metodologia de que se socorre, transforma-se em lei, ilusão de superação da *ausência*, da *falta*, do corte que a interpretação exige. A *escrita* assume o carácter de ficção enquanto espaço e lugar onde se exercem os produtos de manipulação e de análise. A ordem, tão importante na compreensão da narratividade, quando ela constrói a relação e dá sentido ao discurso, funciona como mais um elemento de ficção. O investigador das ciências humanas pode somente escrever “conjugando nesta prática o “outro” que o faz avançar e o real que ele não represente senão em ficções” (de Certeau. 1979: 23).

A produção do “lugar” é importante, na medida em que ele funciona como aquilo que permite e aquilo que proíbe na ciência humana, como prática

⁴ “À travers ces variantes entre elles hétéronomes – ethnologie, histoire, psychiatrie, pédagogie, etc. –, se déploie une problématique articulant un savoir-dire sur ce que l’autre tait, et garantissant le travail interprétatif d’une science (“humaine”) par la frontière qui le distingue d’une région qui l’attend pour être connue” (de Certeau. 1979: 9).

e discurso⁵. “Fazer história” ou “fazer antropologia”, só se pode entender enquanto *prática* (uma *disciplina*), enquanto *resultado* (o seu discurso), e a sua relação sob a forma de *produção*. A esta forma de produção poderíamos nós chamar de *método*. O discurso faz uso de um método na medida em que interroga o “real”. A situação do cientista social faz com que esta interrogação assuma duas posições diferentes no processo científico: o “real” enquanto ele é o *conhecido* (aquilo que o cientista estuda); e o “real” enquanto está *implicado* pela própria operação científica (o cientista, os processos, os métodos, seus modos de compreensão e até uma prática do sentido (Cf. de Certeau. 1979: 47). Ou seja, por um lado o “real” é o *resultado* da análise, e por outro, o *postulado* da mesma. No nosso caso, estas duas formas da realidade não podem ser eliminadas, nem absorvidas uma pela outra. Vivemos a partir da sua relação, e temos como objectivo desenvolver esta relação em discurso. É a própria situação de *liminaridade* que especifica a nossa ciência como ciência humana. A relação com a diferença, com o “outro”, deve marcar profundamente o seu método de interpretação. O confronto de um método interpretativo com o seu “outro”, colocando em evidência a relação que se estabelece entre um modo de compreensão com o incompreensível que ele “faz surgir” (Cf. de Certeau. 1979: 51), é causa da tensão interna, e consciência do *limite*, dentro das ciências humanas. O *limite* é a figura como o “real” reaparece no interior da ciência, designando o “outro” da razão e do possível. Será esta uma possível distinção entre as ciências ditas “exactas” e as “humanas”?:

“Il se pourrait d'ailleurs que la distinction entre sciences “exactes” et sciences “humaines” ne passe plus par une différence dans la formalisation ou dans la rigueur de la vérification, mais sépare plutôt les disciplines selon la place qu'elles accordent, les unes, au *possible*, et les autres, à la *limite*. En tout cas, il y a sans nul doute, liée au métier d'ethnologue ou d'historien une fascination de la limite ou, ce qui est presque identique, de l'autre” (de Certeau. 1979: 56-57).

Trabalhar sobre o limite é o modo de representar uma *diferença*, ou a própria *relação* como operação a concretizar: colocar em cena o “outro” e, assim, estabelecer um *saber do outro*⁶.

⁵ “Telle est la double fonction du lieu. Il *rend possibles* certaines recherches, par le fait de conjonctures et de problématiques communes. Mais il en *rend d'autres impossibles*; il exclut du discours ce qui est sa condition à un moment donné; il joue le rôle d'une censure par rapport aux postulats présents (sociaux, économiques, politiques) de l'analyse” (de Certeau. 1979: 78).

⁶ Michel de Certeau afirma que a historiografia estabelece-se como *savoir de l'autre*, através das “citações”, notas e referências. A linguagem *citada* tem por fim acreditar o discurso, introduzido um efeito de realidade, produtora de fiabilidade, a qual dá autoridade ao saber. É o que ele denomina de “*real como citação*”. Nós utilizamos esta análise para uma nova visão do trabalho de campo antropológico.

Nada como a experiência do trabalho de campo, enquanto observação participante, para ter esta sensação de *limite*. Limite na experiência de relação – ao saber que interpreta, ao campo que se oferece, aos actores que interagem; limite na capacidade de apreender o outro; limite na arte de comunicar o outro. As notas de trabalho de campo são o máximo reflexo de todos estes limites, e, ao mesmo tempo, a *possibilidade* de eles se constituírem em discurso.

Os antropólogos têm como característica, pretensamente identitária, realizarem trabalhos de campo (observação participante): “fieldwork is a kind of ritual, a rite of passage” (Jackson. 1995: 70). Este é um dos três “momentos”⁷ associados ao trabalho etnográfico: o primeiro é este do *trabalho de campo*, que consiste na recolha de informações; o segundo será o *trabalho de texto*, ou seja, a elaboração de um relatório etnográfico, dando a razão do mesmo, bem como especificando as práticas de composição usadas pelo etnógrafo para fornecer uma imagem da cultura estudada; e o terceiro momento, o do dito *trabalho intelectual (Headwork)*, tem a ver com o processo de edição e de recepção do texto etnográfico pelas variadas audiências.

Se bem que todos os momentos são questionados e, de alguma forma, investigados enquanto processos de construção científica, o primeiro *-fieldwork-* constituiu-se ele mesmo foco do próprio texto etnográfico (Cf. Van Maanen. 1995: 7-8). Há a preocupação de tornar visível a descoberta de práticas e de processos utilizados para se chegar aos dados qualitativos presentes, bem como a situação pessoal e histórica de cada etnógrafo (Cf. Raninow. 1988). Surge, assim, uma “etnografia crítica”, a reflectir sobre os seus próprio métodos de análise, e ainda justificando *escritas* banais, tais como elementos irónicos, e métodos heterodoxos, como que a estabelecer um *estilo do não estilo*. Desta forma, vemos nascer uma escritura livre dos dogmatismos de “puristas”, fechados nos seus métodos e nas suas temáticas, pertença de “zonas” confessionais e legitimadas pelo autoridade de um saber com poder. Parte da mudança destes métodos e estilos tem a ver com o terceiro momento da etnografia: o aumento dos leitores dos textos etnográficos provoca o uso de uma linguagem mais livre, bem como a satisfação de *diferenças (objectos de análise)* pertinentes a este público. E, assim, a etnografia entrou por campos nunca antes visados pelo seu saber. Cremos, no entanto, que foi a própria *relação* com o “outro” e a consciência do *limite*, os grandes impulsionadores desta nova escrita. Esta consciência tem o seu ponto alto, para além do trabalho de texto, no momento do trabalho de campo, e reflecte-se em toda a grandeza e

⁷ Apesar do termo “momento” poder ser confuso, é utilizado aqui para falar de um período histórico particular no desenvolvimento de trabalho intelectual, neste caso, a emergência de técnicas qualitativas de investigação nas ciências sociais.

riqueza – campo aberto ao outro – nas notas recolhidas durante essa experiência liminar.

Jean E. Jackson (Cf. Jackson. 1995: 36-72) descreve-nos vários tipos de liminaridade nas notas de campo, a saber: 1) *Entre mundos*: a) entre a *casa* e o *campo*; b) entre o *trabalho de campo* e o *Nativo*. 2) *Entre Eus* (Selves): a) notas de campo e eu; b) entre Eu e o Outro. 3) *Entre Palavras*: há vários tipos de géneros literários capazes de serem comparados com outros tipos de escrita. Pode haver um género que vê a “realidade” e que se destina ao investigador, e que não pode ser usado pelo público.

“When you're writing for a book you are writing for an outside audience. The fieldnotes ar an intermediate stage. Onde fear is that they're subject to a lot of misinterpretation, a fear, one that they are wrong and someone will use them, or two, they're subject to manipulation the author doesn't want. In that sense they're a text, cut off from their roots, different from social reality” (Jackson. 1995: 63).

As notas de campo representam a tensão entre a investigação “científica”, controlada, e as coisas, eventos, reacções espontâneas e flexíveis. Para além do “saber” aceite e reproduzido, elas têm consigo um saber outro, ausente e promissor. Campo da “ambiguidade” entre a experiência objectiva e subjectiva, as notas de campo tornam-se o espaço preferido das críticas antropológicas, entre os próprios antropólogos.

As notas de campo assumem, por sua vez, um papel demiúrgico: são poéticas (do grego *poiein*: “criar”, “inventar”, “gerar”), dado que constroem a realidade. Têm uma performance de limite: “depois da sua morte, as suas notas de campo tornar-se-ão documentos históricos”. Ou ainda como afirmou aquele antropólogo entrevistado por J. Jackson: “We do more than historians, we create a world” (Cf. Jackson. 1995: 69). A missão de criar um mundo outro, não pensado e “sem saber”, os antropólogos devem-na partilhar com os actores sociais com os quais interagem, também eles diferentes e outros. Eis uma função sagrada que o ritual de passagem exige. Uma prática que, como discurso da mesma prática, assumo o limite e o não-saber como pensável e legítimo. Cremos que as notas de campo no trabalho antropológico funcionam como o lugar do crime, onde se volta, retornando a questionar o sentido da acção (sentido do trabalho antropológico).

A interrogação “teórica” da ciência antropológica é a memória deste resto, enquanto excluído do discurso das ciências, que as notas de campo “salvam”, e que são as “práticas comuns” (no sentido de não ligadas ao poder institucional). Como já vimos, este *savoir-faire* sem discurso, feito de operatividades múltiplas, mas selvagens, revela-se complexo e engenhoso. Trata-se de uma prática que opera fora do discurso esclarecido e está para ele como ausência, como vazio.

Falta-lhe um discurso próprio e um lugar para escrever as suas práticas. Transforma-se em arte de fazer (*arts de faire*), num pleno sentido estético, em oposição à ciência ilustrada:

“Inscrit dans l'orbite d'une esthétique, l'art de faire est placé sous le signe du jugement, condition “a-logique” de la pensée. L'antinomie traditionnelle entre une “opérativité” et une “reflexion” est surmontée par un point de vue qui, reconnaissant un art à la racine du penser, fait du jugement un “moyen terme” entre la théorie et la praxis. Cet art de penser constitue une unité synthétique entre les deux” (de Certeau. 1990: 113)⁸.

Certeau reflecte sobre exemplos kantianos, os quais concernem exactamente as práticas quotidianas. A faculdade de julgar, nas práticas quotidianas, usa a relação de um grande número de elementos: a transformação de um equilíbrio dá em um outro equilíbrio. Esta faculdade ultrapassa o entendimento do próprio acto de julgar (Cf. Philonenko. 1968: 17-24), e investe-se de um acto ético e poético, de forma a originar uma prática estética. Poderíamos, assim, propôr uma análise da natureza estética, ética e prática da vida quotidiana. Nada mais do que aquilo que as notas de campo fazem. Ao saírem, em grande medida, do discurso dogmático do texto antropológico, e das teorias com poder reprodutor, elas apresentam-se também como um *savoir-faire* indispensável à compreensão e análise de um saber ausente do discurso das ciências, e que se encontra presente nas práticas comuns.

Autores existiram, e existem, que se interessaram por práticas marginais não estudadas anteriormente. Trataram-nas como “outras”, mas recuperaram-nas dentro de um lugar teórico globalizante, ele mesmo produtor do saber legítimo e credível. Certeau faz, nomeadamente, uma crítica às posições de Foucault e Bourdieu, quanto à forma como ambos procuraram fornecer uma teoria das práticas (Cf. de Certeau. 1990: 98-100).

A operação teórica destes dois cientistas resume-se a dois momentos: *separar* e, posteriormente, *voltar* (primeiro um isolamento “etnológico”, e depois uma inversão lógica). O primeiro gesto separa certas práticas, num campo indefinido, de forma a tratar estas práticas como uma população à parte, formando um todo concreto, mas estranho ao lugar onde se produziu a teoria: assim os processos “panópticos” de Foucault, e as “estratégias” de Bourdieu. Mesmo o processo (Foucault), como o lugar *-kabyles-* (Bourdieu), são considerados como metonímias da espécie inteira: “a uma parte observável – porque circunscrita – é atribuída a representação da totalidade (in-definível) das práticas” (Cf. de Certeau. 1990: 99).

⁸ Certeau faz uma alusão à arte de pensar de Kant e da relação que ela estabelece entre arte de fazer (*kunst*) e a ciência (*wissenschaft*).

O segundo gesto *volta* à unidade antes desfeita. De obscuro, tácito e vago, a prática é invertida em elemento que aclara a teoria e sustem o discurso. Podemos verificar em Foucault que os procedimentos de vigilância, antes não tidos em conta pela ciência, tornam-se na razão pela qual se esclarecem os sistemas da nossa sociedade e os das ciências humanas. Através deles nada escapa a Foucault: eles permitem o discurso. Em Bourdieu, as estratégias enganosas, transgressivas em relação à ordem do discurso, são invertidas para fornecerem a articulação essencial à teoria que reconhece em todo o lado a reprodução de uma mesma ordem, através do *habitus* (Cf. de Certeau. 1990: 100).

Querendo construir uma *arte de pensar* estética e poética, autónoma e *outra*, expressão do *limite* e da *diferença*, também Certeau se interessou pelo quotidiano que se inventa em mil formas de agir furtivamente (*braconner*). Não procura nesta *separação* uma explicação ou teoria para as práticas. Como a arte, elas escapam ao sentido teórico globalizador, e, por isso, aquilo que ele procura é introduzir uma *antidisciplina*.

Os procedimentos da criatividade quotidiana concretizam-se em formas e *maneiras de fazer*. Estas constituem as múltiplas práticas através das quais os utilizadores se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção socio-cultural. Estas práticas tanto se efectivam nas sociedades modernas, por exemplo, pelos consumidores face aos sistemas de consumo (Cf. de Certeau. 1990: XXXVI-XXXIX), como na vida quotidiana das sociedades ditas “primitivas”, onde os actores sociais descobrem formas tácticas de agir, provas de uma criatividade dispersa.

Na análise que Certeau faz destas práticas, ele propõe uma distinção entre *estratégias e tácticas*. As primeiras funcionam como um tipo de racionalização que distingue de um “espaço envolvente” *um próprio*, ou seja, o lugar do seu próprio querer e poder. Postula um *lugar* susceptível de ser circunscrito como *um próprio* (específico) e que pode ser gerido em relação com uma exterioridade que se origina a partir dele mesmo⁹.

Por sua vez, a táctica funciona como um cálculo que não se pode basear num próprio, e, por isso, não tem uma fronteira que distingue o outro como uma totalidade visível. Por não ter um *lugar*, a táctica depende do tempo, da ocasião e do espaço do outro. Aquilo que realiza não pode ser guardado; vive das ocasiões¹⁰. Se a táctica não tem por lugar senão o do outro, ela desenvolve-se em

⁹ “J'appelle *strategie* le calcul (ou la manipulation des rapports de forces qui devient possibles à partir du moment où un sujet de vouloir et de pouvoir (une entreprise, une armée, une cité, une institution scientifique) est isolable” (Cf. de Certeau. 1990: 59).

¹⁰ “J'appelle *tactique* l'action calculée que détermine l'absence d'un propre. Alors aucune délimitation de l'estériorité ne lui fournit la condition d'une autonomie. La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre” (Cf. de Certeau. 1990: 60).

campo alheio e estranho, sem contudo ser apropriada. Organizando-se a partir de uma lei estranha, ela, nesse lugar que não é seu, permanece como estranha. Reflexos de uma inteligência operativa, as táticas manifestam até que ponto esta inteligência é indissociável dos combates e dos prazeres quotidianos que articula, enquanto as estratégicas escondem, sob cálculos objectivos, a sua relação com o poder que as sustentam, guardadas pelo seu lugar próprio institucionalizado (Cf. de Certeau. 1990: XLVII). Se a estratégia tem um próprio, que é uma vitória do lugar sobre o tempo, ela domina o tempo. Ao fundar esse lugar autónomo, prepara expansões futuras e permite-se uma independência em relação com a variabilidade das circunstâncias. A análise estratégica possibilita as práticas como lugares lisíveis: permitem um saber como poder. Por sua vez as táticas criam surpresas, são furtivas e estão onde não se espera: elas são enganosas (*elle est ruse*). Confrontadas com o *poder do saber*, a tática é uma arte do débil, faz-se discurso do mais fraco. As táticas são processos que valem pela pertinência que dão ao tempo, à *urgência* do tempo.

“Les stratégies misent sur la résistance que *l'établissement d'un lieu* offre à l'usure du temps; les tactiques misent sur une habile *utilisations des temps*, des occasions qu'il présent et aussi des jeux qu'il introduit dans les fondations d'un pouvoir” (de Certeau. 1990: 63).

A tática, ao contrário da estratégia que se postula através de um poder, está determinada pela ausência de poder. E esta ausência de poder é característica das práticas ordinárias, as quais permanecem como uma memória sem linguagem ou discurso próprio.

A investigação antropológica sempre privilegiou o anónimo e o quotidiano, que se nos apresentam como estranhos, outros e diferentes. Outras regiões dão-nos aquilo que a nossa cultura excluiu do seu discurso, e que foi uma arte do *saber estético, ético e poético* que a faculdade de julgar possibilita. Cabe à antropologia, como ciência do outro, dos limites, abrir as portas da lisibilidade a estas práticas táticas, deixando que permaneça o outro, sempre intrigante e sempre campo aberto de possibilidades. Não serão as notas de campo, espaço do espontâneo, do frágil e da urgência do tempo, um método apropriado a fornecer-lhes um espaço que seja seu e, ao mesmo tempo outro, porque também ele vive na situação de liminaridade? Serão ambos a razão, se aqui há lugar para ela, da legitimidade e credibilidade de um e de outro?

Arte e engenho, o discurso antropológico assume-se como científico enquanto *ficção* que possibilita um saber da prática social. E o seu carácter científico repousa na pertinência e profundidade que as notas de campo possibilitam, como criação de um espaço do outro. Experiência de limites, e manifestação das liminaridades presentes, as notas de campo possibilitam a cientificidade como

mediação no trabalho de campo e na escrita antropológica, enquanto espaços da ficção. A questão de pertinência do trabalho de campo/observação participante, e consequentes notas de campo, não está somente, como alguns supuseram, de perscrutar relações sociais de povos com técnicas de reprodução de conhecimento diferentes, mas no facto de só aí podermos lidar com as práticas, enquanto campos de saber, e, mais concretamente, com as práticas tácticas, não expressas nos discursos sociais, porque expontâneas e furtivas à institucionalização. É relativamente a estas práticas que as notas de campo se apresentam como absolutamente insubstituíveis, já que próximas da urgência do tempo em que sucedem, e sujeitas a uma lógica heterodoxa.

O texto antropológico fornece um “lugar” às tácticas observadas, inserindo-as num saber partilhável, a ser constituído como poder. A manutenção das notas de campo, relicário pertença do antropólogo que realizou a investigação, transforma-se numa obrigação de respeito pelo outro, e por saberes abertos à interrogação. Publicar, ou não publicar as notas de campo? A decisão parece caber unicamente ao ficcionista mor, usurpador de uma relação que foi acontecimento, e que agora é um saber. O *ausente* que a escrita substituiu, e que torna credível e lisível o acontecimento, está aí como estranho, mas ainda não sujeito aos posteriores cortes e ausências que as interpretações posteriores exigem. As notas de campo, sendo já interpretações de 2º e 3º graus, ainda permitem um lugar ao *outro* diferente, selvagem, como um saber apropriado, sim, mas ainda rico em capacidade de criação, e ainda prometedor.

BIBLIOGRAFIA

- DE CERTEAU, Michel (1989) - *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.
 DE CERTEAU, Michel (1990) - *L'Invention du Quotidien. Arts de faire. I*. Paris: Gallimard.
 JACKSON, Jean E. (1995) - “Déjà Entendu. The limial Qualities of Anthropological Fieldnotes” in John Van Maanen (ed.) 1995. *Representation in Ethnography*. London: Sage.
 MAANEN, John Van (1995) - “An End to Innocence” in John Van Maanen (ed.) 1995. *Representation in Ethnography*. London: Sage.
 PHILONENKO, A. (1968) - *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris: Vrin.
 RABINOW, P. (1988) - *Un ethnologue au Maroc*. Paris: Hachette.

A CIDADE, O SUBÚRBIO E O RESTO. A TERRA

por

Alexandre Alves Costa*

Sempre me pareceu difícil falar sobre a cidade no sentido do projecto transformador, uma vez que toda a intervenção urbana de reforma, como o próprio nome indica, nunca entra em ruptura estrutural com o sistema que a gera como representação da dominação, quer dizer da imperfeição social, nem sequer o investimento, tão aliciante se torna construir o véu que o esconde por detrás do verniz da sedução com que o ajudamos a impôr-se e a reproduzir-se.

Questões que poderia e talvez devesse colocar perante todas as acções de projecto. Não o faço com álibis fáceis, mas não consigo evitar que a visão estratégica se torne impositiva quando trato do problema urbano, acarretando-me até, por vezes, a tentação das visões totalitárias. Este esquerdismo agudiza-se frente ao entusiasmo dos meus “compagnons de route” enredados nas táticas da intervenção possível, do compromisso, do discurso tecnocrático/humanístico.

Isto dito em modo autocrítico, porque não me sinto intocado pela crise das ideologias. A ausência de debate sério leva-me com frequência, no desespero da solidão, seja para a História seja para a Poesia, valorizando, nas leituras que faço, cada vez mais os valores poéticos daquela e menos os operativos que ainda não descobri com clareza a não ser os que vão garantindo a construção ou manutenção de identidades de sobrevivência.

E, sendo inviável a Ordem, de sobreaviso em relação à nostalgia e até ao nacionalismo, a consideração da Liberdade como valor supremo tem sido garante da justeza dos caminhos do pensamento. Sem Ordem e com Liberdade é a consciência da necessidade urgente de uma Ética que deverá marcar a diferença. Até que possa, com a mesma convicção de Trotsky e Breton, falar da nossa Moral e da dos outros.

Acusado de utópico ou poético venho, assim, recusando o pragmatismo nas leituras que vou fazendo das hipóteses transformadoras da contemporaneidade

* Prof. Catedrático da Fac. de Arquitectura da U.P.

com que, afinal, todos estão satisfeitos e insatisfeitos. O satisfeito puro encontra-se entre os novos barões do regime, executivos dinâmicos do liberalismo, sem passado nem futuro, vivendo o círculo intemporal do presente de que são os funcionários. Os outros, jovens ou velhos, vão, entre o desemprego e a memória, recuperando alguma insatisfação.

O insatisfeito é menos sujeito a ordenações etárias e, pondo de lado o insatisfeito militante das oposições político-partidárias, nele reside o sentido crítico, mais ou menos espontâneo, onde se aprende a esperança. Porque me encontro nesse grupo, tenho afastado o pragmatismo e o estrito racionalismo dos alinhados com o poder que nada tem feito a mais do que reutilizar sectorialmente os mesmos critérios globais que lançaram os alicerces da modernidade. O seu objectivo, reproduzindo ao infinito a satisfação pura, é, como noutra dia disse no Porto José Mattoso, dar forma ao que chamam demagógica e carinhosamente a aldeia global, conceito forjado para esconder o genocídio, o racismo, o chauvinismo, a fome, as diferenças sociais ou sexuais, ou as norte sul, a África ou a Ásia, a destruição do ambiente e o estado de sítio das cidades.

Explicadas as minhas dificuldades, lançarei apenas algumas pistas, seguramente académicas. Usarei, no meu texto, alguns segmentos de outros, apenas para dizer melhor o que quero, e não porque queira impor a sua autoridade. Por isso não os nomearei a par e passo. Reutilizo fragmentos de Italo Calvino em “As cidades invisíveis”, de Douglas Coupland em “Geração X” e de Carlos Morais em “Uma biblioteca para Gaia”.

A cidade foi a maior criação do Homem, do gregarismo espontâneo e defensivo à Cidade Ideal, ainda encerrada, mundo dentro do mundo. Depois a destruição das muralhas, grandes perspectivas barrocas infinitas e avassaladoras, desenho totalitário do mundo todo a partir do centro. Princípio do fim das cidades. Restava a convicção da possibilidade do desenho, ainda nas malhas regulares racionalistas e democráticas. Regulamentou-se a igualdade e, já sem limites, faltou agora o centro. O crescimento foi mais rápido do que as hesitações do desenho, a degradação cresceu e retratou impiedosamente os conflitos das classes, divididas em terreno aberto.

Le Corbusier declarou a sua aversão às leis da cidade e, sem dúvida, a todos os agrupamentos contextuais ao longo de muitas gerações. A arquitectura moderna começou realmente a destruir a cidade. A Unité é o heróico antagonista mítico, não só da cómoda vida da cidade, mas também da natureza. Sente-se a sua atracção e o seu carácter destrutivo, a impaciência e a violência.

O subúrbio cresceu ao mesmo tempo que iam falhando as novas-cidades, por serem cidades e as não-cidades por serem ainda meio-cidades. Brasília é uma ainda-cidade, apesar de ter sido concebida como subúrbio, tentando recuperar o

centro e o limite perdidos. Foi cercada pela espontaneidade do crescimento autenticamente suburbano. É esse crescimento que lhe confere, hoje, o verdadeiro carácter de ainda-cidade. O equívoco que representa é o paradigma da fragilidade conceptual do Moderno.

No tempo das cidades, objectos no terreno, podia dizer-se:

O homem que cavalga longamente por terrenos bravios sente o desejo de uma cidade. Caminha durante dias pelo meio de árvores e pedras. Raramente o olho se detém sobre alguma coisa. Árvores e pedras são só o que são. Finalmente a viagem conduz à cidade. Fora dela espraia-se a terra vazia até ao horizonte.

No tempo do campo, negativo ou oposto da cidade, podia um pastor dizer-me:

– Calha-me às vezes atravessar cidades, mas não consigo distingui-las. Pergunta-me o nome dos pastos: conheço-os todos. As cidades, para mim, não tem nome: são lugares sem folhas que separam um pasto de outro. Viajei, visitei cidades e continentes. Um dia, perdido por entre casas e prédios perguntei a um transeunte onde me encontrava. Era o pastor de outros tempos.

– Não pode ser, gritei. Não sei há quanto tempo entrei numa cidade e desde então continuei a penetrar cada vez mais pelas suas ruas. Como posso estar onde dizes se me encontrava noutra, afastadíssima desta?

– Os lugares misturaram-se. Esta cidade está em toda a parte. Aqui devia ter sido a Encosta Verde. As minhas cabras reconhecem as suas ervas no separador das faixas da rua.

Como será afinal o nosso século XXI?

Para vos falar do Porto teria de começar por descrever a entrada da cidade. Certamente imaginamos ver elevar-se da planície poeirenta um recinto de muralhas, aproximamo-nos passo a passo da porta vigiada pelos fiscais. Enquanto não entrámos, estamos fora dela.

Se acreditarem nisso, enganam-se: no Porto vai ser diferente. Avançamos horas e horas e não é claro se já estamos no centro ou ainda fora. De vez em quando nas bermas da estrada um adensar de construções de magras fachadas, altíssimas ou baixíssimas, parece indicar que a partir daí as malhas da cidade se irão apertar. Mas encontramos mais terrenos vazios, depois um aglomerado enferujado de oficinas e armazéns, um cemitério, uma feira com carrocéis, um mata-douro, uma rua de lojas macilentas.

Uns e outros dirão, vimos cá trabalhar todos os dias, voltamos cá para dormir. Mas a cidade, onde se vive? Assim prosseguimos, passando de uma periferia a outra. Perguntamos finalmente o caminho para sair da cidade. Voltamos a percorrer a enfiada de subúrbios disseminados. Cai a noite.

Se oculto em qualquer lugar desviado ou escondido existe um Porto reconhecível e recordável por quem lá tiver estado, ou se afinal o Porto é só a periferia de si próprio e tem o seu centro em toda a parte, isso já renunciámos a compreender.

A pergunta que nos começa a angustiar é outra: fora do Porto existe um fora? Ou por mais que nos afastemos da cidade, limitamo-nos a passar de um limbo a outro limbo e nunca mais conseguiremos sair?

A grande criação do nosso tempo, o que vivemos antes do século XXI, é o subúrbio. Tende a espalhar por todo o território o seu modelo uniforme. De início encosta-se ao que chamávamos cidade, de seguida avança sobre ela destruindo-a para se construir e noutro sentido segue as estruturas viárias da rentabilização que o mercado comanda. O subúrbio não tem sítio, auto-definiu-se quando o homem deixou de fazer cidades, na dúvida que lhe ficou quando o campo se deixou de definir como seu opositor. O subúrbio não tem inventores porque nunca foi aceite como não-cidade, outra-coisa que nunca se quis programar. E quando Le Corbusier desenhou a não-cidade, os seus intérpretes e seguidores usaram o seu projecto na cidade. Nem cidade nem coisa nova, fomos ficando sem cidade e nada criámos de novo. Assim nasceu o subúrbio, por geração espontânea, onde tem sido possível continuar a viver, integrando, até, algumas vantagens do progresso. Este novo habitat, desenhado pela especulação, não pode deixar de ser um dos modelos programáticos do futuro. A sua grande qualidade é a mestiçagem de gentes, ofícios e memórias que poderão fazer florescer uma nova cultura a que provisoriamente chamo de suburbana, se a liberdade der origem a uma ética que transforme a violência em solidariedade, que trabalhe a selva para que se possam semear as novas searas. Ali, não existe uma memória colectiva, vive-se na construção de consensos de circunstância. O que é possível é dar forma a esses consensos, formas provisórias de uma nova arquitectura desejavelmente efémera.

E não é devido forçar nenhum grupo de pessoas a terem recordações que na realidade não possuem, nem dizer-lhes que o único tempo em que valia a pena viver é o passado e que o único tempo que pode vir a interessar é o futuro.

Sim, mas que futuro? Eu insatisfeito não militante, sinto que devo deixar alguns sinais de esperança de que o Porto do século XXI não vai ser o limbo que imaginei antes.

Como arquitecto e sem ultrapassar os atavismos da minha educação neo-realista, deixo-vos três notas moralistas sobre três temas que penso desenvolver em próximas conferências académicas e em vários projectos utópicos ou de ficção científica: a cidade, o subúrbio e o resto.

1° - A cidade

A cidade deve ter uma área rigorosamente limitada e deve constituir um espaço encerrado sobre si próprio. Deverá ser cuidadosamente restaurada, preservando todos os indícios do seu percurso histórico enquanto cidade. Todos os elementos que provoquem rupturas na leitura tranquila do seu processo, quer dizer que rompam com a sua urbanidade, devem ser demolidos sem piedade. A cidade é um monumento habitado por gente que goste dela e de a contar. Lugar da memória, de enraizamento e autenticidade, a cidade deverá ser objecto de uma operação cultural e artística de elevado potencial sugestivo, estético e crítico. Universidade, investigação pura, pequeno comércio, cultura e lazer, a pouca produção industrial que reste, a administração local, a comemoração, a festa, o desfile, o turismo, a gastronomia regional, a hospitalidade.

Os transportes colectivos serão subterrâneos e serão desencorajados os transportes individuais mecânicos. As estações para transporte de pessoas para fora da cidade serão cuidadosamente escondidas, no sentido de reafirmar por todos os meios o carácter concentracionário do espaço urbano. Como foi possível em Brasília imaginar o centro como uma ostensiva estação de camionagem?

No dia em que os seus habitantes se sentirem atacados pelo cansaço e já ninguém suporte o seu ofício, os parentes, a casa e a rua, as dívidas, a gente que deve cumprimentar, decidem transferir-se para outra cidade, onde cada um tomará outro ofício, outra mulher, verá outra paisagem ao abrir a janela, passará a noite com outras melecências ou outras amizades. Assim a sua vida renova-se de mudança em mudança, entre cidades que se apresentam cada uma com qualquer diferença das outras. Este é o único pacto que existe entre as cidades, a troca. Serão de evitar a todo o custo outras associações do tipo “área metropolitana” para acabar com o risco da planificação que lhes venha a diminuir a identidade ou lhes ordene importâncias relativas. Não são admissíveis os PDMs, os PUs e até os PPs. Tudo se resolve no Gabinete de História da Cidade que produz PEs e PMs, respectivamente Planos de Embelezamento e Planos de Melhoramentos.

2° - O subúrbio

O subúrbio merecerá da nossa parte um carinho especial dado tratar-se da primeira manifestação construída da superação da cidade tradicional e documento insubstituível da contemporaneidade, monumento máximo do século XX.

As licenças para construção estão definitivamente suspensas, só se admitem projectos de demolição ou em casos muito especiais de restituição. Nas raras situações de suburbanização não concluída será ainda possível construir com critérios da máxima rentabilidade. O objectivo é clarificar as descontinuidade, a fragmentação, é dar aos arquitectos modernos a possibilidade de realizarem o que sempre desejaram: destruir a História e criar mais-valia.

Os transportes públicos e as estações suburbanas deverão dominar a paisagem. As vias não devem ser hierarquizadas, privilegiando-se as vias rápidas que cruzem o espaço em todas as direcções. As passagens subterrâneas e os viadutos ajudarão a resolver a circulação sempre que possível aumentando-lhe a complexidade. Os espaços vazios que existirem ou resultem de demolições deverão ficar cuidadosamente não pavimentados e muito menos arborizados. Os moradores receberão incentivos para abandonar o subúrbio, só podendo ser substituídos por não europeus. Serão elaborados pelas várias comissões de gestão autárquica planos sectoriais de valorização que melhorem as condições vivenciais para os suburbanos que desejem manter essa categoria e que definam com clareza as zonas especiais a serem demolidas. Todos os telhados serão substituídos por coberturas planas, não será permitido o uso de materiais naturais como a pedra ou a madeira ou as pinturas por caiação.

Aqui é o lugar da feira, dos vendedores ambulantes, dos restaurantes exóticos, dos concertos do Nick Cave, dos espectáculos experimentais e de vanguarda, da investigação aplicada, do ensino politécnico, do luna park, dos bares in, das sedes de associações de minorias étnicas ou sexuais que englobarão toda a população. Deverá manter-se a ideia popular de que os centros comerciais são só por dentro, não existem por fora. Fingindo-se assim que os volumes das grandes superfícies atirados sobre o terreno, de facto não existem. Pelas paredes estendem-se slogans do tipo “comprar é criar”, “parem a História”, “voa a jacto enquanto ainda podes”, “reinventem a classe média”, “menos é uma possibilidade”.

No subúrbio as pessoas que passam pelas ruas não se conhecem. Ao verem-se imaginam mil coisas uma das outras, os encontros que poderiam verificar-se entre elas, as conversas, as carícias. Mas ninguém saúda ninguém, os olhares cruzam-se por um segundo e depois afastam-se, procurando novos olhares, não param. Uma vibração de luxúria move continuamente o subúrbio, o mais casto dos lugares. Deverão ser lançadas campanhas para que os homens e mulheres comecem a viver os seus sonhos. Assim todos os fantasmas se tornarão pessoas com quem se poderá começar uma história de perseguição, mal entendidos, choques ou opressões e acabar de vez com o que reste de atávica fantasia.

3º - O resto

Os moradores do subúrbio são os habitantes do presente. Por vezes pensam no futuro e o que lhes lembra o futuro é a cidade próxima. Às vezes vão lá pensar e uma vez por outra um ou outro saem para o deserto, nome que chamam ao resto porque ainda não compreenderam.

Alguns destes tem feito depoimentos:

– *Vivemos as nossas vidas de periferia; estamos marginalizados e há muitas coisas em que preferimos não participar. Queríamos silêncio e agora temos si-*

lêncio. Chegámos aqui cobertos de feridas e chagas. O nosso sistema tinha deixado de funcionar, avariado pelo cheiro a máquinas de cópia, a papel de carta e pelo stress interminável de empregos sem objectivo em que se trabalha de má vontade e ninguém nos agradece. Sofríamos de condicionamentos que nos levavam a confundir ir às compras com criatividade, a tomar anti-depressivos e a pensar que alugar um vídeo nos sábados à noite é o bastante. Mas agora as coisas vão muito melhor.

– Ou as nossas vidas tem história, ou não há maneira de as levarmos a cabo.

– Concordo. Sabemos que foi por isso que deixámos para trás as vidas que levávamos e viemos para o deserto – para contar histórias e assim fazermos das nossas vidas romances dignos de serem contados.

A nova centurição do território, sem a Roma imperial, vai ter que ouvir ainda muitas histórias para se desenhar. Por vezes basta um breve trecho que se abre no meio de uma paisagem incongruente, um aflorar de luzes no nevoeiro, o diálogo de dois transeuntes que se encontram no meio das suas deambulações, para pensar que dali juntaremos peça a peça, fragmentos misturados com o resto, instantes separados por intervalos.

Mesmo depois de entrevistar Artur Soria y Mata e Milyutin, é arriscado e exige uma atenção e uma aprendizagem contínuas: tentar e saber reconhecer, no meio do inferno, quem e o que não é inferno, e fazê-lo viver e dar-lhe lugar. É a isso que chamei esperança.

A Terra ou a cidade virtual

A intervenção planeadora em larga escala (a maior das quais seria a da própria Terra), feita com rigidez e minúcia, seria terrível. A complexidade da Terra, o emaranhado dos seus equilíbrios, uns subtis e imperceptíveis, outros tectónicos e colossais, aliados à insensatez crónica do homem, conduzem a afastar a hipótese dos sistemas de planeamento tradicionais para a intervenção em larga escala.

Um sistema de planeamento pressupõe um forte sistema racional de direcção. A Terra não é gerível como um todo pelo homem, mas, pelo contrário, evolui com equilíbrios e reequilíbrios que o transcendem como espécie isolada. A sua autorregulação é induzida pela sua conservação. Caso contrário será um objecto inerte pilotado pelo homem, nave espacial a caminho de outras distâncias.

Esta é a história que deve ser contada às primeiras crianças do resto, para que compreendam que devem libertar-se das imagens que até aqui anunciavam as coisas que procuravam.

Após o fracasso sucessivo de mega-projectos que requeriam elevados graus de centralização e homogeneização, isto é da redução da diversidade, apeteceria

um retorno romântico ao *small is beautiful*, conceito atractivo, inteligente e incompleto. A turbulência e mutação do meio, o crescimento e exigência da nossa capacidade inteligente de compreender o mundo, configuram-nos, no entanto, novos problemas que afectam o indivíduo e os pequenos grupos, exigem sinergias que possam mobilizar-se e desmobilizar-se no âmbito de grupos mais extensos, ou problemas mais vastos que exigem uma compreensão de tudo.

Se te disser que o resto é descontínuo no espaço e no tempo, ora mais disperso ora mais denso, não acredites que possamos deixar de o procurar. O que nos unirá homens de diversos lugares e desvairados feitios?

Provavelmente o século XXI será o de um planeta reticulado ou o da planificação do espaço virtual.

Talvez as auto-estradas electrónicas representem uma infra-estrutura tecnológica imprescindível para realizar a grande aspiração de ligar o que não pode nem deve ser objectivamente ligado.

Deixaremos, certamente, muitos terrenos virgens, reservas, terras de ninguém, alfobres indispensáveis de criação da diversidade. Será entre os sistemas e o caos que a humanidade terá que engendrar a equação indispensável para o entendimento do terceiro milénio.

Porto, 1994.

A HISTÓRIA DA ARTE PORTUGUESA NO ÂMBITO DA HISTÓRIA-CIÊNCIA: METODOLOGIA, PRÁTICA E DESTINO

por

Vítor Serrão*

ao Vítor Oliveira Jorge

1. DEFINIÇÃO DA DISCIPLINA

Ao historiador de arte cabe a missão específica de estudar as *obras de arte particulares*, ou seja, a tarefa de saber analisá-las formal e esteticamente, de saber situá-las no tempo e no espaço, de abraçar a sua interpretação enquanto objecto detentor de funções e significados, de definir-lhes parte dos *códigos* originais, e de ousar devolver-lhes uma parcela do seu fascínio originário.

Este *métier* é, reconhecamo-lo, tão difícil quanto atractivo. Tal como o trabalho do arqueólogo, do sociólogo, do etnógrafo ou do historiador, a disciplina permite-nos avançar na re-descoberta de franjas do comportamento passado, naquilo que detêm de mais refrescante e revelador: a produção estética. Todavia, também aqui lidamos com agravantes de *auto-menorização* acumulada, como a que decorre de a visão crítica surgir muitas vezes condicionada, entre nós, por causa de *resistências* atávicas e de *processos reducionistas* no seu âmbito metodológico, fruto de decénios de subalternização cultural. Em Portugal, em tempo de viragem de milénio, não é raro ouvir-se e ler-se, mesmo da parte de pessoas com responsabilidade na área da cultura, que no nível empírico da pesquisa há temas *não-eleitos* de trabalho, ou que há “obras de primeira ordem”, ou que existe património “não relevante” – um alibi terrível, absolutamente anti-científico, que desculpabiliza a nossa atávica ignorância e abre portas a todos os desmandos contra a identidade cultural do país.

* Instituto de História da Arte. Faculdade de Letras de Lisboa.

Que tal facto decorra numa situação cultural absolutamente depauperada de instrumentos basilares – e o facto é que, apesar de se haver constituído um desejado Ministério da Cultura, não temos ainda carta de inventário exaustivo de bens patrimoniais, nem instrumento legislativo eficaz (e regulamentado) de defesa de bens, nem pacto patrimonial firmado entre partes interessadas, que possam definir regras consensuais de intervenção nesta área e que permitam dissuadir os delapidadores de património –, parece-nos algo de acrescida gravidade, que maior sentido confere a uma *estratégia orientada de pluridisciplinidade* entre os agentes culturais, sejam historiadores de arte e arqueólogos, ou técnicos de restauro, ou professores, ou gestores de património, ou autarcas e agentes ministeriais.

Por isso mesmo, porque o *estado da Cultura* que temos é manifestamente insuficiente de instrumentos (e de uma consciência assentada), impõe-se da parte dos investigadores, e da Universidade em primeiro lugar, um esforço na aposta formativa nas novas gerações de estudantes e de futuros técnicos, que dê corpo qualificado ao desenvolvimento da nossa disciplina, e da parte do Estado a um investimento coerente com as responsabilidades que constitucionalmente lhe cabem como *garante da defesa do património histórico-artístico*. Muitos pensam, ainda hoje, que esta dimensão ultrapassa o âmbito da História-ciência: julgamos que, pelo contrário, é precisamente nessa dimensão de *disciplina social*, útil e socialmente operativa, aliada privilegiada de outras disciplinas do conhecimento, que as nossas áreas de trabalho ganham sentido.

2. A SOCIOLOGIA DA ARTE E A NOÇÃO DE TOTALIDADE

Voltando ao nosso campo específico de trabalho, à História da Arte-ciência, impõe-se observar que os *objectos* da disciplina são, sempre, as *obras de arte particulares*, pois são elas que, na sua definição intrínseca, transportam os valores essenciais de análise.

Já o afirmou Frederick Antal, autor muito esquecido, na sua exemplar análise ao comportamento dos mercados pictóricos na Florença do século XIV (e XV), ao observar como os *códigos internos* da pintura de Gentile da Fabriano ou de Masaccio apenas se explicam à luz de uma observação integrada (e integral) da sociedade coeva, das suas complexidades e contradições, das correntes da espiritualidade vigentes, das forças encomendantes e do estatuto dos produtores. Por isso, retomando as linhas de observação marxista desse autor, “*a História de Arte é um testemunho de totalidades, que se constitui no estudo integrado das obras de arte particulares e dos seus códigos*”.

Esses valores codificados de que falamos são, não só os da sua *contemporaneidade absoluta* – esquecemo-nos muitas vezes que todas as peças que estuda-

mos foram já, um dia, testemunhos de activa contemporaneidade, fossem “vanguardistas”, ou “rupturais”, ou “academizadas” ou de “continuidade”, como também os valores de *testemunhos histórico-patrimoniais* específicos da sua regionalidade, e ainda (e sobretudo) os valores decorrentes do facto de possuírem *códigos estéticos* trans-temporais e, como tal, perenizáveis – valores estes que esclarecem sobre as motivações da produção artística dotada de *carga socialmente transformadora*, e que importa ao nosso tempo saber preservar e, mais do que tudo, saber *ler*, até pelo que transportam de códigos e de estruturas identitárias, caracterizadoras de um território.

Assim, cabe ao estudioso (ao professor, ao investigador, ao arqueólogo, ao historiador de arte, ao estudante de História, e também ao técnico de restauro, ao autarca, ao gestor de turismo, ao político em sentido lato) estar sensibilizado para tais *códigos* que a obra de arte transporta sempre no seu discurso. Esses códigos definem a própria essência *trans-contemporânea* das gravuras rupestres do Côa, das grandes manifestações do Gótico e do Renascimento, da talha barroca das igrejas da Idade Moderna, ou das “soluções” de contemporaneidade, sejam elas “obras maiores” ou de âmbito “periférico”, sejam elas do século XX a.C., do século XVI, ou dos nossos dias... Acontece que os trabalhos da História de Arte congregam, sempre, uma dimensão inesgotável de *progressismo*. É por isso que uma visão artística sólida estendida à globalidade da produção artística – e só assim vale a pena operar, sem pressupostos de pseudo-maioridade a coartar a lógica do nosso discernimento crítico – nos obriga a encarar o trabalho do historiador de arte como a de verdadeiro crítico de arte que, por definição, se impõe que seja.

Em Portugal, pese o esforço de gerações de estudiosos como José de Figueiredo, Vergílio Correia, Reynaldo dos Santos, Adriano de Gusmão, Mário Chicó, Luís Reis-Santos, Túlio Espanca, Flávio Gonçalves, Jorge Pais da Silva, José-Augusto França, Dagoberto Markl, José Eduardo Horta Correia, até aos estudos mais recentes de Sylvie Deswarte, José Meco, Manuel Real, Luís de Moura Sobral, Pedro Dias, Natália Ferreira Alves, Raquel Henriques da Silva, Francisco Lameira, etc. etc., a História da Arte ainda navega num *estádio de auto-descoberta da sua identidade*. Faltam entre nós, como dissemos, inventários parcelares de sub-regiões inteiras, faltam-nos monografias de autor e de “escolas”, faltam-nos “catalogues raisonnés” e “fortunas críticas” metodologicamente orientadas por uma sã interdisciplinidade, e falta-nos, sobretudo, uma *visão integrada* da produção artística, que permita melhor entender-lhe os códigos.

Ainda que os anos 80 já indiciem uma viragem qualificante, que é assaz gratificadora no campo da investigação, e que atenta mais à sua dimensão de *utilidade* – ou, se preferirmos, de disciplina dotada de *cérebro social* –, pensamos que o caminho a percorrer é imenso, e que urge formar uma vasta frente de

técnicos dotados de uma perspectiva mais arejada, menos formalista, menos “elitista” de percepção, mais atenta à dimensão de *totalidade* da obra de arte, na sua estrutura de “obra aberta”. Assiste-se, apesar de tudo, ao lançamento de novos ensaios de renovação metodológica, de um modo geral, e se a necessária *globalidade* de pressupostos se esbate, muitas vezes ainda, perante “reduções formalistas” ou meras “indagações históricas” (à margem das obras que se pretende estudar), é certo também que a nossa História da Arte já alinha o seu *território* com o da Iconologia, o da Sociologia, o da Semiótica e da Inter-Textualidade, e observa a produção artística em termos de *Micro-História artística* (seguindo a lição de historiadores como Enrico Castelnuovo e Carlo Ginsburg) e em termos de *estruturas conjunturais* (seguindo a orientação sociológica de Frederick Antal ou mesmo a de Pierre Francastel).

3. OS CÓDIGOS ARTÍSTICOS E A “OBRA ABERTA”

Reportando-nos ao grande iconólogo Erwin Panofsky (1892-1968), lembramos a actualidade de um passo da sua célebre obra *L'oeuvre d'art et ses significations* (éd. Gallimard, Paris, 1969), onde defende um *ponto de vista absoluto* para perspectivar as obras de arte e explicar a sua *estrutura interna*, partindo da hipótese de que essa estrutura corresponde sempre à das categorias do pensamento humano.

Assim, os elementos que contribuem para a *identidade* da obra de arte particular estão sempre coerentemente organizados (mesmo que aparentem uma dispersão de códigos), e são eles que permitem que essa obra se revista, enquanto tal, de um *significado distintivo*. O *Kunstwollen* (desejo ou vontade artística) não advém, assim, de um mero acto psicológico do artista (como pensavam Riegl, e os formalistas académicos), nem da mera percepção actualizada e subjectiva, mas de uma *estrutura causal* própria, de um conjunto de *causas* que transforma a própria experiência criativa e o próprio acto de *olhar, fruir e ver*.

O historiador de arte tem de saber analisar essa rede estrutural de causas que se entretetece nas obras para melhor as *saber interpretar*, seguro de que lhe é impossível apreender o todo, e que *uma obra de arte nunca se esgota, antes (porque é obra viva) continuará a projectar estímulos em gerações futuras*. Ou seja, o historiador de arte tem de saber – em Portugal, hoje, mais do que nunca – confrontar a obra de arte com as variações que se exprimem de outros modos (literário, filosófico, moral, científico, espiritual, económico, etc.) para dela se retirarem todos os significados possíveis. Esse texto de Panofsky, que avisa para os perigos desviantes da disciplina (quando reduzida a cartilhas...), é tão oportuno que merecerá ser aqui rememorado em tradução livre:

“A *teoria da arte* (por oposição à filosofia da arte ou da estética) está para a História da Arte como a poética e a retórica estão para a História ou para a Literatura. Dado que os objectos da História da Arte só acedem à existência no culminar de um processo de síntese estética recreativa, a História da Arte deve confrontar-se com uma dificuldade particular quando se esforça por caracterizar a *estrutura estilística* das obras que estuda. Visto ter de descrevê-las não enquanto corpos físicos (ou substitutos dos corpos físicos), mas enquanto *objectos de uma experiência interna*, ser-lhe-ia inútil, partindo do princípio de que tal fosse possível, exprimir formas, cores e pormenores de construção em termos de fórmulas geométricas, de comprimento de onda e de equações isostáticas, ou descrever as posturas de uma figura humana em termos de análise anatómica. Por outro lado, visto que na sua experiência interna não é nem livre nem puramente subjectiva (pois foi esboçada para ele pelas actividades deliberadas de um artista), não deve de modo algum limitar-se a emitir as suas impressões pessoais face à obra de arte, como anotaria um poeta a impressão que nele causa uma paisagem ou o canto do rouxinol. Consequentemente, os objectos da História da Arte só podem ser analisados por meio de uma terminologia tão *re-constitutiva* quanto é *re-creativa* a experiência do historiador de arte: não deve descrever as particularidades estilísticas nem como dados mensuráveis ou determináveis por um qualquer processo científico nem como estímulos para as suas reacções subjectivas, mas enquanto *testemunhos de intenções artísticas*”.

O conceito de *des-compartimentação* de Panofsky, aqui lembrado por útil, permite relacionar as ciências da observação e as ciências da representação, e abre caminho à perspectiva sociológica e à integração *globalizante* da produção artística, designadamente numa perspectiva marxista de “rupturas geracionais”, como as ensaiadas pelo referido historiador de arte Frederick Antal no estudo do “mecenato florentino dos séculos XIV-XV” ou mesmo por G. C. Argan na caracterização da “Europa barroca das Capitais”, e de “ideologias imagéticas”, como as enunciadas, por exemplo, pelos estudos marxistas de Nicos Hadjinicolaou e de T. Clark, para apenas indicarmos algumas experiências valiosas de investigação.

A História da Arte-ciência impõe-se por essa vibrante vontade de *re-conhecer* e de *des-codificar* (isto é, ler objectivamente as obras particulares, apreender-lhes a *carga de fascínios*), e não da faculdade de “julgar fora de contexto”: à priori, para uma História da Arte científica, assim *comprometida com ideias*, não há, não pode haver, “obras maiores” e “obras menores”, pois que a revalorização das épocas históricas e das suas “curvas ascendentes” de qualidade só é possível após o seu recenseamento globalizante... Só após se estudar a fundo a situação produtiva do Portugal quatrocentista se pode compreender, por exemplo, o verdadeiro grau ruptural assumido pela obra de Nuno Gonçalves... Só estudando as

decorações barrocas da periferia (os altares de talha regional, as decorações de estuque, a pintura de brutesco ornamental, a palavra pré-gada dos oratórios, a solução arquitectónica “chá”, a ideologia religiosa, etc., etc.) se poderá entender o verdadeiro movimento de modernidade barroca-romana do “*bel composto*” assumido nos programas artísticos do “centro”, num João Antunes ou num Laprade, por exemplo... Todas as peças em causa justificam o mesmo olhar atento, a mesma missão de pesquisa, a mesma ternura de diálogo des-codificante, a mesma agudeza de estudo crítico integrador.

Assim também, lembramos que para Panofsky, “*a atitude óptica é, na realidade, uma atitude intelectual face à óptica, e a relação dos olhos com o mundo é na realidade uma ligação da alma com o mundo dos olhos*”. É esse “mundo dos olhos” que agencia as esferas da des-continuidade e da produção qualificada.

É portanto desde a Escola que se deve sensibilizar o estudante e o futuro pesquisador para a valência das obras de arte, entendidas em três *dimensões*:

- como *testemunhos da História*,
- como *documentos comprometidos* de situações culturais específicas,
- como *produções humanas munidas de valência estéticas*.

4. POR UMA METODOLOGIA INTERDISCIPLINAR

Como operar, porém, num país que chega ao 3º milénio ainda sem auto-consciência da sua identidade, ainda sem Inventário discriminado do seu património histórico-artístico construído e móvel, ainda sem recenseamento arquivístico globalizante de fontes, ainda sem hábitos de interdisciplinarietàade no modo de agir, ainda sem registos de enquadramento histórico precisos, ainda sem trabalhos de *reconhecimento de campo*, que dêem corporalidade às sínteses?

É preciso agir sempre com bases seguras em terreno solidificado. Num debate como este, terá interesse redefinir os modos de agir concertados com uma perspectiva de globalidade.

Em primeiro lugar, trata-se por parte da disciplina de saber ordenar a chamada *FORTUNA HISTÓRICA* da peça em estudo, ou seja, escolhida a obra ou obras que cabe analisar e descrever, reflectir sobre o *ESTADO DA QUESTÃO*, isto é, sobre o que se sabe a seu respeito, o que já se escreveu ao longo dos tempos a seu propósito, que sensações já provocou a outros olhares, que estudos pode ter originado... Esta operação desenvolve-se a partir de um *estudo heurístico das fontes disponíveis*: levantamento bibliográfico, *regesta* documental, informação histórica, e o mais de informação passível de ser recolhida para nos iluminar sobre tudo o que é “exterior” à *estrutura interna* da obra em apreço.

Em segundo lugar, trata-se de rever a peça em apreço à luz da informação

reunida pela Fortuna Histórica, orientados agora, nesta fase, segundo os seus valores artísticos específicos: trata-se, assim, de organizar a chamada *FORTUNA CRÍTICA* da peça. Assim, vamos deter-nos mais na crítica das fontes antes recenseadas (hermenêutica) e na leitura das características formais e “físicas” da peça (crítica de arte): ou seja, há que atentar nas deslocções de espaço (de uma igreja para um museu, por exemplo), nos restauros e modificações sofridas (com os consequente estudo de laboratório), nas vicissitudes por que passou, no historial do seu mecenas (se puder saber-se quem foi), na biografia do autor ou autores (se for identificável), no seu estatuto laboral, nas correlação com peças de estilo afim, no seu programa iconográfico ou simbólico, etc., etc.

Em terceiro lugar, e porque o historiador de arte já dispõe de respostas concretas e coerentes sobre muitas das questões que colocou à peça (como, quando, porquê, por quem, para quê ela foi executada), está apto a desenvolver a última operação: elaborar a *FORTUNA ESTÉTICA* da peça em estudo. Muitos estudiosos entendem que a sua função terminou com a realização da etapa anterior, assim incorrendo nos perigos maiores da (má) História da Arte (biografar artistas, ou historiar peças, sem verdadeiramente as *saber olhar e ver*). De facto, o que mais estimula a nossa disciplina, se a encarmos como a *ciência operativa, interveniente e crítica* que de facto é, organiza-se nesta última instância de intervenção. Trata-se de saber olhar a peça na dimensão da *estrutura interna*, como sendo um verdadeiro *código de totalidades*, em termos de um programa (ideológico e estético), de uma confluência experimental feita de ritmos, relações de tons e de cores, correlação de espaços virtuais, perspectivas, formas, emoções, etc., e de uma *opção criativa* que é sempre pessoal (mesmo que inconscientemente pessoal, como em tantas obras de arte medievais) e a que se pode chamar o seu *estilo*.

O estudo de uma peça artística é sempre um processo incompleto de reapropriação de uma *mensagem* perdida (seja a obra uma produção com centenas de anos ou uma peça acabada de fazer). Impõe uma comunhão com a obra que se olha e vê, e volta a olhar e a ver, e esse olhar implica *consciência de humildade crítica* (na certeza de que só uma parcela dos códigos da peça pode ser perceptível), mas por isso mesmo o historiador de arte deve operar com regras, de modo a que a sua aproximação seja o mais possível fidedigna. Sobre uma obra de arte nunca se pode esgotar a informação nem dizer-se tudo o que ela “contém”; mas é possível captar-se o possível e o plausível dos seus códigos, se se operar num terreno alargado de informações confluentes, visando uma *abordagem em totalidade*.

Por isso, a *História da Arte-ciência* é – num quadro dialéctico – cada vez mais *pluridisciplinar*, na medida em que depende de outras disciplinas auxiliares (a História económica, social, regional e política, a Paleografia, a Sociologia, a

Linguística, a Geografia Humana, a Diplomática, a Arqueologia, o Direito, a Conservação e Restauro, a Museologia, etc., etc.), que ajudam a construir a Fortuna Histórica da peça, o seu mercado, as condições laborais de factura, o estatuto social dos artistas e artífices, atenta também aos *métodos científicos laboratoriais*, que ajudam a construir a Fortuna Crítica da peça.

Enfim, torna-se cada vez mais *autónoma*, na medida em que opera num *terreno de fascínios* que engloba e transcende todas as referidas disciplinas.

Assim, a História da Arte não é nem pode ser mera *biografia de artistas*, ou *história à margem das obras*, ou *descrição formal das peças à revelia da sua História*. Ela parte dessas vertentes, naturalmente, mas engloba-as, sintetiza-as, e supera-as, dando-lhes verdadeiro *sentido* num discurso crítico que visa reencontrar-se com o *código estético das obras particulares*.

Uma palavra para esta *dimensão da utilidade*, enfim: tal como a Arqueologia, e outros ramos da ciência histórica, a disciplina da História da Arte é hoje uma verdadeira prioridade no campo da Cultura portuguesa, e ajuda-nos a nós, portugueses, a re-construir as bases do nosso auto-conhecimento e de uma necessária preservação identitária – que em tempo de feroz globalização ultra-liberal à escala do mundo, brutalmente descaracterizadora dos valores determinantes dos povos e das regiões, bem necessário se torna assumir como *imperativo democrático*.

Daí que, operativa e influente, a História da Arte também tenha o seu destino traçado no quadro da Democracia portuguesa: estuda, integra, sensibiliza, protege, intervém, critica, explica, historia, isto é, forma uma opinião pública mais consciente e mais consequente.

Diríamos, enfim, que a História da Arte tem, indissolúvel, uma “dimensão de Esquerda”: melhor que outras disciplinas, explica a complexa evolução histórica transformadora, através da evolução dos “estilos”, e permite solidificar uma verdadeira *consciência patrimonial*.

5. PROPOSTAS DE TRABALHO

O cronograma de pesquisas, que cada estudioso deverá saber definir com rigor para o sucesso da sua empresa, é que deste modo o vai determinar. Assim, para melhor arrumo de ideias motrizes que aqui enunciámos e ora nos importa sistematizar, é útil saber (ou lembrar) os seguintes *recursos de método*:

a) o recurso a uma informação heurística doseada e suficiente, que vai obrigar o historiador de arte a saber citar as fontes bibliográficas a que recorreu (no *Elenco Bibliográfico*), que o vai obrigar a saber interpretar (e revificar) os dados de arquivo que reuniu (na chamada *Regesta Documental*), e que lhe impõe,

enfim, saber organizar e legendar os elementos imagéticos e iconográficos que se viu para ilustrar o seu ensaio (no *Elenco Gráfico*), sejam fotografias, radiografias, infra-vermelhos, ultra-violetas, mapas, gráficos, reprodução de documentos, dados de laboratório, desenhos, gravuras, imagens em cotejo, etc.

b) o recurso a noções operativas de interdisciplinariedade (sejam a História envolvente e o contexto social da “situação” em estudo, seja a caracterização económica do “meio”, seja o estudo do “gosto”, dos clientes e dos mercados, seja a análise iconológica e simbólica, seja a informação de laboratório, seja o estudo de restauros, sejam os dados biográficos dos intervenientes directos e indirectos, seja o estudo dos “estilos”, etc., etc.) para plena iluminação da estrada que permite ascender àquele diálogo;

c) o recurso a uma escrita livre, solta e empenhada, isto é, que seja pessoalizada, bem afirmada em termos literários, e que nunca seja artificiosa, ou de deslocada retórica mais ou menos academizante, atenta à totalidade de questões envolventes, mas também e sempre à especificidade artística da obra em análise, para a plena proclamação dos valores estéticos que se visam descrever, explicar, e dar a fruir;

d) enfim, o recurso-base a um diálogo estético com a peça particular eleita para estudo, e com o estilo próprio dessa peça ou grupo de peças, diálogo esse assim bem articulado com um olhar avisado, crítico e interpretativo.

O caminho assim traçado impõe o recurso inicial do historiador de arte às fontes de referência (bibliográfica, documental e gráfica), que é tão importante quanto dependente de regras precisas. Essas fontes, de resto, irão acompanhar toda a “construção” do ensaio, pois elas se multiplicam com a própria evolução qualitativa da pesquisa, à medida que novas questões são formuladas e em função de novas interrogações que sejam postas – o que obriga à definição de critérios rigorosos.

Assim, e face aos trabalhos analisados, globalmente muito interessantes, é de sublinhar que o modo de citar, de transcrever fontes, de legendar imagens, tem de ser claro e sobretudo unívoco, que não se admitem critérios fluidos ou que a todo o passo se violem, e que é imperioso que a metodologia que articula o ensaio seja entendida como um *espelho de transparências*. Só assim o fascínio próprio que decorre do olhar informado com a obra seriada terá cumprido o seu *maior objectivo*: será eficaz, conclusivo, empenhado, e útil.

As regras propostas abrangem as seguintes vertentes: a citação bibliográfica em texto; a ordenação bibliográfica em Elenco; a citação documental em texto; a ordenação documental em Regesta; a citação iconográfica em texto; a ordenação iconográfica em Elenco; a legendagem iconográfica em Elenco.

Se nada obriga cada estudioso a seguir precisamente estes critérios, pois outras variações são *grosso modo* admissíveis desde que definidas e seguidas com

coerência, o que importa assentar desde já é que cada um dos ensaios a construir terá de ter uma metodologia própria e bem articulada. Nenhuma outra situação pode ser admissível, já que todos nos queremos situar em terreno de História de Arte científica. Por essas razões, aquilo que fica exposto, e a série de regras que se seguem, constituem matéria de trabalho, de reflexão e de discussão conjunta. Pretende-se que, com carácter de urgência, cada um de vós, caso a caso, defina o leque de critérios metodológicos que vai utilizar na sua pesquisa.

6. MODELO POSSÍVEL DE ANÁLISE INTEGRADA DE OBRA DE ARTE PARTICULAR

ESTILO DA OBRA PARTICULAR - análise de modos específicos de produção na sua margem de comprometimento.

FORTUNA ESTÉTICA - Ficha analítico-descritiva e crítico-interpretativa

IDEOLOGIA IMAGÉTICA - análise ideológica de classe ou grupo social em que o processo criativo particular se integre através das expressões do estilo.

FORTUNA CRÍTICA - Lição hermenêutica: crítica das fontes, balanço sobre clientela, mercado, leis produtivas, ambiente de trabalho do genitor, influências, paralelos credíveis, etc.

ESTADO DA QUESTÃO

FORTUNA HISTÓRICA - Lição heurística: recenseamento de fontes, regista documental, regista arquivística, regista gráfica, etc.

VERTENTES INTERDISCIPLINARES:

HISTÓRIA SOCIAL / ICONOLOGIA
 SOCIOLOGIA / HERÁLDICA
 HISTÓRIA ECONÓMICA / HISTÓRIA DO RESTAURO
 HISTÓRIA POLÍTICA / MÉTODOS LABORATORIAIS
 HISTÓRIA REGIONAL / GESTÃO DE PATRIMÓNIO
 DEMOGRAFIA / PALEOGRAFIA E DIPLOMÁTICA
 GEOGRAFIA HUMANA / EPIGRAFIA
 HISTÓRIA DAS RELIGIÕES / ARQUEOLOGIA / etc.

7. OBSERVAÇÕES FINAIS SOBRE A NOSSA UTILIDADE

Falecemos de uma sã política de *gestão integrada* na pesquisa cultural, que urge levar à prática a fim de melhor responsabilizar agentes (estatais e privados) e fruidores, e de melhor contribuir para que o acervo dos valores do Património Histórico-Artístico seja alvo um *olhar* consequente.

O olhar de que aqui falamos, o do historiador de arte, dirige-se para as obras que corporizam o *tecido patrimonial* português (os edifícios religiosos e civis, os seus programas de ornamentação, os conjuntos urbanos e rurais, etc), com a *inocência primeira* de quem, não sendo um produtor-criador nem um técnico especializado em restauro, se situa na postura de quem as deseja interrogar na sua *estrutura de obras de arte vivas*, isto é, peças comprometidas com espaços, com experiências e com ideias.

O olhar de que falamos é o do *historiador* que assume o diálogo aberto com a força das formas específicas integradas na natureza, com a essência dos materiais reutilizados, com a razão de ser das opções plásticas tomadas, com as oscilações do mercado de trabalho e do estatuto laboral dos produtores, com as energias vitais das comunidades onde as peças se integram, e com as mil contradições que envolvem, sempre, o *acto artístico de assim produzir*.

O olhar de que falamos é o da *consciência das memórias fortalecidas*, lançado sem preconceitos de *auto-menorização* – postura hoje muito em voga entre nós e, convenhamos, muito reaccionária –, visando entender a eterna frescura das obras perenizadas, numa palavra, as formas conjugadas com a sabedoria secular de quem conhece o sentido das formas que comungam ideias precisas de um tempo e dos materiais que lhes dão suporte, como recursos de beleza congregadora.

O olhar de que falamos é o da *sedução a jorros* pela forte personalidade da arte portuguesa tantas vezes diferenciada sob o estigma da sua “menoridade”, e que afinal, pautando-se por uma margem de *regionalidades* que lhe afeiçoa o *estigma identitário* e os pessoalismos de estilo, assume sempre uma vincada *margem de liberdades*, dinamizada por uma série de circunstâncias que vão desde o *predomínio de materiais e de tecnologias* injustamente consideradas mais “pobres”, a uma *peculiar sensualidade* no tratamento das formas plásticas.

Esse olhar combate a miopia de pareceres pseudo-críticos e esse atávico sentimento nacional pela *auto-menoridade*, que se impõe denunciar com firmeza quando se multiplica em referências à arquitectura “chã” como “construção sem projecto”, à talha como “escultura de pobre”, ao azulejo como “pintura sem escola”, à pintura da Idade Moderna como exemplo de “má pintura” (isto é, que não tem expressão internacionalizada...), e às tecnologias tradicionais como receitas obsoletas (a “arquitectura da terra”, por exemplo) – numa incapacidade de “ver”

que vem caracterizando as tendências mais retrógradas de alguns sectores da nossa História da Arte.

Reconhecemos que as soluções tradicionais e os recursos a *modos de fazer* afeiçãoaram as estradas da criatividade artística portuguesa ao longo dos séculos (tanto na metrópole como nos antigos espaços coloniais de África, da América e do Oriente), num quadro de constrangimentos cíclicos de crise, de depauperamento constante do mercado de influências, e da quase inexistência de produção teórica ou académica (ressalvados casos pontuais em que conjunturas próprias de redefinição artística *dirigida* explicam o pensamento mais *moderno* de Francisco de Holanda, de Luís Serrão Pimentel, de Félix da Costa Meesen ou de Manuel de Azevedo Fortes), mas em constante busca de uma alternativa ideologicamente eficaz. É neste contexto que temos de operar, sem critérios de desvalorização abusiva do tecido patrimonial. Esse modo de sentir, pessoalizado, característico de “receitas” e intenções, define os comportamentos do nosso país como região, pois que nem os tempos da União Ibérica, ou os da noite salazarista, por exemplo, puderam contrariar essa dimensão *sui generis*...

É esse *colorido carácter vernacular*, patente no grosso do património construído, que harmoniza (e “nacionaliza”) o *sentido lírico* da decoração complementar das nossas construções de todos os tempos, do século XII aos nossos dias (sobretudo nas artes ornamentais da Talha dourada, do Estuque, do Azulejo e do Brutesco compacto) configurando-o como *unívoco*. Com essas obras (também) trabalhamos. Só com uma História de Arte consequentemente orientada tal tarefa é possível.

É por isso, também, que urge, no seio da Universidade, aprofundar os *programas integrados* de história e crítica de arte, ligados à conservação e restauro e à intervenção patrimonial, unindo a teoria à prática e a visão globalizante ao estudo íntimo das peças particulares. O signatário, que é responsável por um concorrido *Mestrado em Arte, Património e Restauro – Gestão do Património* na Faculdade de Letras de Lisboa, onde a História da Arte e os Métodos Laboratoriais de Análise se unificam para um salutar *diálogo de eficiências*, está consciente de que o único caminho com futuro para a História da Arte passa por essa via metodológica.

Lisboa, 21 de Maio de 1998.

O PATRIMÓNIO E O FUTURO

por

Alexandre Alves Costa*

Todo o território português está humanizado. Ao longo da sua longa história, construiu-se uma paisagem, pedra sobre pedra. Sabemos da serenidade dos nossos processos, na evolução das formas e dos conteúdos, até às rupturas do século.

As novas necessidades da modernidade, foram tão radicalmente interpretadas como sendo diferentes que nos sentimos obrigados a construir o novo e a abandonar ou a destruir o velho. Como se no ponto zero da História nos encontrássemos, desvalorizamos a História e, infelizmente, quando a revalorizamos, escolhemos e mitificamos os momentos que pareceram mais significativos para a reinvenção que se processava.

A leitura dos processos longos que originaram, nos edifícios e nas cidades, sucessivas sedimentações e transformações, e constituíram a nossa estranheza e diferença, está fortemente perturbada.

Dá que os problemas do património despertem nos nossos dias um interesse sem precedentes, afectando decisões políticas e grandes correntes culturais. No entanto, penso que é preciso avaliar cuidadosamente esse interesse porque encerra equívocos de consequências muito funestas para as próprias políticas patrimoniais. Salientarei brevemente algumas questões, entre outras possíveis.

1. AS IDEIAS DE PATRIMÓNIO

As concepções actuais de património estão intrínseca e necessariamente ligadas à Modernidade e são exclusivas da civilização ocidental.

Só uma concepção moderna do tempo introduz a noção da irreversibilidade da mudança. O tempo da Idade Média era um tempo circular e fechado onde nada

* Prof. Catedrático da Fac. de Arquitectura da U. P.

de fundamental podia mudar, tudo podia recomeçar e, portanto, nada estava em risco de desaparecer.

A distância temporal agora assumida, a noção de passado ao qual não se pode regressar e, principalmente, a velocidade impressionante das mudanças históricas associadas à Modernidade, criaram a nostalgia e a necessidade da autenticidade, do enraizamento, de uma paragem para identificação – das culturas, dos povos, dos indivíduos.

Com a Revolução Francesa emergiu também a noção de colectividade nacional e o conceito correlativo de um passado comum, uma herança comum, um património histórico nacional. O romantismo veio confirmar estas mudanças com a celebração da nostalgia.

Pode dizer-se que a nossa noção de património está obrigatoriamente ligada à noção moderna da irreversibilidade da perda. Trata-se de recuperar o que é irrecuperável: o passado. Os monumentos que classificamos, preservamos ou reconstruímos já não são sinais de continuidade (como os templos japoneses constantemente modernizados), mas de descontinuidade.

Neste sentido, é possível que o interesse contemporâneo pelo património esteja associado a uma actitude muito alargada de resistência à mudança e de desconforto perante ela. Muitas vezes o património é o alibi estruturante da incompreensão da cidade moderna nas suas características formais, culturais e vivenciais, pelos meios culturais e políticos.

A questão mais séria que se põe neste contexto é, talvez, a de saber até que ponto o totalitarismo patrimonial não esconde uma utopia da continuidade – da vida, da cidade, da memória – que é paradoxalmente acompanhada pela liquidação quase sistemática da potência evocativa dos restos do passado.

E, de facto, teremos de constatar muito seriamente, que em Portugal há uma situação concreta de destruição sistemática e indiscriminada de tudo o que pode ser considerado património, mesmo como herança transmissível. Os próximos dez anos vão ser decisivos para controlar a destruição massiva que se está a processar. Parece ser necessário somar à classificação, a intervenção arquitectónica e desenvolver a consciência popular patrimonial.

A questão da identidade cultural – e a do património, portanto – é cada vez mais actual. O património assume-se também como um campo de debate político.

2. CRITÉRIOS DE INTERVENÇÃO

É indispensável aprofundar o debate, entre arquitectos e outros actores no processo de transformação, sobre temas relativos aos critérios de intervenção em edifícios ou áreas consideradas de valor patrimonial.

A questão da intervenção em edifícios antigos só se pôs como problema cultural a partir da segunda metade do século XVIII; ou seja, foi rigorosamente contemporânea da noção de património histórico. Todas as hipóteses de intervenção se puseram desde o início: introduzir o novo no velho; não tocar no velho (ideia característica do romantismo); reconstruir o velho de acordo com a arqueologia e a história; recriar o velho.

Nos anos 60, as novas condições de desenvolvimento, a influência do estruturalismo, do brutalismo, as dúvidas sobre a pertinência do conhecimento histórico e sobre a sua cientificidade, o medo da irreversibilidade, criaram um novo conceito de intervenção que se exprimiu na Carta de Veneza: a intervenção nova deve manter-se higiénica e claramente diferente da antiga, deve ajudar a esclarecê-la, deve mostrar-se e mostrá-la. De algum modo, estas intervenções constituem verdadeiros relatórios de escavações construídos que testemunham o abandono da ideia de monumento como um lugar evocativo, em favor de um olhar frio e científico.

As mudanças que se vêm verificando do final dos anos 70 para cá parecem estar em vias de criar um novo período na história e vivência do património.

Estamos de acordo que na reabilitação de um edifício antigo, é impropriedade a escolha de uma época determinada para encontrar uma coerência no desenho. Afirmamos que a única posição positiva é reler nele o fluir da história e, aceitando sobreposições ou aposições estilísticas ou de linguagem, usar de todos os meios para o explicitar. Esta é a marca mais importante da nossa contemporaneidade.

Mas esta posição não tem sido consensual entre os projectistas e aqui se demarcam as posições possíveis. De facto muitos trabalhos de reutilização de edifícios, no seu afã de afirmação da nossa época, neutralizam a pré-existência tomada como pano de fundo, lugar estabilizado e intocável e, separando-se dela, abandonando-a como paisagem de fundo, explicitam a intervenção nova. Normalmente este tipo de intervenções são ostensivas na explicitação, tantas vezes retórica, da circunstância contemporânea. Esta posição, só explicável por reacção primária ao estatismo dos Monumentos Nacionais, respeitadora, embora, do passado que não lhe interessa interpretar, impõe a sua marca, estabilizando para sempre a vida do edifício ou do conjunto.

A posição que defendemos, mais trabalhosa do ponto de vista da necessária investigação histórica, explicitando fases de desenvolvimento, dando-lhes, sem moralismo, uma nova dignidade, considera a intervenção actual, apenas mais uma e intervém com regras claras que resultam da interpretação da história incluindo a contemporânea. São normalmente intervenções menos ostensivas, nunca servem objectivos puramente pessoais de afirmação ou composição de curricula dos seus autores. Trabalhando e moldando a pré-existência, usando-a como matéria de projecto é, ao contrário das aparências, a única posição activa. Tão activa e obri-

gatoriamente culta que, descomplexadamente, pode actuar também restaurando, como se restaura uma tela rasgada ou uma porcelana quebrada.

Assim, usando o real, que contém o seu passado e o futuro desejado, como matéria de projecto, a regra cada um a deverá encontrar a partir do existente, caso a caso, com rigor e imaginação e legível em cada obra única e insubstituível.

3. DIREITO AO MONUMENTO

Consideramos, no entanto, a necessidade de preservar a capacidade evocativa do Monumento e combater a sua banalização. O monumento pode, e muitas vezes deve, ser funcionalmente oco. Não é necessário reutilizar todos os monumentos para os manter. O Estado deve pagar a sua manutenção, como espaço colectivo de silêncio, de relação física com a memória, de leitura do passado e do fluir da história, de fruição estética.

Na tentativa de apelar a uma cultura generalizada da imagem, da forma e do presente mediático, de integrar o turismo de massas ou o turismo cultural e de responder a preocupações patrimoniais das classes médias, está a desenvolver-se a noção de que o património tem que estar vivo, quando na sua própria essência está afinal a morte, não a vida.

Algumas operações e ideias ligadas à vivificação do património são indicativas de que pode estar em vias de se implantar um novo conceito de património. Refiram-se particularmente as ideias de parque temático e de espectáculo histórico, bem como a didatização imparável de edifícios, conjuntos ou objectos, para não falar do parafrenal *kitch* da reprodução oficial de objectos históricos. Trata-se, aparentemente, de tornar mais próximo e mais vivo o património.

De facto as questões da rentabilização e da reconversão sistemática de funções recolocam todas as hipóteses. Levantam o problema das dificuldades de manutenção e, portanto, relançam a questão da diferença entre edifício/conjunto histórico vulgar (que se permite continue a integrar-se na vida do dia a dia) e monumental (a manter tal e qual, oco). Repõe na mesa a hipótese da reconstrução. De facto, nestes últimos anos do século XX, acompanhando a chegada à Europa da Disneylandia, presságio ou sintoma de um novo gosto, a restauração-restituição-recriação conhece um desenvolvimento que lembra os melhores tempos de Viollet-le-Duc.

É cedo para saber como evoluirá esta preocupante tendência, mas ela é muito significativa das mudanças culturais a que estamos a assistir.

De momento apenas desejamos que o Convento de Cristo reste em silêncio, o que passa, também, por evitar a ruína do chamado Claustro de D. João III.

4. CONCLUSÃO PROVISÓRIA EM TOM DE MANIFESTO, UTILIZANDO PARCIALMENTE PALAVRAS DE ÁLVARO SIZA

Construir a nova arquitectura significa retomar uma linguagem lenta e apaixonadamente transfigurada, por empenhamento num processo contínuo, decompondo, cruzando, rompendo, corrompendo, com um pé no consciente e outro no inconsciente.

Nos edifícios, nas cidades ou no território sempre humanizado, a arquitectura dos próximos anos será marcada pela prática da recuperação.

Recuperação e criação serão complemento e não “especialidades” passíveis de tratamentos autónomos.

Na perspectiva, historicamente comprovável, da constante interpenetração de linguagens, não haverá lugar para polemizar em torno a conceitos como internacional/regional, moderno/tradicional, popular/erudito.

Reconhecer-se-á que não se inventa uma linguagem. Reconhecer-se-á que a linguagem se transforma, para se adaptar à realidade e para lhe dar forma.

Tudo será reconhecido como parte integrante do Espaço, entendido como património colectivo e nessa condição objecto de mudança e de continuidade.

Os instrumentos de reconhecimento do real chamam-se História, a Arte de Construir a sua transformação chama-se Arquitectura. Uma e outra fazem-se reciprocamente. Uma sem a outra chama-se “fracasso da arquitectura moderna”.

Outubro de 1996.

A ANTROPOLOGIA QUE A DEMOCRACIA PRODUZIU*

por

João de Pina Cabral**

Não pretendo aqui abordar qualquer problemática específica, mas fazer um apanhado de como vejo a forma como a evolução da antropologia em Portugal tem ocorrido nos últimos vinte anos. Assim, a presente conferência tenta corresponder a essa necessidade de refletirmos um pouco sobre como é que a nossa disciplina está a sobreviver e como é que chegou aqui.

Em primeiro lugar, vou propor-vos uma caracterização de grandes períodos de evolução; em segundo lugar, tentar mostrar como estes períodos se sobrepõem nas vivências das pessoas. Porque enquanto que a sociedade muda continuamente, os seres humanos seguem-se uns aos outros espaçadamente. Cada um de nós tem um projecto individual, que constrói no início da sua vida; e depois, chegado ao fim dessa carreira, ela termina, e vêm outras pessoas, que têm novos projectos, construídos em tempos diferentes. A temporalidade que nós podemos ver numa sociedade, e que é uma temporalidade contínua, vista ao nível de projectos científicos, é uma temporalidade feita de arranques, de espaços delimitados. E isso sente-se em situações como aquela que nós tivemos no Portugal dos anos setenta e oitenta, em que gerações distintas, com projectos distintos, se confrontavam. Esse processo de sobreposição de projectos científicos radicados em vivências diferenciadas é bastante importante. Gostava de vos falar desse entrecruzamento de projectos científicos, de pessoas que se iniciaram antes do 25 de Abril, de pessoas que se iniciaram depois do 25 de Abril, e, agora, uma última geração,

* Transcrição da conferência pronunciada em Março de 1997 no Porto, no Centro Unesco, aquando do lançamento do livro "Recuperar o Espanto: o Olhar da Antropologia" (Afrontamento, 1997) e da assinatura de um protocolo de cooperação entre a APA e a SPAE. O trabalho de transcrição esteve a cargo do director desta revista, tendo sido ulteriormente revisto pelo autor. Foi deliberadamente mantido o tom de oralidade e de desinibição próprio de um discurso deste género, permitindo ao leitor "sentir-se" a escutar a própria conferência.

** Presidente do Conselho Científico do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Reitor da Universidade Atlântica (1996-1997). Presidente da Associação Portuguesa de Antropologia (1987-1989).

cujo ponto de referência já não é o 25 de Abril, e que está a começar a produzir coisas, na minha opinião, do maior interesse. Em seguida queria falar-vos um pouco da institucionalização da disciplina. Finalmente, para terminar, farei algumas considerações, por um lado, sobre como eu vejo as novas etnografias que estão a surgir em Portugal e, por outro lado, tentar refletir um pouco convosco sobre a forma como a antropologia se insere no panorama científico português de hoje. É muita coisa, vamos ver em que medida é que vou ser capaz de cobrir esses pontos todos.

Se tentarmos caracterizar a evolução da antropologia recente em Portugal, temos que o fazer em relação com o que se passava antes. As mudanças na ciência estão profundamente ligadas às mudanças nas condições da sua prática. Os cientistas são agentes sociais activos e, portanto, os seus interesses são movidos pelo mundo em que se situam; os contextos em que realizam os seus trabalhos são contextos delimitados, marcados pelas problemáticas do mundo em que vivem.

Para compreendermos a evolução da antropologia portuguesa no nosso século – e já não só nos últimos vinte anos – é preciso ter em conta dois factores, um interno, outro externo. Em primeiro lugar, a importância da relação entre a antropologia e o Estado português: a forma como o nosso Estado foi construindo um discurso sobre o que é “ser português” – ou seja, uma referência a um discurso interno. Em segundo lugar, a situação geopolítica, a situação do contexto político português em termos globais. Dirão que isso não tem grande influência na antropologia; pois eu poderia mostrar-vos que sim, e acho que está mais que provado, por colegas que têm feito a história da antropologia, que realmente há uma relação bastante directa entre a forma como os antropólogos vão constituindo a sua visão dos respectivos objectos de estudo e as grandes mudanças geopolíticas que os circundam.

Assim, temos dois projectos científicos que surgem nos finais do século passado e que estão sujeitos a nomes diferentes. Esta é uma das questões que, durante muito tempo, foi problemática. Hoje em Portugal, felizmente, já não é, como a presente assinatura deste acordo entre a APA e a SPAE mostra. Mas ainda agora, na Alemanha, o problema levanta-se: a diferença entre a “etnologia” e a “antropologia”, ou *Volkerkunde* e *Volkskunde*, é uma realidade prática, que está a dar azo a todo um conflito geracional. Entre nós, hoje em dia, a questão desapareceu. O processo do desaparecimento dessa polaridade terminológica merece alguma atenção. Na verdade, nos finais do século passado, quando se falava em antropologia, estava-se a falar de uma grande ciência do homem, mas dominada por aquilo que nós hoje chamaríamos preocupações de natureza biológica. Enquanto que a etnologia (ou o folclore), surge como uma disciplina virada para o “estudo dos povos”, muito inserida num projecto nacionalista burguês claramente

identificado. Já vários dos nossos autores têm falado sobre isso e eu vejo que o artigo do Augusto Santos Silva inserido no livro hoje aqui apresentado é uma interessante reflexão sobre esta questão: sobre a relação entre a etnologia e o conceito de “povo”, e a forma como a etnologia refletia essa própria preocupação de uma identidade interior.

Os projectos científicos de uma “antropologia” – a abrangente ciência do homem – e de uma “etnologia” – a ciência do povo, da nação – vão enfraquecendo durante o período republicano. Quando são refeitos, no início do Estado Novo, estão sujeitos a práticas científicas muito marcadas por limitações de natureza política e muito caracterizadamente descritivas. Penso na antropologia e etnologia de entre os anos 30 e 50. Nessa época, quando se falava de antropologia, isso ainda significava antropologia física e particularmente antropologia física virada para o estudo de povos coloniais. Havia um grande projecto, liderado por Mendes Corrêa, de estudo dos povos coloniais portugueses, como também de análise de populações marginais em Portugal. Quanto à etnologia, ela era largamente descritiva e muito virada para preocupações de natureza até, em certos extremos, propagandística.

É importante vincarmos que é no momento em que há uma necessidade sentida em Portugal de refletir, de alterar o projecto colonial português (e é nos finais dos anos 50, perante uma mudança importante na situação geopolítica global), que vamos encontrar a necessidade de reconstituir um discurso antropológico. E é então que verificamos as primeiras referências a uma antropologia concebida como nós a encaramos hoje, mais como uma ciência social e cultural e menos como uma antropologia biológica. Por outro lado vamos vendo progressivamente o termo antropologia tornar-se mais importante do que o termo “etnologia”. Pessoas como, por exemplo, Jorge Dias, decidiram reclassificar-se. Ele, que tinha sido sempre um “etnólogo”, passou a chamar-se a si próprio “antropólogo”. Era um projecto muito marcado – particularmente no caso deste último autor – por uma influência americana. E é importante apontar que a antropologia desse período (anos sessenta e setenta) é bem mais produtiva do que, durante muito tempo, a minha geração pensou. Isto é, nós, que começámos o nosso trabalho depois do 25 de Abril, tínhamos uma relativa ignorância sobre muito desse trabalho anterior. Essa ignorância era largamente motivada por uma discordância de natureza política, das próprias referências que marcaram cada época. Mas houve muito trabalho feito, muito trabalho até que nunca foi publicado (não tanto em Portugal, onde durante a década de 60 a antropologia/etnologia estava relativamente dormente, mas em África, onde foi motivado por questões de natureza política. É importante referir que houve estudos, por exemplo, sobre a religião ou as autoridades tradicionais, hoje largamente desconhecidos. Esses trabalhos eram muito marcados pela ligação de uma “antropologia aplicada” ao

regime colonial, mas havia uma grande actividade, e isso é algo que não devemos esquecer, porque chegou porventura a altura em que podemos começar a reler esses textos e a colher o que neles possa haver de valioso. Por exemplo, em relação a Moçambique, houve grandes levantamentos sobre as autoridades tradicionais que são pouco conhecidos, mas que voltam a ter grande relevância, agora que as estruturas políticas africanas estão de novo em processo de reconstituição, e toda uma nova atenção está a ser dada às entidades políticas tradicionais.

No momento do 25 de Abril surgiu uma nova geração de antropólogos, que se chamam já mesmos a si “antropólogos” ou “antropólogos sociais” (o que está relacionado com escolas distintas). Ainda nos anos oitenta a diferença entre os que se chamavam antropólogos “sociais” e “culturais” era bastante marcada. Creio que agora, nos anos noventa, também essa dicotomia já não é tão significativa.

Por outro lado, e era este o aspecto que eu queria frisar, não houve uma quebra institucional. As instituições antropológicas que tinham sido constituídas nos anos cinquenta, ou as que pré-datavam esse período (originadas nos anos trinta) continuaram a sua existência. Não ocorreram grandes cortes institucionais. Por exemplo, a instituição monopolística que era o ISCSPU, esteve sujeita a um processo interno de grande conflitualidade e alteração. Mas a verdade é que, pouco tempo depois, as pessoas que estavam anteriormente a dirigir os desígnios científicos dessa escola voltaram, tendo-se criado uma situação curiosa. Toda a geração de gente nova, que não se revia no projecto científico que eles representavam, foi obrigada a sair e procurar novos espaços.

Portanto, os finais dos anos setenta, início dos anos oitenta, foram um período de criação de toda uma série de novos departamentos e de reconstituição de departamentos que já existiam anteriormente. Se formos ver hoje o departamento do ISCSPU – que era o único departamento universitário de antropologia na altura – constatamos que há uma continuidade nos corpos docentes. Se, por outro lado, formos ver o que aconteceu ao Museu de Etnologia fundado por Jorge Dias, encontramos algo de muito semelhante; há uma continuidade grande, que só vem a terminar nos meados dos anos oitenta com a entrada de uma nova direcção. Vamos verificar que também no Museu e Laboratório Antropológico de Coimbra houve uma continuação, se bem que aí menos prolongada, e iniciou-se nos meados dos anos oitenta um processo de renovação, de alteração de projecto.

Portanto, o que isto significa realmente é que o período que se segue ao 25 de Abril é um período de enorme conflitualidade, na antropologia tal como em todas as ciências sociais portuguesas. Muito particularmente na antropologia, os anos oitenta são anos em que há projectos sobrepostos. Já nos anos noventa vamos encontrar uma espécie de nova consensualidade. E a minha proposta é que, mais uma vez, a situação geopolítica afecta a maneira como nós pensamos a nossa disciplina: não podemos concebê-las separadamente.

A entrada de Portugal na CEE e todo o processo de crescente coerência de regime que observámos na sociedade portuguesa, resultante de uma espécie de “acordo” em torno de um projecto social que todos mais ou menos abarcámos – todo esse processo está ligado à maneira como acabámos por encontrar mais bases comuns para um diálogo científico. Assim, até o próprio processo de ligação entre antropologia física e antropologia socio-cultural sofreu alterações e tem vindo ultimamente a estar sujeito a uma série de diálogos de aproximação interdisciplinar. O Departamento de Antropologia de Coimbra tem tentado representar esse diálogo – uma tentativa de criar pontes de interdisciplinaridade entre duas “antropologias”, que realmente, de “antropologia”, já só têm o nome. Porque a antropologia física é um agregado de pessoas que se originam nas ciências médicas, na biologia, na zoologia, na genética humana, na paleontologia, que têm diferentes interesses, mas que se cruzam no estudo da pessoa física humana. Já, por outro lado, a antropologia socio-cultural vai encontrar uma integração teórica e temática muito diferente, radicada nos grandes teóricos das ciências sociais.

Se observarmos o aspecto da constituição institucional da disciplina, vemos que, no presente momento, nos achamos numa situação um pouco surpreendente, porque a antropologia em Portugal está em expansão, e em particular o seu ensino ao nível universitário. Lembrem-se que em 74 havia um único departamento de antropologia. Hoje, existe o ISCSP, o departamento de antropologia da Universidade Nova de Lisboa (que foi o departamento que foi formado logo de seguida pelas pessoas que saíram do ISCSP e outras que a elas se agregaram entretanto), o ISCTE (que foi um departamento constituído por pessoas algumas das quais estavam ligadas anteriormente à Universidade Nova de Lisboa), o departamento de Coimbra, que tem uma licenciatura em antropologia também, a Universidade Fernando Pessoa, aqui no Porto, igualmente com uma licenciatura em antropologia, e sei que na Universidade de Évora está em processo de lançamento uma outra licenciatura. Portanto, o que constato é que se produzem mais antropólogos em Portugal, hoje, do que jamais se produziram. E isto é algo de surpreendente, porque, ao mesmo tempo, temos de perguntar em que medida é que a antropologia tem conseguido afirmar-se ao nível das saídas profissionais e no plano da participação nos processos de constituição da sociedade portuguesa. Isto é, em que medida é que a antropologia tem vindo a constituir-se como um saber que vai deixando marcas na evolução da sociedade portuguesa, em particular em relação ao aparelho do Estado.

Ora, a verdade é que a antropologia tem crescido como disciplina científica, mas tem tido muito pouca presença no seu diálogo com a sociedade. E mesmo essa presença tem sido algo problemática. Vejamos: os esforços que foram feitos nos finais dos anos setenta para a inserir ao nível do ensino secundário falharam. Nessa matéria encontramos-nos numa situação deplorável. Por exemplo também,

ao nível de uma área que se está a abrir, e que é da maior importância, a do planeamento regional, local e municipal (uma área em expansão, que vai exigir mais e mais esforços e pessoas no futuro), a antropologia não tem sabido marcar presença como deveria ter feito. Poderia dar outros exemplos: a cooperação internacional é um deles. A cooperação não tem sido acompanhada pela disciplina como deveria ser. Isto é surpreendente, porque temos consideráveis capitais antropológicos em Portugal em termos de pessoas, e é estranho que não haja uma capacidade de “vender”, por assim dizer, o “nosso produto”. Devo afirmar isto, não com ciúmes, mas com alguma tristeza: os geógrafos souberam fazê-lo. E digo isto aqui porque uma das funções de órgãos com a APA e a SPAE é também a de encontrar os meios desses cruzamentos, desses intercâmbios de interesses que levam as pessoas a agir conjuntamente.

A verdade é que a antropologia portuguesa tem tido um papel importante na criatividade ao nível do sistema educativo nacional. No presente momento várias instituições de ensino superior recém-formadas são lideradas por antropólogos. O meu papel de promotor da Universidade Atlântica não foi, de forma alguma, único. Se, por um lado, é verdade que a antropologia está muito presente ao nível das novas instituições que estão a surgir, e que estão a absorver a juventude e a ensiná-la, a realidade é que não há um projecto conjunto. E porquê? Creio que a razão é clara, e que resulta de todo esse processo de conflitualidade inter-geracional que se viveu nos anos oitenta e que tornou muito difícil aos antropólogos dessa época definirem o seu espaço de forma conjunta. Os primeiros esforços da APA – que tive a honra de liderar, como primeiro Presidente – foram muito marcados por uma tentativa de conseguir esse diálogo e superar um impasse... mas essas coisas exigem sempre tempo.

Gostava agora de vos falar um pouco dos novos caminhos que estão a abrir-se na antropologia portuguesa actual. Em primeiro lugar há que observar que algo unia a geração cujos projectos científicos foram instituídos depois do 25 de Abril, em relação à geração anterior. E esse algo era uma preocupação de natureza identitária com uma redefinição do conceito de povo português. Esta noção é muito importante. Herdámos-a não do Estado Novo, mas da 1ª República. É aí que surge esse discurso auto-identitário sobre o “povo português”. A primeira geração depois do 25 de Abril está a dialogar directamente com o que se tinha feito antes, muito particularmente com as obras de Jorge Dias. As duas grandes obras de Jorge Dias são os dois pólos maiores de referência da antropologia portuguesa da 1ª metade do séc. XX; outros, não havia. Não me estou a esquecer da figura de José Cutileiro, pois, em Portugal, o seu impacto é posterior ao 25 de Abril (é um livro de 71, mas é só publicado cá depois de 1974). Aliás, mais uma vez, Cutileiro responde a muitas das preocupações que J. Dias posicionava. É um estudo que tenta demonstrar que a tese de uniformidade comunitária herdada da etnologia do

período republicano, não se verificava numa boa parte de Portugal. Portanto, as preocupações que vamos ver surgir (e já estão presentes em Cutileiro e em dois outros autores que vão influenciar a nova geração, Joyce Riegelhaupt e Collette Callier-Boisvert, que fazem pequenos estudos sobre Portugal e vão deixar-nos uma herança em termos de problemáticas abordadas. A nova geração tem a vocação de fazer o re-estudo do povo português. E não é por acaso que a maior parte dos trabalhos que são feitos e acabam por ser publicados nos meados dos anos oitenta são estudos sobre zonas rurais do Norte. Nesses trabalhos, encontramos uma grande preocupação com problemas de desigualdade social, acompanhada de um diálogo constante com a temática do comunitarismo, do igualitarismo social. A este diálogo constante vêm-se agregar duas novas preocupações. Uma, é a questão do género, que marca a antropologia dos anos oitenta: isto é, como é que as problemáticas de género se repercutem em formas de reprodução de desigualdade, nomeadamente, por exemplo, todo o debate sobre a “ilegitimidade” e outros temas que a ele estiveram ligados. E o outro aspecto, é o da organização doméstica, particularmente da residencialidade, que foi algo que preocupou imenso todos nós durante essa década de oitenta, associado a um diálogo com a história social. Aqui, figuras como Robert Rowland não podem ser esquecidas. Tiveram um papel fundamental. As problemáticas de história social vieram dar azo a todo um estilo de prática da antropologia que a geração dos anos noventa toma como ponto assente. A utilização de documentos escritos, a inserção de análises estruturais em contextos históricos de continuidade, alguma preocupação com uma relação entre o macro e o micro, o situacionamento de análises contextuais etnográficas em formas de análise mais “macro” tudo isto foram aspectos que ficaram como marcas permanentes. E quando leio o que os mais jovens estão a produzir e começam a publicar, verifico que estes pontos de referência são pontos adquiridos.

Nos anos noventa, vamos encontrar uma antropologia diferente, mais marcada por preocupações com o urbano, com o estudo de povos fora de Portugal, uma antropologia mais aberta a um diálogo com o estrangeiro. Realmente, nos meados dos anos oitenta, ocorre algo de curioso que vai marcar muito do que está hoje a ser feito. Toda a problemática sobre o camponês, sobre o campesinato, de repente parece perder a sua relevância. Como é que toda esta linha de discurso perdeu a sua relevância tão subitamente? A única resposta possível é que, mais uma vez, foi porque a sociedade portuguesa se alterou profundamente. Os anos oitenta foram anos de grande mudança na sociedade portuguesa e a nossa noção do que é o povo português alterou-se. A problemática da existência de elites *versus* povo está em processo de alteração. E a diferenciação, que era tão marcada ainda no início dos anos oitenta entre um mundo rural essencialmente camponês e um mundo urbano essencialmente burguês, essa diferenciação está em processo

de desvanecimento. Quando lemos etnografias recém publicadas, como a de Miguel Vale de Almeida ou outras ainda mais recentes, vamos ver que a problemática do campesinato não se levanta, até porque há uma espécie de suburbanização do campo, muito marcada também pelo novo acesso das populações rurais aos *mass media*. Refiro aqui algo que se passou comigo e que, para mim, foi muito marcante, a certa altura, quando estava a fazer trabalho de campo nos finais dos anos setenta em Ponte da Barca. A minha mulher era de língua inglesa e falávamos inglês em casa. Os vizinhos achavam isto muito curioso; era um tema de diálogo constante, o de falarmos uma língua que eles não percebiam e achavam estranha. Um dia à tarde apareceu-me uma senhora a correr: “Ó Joãozinho, venha aqui ver uma coisa”. E eu lá fui a casa dela: “É para ver esta gente na televisão que fala uma língua muito bonita.” Tratava-se de uma ópera. E aquelas pessoas achavam aquilo uma “língua muito bonita”! Isto, hoje, seria totalmente impossível. Não há actualmente ninguém em Portugal que, confrontado com uma cena de ópera na televisão, pense que “aquilo” é uma população que fala uma língua diferente.

Este exemplo mostra que houve uma profunda alteração na relação entre as elites e as populações rurais. Ora, essa alteração reflete-se na nossa prática antropológica, naquilo que nós podemos presumir que as pessoas não sabem e que lhes vamos contar. Porque, quando escrevo uma etnografia, tenho sempre um parceiro mudo, por detrás do que eu escrevo está sempre aquela pessoa que eu quero informar. Eu vou tentar não lhe dizer aquilo que ele já sabe. Esse exercício de auto-crítica constante que faço ao tentar tornar-me interessante, dizer coisas novas, ou escrever algo que as pessoas não sabem, tem implícito aquilo que eu sei sobre o que as pessoas à minha volta são. Assim, a antropologia portuguesa mais recente está muito marcada por isso. E quando lemos os textos que eu e os meus colegas escrevíamos nos princípios dos anos oitenta e os que estão hoje a ser escritos (até sobre as mesmas regiões) vemos que há uma insidiosa alteração na maneira como referimos este *continuum* cultural entre o campo e a cidade (que sempre foi um *continuum* cultural), mas que na altura era bem mais marcado do que hoje é.

Ao mesmo tempo há também algo de curioso, que é a inserção da disciplina num contexto internacional. A internacionalização do discurso científico nas ciências sociais em Portugal não foi feita de forma fácil nos anos oitenta. Ainda era um problema. Hoje, nos anos noventa, parece não ser. Acho isso muito interessante. A minha opinião é que quanto mais marginal é uma comunidade científica nacional no contexto global, mais problemática é a sua internacionalização. Porque, por um lado, mais difícil é a confrontação entre os discursos hegemónicos a nível global e os discursos científicos locais, e, por outro lado, mais problemático é o contacto. Ora, Portugal tinha vivido um período prolongado de isolamento em relação ao discurso científico internacional. Os antropólogos que pensavam de

uma forma um pouco mais vanguardista não tinham representação em Portugal antes de 1974. Tinham dificuldade em ser publicados. Não se podia leccionar tais ideias. De repente surgiu, nos anos oitenta, a possibilidade de ter acesso aos meios científicos internacionais. E houve que fazer um “trabalho de sapa” muito difícil, que envolveu muita gente e implicou mesmo alterações de projectos de vida. As pessoas tiveram que alterar a sua maneira de pensar, a sua biblioteca, até as línguas predominantes em que falavam (porque houve pessoas que tiveram mesmo que aprender inglês à força, o que é uma coisa obviamente difícil). Todo esse processo, nos anos oitenta, foi um processo conflitual. Hoje, isso está resolvido; e eu acho que isso é um triunfo importante.

Como Secretário da Associação Europeia de Antropólogos Sociais (que deixei de ser há dois meses) constatei que antropólogos portugueses dos anos noventa estão inseridos no diálogo internacional, como quaisquer outros. Em relação a outras comunidades europeias, dir-se-ia que estamos bem posicionados: em relação aos italianos, por exemplo. Em relação aos espanhóis, não vamos estando mal, apesar de sermos tão pequeninos. Em relação aos irlandeses, estamos bastante bem. Enfim, creio que a integração do discurso antropológico português no contexto internacional já ocorreu e está em processo de reprodução. Vejam que quando organizámos o primeiro colóquio da Associação Europeia de Antropólogos Sociais, em Coimbra, em 1990, havia muito poucos antropólogos portugueses presentes; contavam-se pelos dedos da mão. Enquanto que, em 1996, em Barcelona, estiveram mais de uma dezena. Portanto, foram seis anos em que a disposição da disciplina em relação ao diálogo internacional se alterou profundamente.

Ainda no que respeita à etnografia da sociedade portuguesa, temos vindo a observar uma alteração nas temáticas. A tradicional ênfase sobre o Norte vai dando azo a uma maior dispersão. Hoje em dia há gente a trabalhar em quase todas as cidades, em quase todos os concelhos de Portugal; houve uma muito maior difusão. E houve sobretudo uma ênfase num estudo marcado por problemáticas; isto é, em vez do antropólogo ir fazer um “estudo de comunidade”, mais e mais o estudo de comunidade está marcado por problemáticas que limitam e dirigem a elaboração do seu trabalho. Notem, não estou a sustentar que tenha deixado de existir etnografia, pelo contrário; considero que a etnografia com observação participante continua viva e os nossos alunos de pós-graduação gostam imenso dela. O que não podemos é associá-la a um estudo de comunidades enquanto entidades limitadas. A própria difusão dos meios de comunicação e a maior acessibilidade de todo o tecido social português está visível nessa maior dificuldade que os antropólogos estão a ter em se limitar a estudar especificamente um contexto local; e, portanto, na prática da observação participante, a opção por temáticas que permitem essa espécie de comparação e maior alargamento, torna-se vinculativa.

Finalmente, a etnografia virada para o estrangeiro. Em Portugal, vivemos algo como um trauma. Tínhamos todo um aparelho de produção de conhecimento científico virado para África, que, de repente, foi interrompido. Não havia condições depois do 25 de Abril para esse projecto se manter. E não tínhamos prática, nem treino, em estudos noutras regiões. Os anos oitenta foram anos em que nós vimos produzirem-se trabalhos – até alguns com bastante interesse – sobre África, mas que resultavam de projectos iniciados no período antes do 25 de Abril. Nos anos oitenta quase não produzimos etnólogos virados para o que se poderia chamar uma “etnografia do exótico”.

De repente, mais uma vez ligada a essa alteração dos finais dos anos oitenta, e que se articula com a entrada de Portugal na CEE e com uma nova perspectiva de Portugal no contexto geopolítico, surge uma série de gente a trabalhar no estrangeiro. Eu próprio fui levado a fazer trabalho em Macau, Rosa Perez na Índia, Cristiana Bastos a trabalhar sobre a sida no Brasil, outros na Guiné, outros em Malaca, mais recentemente em S. Tomé; enfim, há, nos dias que passam, toda uma bateria de gente no país a fazer uma antropologia do “mais distante”. Isso é um dos sinais de maturidade científica de que a nossa antropologia está a sair do discurso marcado por preocupações políticas de natureza identitária e a alargar-se a um projecto mais ambicioso do ponto de vista científico.

Mas chamo a atenção para o facto de que, ao dizer isto, tenho uma reserva. Se forem ver, os sítios onde nós estamos a trabalhar são quase todos locais que estiveram associados ao império colonial português. E isso, por várias razões. Trata-se de um bom exemplo de como os nossos interesses se conjugam com os constrangimentos objectivos, no sentido de irmos todos na mesma direcção. Realmente, do ponto de vista político-financeiro, para um português, não é muito fácil ir fazer trabalho para a Polónia, para o Cazaquistão ou para o Alasca. Assegurovos que se quiserem pedir ao programa PRAXIS XXI do Ministério da Ciência e Tecnologia, um projecto sobre os Esquimós do Alasca, são capazes de não ter muita sorte. Enquanto que se pedirem para ir estudar a elite lusófona de Goa ou uma elite administrativa de Macau (como foi o meu caso), ou uma comunidade de pescadores lusófona em Malaca, nuns casos vão encontrar apoio. E mais: se calhar vão estar até mais interessados, têm a sensação de que se trata de um conhecimento que diz coisas que vocês próprios queriam saber.

Portanto se, por um lado, a expansão ou o alargamento a novos campos da antropologia portuguesa continua marcada pelos nossos interesses e pela nossa posição geopolítica, aí também houve uma grande alteração nas maneiras como a elite científica vê o trabalho fora de Portugal. Vou dar dois exemplos pessoais que considero importantes.

Um, foi quando entrei no Instituto de Ciências Sociais, e o malogrado Prof. Sedas Nunes (que era uma pessoa, cientificamente, do mais alto valor, interessan-

tíssima, e por quem tenho o maior respeito) me disse que eu era admitido com a condição de ir trabalhar, como ele dizia, sobre o “rectângulo”. Ele sustentava que cientistas sociais portugueses a trabalhar “fora do rectângulo” era um desperdício de meios financeiros e científicos. Não nos podíamos dar a esse luxo. Não estou a tentar menosprezar a visão científica de Sedas Nunes, estou a tentar dizer que, naquele contexto, no princípio dos anos oitenta, para os portugueses de então, estudar outros países e outros sítios, era uma perda de esforço e de dinheiro. Mais tarde, tivemos o mesmo debate, nos princípios dos anos noventa, no âmbito do lançamento do “Praxis XXI”. E aí já não ocorreu a mesma coisa. Lembro-me de alguém comentar: “mas então vai-se dar uma linha de financiamento para trabalho fora de Portugal? Mas, isso não é um desperdício?”. E o Jorge Gaspar levantou-se e disse: “é preciso, porque senão não há uma comunidade científica completa.” Acho que o exemplo que ele dava até era a Polónia. Portanto, houve uma alteração da maneira como nós vemos a nossa situação geopolítica, e isso refletiu-se no trabalho das pessoas que hoje estão a “fazer terreno”.

Finalmente – e agora mesmo, sim, finalmente – gostava de vos dizer algo sobre a antropologia no panorama científico, a nível mais geral. Com o fim da Guerra Fria, verificou-se a nível mundial uma lenta e progressiva alteração nos processos de subsídio às ciências. A primeira pessoa que ouvi chamar a atenção para isto foi Moscovici, um psicólogo social francês, quando veio a Lisboa há uns cinco anos atrás. Durante a sua palestra, chamou a nossa atenção: “olhem que vem por aí uma grande mudança que está ligada ao fim da Guerra Fria”. Realmente, na minha opinião, verifica-se que o argumento dele era válido. Houve uma grande mudança. No período anterior ao fim da Guerra Fria (todo o período que vai do fim da Segunda Guerra Mundial aos meados dos anos oitenta) a ciência era, para efeitos de defesa nacional, um valor em si. Isto é, para os Estados Unidos, a França, a Inglaterra, ou Portugal (em mais pequenino) o desenvolvimento da ciência nacional como um todo era vista como algo de bom, algo que potencializava o país. Era um capital, que permitia melhores meios de defesa, melhor posicionamento em contextos internacionais. Depois do fim da Guerra Fria, há um reestruturar de todo o processo de subsídio às ciências. Para os grandes estados centrais, e progressivamente para os estados mais marginais, subsidiar as ciências, enquanto tal, deixa de ser um valor. Para os políticos americanos de hoje, o progresso da ciência nacional (ciência concebida como conhecimento utilizável) não constitui um valor em si. E começamos a ver crescentemente, por um lado, um “puxar” do subsídio à ciência para as entidades do foro privado. O Estado vai “puxando” o subsídio à ciência para as grandes empresas privadas. E fá-lo de uma maneira dupla. Por um lado, esperando que elas façam investigação, criando contextos para que a façam, encorajando-as; por outro lado, subsidiando-as para que elas adquiram tecnologia inovadora. Se olharem para as verbas do programa

PRAXIS XXI, vão ver que a fatia principal não é para as universidades, não é para os institutos de investigação, é para as empresas que, por sua vez, se espera que façam ciência.

Ao mesmo tempo, há uma progressiva alteração nas formas de subsídio por parte do Estado às Universidades e aos corpos de investigadores científicos, no sentido de criar e de inculcar formas de subsídio dirigidas a temáticas particulares politicamente definidas enquanto temáticas importantes. Assim, criam-se grandes projectos subsidiados que vão delimitar e direccionar o desenvolvimento da ciência. Em França, por exemplo, isto é muito visível, com as tentativas repetidas, e felizmente não muito bem sucedidas, de ou fechar ou alterar o CNRS no sentido de o Estado redirigir as políticas de subsídio e de permitir canalizar os subsídios para áreas de problematização por si definidas.

Como é que a antropologia em Portugal se situou neste âmbito? Quero deixar-vos isto aqui, mais como uma sugestão, para que todos sobre ela venhamos a pensar, do que propriamente como uma solução, porque não conheço solução para ela. Mas sei que neste âmbito, até agora, a antropologia portuguesa se tem posicionado relativamente mal. Tem-se prendido muito a uma tradição de investigação ligada à obtenção de graus académicos e não tem sabido explorar os meios valiosíssimos que são postos à disposição dos investigadores por agências nacionais e internacionais, para fazer investigação sobre temáticas particulares.

E vocês podem dizer: “mas tu acabaste de indicar que o subsídio dirigido para temáticas particulares não era necessariamente uma coisa que vias com bons olhos, e agora estás a dizer que os antropólogos deviam fazê-lo”! É que, como disse, no mundo em que vivemos, crescentemente, as verbas para o desenvolvimento científico estão ligadas a formas de financiamento dirigido para problemáticas pré-definidas. Portanto, a antropologia tem de saber encontrar o seu lugar aí dentro, se quiser sobreviver como uma disciplina activa, rejuvenescida e forte. Se formos ver em que medida é que os geógrafos e os antropólogos se posicionaram em relação às vastíssimas verbas para a investigação que a União Europeia tem disponibilizado a Portugal, verificaremos que os antropólogos não têm sabido corresponder a este desafio. Desafio que está aí para ficar.

Assim, gostava de acabar dizendo o seguinte: por um lado, temos uma disciplina viva, muito viva mesmo. Temos um grupo de jovens antropólogos cujo trabalho a nível internacional está a ser reconhecido como valioso; temos um corpo universitário de gente cada vez mais jovem; temos instituições que estão em crescimento. Soubemos fazer a renovação das nossas temáticas e encontrar uma antropologia marcada pelas problemáticas dos nossos dias. Mas não estamos a saber muito bem “vender o nosso produto”. Ora eu creio que isso é uma questão importante. Temos que nos juntar todos, ultrapassando esse período de conflituali-

dade inter-geracional que se viveu nos anos oitenta e sabendo encontrar uma maneira de meter outra vez a antropologia nas escolas, de meter a antropologia nos grandes projectos de renovação através dos quais se está a repensar a sociedade europeia.

SURREALISMO E ETNOGRAFIA

RELAÇÕES ANTIGAS, DEBATES ACTUAIS*

por

Tiago Neves**

Abstract: this essay aims at highlighting the early links between surrealism and ethnography, and the ways in which such links have produced debates relevant for contemporary ethnographic practice. Drawing on the surrealist-ethnographic magazine *Documents*, on the work of Walter Benjamin, and on issues of visual representation, a brief analysis of post-modern critiques of anthropological work is presented.

1. INTRODUÇÃO

Surrealismo e etnografia podem parecer, à primeira vista, termos que remetem para mundos totalmente diversos. Qual é a relação, por exemplo, entre um quadro de Salvador Dali e trabalho de terreno desenvolvido por um antropólogo (ou etnógrafo) numa terra distante, num território habitado por uma tribo de que pouco conhece? Colocada deste modo, a questão afigura-se estranha, dir-se-ia mesmo “surrealista” (de acordo com um entendimento comum, contudo enganador, do termo). A relação entre surrealismo e etnografia não se dá a conhecer através de questões colocadas desta forma crua. É necessária, em primeiro lugar, uma análise histórica dos paralelismos entre os desenvolvimentos do movimento surrealista e da pesquisa etnográfica. Em segundo lugar, é preciso interpretar e contrastar linguagens, atitudes e objectivos que, embora possuam um *background* comum, não são necessariamente idênticos.

* Este artigo constitui uma versão traduzida, revista e adaptada de um ensaio efectuado no âmbito da Cadeira *Literature and Anthropology*, no quadro de um MA concluído no Goldsmiths' College, Universidade de Londres, em 1997.

** Docente da Universidade Lusófona, Lisboa.

Procurarei mostrar que o desvendar da relação entre etnografia e surrealismo não é uma iniciativa fútil. De facto, muito embora referências explícitas ao surrealismo em manuais de etnografia sejam raras – e vice-versa – houve tempos e lugares em que se desenvolveram em proximidade, e essa proximidade gerou abordagens e debates com algum relevo actual – pelo menos para a prática etnográfica. Abordarei esses aspectos mais adiante; antes de prosseguir, contudo, creio ser conveniente esclarecer a minha posição relativamente às questões a abordar.

Tenho graus desiguais de conhecimento sobre o surrealismo e a etnografia. Uma formação académica em ciências sociais e alguma experiência de trabalho em etnografia urbana fazem-me sentir mais à vontade no domínio da etnografia que no do surrealismo. As páginas que se seguem devem então ser lidas como incursões iniciais de um etnógrafo no terreno do surrealismo e não como uma discussão madura das relações entre ambos. O ponto de partida para todos os debates desenvolvidos ao longo do ensaio reside numa preocupação com o método e a estratégia da etnografia, com questões éticas e autorais das produções etnográficas.

Em jeito de conclusão deste preâmbulo, acrescento que sigo a interpretação que James Clifford faz do termo “surrealismo” no seu artigo “On Ethnographic Surrealism”, o texto que primeiro me chamou a atenção para as relações entre etnografia e surrealismo: “Utilizo o termo surrealismo num sentido claramente alargado, correspondendo a uma estética que valoriza fragmentos, conjuntos curiosos, justaposições inesperadas – isto é, a uma estética que tem por fim provocar a manifestação de realidades extraordinárias retiradas dos domínios do erótico, do exótico e do inconsciente” (1988: 118).

2. UM EXEMPLO DAS LIGAÇÕES INICIAIS ENTRE O SURREALISMO E A ETNOGRAFIA: A REVISTA *DOCUMENTS*

É este sentido lato do termo “surrealismo”, bem como a noção de que nem o surrealismo nem a etnografia são entidades estáveis e rigidamente definidas, que possibilita a Clifford (idem: 118) – e a mim, por consequência – tomar aqui em consideração a revista *Documents*.

Em *Dada and Surrealism Reviewed*, Dawn Ades defende que *Documents*, uma revista editada por Georges Bataille em 1929 e 1930, não era exactamente uma publicação surrealista, mas antes expressão da oposição interna ao surrealismo *mainstream* (1978: 229). De qualquer modo, Ades diz-nos igualmente que Bataille se considerava mais surrealista do que os surrealistas de quem se procurava distanciar (idem: 229) e é sob este prisma que devemos olhar para *Documents*.

Publicação efémera, com forte interesse na cultura popular, esta revista

produzida no quadro do radicalismo político e artístico de Bataille constituiu provavelmente um dos trabalhos que mais claramente mostram o surrealismo como o “equivalente superestrutural da luta de classes, cujo fim último é a abolição das contradições económicas e sociais” (Suleiman, 1994: 145).

Ao defender a necessidade de uma perspectiva menos etnocêntrica na interpretação da arte contemporânea, ao argumentar que as peças etnográficas não podem ser vistas apenas como obras de arte e que um Museu etnográfico deveria conter elementos de civilizações antigas e contemporâneas, ocidentais e não-ocidentais, *Documents* pugnava nitidamente por transformações na hierarquia de valores da época (cf. *Documents*, nº 1). Se a isto acrescentarmos uma crença na possibilidade – ou melhor, na necessidade – de uma ruptura com a ordem racional ocidental através de um recurso ao Outro e aos sonhos – elementos cruciais do surrealismo – compreendemos porque é que a justaposição e a colagem (fortuita ou irónica) eram os critérios que presidiam à organização de cada número da revista (cf. *Documents*, nº 2). Tal como afirma Clifford (1988: 132), “O arranjo apropriado dos símbolos e artefactos culturais é constantemente questionado”, não apenas no conteúdo, mas também na própria forma da revista. O primeiro número, publicado em 9 de Maio de 1929, inclui artigos sobre temas tão diversos quanto a arte grega, Picasso, Stravinsky e arte medieval europeia. Mais tarde, artigos sobre jazz e música negra passaram a aparecer regularmente.

Estas ligações entre o surrealismo e a etnografia podem ser explicadas, pelo menos em parte, pelo ambiente intelectual da Paris dos anos 20 e 30, no qual existiam relações de forte proximidade entre as ciências sociais, a arte e a literatura (idem: 118). Para além disso, Bataille era um seguidor do grande antropólogo Marcel Mauss, que chegou a colaborar em *Documents* e cujo método de leccionação era, de acordo com Lévi-Strauss, algo surrealista: “Muito embora [Mauss] seja frequentemente obscuro pela utilização constante de antíteses, atalhos e aparentes paradoxos que, mais tarde, acabam por se revelar fruto de um conhecimento extremamente profundo, gratifica o leitor surpreendendo-o com as suas intuições fulgurantes” (Clifford, 1988: 128)¹. Deve ainda ser assinalado que vários dos colaboradores de *Documents* eram simultaneamente artistas surrealistas e etnógrafos: por exemplo, Michel Leiris, Alfred Métraux e Marcel Griaule.

Nesta época, neste lugar, o surrealismo e a etnografia partilharam uma atitude crítica face às experiências traumáticas da guerra e à ideologia do progresso característica do século dezanove; assumiram uma posição semelhante numa nova ordem cultural.

¹ O *Manuel d'Ethnographie* de Marcel Mauss, coligido com base em apontamentos retirados das suas aulas, dá conta de um Mauss mais organizado, mais clássico, se bem que inequivocamente cativante (cf. Mauss, 1996).

A emergência de um relativismo cultural forte teve duas consequências tanto para a etnografia como para o surrealismo:

- o Outro deixa de ser simplesmente o exótico e passa a constituir uma alternativa humana viável (idem: 120);
- as impurezas culturais são agora vistas como coisas atraentes.

Surge então uma nova relação entre o familiar e o estranho, e enquanto que a etnografia tenta tornar o estranho familiar, o surrealismo esforça-se por conseguir precisamente o efeito oposto. Embora isto possa parecer ir contra as similaridades de que tenho vindo a falar, é preciso ter em conta que a etnografia e o surrealismo lidavam, em termos gerais, com objectos diferentes: a etnografia com objectos e sujeitos distantes, o surrealismo com aqueles que se encontravam próximos. Isto explica as estratégias diferenciadas que empregavam para o mesmo fim: o nivelamento das culturas, a subversão da ordem racional ocidental, a busca do que estava para lá e sob a superfície daquilo que se entendia como sendo a “realidade”. A descodificação semiótica com o objectivo do deslocamento das categorias do senso-comum era uma estratégia utilizada tanto pela etnografia como pelo surrealismo (idem: 129).

Como diz Clifford, “o etnógrafo, tal como o surrealista, tinha licença para chocar” (idem: 133). Esta questão da possibilidade e da capacidade de chocar, em conjunto com o questionamento do carácter documental da fotografia – que não era muito claro em *Documents*, mas que se tornou mais explícito numa revista surrealista posterior também ligada à etnografia (*Minotaure*) – conduzem-nos a Walter Benjamin.

3. WALTER BENJAMIN E A INFLUÊNCIA SURREALISTA

As ligações de Walter Benjamin ao surrealismo, que adquirem mais completo significado histórico quando perspectivadas na sequência Charles Baudelaire – Surrealismo – Walter Benjamin – Internacional Situacionista (Jenks, 1995: 153) são atentamente analisadas por Susan Buck-Morss em *The Dialectics of Seeing*.

Segundo Buck-Morss, e igualmente de acordo com David Frisby (1985: 188), o *Pasagen-Werk*, que Benjamin pretendia que viesse a ser a sua grande obra – e que a sua morte prematura impediu de realizar – era um projecto claramente influenciado pelo surrealismo. Da sua tese central – a de que “a industrialização tinha trazido um reencantamento do mundo social (...) e, através dele, uma ‘reactivação dos poderes míticos’” (Buck-Morss, 1990: 253) – até à utilização da montagem literária, o trabalho projectado, mas inacabado, de Benjamin revela essa influência do surrealismo.

A montagem, quer literária quer fotográfica, era uma forma crucial da produção artística surrealista. Porquê? Porque possibilitava a interrupção do contexto, a emergência da surpresa e do choque, o estabelecimento de relações até então impensadas. Mais do que criar imagens harmoniosas ou harmonizantes, o objectivo da montagem é a não-conciliação, permitindo assim que as ilusões sejam desmascaradas (idem: 67). É claro que Benjamin, tal como os surrealistas, tinha perfeita consciência do poder político da montagem – ainda que, em desenvolvimentos posteriores do surrealismo, a dimensão política tenha gradualmente perdido importância. Benjamin acreditava a tal ponto nas possibilidades da montagem que tencionava construir o seu *Pasagen-Werk* inteiramente (ou quase) na arte de citar sem utilizar aspas, ou seja, inteiramente (ou quase) como um trabalho de montagem. Por isso disse uma vez sobre si próprio: “Método de trabalho: montagem literária. Nada tenho a dizer, apenas a mostrar” (in Buck-Morss, 1990: 73).

Porém, Benjamin estava consciente de alguns dos problemas da abordagem surrealista, bem como dos perigos de assentar nela todo o seu trabalho. O carácter pouco disciplinado da maioria dos trabalhos surrealistas, a sua enorme preocupação com os sonhos, as experiências e os estados da mente distraíam a sua atenção de uma análise materialista da história e da política. Muito embora Benjamin acentuasse o valor das experiências individuais e defendesse que os significados objectivos não podem ser apreendidos apenas por uma análise conceptual-intelectual, necessitando dos “processos da imaginação e do sonho” (Savage & Warde, 1993: 134), estava mais preocupado com questões históricas e materiais do que a maioria dos surrealistas. Para Benjamin, não era apenas o presente que era importante, não era apenas a experiência pessoal que contava. Pelo contrário, defendia que o sonho era um fenómeno colectivo e que seria necessário “ligar o choque do despertar com a disciplina da recordação, mobilizando assim os objectos históricos” (idem: 272).

No domínio da sua muito especial – e sedutora – etnografia urbana, em grande medida baseada na figura do *flâneur*, Benjamin tenta encontrar um equilíbrio entre a experiência urbana individual e o simbolismo cultural mais vasto (Savage e Warde, 1993: 133). Utilizando o *flâneur*, o arqueólogo e o coleccionador como metáforas orientadoras da investigação sobre o urbano, o objectivo de Benjamin era o de ir escavando camadas da realidade urbana – as arcadas, a cidade, o submundo – por forma a revelar “os estratos primordiais da experiência, atravessando, por assim dizer, os labirintos da consciência humana, da memória” (Frisby, 1985: 211).

Os textos que Benjamin produz sobre a cidade (por exemplo, sobre Marseilha, Nápoles e Berlim) parecem constituir a cidade tanto quanto são por ela constituídos. Arrastam-nos, transportam-nos para os seus símbolos, para os contextos culturais e económicos, para as fantasias da cidade; fazem-nos caminhar as suas

ruas. Conforme diz Hannah Arendt, o passo do *flâneur* – cujo arquétipo é Baudelaire – determinou os ritmos de pensamento e de caminhada de Benjamin (in Benjamin, 1992: 27). Esta articulação entre a cidade, o caminhar e a escrita possibilitaram a Benjamin a criação de relatos breves, densos, por vezes brilhantes, da vida urbana e das experiências urbanas individuais. Tais relatos parecem por vezes cumprir o sonho de Baudelaire: “Quem de entre nós não sonhou já, nos seus dias ambiciosos, com o milagre de uma prosa poética?” (in Benjamin, 1992: 161). Baudelaire sonhava com um texto fragmentado, invertebrado, no qual cada secção faria sentido mesmo se tomada independentemente das outras (Maclean, 1988: 44). Com as suas reflexões e o seu trabalho sobre a montagem literária, Benjamin pode de facto ter concretizado o sonho de Baudelaire.

Mais tarde, Guy Debord, membro fundador da Internacional Situacionista, introduziu três noções cruciais para o metodólogo pedestre (urbano): a *dérive*, o *detournement* e o espectáculo (Jenks, 1995: 153). Técnicas de pensar e de caminhar dirigidas ao investigador do urbano, assentam nas noções surrealistas de choque, montagem, processo onírico e espontaneidade. *Dérive* (que Júlio Henriques traduz por “deriva”. Cf. 1997: 27), é a prática pedestre e de pensamento através da qual se constroem as psicogeografias (o estudo dos efeitos do meio sobre as condutas e a afectividade dos indivíduos). Seguindo as pistas presentes no texto urbano, dando credibilidade aos seus próprios desejos, o investigador entrelaça os mapas geográficos e os mapas mentais. *Detournement* está relacionado com a montagem: diz respeito à conjugação de elementos em estruturas e significados originais. Constitui o instrumento para utilizações críticas, irónicas e humorísticas da justaposição. A noção de espectáculo refere-se às regras da visão (e da não-visão). Chris Jenks afirma que se trata de uma “força reaccionária” no sentido em que “constitui a convenção e a fixidez visuais das imagens contemporâneas”, naturalizando assim a nossa visão do mundo e desse modo criando obstáculos à interpretação crítica dessa visão (1995: 154). Como diz Debord, mesmo no início d’*A Sociedade do Espectáculo*: “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de *espectáculos*. Tudo o que era directamente vivido se afastou numa representação” (Debord, 1991: 9). Para a produção de discursos críticos, enquanto analista da vida urbana moderna, o *flâneur* deve estar consciente do que é o espectáculo e dos seus modos de actuação sobre as vidas individuais e colectivas.

Constatamos aqui mais uma vez a existência de proximidades, até mesmo sobreposições, entre o surrealismo e a etnografia. Voltarei à questão do atravessamento de fronteiras mais adiante; de momento, irei centrar a atenção em algumas técnicas etnográficas e surrealistas de apreensão e representação do real, técnicas essas que envolvem a manipulação de imagens.

4. FOTOGRAFIA, FOTOMONTAGEM E FILME

Em *The Burden of Representation – essays on photographs and histories*, John Tagg defende que “tal como o Estado, a câmara nunca é neutral” (1993: 63)².

Isto significa que o poder e o significado estão estreitamente relacionados, nas práticas artísticas tanto quanto nas científicas. A ideologia invade as formas e os conteúdos dos produtos científicos e artísticos. Tagg apresenta esta ideia com grande clareza: “O poder é, então, a questão central aqui: as formas e relações de poder que condicionam as nossas práticas de representação ou constituem as suas próprias condições de existência, mas também os efeitos de poder que as próprias práticas representacionais engendram (...)” (1993: 21).

É claro que a manipulação da fotografia data do início da própria fotografia (Ades, 1996: 7) e que tanto uma “simples” fotografia como uma fotomontagem são construções técnicas, ideológicas e socio-culturais. Construções técnicas porque exigem um conhecimento técnico mínimo e a disponibilidade de material técnico. Construções ideológicas porque têm sempre algum objectivo: da propaganda política até ao já famoso “para mais tarde recordar”...³ Construções sociais porque lhes são atribuídos diferentes significados em espaços e tempos diferenciados.

O Dadá, movimento que precedeu o surrealismo e que “questionava as bases da sociedade” (Matthews, 1965: 20) utilizava a fotografia – na forma de fotomontagem – para transformar os sistemas de classificação do senso-comum e as ideias preconcebidas, bem como para questionar o “nosso direito a atribuir um nome às coisas e assim as imobilizar” (idem: 27).

Um dos pais da fotomontagem foi John Heartfield, distinto dadaísta das relações de Walter Benjamin (Buck-Morss, 1990: 60). O movimento Dadá utilizava a fotomontagem enquanto reacção contra as formas tradicionais e mais elitistas da chamada “produção artística”, designadamente a pintura a óleo (Ades, 1996: 12). A fotografia era um novo meio técnico de produção artística e encontrava-se em rápida expansão. A sua maior acessibilidade resultou na democratização da fotografia e daí na decadência da “aura” que, de acordo com Benjamin, envolvia as obras de arte tradicionais. A fotografia e a fotomontagem não eram, então, aspectos meramente técnicos; pelo contrário, as discussões de carácter técnico eram permeadas por considerações ideológicas. Dawn Ades afirma que “a

² Embora Tagg se refira aqui à câmara fotográfica, é claro que a câmara de filmar está sujeita à mesma condição.

³ Este slogan é bom exemplo do *espectáculo* quotidiano denunciado pelos situacionistas, no qual o tempo presente é imediatamente vivido como passado, perdendo-se assim o sentido da passagem do tempo e da própria vida.

fotomontagem encontra-se particularmente associada à Esquerda, isto porque é especialmente adequada à expressão da dialéctica marxista” (1996: 41). Uma vez que o surrealismo estava ligado ao marxismo – ainda que não em acordo total – não nos surpreende então que Susan Sontag afirme que o surrealismo se encontra “no coração da iniciativa fotográfica” (in Ades, 1996: 135) ou que Rosalind Krauss e Jane Livingston defendam que, “apesar das aparentes contradições entre as extravagantes produções do inconsciente e a insipidez documental da câmara, a fotografia foi sucessivamente colocada no centro visual do surrealismo” (1986: 9).

Mesmo quando as fotografias eram apresentadas na sua forma “simples” – ou seja, não como fotomontagens – eram geralmente apresentadas de forma a questionar a realidade, de modo a questionar o seu carácter documental e “verdadeiro” (por exemplo, apresentando-as sem título, sem conexão – aparente ou real – com o texto envolvente, etc.). Por outras palavras, não se questionava apenas o mundo exterior, mas também a própria técnica utilizada para o representar. Encontramos aqui, então, reflexões sobre algumas das questões fundamentais para a etnografia: reflexividade, representação e coerência entre o tipo de investigação desenvolvido e a posição ideológica.

Estas reflexões não passaram despercebidas a etnógrafos visuais posteriores. De facto, uma colectânea organizada por Lucien Taylor e publicada em 1994 sob o título *Visualizing Theory – selected essays from V.A.R. (Visual Anthropology Review)* inclui três artigos sobre as relações entre a antropologia visual e o surrealismo.

Gostaria de sugerir como ponto de partida para investigação futura que os debates que tiveram lugar no domínio do surrealismo possibilitaram à etnografia e à antropologia visual discutir, já nos anos 50 e 60, questões características dos debates sobre a antropologia pós-moderna (Crawford, 1993: 188), designadamente sobre a crise da representação, a reflexividade e “o diferencial de poder entre aqueles que são representados e os que detêm o poder para produzir representações” (Asch, 1993: 8).

Concordo com Peter Ian Crawford quando este afirma que, no contexto do pós-modernismo, existe o perigo de que a etnografia experimental se torne “uma forma de arte experimental na qual (...) vale tudo” (1993: 188). Na verdade, embora este ensaio se dedique a analisar algumas das relações entre o surrealismo e a etnografia, não se defende aqui que tomar a etnografia exclusivamente como uma forma de arte, sem métodos e objectivos científicos, seja um caminho frutuoso. Pelo contrário, relações frutuosas nascem precisamente da comunicação entre entidades distintas.

Se misturarmos demasiado as águas entre arte e ciência, entre etnógrafos-artistas e etnógrafos-cientistas sociais, corremos o risco de sermos imprecisos, de abriremos a porta a todas as formas de etnografia (desde que venham rotuladas de

“arte” em vez de “ciência”) e ainda de perder de vista a extraordinária variedade e riqueza dos diferentes tipos de trabalho etnográfico. Do mesmo modo, se o etnógrafo-cientista social, na busca de maior liberdade em termos de estratégias de investigação e representação, começa a chamar “arte” às suas produções, pode estar a desperdiçar oportunidades de introduzir transformações nos modos de produção da ciência, visto que recusa agora ser apelidado de “cientista social” (embora muitas vezes esteja empregue em departamentos universitários de ciências sociais e humanas).

5. O SURREALISMO E AS CRÍTICAS PÓS-MODERNAS DA ETNOGRAFIA

Em jeito de introdução a esta secção onde apresento alguns dos que julgo serem possíveis contributos do surrealismo às abordagens pós-modernas à etnografia, saliento a afirmação de Dawn Ades relativamente ao carácter generalizadamente equívoco do termo surrealismo: “Acabou por significar uma supressão do real, uma substituição de um mundo de realidade ‘desacreditado’ pelo fantástico, quando na realidade se referia a uma extensão e aprofundamento daquilo que se entende por ‘o real’” (1996: 135).

Tomo o texto de Stephen Tyler “Post-Modern Ethnography: from document of the occult to occult document” como exemplo típico da crítica pós-moderna da etnografia que se aproxima perigosamente – diria mesmo que cai – nas contradições que procura resolver, particularmente no que se refere à pouco convincente distinção entre evocação e representação. Nem surrealistas nem dadaístas, nem etnógrafos influenciados por esses movimentos se escondiam por detrás da evocação enquanto mecanismo de desresponsabilização; pelo contrário, estavam conscientes, nas suas produções, de que é impossível evocar sem representar – Tyler, ao contrário, acredita na possibilidade de evocar sem representar (1986: 128-129).

Quando Tyler define a etnografia pós-moderna como “um texto desenvolvido em cooperação, consistindo em fragmentos discursivos que têm como objectivo evocar nas mentes do leitor e do escritor uma fantasia emergente de um possível mundo de realidade de senso-comum, provocando assim uma integração estética com efeitos terapêuticos” (in Clifford e Marcus, 1986: 125) podemos perguntar-nos se o real não está a ser suprimido, se a poética não está a ser enfatizada à custa da política. A “fantasia emergente” e a “integração estética” parecem apontar para dimensões ideais e para o *self*, ao passo que o mundo das relações materiais parece merecer pouca atenção. Focar a atenção na estética e em fantasias afigura-se problemático não apenas enquanto ponto de partida para a investigação (por exemplo, Tyler nunca é claro relativamente aos procedimentos

de trabalho de terreno...) mas também em termos do que isso implica para a produção de etnografias enquanto textos (ou outra forma de comunicação).

Para além disso, Tyler atribui à etnografia um papel de certo modo estranho: “ela não *descreve* nenhum conhecimento nem *produz* nenhuma acção” (ibid.: 123). Parece, então, que a etnografia está na difícil posição de ter de comunicar sem mensagem, de ter de dar conta da realidade (ou mesmo contribuir para a transformar) sem produzir nenhuma acção. Para Tyler, isto é possível através da evocação daquilo que “não pode ser conhecido discursivamente ou desempenhado na perfeição, embora todos o creiam conhecer discursivamente e todos o julguem desempenhar na perfeição” (ibid.: 123).

A juntar a estas ideias um tanto ou quanto crípticas, expressas numa linguagem igualmente críptica, Tyler afirma que a retórica etnográfica é ética e não política ou científica, assumindo a possibilidade de separar de forma estanque essas três dimensões (ibid.: 122-123).

Ao apresentar o texto etnográfico como resultado de uma produção colectiva, Tyler negligencia a discussão de questões como a das responsabilidades sociais do etnógrafo e a da progressão na carreira académica. Na realidade, é o etnógrafo que, pelo menos, dá o impulso inicial para a produção de uma etnografia; qual foi a comunidade que produziu uma etnografia sem um etnógrafo? Por outro lado, embora o produto etnográfico final possa constituir, em certa medida, uma realização colectiva, é inegável que as posições, objectivos e possíveis ganhos e perdas do etnógrafo e da comunidade não são idênticos – as questões do poder parecem ser de certo modo negligenciadas por Tyler. Para além disto, embora Tyler tente criar espaço para novas etnografias, mais humanitárias e produzidas colectivamente, acaba por reproduzir a linguagem do “velho paradigma”, designadamente a linguagem colonialista: “A quebra com a realidade quotidiana é uma viagem até terras estranhas com práticas ocultas – até ao centro da escuridão” (ibid.: 126).

É curioso constatar que o próprio Tyler distingue o seu tipo de etnografia pós-moderna do surrealismo, afirmando que se trata do “realismo do mundo do senso-comum”, o senso-comum “de qualquer pessoa”, que “só é surreal nas ficções da ciência e na ciência da ficção” (ibid.: 137). Mais uma vez Tyler retira a responsabilidade ao etnógrafo, desta vez concebendo o senso-comum como uma base suficientemente forte para a produção de etnografias. Podemos questionar qual será a quantidade de senso-comum *comum* a um etnógrafo académico norte-americano e aos membros de uma tribo de uma qualquer região com pouco contacto com a cultura ocidental. Podemos discutir, mais especificamente, se uma etnografia poderá ser construída com base nisso.

Quando Mauss defendia o carácter subversivo da etnografia, não escondia quem estava a tentar subverter o quê. *Documents* conjugava a *atitude* etnográfica

com a *evidência* etnográfica: creio ser essa a maneira de produzir uma crítica cultural subversiva eficiente. Na realidade, ao esconder, ou quase ao mistificar os elementos autorais de uma qualquer etnografia, Tyler negligencia grande parte dos aspectos construtivos que uma etnografia pode apresentar.

Quando refere a necessidade de trazer a polifonia para o terreno da etnografia, Tyler acaba por não tornar explícito o método para o fazer. A produção de etnografias como montagens, seguindo o já antigo método de inspiração surrealista, pode ser um modo de atingir essa finalidade. Clifford (1988: 147) refere que as montagens têm a vantagem de revelar claramente “os procedimentos construtivistas do conhecimento etnográfico”. A montagem poderia também servir a realização de um outro objectivo definido por Tyler: o evitamento “da representação de culturas como conjuntos orgânicos ou mundos unificados, realistas, sujeitos a um discurso explicativo contínuo” (idem: 147).

A questão de qual é o método que melhor serve determinados propósitos encontra-se estreitamente relacionada com a questão da coerência e coesão do projecto etnográfico, da sua concepção até à concretização. Seria contraditório, por exemplo, querer produzir etnografias como montagens e basear o trabalho de terreno em estratégias de certo modo positivistas. Como ilustração deste tema aponto a questão das notas de terreno, que considero um aspecto crucial do trabalho de terreno.

Não é claro, no texto pós-moderno de Tyler, o significado atribuído às notas de terreno. O etnógrafo pós-moderno escreve-as? Como? Quando? Onde? Para quê? Que lugar lhes é destinado no texto etnográfico final?

Como nos diz James Clifford (1988: 142), já em 1934 o etnógrafo surrealista Michel Leiris se havia debruçado sobre estas questões (em *L'Afrique Fantôme*) defendendo o valor da subjectividade na criação de uma etnografia; ao contrário de Tyler, não dissolveu o etnógrafo numa comunidade de autores, não dissolveu a subjectividade num senso-comum informe pressuposto a priori. Uma defesa da subjectividade só é possível quando o sujeito não é transformado numa massa de contornos pouco explícitos e cujos modos de funcionamento não são tornados claros.

Num trabalho posterior, Leiris apresentou uma série de notas de terreno como “factos e imagens que me recusei a explorar, deixando a minha imaginação actuar sobre eles” (in Clifford, 1988: 167). Em termos da escrita de notas de terreno, a escolha de Leiris foi a de “deixar o texto aberto ao acaso objectivo, registando quaisquer ideias, problemas ou fantasias” (idem: 170). É curioso contrastar esta posição com os escritos de Benjamin sobre as cidades, por exemplo com a sua ideia de que a racionalização administrativa das ruas urbanas constituía um obstáculo à *flânerie* – a sua principal estratégia de investigação sobre o urbano – ou com os modos como as *flâneries* pedestres e mentais de Benjamin se entre-

laçam com a sua prosa poética sobre as cidades. Tanto Leiris como Benjamin reconhecem a importância da subjectividade e produzem etnografias coerentes, isto é, com correspondência entre métodos e objectivos.

Neste sentido, quando Michael Agar (in Van Maanen, 1995: 126) indica que “é fascinante pensarmos numa ruptura com as *reality tales*”, não deixa de alertar para o facto de que novas estratégias de escrita se devem basear em novas estratégias de investigação, em modos originais de condução de trabalho de terreno. Por outras palavras, Agar assinala aqui duas coisas importantes:

- o etnógrafo deve reflectir sobre a coerência interna da etnografia;
- o etnógrafo conta efectivamente histórias, ainda que elas possam não ser “histórias realistas”.

Numa crítica às críticas pós-modernas da etnografia, Crawford leva este raciocínio mais além: “Sendo polémico, [afirmo que essas críticas pós-modernas] são críticas dirigidas à ciência pela ciência ou à arte pela arte através de um tipo de criticismo que bem se pode ter tornado numa mera crítica pela crítica” (1993: 188). Crawford reconhece que os antropólogos estão condenados, pela própria natureza do seu trabalho, a contar histórias.

Tal como os surrealistas, Crawford demonstra ter em conta as relações estabelecidas entre produtor, mensagem e audiência. Para este autor, a questão da relação entre objectividade e subjectividade não pode ser resolvida “substituindo à ideologia da ciência objectiva uma abordagem subjectiva. Pelo contrário, esse tipo de crítica falha o alvo, que é o da relação entre as duas e não a sua oposição” (1993: 190). A resposta não reside na substituição de um pólo pelo outro – como Tyler tenta fazer – mas sim em enfrentar a complexidade das dicotomias ou oposições binárias características do “colete-de-forças cartesiano” que molda ciência moderna (1993: 190).

Benjamin pode ser considerado um exemplo clássico de alguém que tentou lidar com a complexidade implícita nessas dicotomias. Ao tomar alguns passos no sentido da criação de um método de investigação que revelasse atenção tanto às experiências e aos sonhos do *self* como à história e ao materialismo dialéctico, focou dois aspectos cruciais da antropologia, etnografia e sociologia: a relação entre o *self* e a sociedade, a a relação entre o *self* do autor, a comunidade estudada e a audiência do estudo.

Espero, através desta breve análise de algumas das relações entre a etnografia e o surrealismo, ter conseguido transmitir duas ideias fundamentais:

- a de que a relação entre aquilo a que se chama ciência e outras formas de conhecimento não pode ser objecto apenas de análises de carácter estritamente epistemológico, antes tendo de assentar em análises históricas das relações materiais entre elas;

– a de que a análise dos processos históricos de produção científica nos pode servir para resistirmos à ilusão de originalidade transmitida pelos autores de algumas publicações contemporâneas.

BIBLIOGRAFIA

- ADES, D. (1978) - *Dada and Surrealism Reviewed*, Arts Council of Great Britain.
- ADES, D. (1996) - *Photomontage*, London: Thames and Hudson.
- BENJAMIN, W. (1992) - *Illuminations*, London: Fontana Press.
- BUCK-MORSS, S. (1990) - *The Dialectics of Seeing – Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- CLIFFORD, J., MARCUS, G. E. (eds.) (1986) - *Writing Culture – the poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- CLIFFORD, J. (1988) - *The Predicament of Culture – twentieth-century ethnography, literature, and art*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- CRAWFORD, P. I. (1993) - “Visual Anthropologists Tell Tales – Don’t They?” in Flaes, R., Harper, D. (eds.) *Eyes Across the Water – two. Essays on visual anthropology and sociology*, Amsterdam: Het Spinhuis.
- DEBORD, G. (1991) - *A Sociedade do Espectáculo*, Lisboa: mobilis in mobile. Publicado originalmente em 1967.
- Documents – archéologie, beaux-arts, ethnographie, variétés*. Paris, 1929-1930, vols. 1-15.
- FRISBY, D. (1985) - *Fragments of Modernity – theories of modernity in the work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge and Oxford: Polity Press and Basil Blackwell.
- HENRIQUES, J. (org.) (1997) - *Internacional Situacionista – antologia*, Lisboa: Edições Antígona.
- JENKS, C. (ed.) (1995) - *Visual Culture*, London: Routledge.
- KRAUSS, R., LIVINGSTON, J. (1986) - *L’Amour Fou – photography and surrealism*, Arts Council of Great Britain.
- MACLEAN, M. (1988) - *Narrative as Performance – the Baudelairean experiment*, London and New York: Routledge.
- MATTHEWS, J. H. (1965) - *An Introduction to Surrealism*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- MAUSS, M. (1996) - *Manuel d’Ethnographie*, Paris, Éditions Payit. Publicado originalmente nesta editora em 1947.
- SAVAGE, M., WARDE, A. (1993) - *Urban Sociology, Capitalism and Modernity*, London: MacMillan Press.
- SULEIMAN, S. R. (1994) - “Between the Street and the Salon – the dilemma of Surrealist politics in the 1930s” in Taylor, L. (ed.) *Visualizing Theory – selected essays from V.A.R.*, London: Routledge.
- TAGG, J. (1993) - *The Burden of Representation – essays on photographs and histories*, London: MacMillan Press.
- TAYLOR, L. (ed.) (1994) - *Visualizing Theory – selected essays from V.A.R.*, London: Routledge.

- TYLER, S. (1986) - "Post-Modern Ethnography: from document of the occult to occult document", in Clifford, J., Marcus, G. E. (eds.) *Writing Culture – the poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- VAN MAANEN, J. (ed.) (1995) - *Representation in Ethnography*, Thousand Oaks: Sage Publications.

DAS FRONTEIRAS MEDIEVAIS ÀS FRONTEIRAS HISTORIOGRÁFICAS: LIMINARIDADE; TRANSGRESSÃO; OBESIDADE*

por

Rui Cunha Martins**

1. À ESPERA DOS BÁRBAROS

Do lugar de onde escreve, que é o de uma História dos conceitos, Reinhart Koselleck propõe uma semântica histórico-política daquilo a que chama *conceitos contrários assimétricos*. Parelhas de opostos – tais a dualidade seminal “heleno-bárbaro” – às quais se pede que designem, em simultâneo, dada “unidade política de acção” e todas as que lhe são estranhas, empurradas estas *per negationem* para o pólo contrário da assimetria, sem cujo preenchimento, aliás, a identificação daquela mesma unidade ficaria comprometida. Jogos de contrários susceptíveis de se prolongarem ao longo do tempo, no sentido em que a sua estrutura dual pode perdurar para lá do contexto concreto do seu surgimento singular: no caso do exemplo atrás evocado, a estrutura do par conceptual heleno-bárbaro emerge de novo, sob outras caracterizações, para lá do âmbito temporal que corresponde à sua vigência histórica (Koselleck, 1993: 205-222).

Interessa-me esta forma de perdurabilidade. O que a garante? “Enquanto existiram unidades políticas de acção que conformaram a autoconsciência do interior para o exterior ou, para lá da fronteira, do exterior para o interior, sobreviveu a figura linguística assimétrica e com ela o conceito de bárbaros” (Koselleck, 1993: 218). Quer dizer: se é sobre a oposição dos contrários que se constrói a eficácia conceptual da parilha, reconhece-se a existência de um terceiro elemento,

* Apresentei uma primitiva versão deste texto na conferência que teve lugar na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, em 29 de Abril do presente ano de 1998.

** Universidade Católica Portuguesa.

a fronteira entre eles, conceito que se nutre de cada um dos contrários que divide, ou pelo menos das intersecções que eles permitem, mas que é, ao mesmo tempo, diferente de cada um deles; tendo, por isso, espessura. Uma fronteira conceptual flutuante, oscilando à medida da eficácia necessária à operatividade de estruturas de oposição, afinal, só em aparência duais; tendo, por isso, mobilidade. A fronteira como organizadora do jogo dos contrários.

Porque pretendo, como me cumpre, franquear a passagem entre conceito e história, ou, pelo menos, frequentar as respectivas zonas de delimitação recíproca, mas tomo por válidas as advertências de Koselleck a tal respeito (1993: 207: “nem a história social nem a história política são, em caso algum, idênticas à sua própria articulação conceptual”), permito-me recorrer ao subterfúgio usado em casos que tais pelos historiadores, isto é, efectuar essa passagem fazendo escala no discurso poético. Convoco Constantin Cavafy. Num contexto totalmente diferente do até aqui explorado, mas reflectindo sobre uma oposição matricial idêntica, ele escreveu, antes de 1911, “À espera dos Bárbaros”. Termina assim:

“Porque, súbitamente, começa um mal-estar, / e esta confusão? Como os rostos se tornaram sérios! / E porque se esvaziam tão depressa as ruas e as praças, / e todos voltam para casa tão apreensivos? / Porque a noite caiu e os Bárbaros não vieram. / E umas pessoas que chegaram da fronteira¹ / dizem que não há lá sinal de Bárbaros. / E agora, que vai ser de nós sem os Bárbaros? / Essa gente era uma espécie de solução”².

Metáfora da trágica perda de sentido que caracteriza um mundo em decadência, como quer Sena, ou metáfora de uma intemporal atracção pelo elemento alienígena, como mais me parece: identidades esgotadas recorrendo ao que está para lá de si, certamente; mas não haverá maior rigor ao dizer que recorrem ao outro lado de si? Qual dos pólos da assimetria se esvaziará, no fim de contas, em resultado desta temporária perda de nitidez dos contrários cuja expressão mais evidente é o “inchaço” do tal terceiro elemento, da fronteira entre ambos, que agora ameaça ocupar a totalidade dos pólos relacionais, reduzidos momentaneamente ao espaço da sua mútua intersecção e não existindo senão como fronteira?

A relação com o outro pode definir-se em termos de fractura; mas pode também definir-se em termos de intersecção; correcto mesmo é defini-la pela simultaneidade de ambas. Nesta perspectiva, pouco importa que os bárbaros

¹ Das traduções desta expressão, a partir do grego moderno, consta: *frontier*, na trad. inglesa (John Mavrogordato); o plural *frontières*, na trad. francesa (Marguerite Yourcenar); o singular *fronteira*, preferido por Jorge de Sena para a trad. portuguesa.

² Constantin Cavafy, *90 e mais quatro poemas*, versão portuguesa, prefácio, comentário e notas de Jorge de Sena, 2ª ed. Coimbra, Centelha, 1986, pp. 45-46 (comentário ao poema: pp. 188).

venham ou não. O importante é que se reconhece a possibilidade da sua existência, algures num espaço exterior que, sendo-o, participa de fora para dentro na organização das identidades múltiplas. Daqui decorre a minha primeira proposta: a de que (também) ao mecanismo que garante alguma eficácia nesta relação ambígua de qualquer centro com as suas margens se possa, com propriedade histórica, chamar fronteira.

O entendimento da fronteira como mecanismo regulador da diferença tem sido pouco estimado pelos historiadores. A situação parece relevar de uma espécie de “prisão historiográfica”, ou seja, da dificuldade em discutir o tema fora dos paradigmas antigos, fazendo da análise menos uma ponte para novos problemas e, mais, a resposta a concepções tradicionais (ainda que maioritariamente para as negar). Afastada que está a pouco inocente ideia das supostas “fronteiras naturais” de Portugal – de pouca fortuna historiográfica, aliás –, e acantonada a ideia de uma putativa pátria delimitada pelo destino a uma historiografia tradicional reconhecidamente agonizante, a discussão sobre as fronteiras não pode satisfazer-se, hoje, com a denúncia desses fantasmas historiográficos. Sucede, aqui, que a fundada desmontagem do providencialismo latente na ideia de um Portugal precocemente pensado e que, por isso, iria definindo as suas fronteiras por forma a encapsular uma também precoce identidade como quem cumpre a ordem natural das coisas, autoriza, por contraponto, a sobrevalorizar nas fronteiras a vertente contra-natura e de imposição artificial que lhes é, evidentemente, própria, quando, afinal, o passo que falta dar é o de as conceber também na sua funcionalidade (expressão que me não choca empregar), no papel que desempenham, na forma como se procura gerir a sua existência. A não ser assim, resta talvez à investigação sobre as fronteiras prosseguir em círculo, com limitadas pistas de renovação, gerando um de dois futuros possíveis: ou a banalização precoce do seu próprio objecto de estudo, cifrada na ideia de que já tudo está dito; ou o reconhecimento de uma incapacidade de relançar a abordagem desse mesmo objecto a partir dos tradicionais paradigmas. Neste último caso, restar-lhe-á esperar, pacientemente, pelos bárbaros que lhe cabem.

Ora, a minha proposta, que é assim a segunda, é a de que, em benefício da historiografia, antecipemos essa chegada. Garantindo que, aqui, os bárbaros chegam mesmo. E chegam sob a forma de três conceitos que, de uma maneira ou de outra, a historiografia tem mantido nessa zona ambígua que são as suas próprias margens: o de rito de passagem; o de feudalismo; o de escala analítica.

Antes de apreciar, com ancoragem empírica, o contributo de cada um destes aspectos, registre-se uma advertência prévia, talvez tornada necessária perante a manifesta disparidade de problemáticas (e de modelos analíticos que as têm privilegiado) para que remete cada um deles. Acontece que essa disparidade é, desde logo, um indicador da forma como se pretende trabalhar a questão das fronteiras.

Ela pressupõe a recusa em eleger *a* modalidade conceptual válida para dar conta do problema em estudo, e, mais ainda, a recusa em hierarquizar a utilidade dos diferentes modelos em benefício da suposta maior actualidade de um deles, que teria superado em pertinência analítica os anteriores, contrapondo a este *modismo* encapotado uma disponibilidade para optar, em cada momento, pelo modelo analítico adequado, cuja pertinência se faz radicar, fundamentalmente, na sua capacidade de articulação com o inquérito ensaiado em cada caso.

Assim, contra a ideia de *superação* – que estranhamente subjaz a um certo *modernismo tardio* ou *pós-moderno*, afinal incapaz, também ele, de escapar à “moderna” ideia de progresso escondida (mas não muito) na de *superação*, e por isso ironicamente incapaz de “superar” a modernidade que o gerou – avança-se aqui com uma postura diversa, assente na convicção das vantagens em convocar diferentes perspectivas analíticas que, à partida, têm em comum apenas, e assumidamente apenas, a simultaneidade da sua eleição para se constituírem em outros tantos campos de indagação, e cujo percurso não tem que conduzir prioritária nem necessariamente à compatibilização entre elas. Onde, a opção por esta via desemboca menos na ideia de *conciliação*, virtualmente monológica na sua pretensão de erradicar a polémica, do que na “combinação de esforços contrários entre si e que, diferentemente da dialéctica, se sabe não poderem vir a dar origem a uma síntese ou uma razão total, [configurando] um estilo kantiano a braços com a pluralidade irredutível das razões e dos abismos que as separam”, tal como propõe Paulo F. Monteiro (1996: IX).

O desenlace incontornável destas opções, bem o sei, é a condenação a trabalhar sobre a orgânica de tensões que decorre da dispersão e sobreposição de modelos e de campos. É uma condenação feliz; e é-o por maioria de razão em temáticas de fronteira (ou em fronteiras temáticas – a ordem é arbitrária, implica sempre a história e a historiografia), irremediavelmente vocacionadas para o “discurso plural das heteronomias de funcionamento, das transgressões e das amálgamas, sem que nunca sejam esquecidos o rigor da teoria e a precisão dos métodos” (Marin, 1994: 266).

2. OS OUTROS DA FRONTEIRA (I): PASSAGEM RITUAL E LIMINARIDADE

O meu primeiro olhar tem a pretensão seguinte: equacionar a operatividade da fronteira como mecanismo propiciador de determinados exercícios rituais, cuja ocorrência decorre, em boa medida, do estatuto de liminaridade intrínseco à noção de fronteira. A este nível, há duas vias de abordagem que me parecem estimulantes. Uma é a das práticas de demarcação territorial; a outra é a dos ritos de

passagem propriamente ditos. Num caso discute-se o problema dos limites; no outro, parte-se do conceito de passagem.

Quanto àquele, o meu ponto de partida é o entendimento das práticas de demarcação como tentativa de construir uma taxonomia territorial, sendo o seu resultado mais pragmático a construção daquilo que poderemos designar por diferentes *instrumentos taxonómicos* (seguindo a proposta da Geografia Política: Raffestin, 1992). Marcos, malhões, marras; castelos; postos aduaneiros; coutos de homiziados; entre outras modalidades. Percebe-se de imediato a multiplicidade de práticas, ora concorrenciais, ora sobrepostas, ora complementares, a que se recorre para a delimitação da fronteira.

Falemos dos marcos. É um assunto cuja percepção histórica não me parece exequível à margem da inspiração antropológica de C. A. Afonso (1994). E é justamente a partir dos reptos lançados pelo seu trabalho que aqui passo a registar uns quantos pontos de reflexão:

a) Ainda que à laia de advertência prévia, cuja utilidade para efeitos da lógica demarcatória medieval me escapa, registe-se a diferença que contemporaneamente se percebe entre os marcos e uma forma próxima com a qual não coincidem em absoluto, nem física nem simbolicamente. Trata-se das marras. Essa diferença radica no facto de os marcos serem por norma *meeiros*, isto é, um mesmo marco é partilhado pelos dois lados que separa, ocupando uma margem comum aos dois, o que, como sabemos, implica as revisões periódicas do seu estado por comissões de ambos os lados; já as marras nunca são partilhadas, devendo cada um dos lados abrir a sua, a qual se apõe à que lhe fica defronte, e cuja verificação periódica não tem de ser feita conjuntamente por ambas as partes, significando que não se trata agora de delimitar uma margem comum mas de separar as margens que a cada um pertencem, o que se pode interpretar como a sinalização da sua independência recíproca (Afonso, 1994: 164). Parece-me que a leitura dos autos de demarcação medievais deverá ter em conta este aspecto, sendo certo que a eventual detecção da preponderância ora de um ora de outro destes signos demarcatórios não pode ser tida por inocente, sobretudo se a variação entre ambos os tipos traduzir opções regionais distintas. Mais ainda: importaria esclarecer também se, como penso, a lógica subjacente às marras respeita sobretudo às delimitações internas, a uma escala mais micro, estando a dos marcos mais implicada na delimitação das fronteiras nacionais; e retirar daí as devidas ilações em termos do tipo de diferenciação subjacente a estas opções. Importaria, por fim, reflectir no grau de adequação prática que podem ter os deslizamentos semânticos revelados pela documentação, quer ao referir-se de forma cambiante a modelos demarcatórios supostamente idênticos, quer, por exemplo, ao promover a fortuna terminológica do verbo *amalhoar*.

b) Marcos, marras ou malhões, algum logro haverá em analisá-los apenas a

partir dos símbolos que neles se inscrevem, sejam as típicas cruzes, sejam as quinas reais, sejam outros. É que “o que é realmente importante para as pessoas não é tanto o significado do símbolo, mas o próprio simbolismo que existe em manufacturar a marra com a enxada, cavando a terra e pungindo a terra” (Afonso, 1994: 43), dado que através desse acto o território de alguma forma se reconstrói de novo. Aliás, esta visão das práticas demarcatórias como uma forma de refazer o território e os seus limites permite-nos retirar as devidas consequências do facto de a demarcação dos concelhos raianos servir normalmente de base à própria fronteira nacional, que assim se constrói sobre esses limites locais (Gomes, 1991). O que quer dizer, vertendo a leitura de C. A. Afonso (1994: 217-219) sobre o contexto histórico específico que me preocupa, que a colocação dos marcos no limite dos termos concelhios constituía também, na raia medieval, um momento de instanciação, em que o grande se realiza no pequeno, o Reino se instancia no concelho, e a construção dos limites locais permite não apenas colaborar na construção, mais ampla, das fronteiras nacionais, mas refazê-las, à escala local, por ocasião de cada verificação periódica ou de cada reconstrução dos marcos.

c) Uma última observação diz respeito à forma como estas práticas de demarcação interagem dialecticamente com o registo escrito. A este propósito convirá reter, do trabalho que tenho vindo a citar, a imagem de um território sobreestruturado por via de uma “sobreestruturação do passado”, o que se prende com o facto de tanto marcos como marras serem “símbolos enfáticos”, no sentido em que a sua implantação se dá, por norma, em locais tais encruzilhadas, ou morros, que desempenham já, eles próprios, uma função secular de limite (Afonso, 1994: 613-623). Para além disso, a sobreestruturação arranca ainda da coexistência de várias práticas (e tradições) demarcatórias concorrentes. Penso, concretamente, nos problemas que se levantam aos homens que, no século XV, são encarregados de inspeccionar os limites alentejanos entre Portugal e Castela, pelas dificuldades em distinguir entre, por um lado, os marcos que assinalavam a fronteira e, por outro, os marcos que, nas imediações, delimitavam as canadas por onde passava o gado e perturbavam a eficácia dessa outra lógica delimitadora. São situações como esta, e a necessidade de ultrapassar esta promiscuidade de símbolos taxonómicos, que pedem o arrolamento escrito. Ao auto de demarcação atribuir-se-ia assim a função de “calar” as diferentes versões – assim exercendo, segundo C. A. Afonso (1994: 622), as capacidades “anti-polifónicas” do registo escrito, ou, como prefiro dizer, encarregando-se de fazer a síntese entre diferentes modelos concorrenciais.

Passemos aos castelos. Rita Costa Gomes (1996) chamou-lhes já “marcos gigantescos”, assim recuperando da sua funcionalidade um aspecto até então pouco ou nada trabalhado. Não pretendo acrescentar muito mais ao que ela tem dito. Limito-me, por isso, a fazer dos castelos o pretexto para equacionar aqui uma questão fulcral em termos das práticas de delimitação territorial: a da contextua-

lização dos símbolos. Aparentemente, atendendo à sua implantação ao longo da fronteira e ao facto de se situarem por vezes defronte para uma estrutura arquitectónica congénere, para um castelo “do lado de lá”, os castelos raianos parecem participar da construção dos limites por via de um efeito de oposição.

Este aspecto é, por norma, aquele que mais se destaca. E, de facto, tal poderia bastar, do ponto de vista de E. Leach (1992: 49-69), para realizarem cabalmente a sua competência simbólica, dado o seu enfoque no facto de os símbolos só ganharem sentido quando se distinguem de um oposto, jogando-se a sua eficácia no efeito de contraste. Creio, ainda assim, que no caso concreto dos castelos raianos – que, por sinal, não encaixam todos directamente nesse jogo de espelhos com os castelos castelhanos – não basta evocar os factores de oposição. A ideia de relação é igualmente fundamental. De resto, essa percepção teve-a Duarte de Armas, mal entrado o século XVI, ao não se limitar à representação dos castelos mais evidentemente opostos, preocupando-se também em descrevê-los em rede sempre que o seu raio de alcance a permitia vislumbrar. Quer isto dizer que, em termos ideais, haverá talvez que reler as propostas de Leach com o apoio das de Cassirer (1977, t. 2), para quem, se é certo que os símbolos perdem sentido quando isolados, é a ideia de feixe relacional no âmbito de um conjunto englobante de símbolos e, portanto, mais a contextualização do que a oposição, que asseguram a respectiva eficácia.

Vejamos agora uma modalidade de demarcação de cariz diferente. O que está em causa não é já a instalação, no espaço, de símbolos delimitadores concretos mas, sobretudo, a atribuição dessa função delimitadora a certos espaços concretos, a determinadas zonas a que se reconhece um estatuto de limiar. Penso nos coutos de homiziados, penso nas célebres zonas das contendias, e penso, muito concretamente, na região de Riba-Coa. Cada um destes casos, a seu modo, expressa o potencial de liminaridade que, à maneira de Victor Turner (1974), qualquer fronteira comporta. Espaços ambíguos, alheios às classificações convencionais, hiatos na cultura englobante e, por isso mesmo, capacitados para a inquirir e repensar, fortalecendo-a afinal.

Dos coutos de homiziados tem sido dito o essencial. Zonas de tampão, espaços-limbo, formas de incremento ao povoamento raiano e à sua defesa. Mas ainda há bem pouco tempo me recordou Luís Kruz o seu papel de “fronteiras morais”. Falava-se, na altura, dos coutos ultramarinos – os do norte de África, os das ilhas atlânticas. Mas não me parece arrojado estender essa percepção, também, aos da fronteira luso-castelhana peninsular. Para os homens da Estremadura, pelo menos, o espaço de punição não estaria tão conotado com o sul, com o norte de África, quanto sobretudo com o leste, dado que desde 1406 os homiziados estremenhos não se deverão destinar a qualquer couto mas, por força de lei, ao couto de Marvão (Baquero Moreno, 1986: 105). Este aspecto, esta imagem de

uma “limpeza” do litoral pela promoção de um leste de exclusão, reforça a minha convicção quanto ao que existe de “armadilha historiográfica” em privilegiar uma leitura do Portugal medieval em termos de dinâmica norte-sul, se tal supuser uma menor atenção ao que de estruturante contém a construção da interioridade. Permite-me recordar, ainda que a título de parêntesis, que a percepção nobiliárquica da fronteira leste deveria ter ganho, no século XV, um estatuto referencial de importância suficiente para justificar que a linhagem de Martim Afonso de Melo a tenha elegido para palco da sua memória cronística, a fazer fé nos fragmentários testemunhos de que dispomos e que não passaram despercebidos a Rita Costa Gomes (1991: 374-375).

Mas regressemos à questão das zonas civadas de liminaridade. Deixarei para outra altura o problema dos espaços baptizados de “contendas”. Mas insisto em Riba-Coa. Quase tudo, neste território, remete para uma ambiguidade latente: politicamente português desde Alcañices, mas mirabriguense, por mais de um século ainda, do ponto de vista episcopal; economicamente, também, a zona parece ser empurrada pelo poder central para a órbita da Guarda, à medida em que persiste, tudo mo indica, em participar do entorno económico de Ciudad Rodrigo; supostamente una, sob a égide de uma “hermandade”, mas logo atomizada pelo deflagrar das dissensões interconcelhias. Todos estes indícios, toda esta carga de indefinição, ao potenciarem nesse território a carga de transitoriedade sugerida, justificam por certo a percepção que dele teve Fernão Lopes, que aí trata de inscrever, na *Crónica de D. Fernando*, o resvalar gradual do Infante D. João para fora do Reino. Nessa descrição, o Infante como que está num umbral; aí se demora; como convém a um ritual de passagem, a transição é lenta, gradual:

“[...] E com esta pobreza se passou o Iffante arriba de Coa, e alli faziam sua gastada vida: em esto chegaromlhe novas que o comde Dom Gomçallo e o mestre de Christus hiam sobrelle, pera vingar a morte da irmã e da madre, e el Rei e a Rainha logo açerca, e o comde de Barcellos com elles [...]; e assi como se elles iam chegando, assi se arredava o Iffante com os seus, ataa que o poserom em hum lugar que dizem Villar mayor. Em aquel castello asesegou o Iffante, creemdo que dhi em deante o nom seguissem mais; e os seus partiromse pera huumas aldeas, que som da parte de Castella; [...] e assi desacompanhado se partio de noite, e foi amanhecer em San Felizes dos Gallegos, senhorio de Castella, que som dalli oito legoas. E assi sem mais gente chegou a casa da Iffante dona Beatriz sua irmã, molher do comde Dom Sancho, aaquel lugar de Sam Felizes, onde foi bem recebido, e feito grande acorrimento. [...] O Iffante esteve com sua irmãa per tempo em aquel lugar de Sam Fellizes, atta que per seu boom aazo e encaminhamento ouve recado e seguramça del Rei de Castella, que lhe prazia de o filhar em sua guarda e mercee; e fuisse pera elle”³.

³ *Crónica do Senhor Rei Dom Fernando, nono Rei destes Regnos*, com uma introd. por Salvador Dias Arnaut, Porto, Liv. Civilização, 1989 (4ª ed.), cap. CV e CVI.

Curiosamente, ao integrar a de há muito perdida povoação de San Felices de los Gallegos nessa margem de transição, o cronista remete para uma situação originária em que efectivamente aquele local se associava politicamente ao controlo português da região de Riba-Coa, situação que assim se reifica a pretexto da devolução, ao local, das suas propriedades liminares.

A evocação deste episódio permitiu-nos entrar já no problema dos ritos de passagem propriamente ditos e da sua adequação à análise da fronteira. A aproximação foi sugerida há cerca de uma década por Vitorino Magalhães Godinho (cit. por Gomes, 1991: 381), muito embora a sua proposta visasse então, fundamentalmente, o pagamento dos tributos alfandegários sobre as mercadorias, passíveis de ser entendidos como o cumprimento de um rito de passagem. Tratava-se, por conseguinte, de um entendimento de passagem à maneira de Van Gennep (1981), no seu entendimento mais clássico, o da passagem material, conotada com o espaço. Ora as reflexões sucessivas que tem merecido aquela teoria (Turner, 1974; Belmont, 1986; Bourdieu, 1986)⁴ têm acentuado de igual modo a dimensão temporal do ritual de passagem e, particularmente, da sua fase intermédia, liminar, ao ponto de sustentar que uma função inquestionável do ritual seria a de dar uma espessura temporal à passagem e permitir assim uma manipulação simbólica do tempo.

Estou convencido que é sobretudo deste modo como se há-se entender o contributo da noção de rito de passagem para a compreensão das estratégias sociais implicadas na fronteira. Ou não foi afinal sobre o jogo de passagem propiciado pelas fronteiras (quer a peninsular, quer a marroquina) que se construíram os conhecidos fenómenos de recomposição social da nobreza joanina? Ou não foram afinal, a partir de 1415, as linhagens que haviam saído abaladas da crise de 1385 e que, por isso, haviam passado a Castela, as que, após um exílio temporário – liminar, direi eu – e uma reintegração paulatina, melhor conseguem capitalizar em seu favor as hipóteses de recomposição social permitidas pela aventura marroquina, quer dizer, pela sua participação na invenção de uma nova fronteira? O tempo – para Mafalda Soares da Cunha, que estudou estes processos, “o tempo funcionou como um factor estratégico fundamental para a nobreza joanina” (Cunha, 1997: 232). Pois as fronteiras, e sobretudo o simbolismo inscrito na sua ultrapassagem, também. Passando-as, os nobres a quem atingia a “ressaca” da crise activavam as propriedades marginais e o carácter diferenciador da fronteira: não no sentido em que o cumprimento desse ritual de passagem os integrara definitivamente num “lado de lá”, sim no sentido em que esse exílio referenciava, para a nobreza portuguesa, uma alteridade em suspenso, um demorado intervalo,

⁴ As quais haverá que sujeitar, com proveito, ao confronto com as observações de GERHOLM (1988) sobre a pluralidade de contextos, e, logo, a diversidade de vivências possibilitadas pelo ritual, ao arrepio das leituras tendentes a valorizar a pretensão uniformizadora do rito.

no âmbito de um ritual de passagem cuja fase derradeira, a da clássica integração, se haveria de processar, já de novo no Reino, sob a forma de uma reintegração. É perante situações deste teor que mais se aclara a dívida teórica para com Victor Turner: ou não recordasse ele (1974: 242) que a liminaridade, se comporta um permanente exame da estrutura englobante e, eventualmente, a sua reversão, funciona sobretudo como um reforço da própria estrutura, na medida em que lhe garante os interstícios, os hiatos, que qualquer sociedade necessita para se solidificar. Para se recompôr.

Todas estas considerações, e quase seria desnecessário lembrá-lo, não podem em caso algum abrir campo à ideia de que tudo quanto se relaciona com a fronteira se reduz ou decorre da função ritual. Na verdade, aspectos há que não relevam directamente destas questões e que convém tratar no âmbito de contextualização adequado. Um exemplo. Em 1448, na raia de Penamacor, a disputa de termos envolvendo as localidades de Valverde (então portuguesa) e de Salvalião e Carvalhal (castelhanas e parte integrante de uma comenda da Ordem de Alcântara), permite que os de Valverde se queiram “allevantar com a dicta terra chamando-se que eram castelhãos e que estavam em terra de Castella”⁵. Trata-se, como é evidente, de um tipo de episódio que suscita diferentes planos de abordagem. O mais óbvio: o que faz dele o pretexto para a discussão de práticas identitárias na raia. Outra possibilidade: ler nele, como já foi feito (Gomes, 1991: 372), a incerteza que por então marcava ainda a percepção dos limites do Reino. Mas uma perspectiva não menos fecunda é concerteza a que o integra no respectivo contexto económico-social e, designadamente, naquilo a que se tem chamado (desde Barrios García, 1995: 242) um processo de “recolonização competitiva”. Remete-se, com essa designação, para um quadro reorganizador do povoamento, pautado por uma série de estratégias aliciadoras e concorrenciais: cartas régias de isenção tributária aos estrangeiros, cartas de povoamento outorgadas pelas estruturas concelhias, ou queixas dos próprios concelhos sobre a atracção exercida a este nível pelos espaços senhoriais. A esta luz se deverão entender as menções ao esvaziamento sofrido pelo concelho de Ciudad Rodrigo, em meados do século XV, em favor de Portugal, da Ordem de S. João e, sobretudo, da Ordem de Alcântara, e também, sob a mesma óptica, episódios como o de Valverde, em que a colagem da população a Castela me parece denunciar, acima de tudo, a política agregadora e sedutora dos comendadores fronteiriços da Ordem de Alcântara.

Trata-se, por conseguinte, de optar em cada caso, perante cada problema, pela modalidade analítica pertinente – o que nos poderia levar já à questão da

⁵ O documento referente a este episódio está publicado em *Gavetas da Torre do Tombo*, vol. III, Lisboa, Centro de Estudos Ultramarinos, 1971, pp. 784.

escala de análise. Antes, porém – e até como prova da necessária elasticidade na hora de convocar diferentes modelos analíticos – proponho uma reflexão sobre a operatividade do estudo das fronteiras no âmbito do feudalismo.

3. OS OUTROS DA FRONTEIRA (II): FEUDALISMO E TRANSGRESSÃO

É uma incursão que se justifica. É que a fronteira, na sua condição de mecanismo ordenador, está capacitada não só para definir limites mas também para gerir os moldes da respectiva ultrapassagem, as condições da sua própria transgressão (noção, aliás, inerente ao conceito de limite); obriga a estipular critérios e, mais importante ainda, umas quantas situações de excepção a esses critérios. Ora, a excepção, como o privilégio ou a desigualdade jurídica, consubstanciam o próprio feudalismo (Monsalvo Antón, 1986).

Estas constatações só poderão espantar aqueles que aceitam a peregrina ideia de que a gradual definição das fronteiras nacionais, quando correlata da afirmação do Estado Moderno, constituiria a seu modo uma machadada mais no feudalismo e na sua característica repartição de competências estatais. Bem pelo contrário. Nem o Estado Moderno é o contrário do feudalismo, nem a definição das fronteiras é o contrário do sistema feudal. É mesmo no âmbito deste último que a lógica delimitadora subjacente às fronteiras encontra uma das suas justificações. Ao ponto, por exemplo, de servir de pretexto para a imposição de uns quantos aparatos de poder feudal, cuja instalação se faz justificar pela necessidade de protecção militar dessas mesmas fronteiras.

Sobre a concretização prática, e os efeitos, desses marcos militares de enquadramento, gostaria de destacar aqui três pontos⁶.

Em primeiro lugar, a possibilidade conferida aos poderes central e senhorial de alargarem as suas capacidades de intervenção local. Veja-se que o provimento de officios de índole militar faculta cada vez mais a intromissão nos âmbitos decisórios do sistema concelhio: pense-se na nomeação dos coudéis, ou dos anadéis, que desde os inícios de Quatrocentos deixam de depender das instâncias concelhias para se fixarem na Coroa (Monteiro, 1997, I: 74; 115). De resto – e porque o alargamento dos aparatos centrais baixomedievais não podia dispensar o paralelo exercício de funções estatais pelo poder senhorial – os senhores exercem também essa prerrogativa nas terras da sua jurisdição, com o que garantem automaticamente o controlo sobre toda a orgânica (porteiros, escrivães, meirinhos...) que anda associada a estes officios.

⁶ Retomo, neste particular, o raciocínio explanado em Martins (1998).

Refira-se, ainda, a possibilidade de sobrepôr às tradicionais instâncias de poder uns quantos marcos de autoridade militar expressamente criados para tal. Neste aspecto, e porque toca particularmente, embora não em exclusivo, aos espaços raianos, a imposição de frontarias implicava a subordinação, ao respectivo fronteiro-mor, não apenas dos cargos militares mas também dos oficiais ligados à justiça regional e local, tais corregedores e juizes (Monteiro, 1997, I: 191-192), o que acarretava, por inerência, a subordinação dos âmbitos de participação política local a uma instância superiormente imposta.

Compreende-se assim – e com isto entro num segundo ponto – que a instalação do aparelho militar venha no fundo acentuar a ausência de especialização funcional característica dos sistemas de poder no feudalismo. Pelo que, se é bem verdade que os tradicionais ofícios ligados à justiça têm por norma atribuições tão díspares como as que vão das judiciais às económicas e fiscais e, eventualmente, às militares, não deve estranhar-se que de igual modo sobre os ofícios de índole militar resvassem funções de justiça (Duarte, 1993, I: 191-194). É isto que faz com que, por exemplo, não seja possível distinguir, senão com algum anacronismo, entre aparelho militar e aparelho policial, e que, assim sendo, se deva reconhecer à administração militar capacidades interventivas mais vastas do que as subentendidas na natureza da sua função (Monteiro, 1997, I: 756-757).

O terceiro ponto está em relação com o anterior. Tem a ver com a tendência para fazer coincidir o tipo de diferenciação sócio-política subentendida pelo aparelho militar, com a lógica diferenciadora contida no aparelho fiscal. Numa palavra: a fazer coincidir o controlo das alcaidarias-mores dos castelos com o das alcaidarias-mores das sacas. A tendência, a necessitar ainda de alguma reflexão, parece ganhar contornos mais nítidos, em Portugal, desde meados do século XV, altura em que acompanha uma outra, a de manter o desempenho de ambos os cargos numa mesma linhagem por gerações sucessivas. Tudo conjugado, e dado que o exercício daqueles cargos se projecta sobre um espaço económico coerente, ainda que por vezes descontínuo, a participação do aparelho militar no impulso à constituição silenciosa de imensos espaços senhoriais resulta evidente.

Estes, portanto, alguns aspectos que decorrem da instalação de aparatos de poder feudal legitimados pela guerra e que, não tocando em exclusivo aos espaços raianos, ganham aí, naturalmente, maior acuidade. Tipificam as vantagens de uma leitura da realidade fronteiriça, também, no horizonte do feudalismo.

4. OS OUTROS DA FRONTEIRA (III): OBESIDADE E ESCALA

Abalanço-me agora ao terceiro dos desafios que coloquei de início. O pressuposto de que parto é o seguinte, aqui estilizado em dois tempos: que investigar

a fronteira é, acima de tudo, colocar permanentemente a questão da escala analítica; e que o recurso a essa escala, constituindo-se em garantia contra a acumulação acrítica e persistente de informação (reconhecidamente propensa a fazer esgotar nessa persistência o seu próprio objecto) e contra a constituição de sistemas *obesos*, à maneira de Baudrillard (1983: 39), comporta, paradoxalmente, as condições da sua própria obesidade.

Deixo para depois esta segunda asserção. Quanto à primeira, começo por admitir o carácter algo óbvio que pode ter à vista desarmada: porque, ao menos por convenção, trata-se de uma questão que nenhum labor historiográfico pode dispensar. Mas a minha convicção é a de que, em temáticas fronteiriças, o jogo de escalas deve erigir-se, ele próprio, em esqueleto do inquérito, constituindo-se, como que por antecipação, em problema primordial, obrigando a conceder o estatuto de *informação* não apenas ao panorama empírico surpreendido ao nível das diferentes escalas percorridas como também às pontes e às fracturas (expostas ou pressentidas) implicadas nos saltos entre essas escalas.

Tanto quanto a opção por uma escala pertinente (Lacoste, 1977: 54-56), é a mudança de escala que me parece importante e que se pode revelar pertinente ou não (Revel, 1996: 36). Só dentro deste espírito me parece possível responder, por exemplo, a uma questão cara à história das fronteiras e que remete directamente para este assunto – a saber: se, do ponto de vista da própria sociedade raiana, os sistemas de clivagem, como os de alinhamento, garantem à fronteira um peso e uma responsabilidade assinaláveis no quadro das tensões internas verificadas à escala da raia. Trata-se, no fundo, de colocar o problema correlativo da interpenetração entre fronteiras exteriores e fronteiras internas, para evocar apenas dois dos vários níveis de problematização possíveis. E quando se verifica que a proximidade do reino vizinho representou, de forma recorrente, factor de perturbação, mas não ao ponto de se constituir no principal foco de tensão raiano, e que a tensão por excelência parece ser a que decorre das aristocracias localmente implantadas e, sobretudo, das próprias relações interconcelhias – no âmbito de um quadro histórico que, assim sendo, participa em maior grau de conjunturas já detectadas a escalas mais amplas, até transfronteiriças, do que propriamente de uma específica conjuntura “fronteira” –, percebe-se que a inteligibilidade dessa sociedade raiana se faça depender da respectiva integração em outros contextos, a convidar por isso a diferentes tipos de inquérito. Diferentes escalas de conceptualização.

Convida, ainda, e por antinomia, a equacionar com a devida atenção os fenómenos que escapem a esta normalização de sentido macroscópico e se situem nas brechas dessa lógica. São eles que possibilitam surpreender especificidades. A detecção de comportamentos singulares, a permitir isolar seja o comportamento de determinados espaços, seja a coerência de determinados lapsos temporais, seja a vocação de determinados problemas para se articularem com dados modelos

analíticos em detrimento de outros, representam a condição daquela possibilidade.

Claro: alimentar este jogo de escalas comporta uma obrigatoriedade, que é a de permanentemente tomar decisões, a de escolher (tanto quanto possível prescindindo da angústia que anda filosoficamente associada ao acto). Acaso não residirá nessa condenação – tão inerente à noção de escala quanto a liminaridade e a transgressão o são à noção de fronteira – uma reserva contra a obesidade? Direi que sim, na condição de se reconhecer que a pergunta está armadilhada. Há um pressuposto nela implícito (o da coincidência entre contornos da obesidade e contornos da exaustividade, a qual, vertida para uma terminologia histórica mais pragmática, traduziria a ideia de acumulação, feita oponente da de escolha – breve, e aqui reside a armadilha, a de pesquisa, feita oponente da de escala) que merece alguma precisão.

A relação fóbica estabelecida com a informação por parte de certo pensamento finissecular, o mesmo ao qual se deve a operativa leitura dos êxtases informativos em termos de obesidade, tem-se expressado também, *et pour cause*, numa desvalorização dos processos implicados na recolha dessa informação. Atenção, porém, com a adequação deste estigma ao campo da História: é que se a pesquisa histórica se realiza enquanto caricatura obesa no esmagamento informativo, na ditadura da fonte e na exaustividade promovida a ideal, de igual modo a escala se pode travestir em obesidade por via da pretensão totalizante, da ditadura das fracturas e de uma inconfessada ambição em alcançar a quadratura do círculo (servindo o número, a qualidade e o cruzamento das escalas percorridas de “prova” e critério de autoridade, num processo afinal idêntico ao que habitualmente promove a glória do documento).

Não há, pois, uma virtualidade encerrada na ideia de escala que a coloque, antecipadamente, ao abrigo destas apetências disformantes. Talvez porque não há mecanismo algum que a defenda da “fetichização”. Se, como atrás disse, o problema da fronteira é inseparável do da escala, tudo isto se lhe aplica também – inclusive a alusão ao “fetiche”.

BIBLIOGRAFIA

- AFONSO, Carlos Alberto (1994) - *O Poder do Espaço. Dominação Simbólica, Território e Identidade nas Montanhas de Trás-os-Montes*, diss. de doutoramento policopiada, Coimbra, 1994.
- BARRIOS GARCÍA, Ángel (1995) - “Poder y Espacio social: reajustes del poblamiento y reordenación del espacio extremeño en los siglos XIII-XV”, in *Despoblación y Colonización del Valle del Duero, siglos VIII-XX*, León, 1995, pp. 225-276.
- BAUDRILLARD, Jean (1983) - *Les Stratégies Fatales*, Paris, 1983.

- BELMONT, Niclole (1986) - "La notion du rite de passage", in Pierre Centlivres et Jacques Hainard (dir. de), *Les Rites de Passage Aujourd'hui* (Actes du Colloque de Neuchâtel - 1981), Lausanne, 1986, pp. 9-19.
- BOURDIEU, Pierre (1986) - "Les rites comme actes d'institution", in Pierre Centlivres et Jacques Hainard (dir. de), *Les Rites de Passage Aujourd'hui* (Actes du Colloque de Neuchâtel - 1981), Lausanne, 1986, pp. 206-215.
- CASSIRER, Ernst (1977) - *La Philosophie des Formes Symboliques*, t. 2: *La Pensée Mythique*, Paris, 1977.
- COELHO, Maria Helena da Cruz e HOMEM, Armando Luís de Carvalho (coord.) (1996) - *Portugal em Definição de Fronteiras*, vol. III da *Nova História de Portugal* (dir. A. H. Oliveira Marques e Joel Serrão), Lisboa, 1996.
- CUNHA, Mafalda Soares da (1997) - "A nobreza portuguesa no início do século XV: renovação e continuidade", *Revista Portuguesa de História*, t. XXXI, vol. II, 1997, pp. 219-252.
- DUARTE, Luís Miguel (1993) - *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)*, dissertação de doutoramento policopiada, 3 vols., Porto, 1993.
- GERHOLM, Thomas (1988) - "On ritual: a postmodernist view", *Ethnos*, nº 3-4, 1988.
- GOMES, Rita Costa (1991) - "A construção das fronteiras", in Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto (org. de), *A Memória da Nação*, Lisboa, 1991, pp. 357-382.
- GOMES, Rita Costa (1996) - *Castelos da Raia. I - Beira*, Lisboa, 1996.
- KOSELLECK, Reinhart (1993) - *Futuro Pasado. Para Una Semántica de los Tiempos Históricos*, trad. esp. Barcelona, 1993 (ed. orig. Frankfurt am Main, 1979).
- LACOSTE, Yves (1977) - *A Geografia serve antes do mais para Fazer a Guerra*, Lisboa, 1977 (ed. orig. Paris, 1976).
- LEACH, Edmund (1992) - *Cultura e Comunicação: a Lógica da Conexão dos Símbolos. Introdução ao Uso da Análise Estruturalista em Antropologia Social*, Lisboa, 1992 (ed. orig. Cambridge, 1976).
- MARIN, Louis (1994) - "Mimésis et description", in Louis Marin, *De la Représentation*, Paris, 1994, pp. 251-266.
- MARTINS, Rui Cunha (1997) - *Portugal en el Archivo Municipal de Ciudad Rodrigo*, Ciudad Rodrigo, 1997.
- MARTINS, Rui Cunha (1998) - "La guerra y la construcción de la frontera hispano-portuguesa", *XI Jornadas de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Março de 1998 (no prelo).
- MATTOSO, José (1985) - *Identificação de um País. Ensaio sobre as Origens de Portugal*, 2 vols., Lisboa, 1985.
- MATTOSO, José (1998) - *A Identidade Nacional*, Lisboa, 1998.
- MONSALVO ANTÓN, José María (1986) - "Poder político y aparatos de estado en la Castilla bajomedieval. Consideraciones sobre su problemática", *Studia Historica - Historia Medieval*, vol. IV, nº 2, 1986, pp. 101-167.
- MONTEIRO, João Gouveia (1997) - *A Guerra em Portugal nos Finais da Idade Média*, dissertação de doutoramento policopiada, 2 vols., Coimbra, 1997.
- MONTEIRO, Paulo Filipe (1996) - *Os Outros da Arte*, Oeiras, 1996.
- MORENO, Humberto Baquero (1986) - "Elementos para o estudo dos coutos de homiziados instituídos pela Coroa", in *Os Municípios Portugueses nos séculos XIII a XVI. Estudos de História*, Lisboa, 1986, pp. 93-138.

- RAFFESTIN, Claude (1992) - "Autour de la fonction sociale de la frontière", *Espaces et Sociétés*, n° 70-71 (*Identités, Espaces, Frontières*), Genève, 1992, pp. 157-164.
- REVEL, Jacques (1996) - "Micro-analyse et construction du social", in Jacques Revel (dir.), *Jeux d'Echelles. La Micro-Analyse à l'Expérience*, Paris, 1996.
- TAUSSIG, Michael (1993) - *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, New York-London, 1993.
- TURNER, Victor W. (1974) - *O Processo Ritual. Estrutura e Anti-Estrutura*, Petrópolis, 1974 (ed. orig. Chicago, 1969).
- VAN GENNEP, Arnold (1981) - *Les Rites de Passage. Étude Systématique des Rites de la Porte et du Seuil...*, Paris, 1981 (reimpressão da ed. de 1909, aumentada em 1969).

O LUGAR DA ÉTICA EM PEIRCE

por

Alexandra Abranches*

INTRODUÇÃO

A preocupação nuclear de Charles Sanders Peirce é a lógica. E nuclear em vários sentidos: porque está no centro das problemáticas abordadas; porque é em torno dos seus desenvolvimentos que os diferentes aspectos do pensamento de Peirce se desenvolvem; porque tem um carácter normativo no âmbito de uma concepção arquitectónica da filosofia. Que lugar, então, para a ética num pensamento dominado pela lógica?

Esta questão será abordada através de uma prospecção na vasta massa de textos deixada por Peirce (apenas os constantes dos *Collected Papers*). E, depois de uma explicitação dos modos de apresentação nesses textos de problemas e temas relacionados com a ética, tentar-se-á indicar a derivação que permite ver em autores como Habermas e Apel a presença de um kantismo lido em tom peirceano. Outras indicações de possíveis derivações em ambientes teóricos distintos deste, como o neo-pragmatismo, serão apenas também brevemente enunciadas. Este é um trabalho que, mais do que exaustivo, se pretende aproximativo.

As referências aos textos de Peirce serão identificadas utilizando-se a já clássica notação respeitante aos *Collected Papers*: nº de volume, ponto, nº de parágrafo (ex. C.P. 5.147).

Peirce nunca escreveu um tratado sobre ética. O seu próprio reconhecimento do valor teórico e sistemático desta disciplina é tardio. A maior parte das referências a ela situam-se em textos de 1902 e 1903. Uma problemática importante relativa à ética no pensamento de Peirce, a questão da relação entre teoria e prática, surge já em 1898, em “Detached Ideas on Vitally Important Topics” (C.P.

* Universidade do Minho, Braga.

1.616 – 661)¹. Mas aqui não se faz qualquer referência à ética como disciplina filosófica e integrada. Será no desenvolvimento do trabalho apresentada a pertinência deste tema no âmbito da concepção peirceana da ética.

Uma primeira função deste trabalho será, pois, determinar como surgem em Peirce as preocupações relativas à ética, tardias, como se disse, num autor cuja produtividade filosófica importante começa cerca de 40 anos antes, na década de 60 do século dezanove.

1. AS CIÊNCIAS NORMATIVAS

Peirce escreve na “Minute Logic” de 1903 que, durante muitos anos, a ética lhe pareceu completamente estranha à lógica e que duvidou que fosse mais do que uma ciência prática ou uma arte; diz ainda que só nos cinco ou seis anos anteriores à redacção do texto em causa é que a intimidade da ética com a lógica se lhe revelou (C.P. 2.198). Neste momento, ela surge no âmbito de um esboço de classificação das ciências que dê conta dos vários ramos do saber humano, de acordo com a intenção arquitectónica afirmada em C.P. 1.176-178. A ética seria, então, uma das ciências normativas, estas por sua vez sendo, juntamente com a fenomenologia e a metafísica, um dos ramos da filosofia que é, com a matemática e a idioscopia, uma ciência de descoberta. Por ciência normativa (C.P. 1.186), Peirce entende a ciência que distingue o que deve ser do que não deve ser, e que se reparte em três divisões separadas, estética, ética e lógica. A ética (C.P. 1.191) é a ciência do certo e do errado (“right and wrong” – mais tarde, corrige esta descrição) e apela para a estética para a determinação do *summum bonum*, daquilo que é admirável sem razão ulterior e que fornece o critério para a sua operatividade específica. Enquanto teoria da conduta auto-controlada ou deliberada, a ética fornece por sua vez à lógica, seu caso especial enquanto teoria do pensamento auto-controlado ou deliberado, os seus princípios. Temos assim uma ordem de dependência entre estética, ética e lógica. É importante notar que, nesta sua classificação das ciências, Peirce coloca as ciências normativas no âmbito teórico, das ciências de descoberta, cujo fim é o conhecimento da verdade e não no âmbito das ciências práticas, dirigidas aos usos da vida (C.P. 1.239). A influência daquelas sobre estas é apenas indirecta (e este tema será retomado a propósito da divisão entre teoria e prática) – (C.P. 1.251), sendo que a ética seria aquela divisão da

¹ Este é um título atribuído pelos editores dos *Collected Papers*, e o texto é uma parte da primeira das Conferências de Cambridge, de 1898, cujo título genérico é *Reasoning and the Logic of Things*. Existe uma edição, integral e comentada, destas conferências, com uma introdução de K. L. Ketner e Hilary Putnam, e cuja referência se encontra na bibliografia deste trabalho. De qualquer modo, as referências a este texto serão feitas a partir dos *Collected Papers*.

filosofia que mais diria respeito a essas ciências práticas, enquanto fornecendo sugestões. Não deixa, de qualquer forma, de ser, juntamente com as outras duas ciências normativas, uma das “mais puramente teóricas das ciências puramente teóricas” (C.P. 1.281), ao estudar o que deve ser, isto é, ideais. A proximidade das três ciências normativas com três ciências práticas correspondentes não deve, pois, fazer-nos passar sobre elas um juízo de utilidade. Veremos aliás como é a questão da utilidade que é primacialmente repudiada por Peirce na sua epistemologia o que, e isto não poderemos vê-lo aqui, tem razões e implicações ontológicas e metafísicas.

Num texto de 1906, “The Basis of Pragmatism” (C.P. 1.573 – 574 e C.P. 5.549 – 564), são desenvolvidas a caracterização e as inter-relações das ciências normativas. A dependência da lógica em relação à ética torna-se clara se considerarmos o pensamento como operação activa e a lógica como a ciência do pensamento deliberado, ou seja, controlado para o fazer conforme a um propósito ou ideal. Assim, a lógica ocupar-se-ia de um tipo especial de acção ou conduta, o pensamento, e das regras da sua operatividade correcta – seria um caso especial do controle da acção para a tornar conforme a um padrão e a “teoria do primeiro deve ser uma determinação especial da teoria do último” (C.P. 1.573). Dado que as teorias especiais devem sempre basear-se nas teorias gerais das quais são amplificações, a teoria do controlo da conduta e acção em geral de modo a conformar-se a um ideal deve fornecer a base para a teoria do controlo de um tipo de conduta e acção em particular, que é o pensamento. A lógica depende da ética enquanto tal teoria geral da conformidade da acção a um ideal. A ética, por sua vez, implica mais do que uma teoria de tal conformidade, implica a teoria do próprio ideal, a natureza do *summum bonum* (C.P. 1.573). Há, segundo Peirce, um erro a evitar, frequente em quem escreve sobre ética, e que consiste em confundir ideal de conduta e motivo para a acção. Se toda a acção tem um motivo, o ideal pertence apenas a uma linha de conduta que é deliberada. E dizer que uma conduta é deliberada implica que cada acção, ou cada acção importante, é revista pelo agente e que o juízo deste é feito sobre ela para determinar se deseja que a sua conduta futura seja assim ou não: o ideal é o tipo de conduta que, quando revista, atrai o agente. Esta auto-crítica, seguida de uma resolução consciente, que por sua vez excita uma determinação do seu hábito, irá modificar a acção futura, mas não será geralmente uma causa movente para a acção. O ideal é, assim, um hábito de sentimento – *feeling* – (C.P. 1.574), que determina uma preferência “quase passiva” por uma maneira de fazer o que quer que seja que o agente possa ser movido a fazer (não é um motivo) e a teoria da formação deste hábito é o que se deve querer dizer com estética.

Esta concepção normativa da ética, ou pré-normativa, como é argumentado em C.P. 1.577, já que não pergunta pelas condições de realização de um propósito

definitivamente aceite mas pelo que deve ser procurado, isto é, pelo próprio propósito, escolhido não por uma qualquer razão mas antes de qualquer razão (“back of every reason”) – e a lógica pressupõe esta questão resolvida para poder ser a ciência do pensamento deliberado – esta concepção, dizíamos, leva Peirce a corrigir e a renunciar a uma definição de ética como “ciência do certo e do errado” (como afirmara em C.P. 1.91). É que a ética não pode ter como problema fundamental a distribuição de objectos por categorias criadas por si própria, já que sob esse problema está o de estabelecer essas mesmas categorias. Assim, o problema fundamental da ética não é “o que é certo?” mas “o que é que eu estou deliberadamente pronto a aceitar como afirmação daquilo que eu quero fazer?”, “o que devo visar, de que é que estou à procura? Para onde devo dirigir a força da minha vontade?”. O problema da ética, diz em C.P. 5.134, é determinar qual o fim possível. Essa determinação obedece a uma condição formal: “qualquer fim que não possa ser adoptado e consistentemente perseguido é um mau fim. Não pode sequer ser propriamente chamado um fim último” (C.P. 5.133). Logo, “a natureza de um fim absoluto (...) é aquilo que *seria* procurado sob todas as circunstâncias possíveis – isto é, ainda que os factos contingentes verificados pelas ciências especiais fossem completamente diferentes daquilo que são.” (C.P. 5.134)². Christopher Hookway³ vê aqui justificação para colocar Peirce numa linhagem que vai de Kant a Rawls, universalidade e restrição de informação funcionando como condições para a adopção de fins.

O fim último, mais uma vez, é o admirável por si, sem razão ulterior em função da qual seja admirável, o auto-satisfatório, e qualquer versão utilitarista ou hedonista que faça reconduzir o valor do fim a uma consequência, ao sentimento de prazer ou à utilidade que acompanha o acto, retira a esse fim o seu carácter normativo, isto é, ideal. Mas, frisa Peirce, a definição de um tal fim não deve ser reduzida a um mero formalismo (C.P. 5.134). O ideal, como algo que se impõe à conduta, terá um carácter substantivo, determinável. Um ideal é uma generalidade; e um ideal último, não dependente ou remetendo para um outro, tem de ser um único ideal. Para além destas condições, Peirce diz em C.P. 1.614, que o admirável por si, enquanto resultado perfeitamente auto-satisfatório, não pode ser um resultado estacionário, momentâneo. E “a única coisa cuja admirabilidade não se deve a uma razão ulterior é a própria Razão” (C.P. 1.615)⁴, entendida como desenvolvimento e crescimento, presente tanto na actividade do mundo como na da mente sob a forma de leis. Assim, o ideal de conduta será a participação no

² “The nature of an absolute aim (...) is what *would be* pursued under all possible circumstances – that is, even though the contingent facts ascertained by special sciences were entirely different from what they are”.

³ C. Hookway, *Peirce*, London and New York, Routledge, 1992, p. 65.

⁴ “The one thing whose admirableness is not due to an ulterior reason is Reason itself (...)”.

desenvolvimento da razão, “executar a nossa pequena função na operação da criação, ajudando a tornar o mundo mais razoável.” (C.P. 1.615)⁵ Essa participação consiste no desenvolvimento do conhecimento, na actividade lógica e comunitária de investigação dirigida à Verdade, isto é, à determinação do real “a longo prazo” (*in the long run*). “A opinião que está destinada a ser finalmente aceite por todos aqueles que investigam é aquilo que queremos dizer com a verdade e o objecto representado nessa opinião é o real.” (C.P. 5.407)⁶. A investigação científica e desobstaculizada é simultaneamente um empreendimento cognitivo e moral. O homem de ciência é o agente eticamente fundado por excelência.

2. O MODELO DO HOMEM DE CIÊNCIA

Uma das vertentes em que as questões éticas e morais são referidas por Peirce diz respeito, então, ao perfil do investigador e à actividade de investigação. Vimos já como, enquanto ciência normativa, a ética é fulcral para a lógica – e esta é a teoria do pensamento na sua actividade de descoberta enquanto actividade deliberada conforme ao *summum bonum* que é a razão em crescimento. Logo, não é estranho que a actividade científica e as questões epistemológicas se entrecruzem com temas éticos que em nada dizem respeito a problemas de aplicação, mas à pura investigação e à racionalidade neste processo. E isto de dois modos, um positivo e o outro negativo, poderíamos dizer (e este segundo retomar-se-á a propósito da distinção entre teoria e prática).

Em C.P. 1.49, Peirce diz-nos que “em geral, os homens de ciência têm sido os melhores dos homens”, e neles podemos encontrar uma série de virtudes modelares em acção: o cientista é “determinado”, “sincero consigo próprio”, movido pelo “amor da verdade”, “honesto”, “justo”. Se quer fazer alguma coisa em ciência, o indivíduo deve preferir a verdade ao seu interesse próprio e bem-estar e à sua vaidade (C.P. 1.576); um exame da história da ciência não nos mostra “um único homem que tenha aumentado consideravelmente o conhecimento humano (a não ser que a teologia seja conhecimento) em relação ao qual se tenha provado que fosse um criminoso” (C.P. 1.576)⁷. Reforçando a ideia de que o bom pensamento é um caso especial da boa conduta e que, assim, a lógica (em acção na ciência) e as condições de verdade que esta analisa são um aspecto ou fase do

⁵ “Under this conception, the ideal of conduct will be to execute our little function in the operation of creation by giving a hand toward rendering the world more reasonable (...)”.

⁶ “The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate is what we mean by truth, and the object represented in this opinion is the real”.

⁷ “It is a remarkable fact that, excluding idle tales about pre-socratic philosophers, all history does not tell of a single man who has considerably increased human knowledge (unless theology be knowledge) having been proved a criminal”.

summum bonum, que é o objecto da ética pura, Peirce afirma que “o bom raciocínio e a boa moral estão intimamente ligados” (C.P. 1.576) e que um bom “raciocinador” é necessariamente um homem virtuoso, já que o raciocínio exige virtudes: proibidade na indução, elevação de espírito na abdução. Enquanto pensamento sob controlo, os fenómenos de raciocínio são paralelos aos fenómenos da conduta moral e todos os elementos principais desta podemos encontrá-los naquele; um padrão geral concebido mentalmente com antecipação; uma agência eficiente na natureza interna; a subsequente comparação do acto com o padrão (C.P. 1.607). O raciocínio correcto é o que nos conduz ao nosso fim último (C.P. 1.611) e o cientista é aquele que, na sua actividade de descoberta, adequa mais plenamente a sua conduta à prossecução desse fim último ao “ajudar a tornar o mundo mais razoável” (C.P. 1.615), ao participar no “crescimento da razoabilidade concreta”.

Mas esta articulação entre homem científico e conduta eticamente correcta não deve fazer-nos esperar demasiado do ponto de vista prático propriamente dito; nem instala uma moral provisória de tipo cartesiano. É enquanto ciência normativa, a mais puramente teórica das ciências puramente teóricas, que essa articulação entre bom pensamento e boa conduta se desenha. É tendo como ponto de referência o ideal desejável *per se* determinado pela estética e objecto da pura ética, que a conduta científica e lógica é a melhor das condutas. Isto não significa que a ciência deva ser um guia ou um juiz para a conduta corrente, que se possa esperar da ciência certezas para a acção (C.P. 1.55). Ao falar do ponto de vista da acção prática quotidiana, o termo que Peirce utiliza é preferencialmente “moralidade”, definida em C.P. 1.49 como “o folclore da conduta correcta”. Assim, ainda que “o melhor dos homens”, o cientista com um respeito exagerado pela moralidade põe em risco o progresso científico, não porque deva ser sem escrúpulos, mas porque a única determinação não utilitária e, logo, ideal, de bem é precisamente este mesmo progresso. Isto porque, de acordo com a definição de moralidade referida, esta é, basicamente e apenas, um ponto de vista de avaliação, auto e hetero, da conduta que resulta de uma sedimentação histórica, social, tradicional. “Os bons costumes (‘morals’) e as boas maneiras são idênticos.” (C.P. 1.50). Os indivíduos são educados a pensar e a comportar-se de uma dada maneira e qualquer desvio é sentido como um desconforto acusado pela consciência. Cada sistema moral corresponde ou equivale a uma sabedoria tradicional acumulada ao longo de séculos de experiência de uma comunidade e, com a sua função prática de controlo da conduta, permite aos indivíduos a segurança e o domínio em relação às suas paixões: é perigoso do ponto de vista da sobrevivência afastar-se dela.

Enquanto resultado deste depósito histórico, a moralidade é essencialmente conservadora, instala hábitos que tendem a estender-se a cada vez mais aspectos

da vida. E é aqui que reside o perigo da moral em relação à ciência e a sua divergência em relação à ética (Peirce cita a este propósito Pascal, “La vraie morale se moque de la morale”): é que o conservadorismo acerca da moral leva a um conservadorismo acerca dos comportamentos e, finalmente, a um conservadorismo acerca de opiniões de tipo especulativo. “Parece mal”, a moral “indigna-se” quando as suas afirmações são postas em causa.

A moralidade é, então, extremamente dependente de uma estabilização de crenças, do funcionamento estável de um conjunto de hábitos e o cientista é exactamente aquele que está pronto a largar a sua carga de crenças quando a experiência estiver contra elas (C.P. 1.55). A incompatibilidade entre ciência e moralidade tem razões éticas, reside nas suas radicalmente diferentes orientações: a ciência tem como fim a verdade, e a sua determinação é falível, revisível, aproximativa, de longa – interminável? – duração e não sujeita nem se compadecendo com interesses imediatos; a moralidade lida com questões de conduta, com o aqui e agora que exige decisão, com utilidades, é dogmática ao pretender certezas para a acção, é urgente. Assim, misturar o inquérito especulativo com questões de conduta resulta numa espécie de raciocínio “meio a fingir”, que se engana a si próprio a respeito do seu autêntico carácter. Ao raciocínio típico da moralidade Peirce dá o nome de “sham reasoning”, raciocínio de pacotilha, onde a correcção lógica é pervertida e a conclusão determina o raciocínio, em vez de ser determinada por este (C.P. 1.57). O cientista, ao contrário, submetido sem reservas ao inquérito experimental, não sabe antecipadamente quais serão as suas decisões. A consciência não saberia servir de enquadramento normativo à actividade científica sem bloquear o caminho da investigação já que “a consciência pertence verdadeiramente ao homem sub-consciente – àquela parte da alma que dificilmente se distingue em diferentes indivíduos, uma espécie de consciência de comunidade, ou espírito público, que não é absolutamente idêntica em diferentes cidadãos mas que não é de modo nenhum independente deles” (C.P. 1.56). E esta consciência, desmistificada enquanto individualidade fundante é, enquanto produto da moralidade, conservadora: “A consciência foi criada pela experiência, como qualquer conhecimento; mas é modificada pela experiência subsequente com lentidão secular apenas” (C.P. 1.56)⁸. Os ideais morais particulares são, assim, uma “espécie de fotografia compósita da consciência dos membros da comunidade” (C.P. 1.573), um padrão tradicional, que é sensato, do ponto de vista prático, aceitar sem crítica radical; enquanto regras práticas de conduta, baseiam-se na experiência diária, na sabedoria ou conhecimento derivado da reflexão sobre a experiência total de uma vida, na familiaridade educada com a estrutura social onde se vive.

⁸ “Conscience has been created by experience just as any knowledge is; but it is modified by further experience only with secular slowness”.

Mas não devem confundir-se com um ideal do ponto de vista ético normativo: a moralidade é, quando muito, uma mera super-estrutura da ética propriamente dita (C.P. 1.577).

3. TEORIA E PRÁTICA

Este confronto entre ciência e moralidade, investigação teórica e conduta prática, parece ter sido o primeiro dos temas éticos a ser discutido por Peirce, antes ainda da sua delineação da ética como ciência normativa, em íntima relação com a lógica. Ele surge já em 1898, num texto a que os editores dos *Collected Papers* atribuíram o título “Detached Ideas on Vitally Important Topics”⁹, onde são tratadas as relações entre teoria e prática, onde se discute se a ciência se deve orientar de acordo com tópicos de importância vital, se a utilidade é a justificação da investigação, se esta se subordina a um ideal fora dela própria, na sua aplicação.

Contra a “tendência helénica” para misturar filosofia e prática, para esperar da filosofia uma orientação da conduta humana, Peirce confessa-se aristotélico e homem científico e recusa que a utilidade, embora possa ser uma consequência de facto, e até uma boa consequência, seja o ponto de referência, o ideal regulador, de quem investiga. Pensar isto, diz, é característico de um “estado infantil da filosofia”, onde falta o “verdadeiro Eros científico”; faltam à filosofia homens “formados em salas de dissecação e outros laboratórios”, em vez daqueles que vêm de “seminários teológicos (...) inflamados com um desejo de corrigir as suas vidas e as dos outros” (C.P. 1.620). Precisamente, a filosofia e a actividade de investigação que a caracteriza não são discurso prático ou exortação moral e a sua influência sobre a conduta humana deve ser permitida apenas “com lentidão secular e o cuidado mais conservador”. Assim, diz, “não sustento a mais pequena promessa de oferta de mercadorias filosóficas que façam de vocês homens melhores ou com mais sucesso.” (C.P. 1.621)¹⁰. Poderá, por exemplo, dizer-se que o pensamento correcto e a teoria deste é um tópico de importância vital? Que é de importância teórica, metafísica, filosófica é indiscutível; mas na conduta do dia a dia é mais seguro, em caso de grandes decisões, confiar antes no instinto do que na razão individual; e nos assuntos correntes, embora com um sucesso tolerável, o raciocínio é levado a cabo sem a ajuda da teoria. “Uma *logica utens*, tal como

⁹ Cf. Nota 1.

¹⁰ “But to avoid any possible misapprehension, I am bound honestly to declare that I do not hold forth the slightest promise that I have any philosophical wares to offer you which will make you either better men or more successful men”.

a mecânica analítica que se encontra nos nervos do jogador de bilhar, é o que melhor satisfaz os usos familiares” (C.P. 1.623)¹¹. O problema do raciocínio em assuntos práticos é que a sua importância tende a ser exagerada. “O homem é tão vaidoso quanto ao seu poder racional!” (C.P. 1.626) que parece ser incapaz a este respeito de auto-observação e auto-crítica. Já os “animais inferiores” raciocinam muito pouco e, espantosamente, é muito raro cometerem um erro, “enquanto que nós...!” (C.P. 1.626). Após complicadas operações e deliberações, o resultado dos nossos raciocínios práticos é, afinal, o equivalente a atirar uma moeda ao ar. Porquê esta dissonância entre acção e raciocínio? Ela atesta afinal a superficialidade da faculdade de raciocinar. “São os instintos, os sentimentos, que constituem a substância da alma. A cognição é apenas a superfície, o seu lugar de contacto com o que lhe é exterior.” (C.P. 1.628)¹². E em que consiste então esta faculdade de raciocínio, “que toda a gente sobre-estima de forma tão ridícula” no que lhe diz respeito e que se afirma ser de pouca eficácia prática? Há, diz, três tipos de raciocínio: o primeiro é necessário, diz respeito à análise e não permite obter novo conhecimento; o segundo depende de probabilidades e, como tal, nada tem a dizer à acção, que precisa de certezas; o terceiro repousa sobre *il lume naturale*, é um apelo ao instinto – e é o que funciona nos momentos de crise vital. “Assim, a razão, apesar de todas as suas belas roupagens, nas crises vitais reduz-se ao seu esqueleto e implora a ajuda do instinto.” (C.P. 1.632)¹³. Há uma tendência para a auto-ilusão que nos faz atribuir à razão aquilo que o instinto inconscientemente resolve sem recurso à teoria ou ao conhecimento elaborado. O sentimento ou instinto é, assim, o último recurso da razão (C.P. 1.631 – 1.632). Ora o sentimento é intrinsecamente conservador. Isto não significa que, sendo ele a base da acção prática, não possa nunca vir a ser influenciado pela razão ou reformado de modo radical. Mas enquanto sumário da experiência da raça humana, esta “indução instintiva ou sentimental” (C.P. 1.633) é praticamente infalível para o indivíduo: no domínio prático seria insensato o homem que precipitadamente mudasse o seu código moral sob o ditame de uma filosofia da ética e começasse, por exemplo, a praticar incesto. Esta primazia do sentimento e a sua infalibilidade, no entanto, confinam-se exclusivamente ao âmbito da acção prática. No campo teórico, não tem qualquer peso, e a infalibilidade não se verifica: estamos prontos a atirar pela borda fora as convicções da moral se a confrontação com a experiência assim o indicar. E é neste sentido que aquilo que é “normal e

¹¹ “A *logica utens*, like the analytical mechanics resident in the billiard player's nerves, best fulfills familiar uses”.

¹² “It is the instincts, the sentiments, that make the substance of the soul. Cognition is only the surface, its locus of contact with what is external to it”.

¹³ “Thus reason, for all the frills it wears, in vital crises comes down upon its marrow-bones to beg the succour of instinct”.

adequadamente” chamado ‘crença’ não tem qualquer lugar em ciência. Para quem leu as descrições pragmatistas da actividade cognitiva e do pensamento em geral, como passagem da dúvida à crença, para quem leu a frase de “How To Make Our Ideas Clear”¹⁴ segundo a qual a única função do pensamento é atingir ou produzir crença, que o “pensamento em acção” tem como único objectivo atingir o “pensamento em repouso”, poderá uma afirmação destas parecer bastante desconcertante. Mas a questão esclarece-se se considerarmos que, mesmo nesse texto, esta finalidade do pensamento identificada com a crença tem sobretudo um alcance dinâmico e um carácter provisório. A crença é simultaneamente um ponto de chegada e um ponto de partida e designa um estado dos nossos conhecimentos que se mantém apenas na medida em que não é posto em dúvida. O carácter falível e revisível da crença, a sua descritividade e operatividade enquanto fornecendo um conjunto de enunciados condicionais testáveis, autorizam a sua utilização no plano gnosiológico e epistemológico. Mas enquanto “disposição para agir segundo essa proposição em crises vitais” (C.P. 1.635), como se fosse a verdade última e inabalável, uma certeza adquirida, nada tem a ver com a ciência. Esta lida com hipóteses e não com dogmas. E, no sentido prático, a crença implica a adesão convicta do agente para lá, até, de quaisquer evidências: não é sequer uma questão de prova, mas de autoridade e compromisso. Por seu lado, “o homem de ciência não está de modo nenhum casado com as suas conclusões. Não está disposto a apostar o que quer que seja em nome delas. Está pronto a abandoná-las, cada uma e todas elas, assim que a experiência se lhes opuser.” (C.P. 1.635)¹⁵ Até aquelas crenças que habitualmente o cientista possa chamar “verdades estabelecidas” são-no porque no momento não são refutadas: mas “a lista é toda provisória”, e nada é vital para a ciência.

Temos assim que o conhecimento puramente teórico nada tem a dizer directamente no que respeita a assuntos práticos, e nada que seja aplicável a crises vitais – aqui, há que confiar no instinto ou sentimento. Mais ainda, é indispensável, para que o sucesso no caminho da descoberta em filosofia e em ciência seja garantido, que as questões ligadas à utilidade prática sejam totalmente postas de lado. “O ponto de vista da utilidade é sempre um ponto de vista estreito.” (C.P. 1.641), e não podemos servir dois senhores, teoria e prática (C.P. 1.642). Sem o “obstáculo” e os preconceitos da prática, a teoria desenvolve-se, não arbitrariamente, mas convergentemente, isto é, indivíduos trabalhando separadamente reproduzem as mesmas formas de hipótese nova, dadas as características próprias da investigação teórica e a determinação do seu ideal não utilitário, logo, não

¹⁴ C.P. 5.388 - 405.

¹⁵ “The scientific man is not in the least wedded to his conclusions. He risks nothing upon them. He stands ready to abandon one or all as soon as experience opposes them”.

individualista. E será apenas por isto, porque se ocupa com a determinação da verdade, que a ciência irá, “através de uma lenta filtragem, atingir gradualmente o âmago do nosso ser; e irá acabar por influenciar as nossas vidas”. (C.P. 1.648)¹⁶. Não porque forneça no imediato fórmulas para a acção – aqui, o instinto é eficaz. Mas enquanto este é capaz de desenvolvimento e crescimento em função da experiência, acaba por beneficiar do conhecimento como modo de relação com o mundo.

Entre ética normativa e sentimentalismo moral, o importante parece ser em Peirce, por um lado, evitar a subordinação da ciência à imediatidade da acção e assim recusar qualquer forma de utilitarismo; e por outro evitar subordinar a acção a uma actividade racional cujo fim está no futuro e que é portanto impotente, sob pena de um relativismo irresponsável, para fundar decisões respeitantes ao imediato.

4. CONCLUSÃO: ALGUMAS ARTICULAÇÕES

Ao estabelecer, de forma breve apenas, as ligações possíveis entre Peirce e Habermas, cabe dizer desde logo que o próprio Habermas se refere a Peirce e não de um modo incidental, mas situando-o na origem de uma “viragem” na ordem do discurso filosófico, de uma filosofia da consciência de índole cartesiana para uma abordagem crítica da consciência apelando a instâncias abertas à verificação intersubjectiva¹⁷. A epistemologia e a semiótica peirceanas teriam, assim, contribuído para a reformulação do conceito de racionalidade, que em Habermas é desenvolvido como racionalidade comunicacional, operando na acção comunicativa. Nesta será possível vermos a extensão, para o âmbito da teoria crítica da sociedade e da ética discursiva, de conceitos típicos da epistemologia peirceana e que justificam a sua particular concepção de ética como ciência normativa. Em Peirce, esses conceitos dizem respeito ao inquirido como investigação da verdade acerca do real e pertencem por excelência ao âmbito da actividade científica. E Habermas reconhece os esforços positivos de Peirce na clarificação da lógica da descoberta científica, não estritamente no que diz respeito à ciência, mas principalmente porque ilumina o funcionamento do pensamento humano em vários domínios: este contém elementos arbitrários e acidentais, parte necessariamente de e opera com, crenças contextuais (e não da ilusão de um momento controlado

¹⁶ “In this way the eternal forms, that mathematics and philosophy and the other sciences make us acquainted with, will by slow percolation gradually reach the very core of one’s being; and will come to influence our lives; (...)”.

¹⁷ J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. II, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 3.

e metódico de suspensão de todas as crenças em busca de um pretenso fundamento absoluto), mas dadas condições suficientes de obtenção de informação, dada uma investigação sistemática e sustentada empregando critérios de verificação, as opiniões convergirão em direcção à verdade definida como “acordo final”. Esta convergência funda-se na ética normativa, que propõe condições de investigação não constringida, antes regulada pelo único ideal possível da investigação, o seu próprio desenvolvimento como actividade racional. Há, em Peirce, a passagem de uma filosofia do sujeito para uma filosofia da intersubjectividade, na qual a razão é um processo comunitário e as certezas da convicção individual são substituídas pelo acordo ou consenso entre investigadores, fundado sobre critérios de não constringimento para além das exigências da lógica e da experiência. Habermas utiliza, em *Communication and the Evolution of Society*¹⁸, o termo “pragmática universal” para designar a tarefa de identificação e reconstrução das condições universais de compreensão (*Verstandigung*) possível, as pressuposições gerais da acção comunicativa. A tese defendida é que qualquer pessoa agindo comunicativamente tem que, ao realizar qualquer “speech action”, colocar pretensões universais de validade, que permitam precisamente esse processo de comunicação de modo a atingir um acordo (*Einverständnis*); e esta base universal de validade do discurso seria reconstruída pela pragmática universal. Podemos entender a ética normativa de Peirce como afirmando precisamente condições universais de validade para o discurso intersubjectivamente construído e convergente da comunidade de investigação científica. E, nessa medida, ela inscrever-se-ia, juntamente com as propostas de Habermas, numa ética universalista com a seguinte descrição: “todo aquele que queira realmente participar numa argumentação não tem outro remédio senão aceitar implicitamente pressupostos pragmatico-universais que têm um conteúdo normativo”¹⁹.

Também Karl-Otto Apel, com a sua concepção transcendental de comunicação linguística, pode ser lido como recebendo de Peirce “inspiração” para uma posição universalista na época da “viragem linguística” em filosofia, isto é, depois da exaustão de uma epistemologia de tipo cartesiano. A sua descrição do transcendental linguístico, tal como ocorre num texto intitulado “The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy”, alia a temática do consenso e da comunidade de comunicação ao conceito de “jogo de linguagem” de Wittgenstein, postulando a necessidade contrafáctica de um jogo de linguagem transcendental que sustente as pretensões de validade racional de qualquer jogo de linguagem dado. Este jogo de linguagem transcendental exige uma comunidade de comunicação indefinida de seres racio-

¹⁸ J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, London, Heinemann, 1979.

¹⁹ J. Habermas, *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 102.

nais que, a longo prazo, realizarão intersubjectivamente a validade dos conceitos.

Gostaria, para concluir, de fazer uma também muito breve referência ao modo como, em certa medida, podemos ver em Peirce a inspiração para uma tendência contrastante, não universalista mas antes contextualista ou holista, no discurso acerca da ética, da acção intersubjectiva e da racionalidade em geral. O neo-pragmatismo americano sempre se reclamou mais de James e de Dewey do que de Peirce, vendo neste afinal um “proto-pragmatista”, ainda submetido a ideias “dualistas” como verdade, realidade e objectividade. Mas talvez possamos ver no “sentimentalismo filosófico” de Peirce, juntamente com a sua afirmação de que não há pontos de partida radicais e absolutamente fundados, o tom que será depois desenvolvido por autores como Richard Rorty. Denunciadas as pretensões à verdade e a uma epistemologia como modelo da actividade racional, aquilo que fica é o conjunto de crenças social, histórica e linguisticamente determinadas, a “caixa de ferramentas” disponível com a qual fazemos descrições com sentido, sem um horizonte normativo. O “problema” de Peirce terá sido, segundo Rorty, o facto de ainda esperar um momento, por mais ideal ou regulador ou indefinidamente adiado, de convergência das crenças em direcção a uma opinião final coincidente com a verdade (no sentido de adequação com o real). Se prescindirmos deste pano de fundo realista, se basearmos a nossa atitude para com a verdade na ideia de consenso de *uma* comunidade, e não da comunidade idealmente livre de Habermas ou da comunidade do fim ideal do inquérito de Peirce, atingimos a posição etnocêntrica característica do neo-pragmatismo de Rorty: “A justificação, para o pragmatista, da tolerância, da investigação livre e da busca da comunicação não constrangida pode apenas tomar a forma de uma comparação entre as sociedades que exemplificam esses hábitos e aquelas que não o fazem, conduzindo à sugestão segundo a qual ninguém que tenha experimentado os dois tipos de sociedade iria preferir o segundo”²⁰. Esta ênfase sobre aquilo que em Peirce é a dimensão “sentimental” pode ser verificada, por exemplo, na forma como Rorty define um sentido para o termo “racional” (para além de atitude metódica): “a palavra significa algo como ‘são’ ou ‘razoável’ (...) Nomeia um conjunto de virtudes morais: tolerância, respeito pela opinião dos outros, disposição para ouvir, recurso à persuasão e não à força. Estas são as virtudes que os membros de uma sociedade civilizada devem possuir para que essa sociedade possa manter-se. Neste sentido da palavra, ‘racional’ significa algo mais próximo

²⁰ R. Rorty, *Philosophical papers*, vol. I, Cambridge, C.U.P., 1991, p. 29: “The pragmatists’ justification of toleration, free inquiry, and the quest for undistorted communication can only take the form of a comparison between societies which exemplify these habits and those which do not, leading up to the suggestion that nobody who has experienced both would prefer the latter”.

de ‘civilizado’ do que de ‘metódico’.”²¹ Parece ser a extensão da equivalência entre “bons costumes (morais)” e “boas maneiras” de Peirce de modo a abranger inclusive as “virtudes” e a actividade racional que para este pertencem especificamente à investigação científica. Esta deixa, em Rorty, de ter pretensões normativas ou universalistas, para receber uma qualificação de hábito de acção entre outros. Mas há um sentido, que é já também peirceano, segundo o qual a ciência é para Rorty exemplar, na medida em que é um modelo (não por razões gnosiológicas e epistemológicas de acesso privilegiado à verdade mas como forma de vida) de solidariedade humana: “Consideraremos as instituições e as práticas que constituem as várias comunidades científicas como fonte de sugestões acerca do modo como o resto da cultura poderia organizar-se.”²² E, nesta medida, a versão epistemológica de Peirce, a sua descrição da actividade científica é modelar enquanto professando um “falibilismo contrito”, onde o desejo de “objectividade” não é mais do que o desejo de adquirir crenças que eventualmente venham a receber um acordo não forçado, no decurso de um encontro livre e aberto com pessoas que sustentem outras crenças. Sem, claro, para Rorty, outra pretensão à verdade que não esse mesmo acordo possível – sempre localizado e revisível (“não há lugar de repouso para o pensamento”); e sem, também, atribuir ao termo “crença” outro sentido que não o de “regra de acção”²³.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vols. 1-6, ed. C.Hartshorne e P. Weiss, 1931-1935; vols. 7-8, ed. A.W. Burks, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

APEL, K.-O. (1981) - *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst, University of Massachusetts Press.

²¹ *ibid.*, p. 37: “(...) the word means something like ‘sane’ or ‘reasonable’ (...) It names a set of moral virtues: tolerance, respect for the opinions of those around one, willingness to listen, reliance on persuasion rather than force. These are the virtues which members of a civilized society must possess if the society is to endure. In this sense of ‘rational’ the word means something more like ‘civilized’ than like ‘methodical’”.

²² *ibid.*, p. 39: “We shall think of the institutions and the practices which make up various scientific communities as providing suggestions about the way in which the rest of culture might organize itself”.

²³ cf. *ibid.*: “Inquiry as recontextualization: an anti-dualist account of interpretation”.

- BUCHLER, J. (1939) - *Charles Peirce's Empiricism*, New York, Harcourt, Brace and World.
- DIGGINS, J. P. (1994) - *The Promise of Pragmatism*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- FISCH, M. (1986) - *Peirce, Semeiotic and Pragmatism: Essays by Max Fisch*, K.Ketner e C. Kloesel (eds.), Bloomington, Indiana.
- GALLIE, W. B. (1966) - *Peirce and Pragmatism*, New York, Dover.
- HABERMAS (1979) - *Communication and the Evolution of Society*, London, Heinemann.
- HABERMAS (1991) - *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, Barcelona, Paidós.
- HABERMAS, (1992) - *The Theory of Communicative Action, vol. II*, Cambridge, Polity Press.
- HOOKEY, CH. (1992) - *Peirce*, London and New York, Routledge.
- MURPHEY, M. (1961) - *The development of Peirce's philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- RORTY, R. (1991) - *Philosophical Papers, vol. I*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- SHERIFF, J. K. (1994) - *Charles Peirce's Guess at the Riddle*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press
- SKAGESTAD, P. (1981) - *The Road of Inquiry*, New York, Columbia University Press.
- TIERCELIN, C. (1993) - *La Pensée-Signe*, Nîmes, Jacqueline Chambon.

O “ESPANHOLISMO” DE MANET

por

Bernardo Pinto de Almeida*

Referi já por várias vezes, em anteriores escritos¹, o que Baudelaire havia designado e, na sequência dele, outros críticos, como o “espanholismo” de Manet. É preciso agora retomar esse tópico, ver em que medida ele se manifestou para que, mais adiante, e depois de analisar algumas obras fundamentais do artista, possamos abordar, em termos de um renovado entendimento, aquilo que designarei como o espaço de representação do quadro.

Vejamos por agora, em breve síntese, os momentos em que esse alegado “espanholismo” se manifestou, nomeadamente no respeitante às relações tonais e de contraste entre zonas de luz e de sombra.

Os “Cavaliers espagnols” (1859) retomam o tema do quadro “Les Petits Cavaliers”, que na época se atribuía a Velázquez, e que estava no Louvre, tal como “Le Gamin au Chien” – retrato do jovem que Manet empregava como modelo e que se suicidou no seu atelier, inspirando a Baudelaire o conto “La Corde”² –, é de algum modo um pastiche do “Aguadeiro de Sevilha” de Murillo.

Do mesmo modo, “Le Chanteur espagnol ou Le Guitarero” (1860), se não se refere expressamente a nenhuma obra, foi o suficiente para suscitar o célebre comentário de Baudelaire segundo o qual o génio espanhol se refugiara em França. O quadro “L’Enfant à l’épée”, mereceu inúmeras comparações com a pintura espanhola e nomeadamente com o retrato que (em 1813) Goya havia pintado representando Pepito Costa y Bonells (hoje no Metropolitan Museum of Art de Nova Iorque).

Continuando este itinerário, o quadro “La Gitane à la Cigarette”, de 1862, tal como o “Chanteur espagnol” pintado dois anos antes, persistem neste fascínio pela arte espanhola, prolongando-se em obras como o retrato de Jeanne Duval (amante de Baudelaire) do mesmo ano, ou ainda na “Jeune femme couchée en

* Faculdade de Belas-Artes, U. P.

¹ Cf. n. livro *O Plano de Imagem*, ed. Assírio e Alvim, Lisboa, 1997.

² Charles Baudelaire, *O.C.*, ed. Pleiade/Gallimard, p. 170.

costume espanhol”, claramente inspirado nas “Majas” de Goya, e glosado de novo em “Mille Victorine en costume d’espagnole” (1862). “Lola de Valence”, do mesmo ano, evoca a vários títulos o retrato (executado em 1799) da Duquesa de Alba, por Goya, tal como a célebre “Olympia” recorda ainda as “Majas”.

No mesmo ano em que pintou “Olympia” (1863), Manet regressa aos costumes espanhóis com o “Jeune homme en costume de majo” e excede-se, no ano seguinte, no prodigioso “Le torero mort”, em escorço, que lembra nas suas tonalidades espectrais o clima de uma obra de Velázquez. Mesmo as naturezas mortas dos anos 64-66, parecem referir-se às tradições espanholas do *bodegon* que Velázquez elevou ao nível da grande arte, e não devemos, no que toca a estes aspectos, esquecer a visita que Manet efectuou a Espanha em 1865.

Uma obra como “Jesus insulté par les soldats” – onde a referência à tradição flamenga, e nomeadamente a Van Dyck, ou italiana, ao Tiziano, está presente – não esconde, nos retratos dos soldados, a memória de algum Murillo e, sobretudo, a forte maneira de contrastar, que tanto contribuíram afinal para esse epíteto de *espanholista*. É o caso ainda de “L’acteur tragique” (1865) evocando o “Pablillos” de Velázquez, tal como de “Le Philosophe” (1865-66) que lembra, do mestre espanhol, o seu “Menipo” (Museu do Prado), prosseguindo no “Combat de taureaux” do mesmo ano, onde se louva a luz da arena espanhola em vigorosas pincladas e manchas de tinta que fazem do quadro uma obra marcadamente pré-impressionista. “Un matador de taureaux” (1866-67), com todo o estilo da pintura espanhola de costumes, poderiam servir-nos ainda como referências deste caminho nunca abandonado. Já para não insistir sobre o quanto “A execução do Imperador Maximiliano” (1867-68) ficou a dever às “Execuções do três de Maio” de Goya, ou como o tema de “Le balcon”, espanhol de raiz, recorda ainda as cenas do mesmo Goya (por exemplo “Las Manolas al balcon”).

Ou seja, e para resumir, poderia dizer-se que, ao longo de cerca de uma dezena de anos de carreira de pintor, período durante o qual Manet pintou algumas das suas obras primas, nunca o abandonou o interesse pela pintura espanhola (que os críticos ora deploraram ora louvaram), persistência que se afirmou independentemente desses juízos, e apesar de sabermos o quanto era importante para o artista o reconhecimento público e especializado da sua obra.

No estudo que lhe consagrou, e que permanece como um dos mais belos textos dedicados a Manet, Georges Bataille escreveu que Baudelaire “ne sut ni le soutenir ni le guider. Apparemment il l’encouragea dans la voie – ou plutôt dans l’impasse – de l’espagnolisme. Les seuls tableaux dont nous sommes sûrs qu’ils les aime sont ces curieuses compositions faites à Paris, le plus souvent d’après des Espagnols de passage”³.

³ Georges Bataille, *Manet*, ed. Skira, Genève, 1955, pp. 30 e segs.

O que pretendo suscitar, ao fazer referência a estes passos da carreira de Manet, é uma reflexão sobre o facto de, contrariado ou não pelo parecer dos seus contemporâneos, Manet se ter sentido seduzido pelo génio da pintura espanhola. O que historicamente se devia a essa grande tradição era justamente a atenção ao realismo que em França só encontrou expressão igualmente flagrante, pouco antes de Manet (e durante a sua própria vida), na pintura de um Courbet.

Por outro lado, ainda numa perspectiva histórica, é visível que Manet foi sensível aos jogos fundos de contraste entre luz e sombra, ao mesmo tempo que, através desse apoio, pôde reintroduzir na pintura, e na sua em particular, o negro, que era a côr que distinguia ousadamente a tradição espanhola e que a francesa a bem dizer desconhecia.

Com a introdução do negro, Manet podia enfim celebrar esse luto de que Baudelaire falara (“nous tous celebrons des entérnements”) referindo-se à beleza do negro nas vestes dos seus contemporâneos.

Esse negro como metáfora de um luto era fundador da modernidade na medida em que realizava plasticamente aquilo que, no vocabulário da psicanálise, se designa como o *trabalho do luto*: luto pela tradição que cessava, luto por um tempo que, sob a égide das transformações políticas e sociais, punha fim a uma época para assistir ao advento de outra. “Vous n’êtes que le premier dans la décrépitude de votre art”, havia escrito Baudelaire em carta dirigida a Manet.

Georges Bataille escreveu que “peut être ya-t-il lieu de parler (...) d’un trait de caractère de Manet qui associe de temps à autre sa peinture à la mort (...) La netteté moderne – l’abolition des sentiments convenus, le silence – est faite de son côté d’une violence intérieure qui est son essence”⁴. Como nos testemunha Antonin Proust, Manet, adolescente ainda, a propósito de uma afirmação de Diderot (“Lorsque le vêtement d’un peuple est mesquin il faut laisser là le costume”), teria comentado: “Voilà qui est bien sot. Il faut être dans son temps et faire ce qu’on voit”⁵.

Este “faire ce qu’on voit” é a explicação última e primeira do ser moderno de Manet. Isso que se exprime no deixar por vezes o quadro inacabado, naquilo que Bataille chamou o tomar “pour objet cette part d’erreur devenue sensible, qui oppose au passé le présent”⁶. Esse sentido do inacabado que percorre igualmente toda a série negra do Goya do período final, para não citar senão um exemplo.

E no entanto, da leitura do texto do catálogo com que Manet se apresenta ao público da sua exposição de 1867 (organizada, de resto, à sua própria custa), dir-se-ia que o pintor sofria de uma espécie de fraqueza moral: “M. Manet, n’a jamais voulu protester. C’est contre lui, au contraire, qui ne s’y attendait pas,

⁴ *Idem*, pp. 55-56.

⁵ Citada em *idem*, p. 70.

⁶ *Idem*, p. 42.

qu'on a protesté (...) M. Manet a toujours reconnu le talent où il se trouve, et n'a prétendu ni renverser une ancienne peinture ni en créer une nouvelle"⁷. Nestas palavras, porém, uma outra coisa pode ser lida, para além da evidente modéstia que pressupoem. A saber, que Manet (à maneira de Sade quando para se defender do *index* clamava haver escrito o que escreveu para mostrar o que os homens deveriam evitar) entendia o ser moderno no contexto de uma relação renovada entre tradição e sentido do contemporâneo.

Neste sentido, Georges Bataille pôde escrever que o artista “ouvrit la période où nous vivons, s'accordant avec le monde qui est maintenant, qui est nôtre; détonant dans le monde où il vécut, qu'il scandalisa. (...) Manet ouvre la série noire; c'est à partir de lui que la colère et les rires publics ont aussi sûrement designé le rajeunissement de la beauté”⁸. É de facto esse riso, que Zola viu também com particular perspicácia, que parece inaugurar uma tradição do moderno. Zola escreveu, em 1866: “Nos pères ont ri de M.Courbet; et voilà que nous nous extasions devant lui. Nous rions de M.Manet et ce sont nos fils qui s'extasient devant ses toiles”⁹.

Ora para voltar ao tópico do seu espanholismo é necessário, e com base nas precedentes reflexões, atentarmos em que, para fundar a sua tradição do moderno, para a designar de um modo ainda impreciso, Manet havia que ter procurado algum lugar de onde pudesse partir, um ponto de referência. E se a pintura que o antecederia em França – a de Ingres, Delacroix e depois a de Barbizon – se fundara num entendimento que pouco tinha a ver com o seu, e mormente no tocante à redefinição do espaço de representação, era necessário buscar-lhe as raízes num outro lugar.

Esse lugar onde se tinha de algum modo originado a redefinição do espaço da representação era o de Velázquez. E, na sequência deste, o da pintura espanhola maneirista ou barroca (Murillo) e depois pré-romântica (Goya).

A re-definição de um espaço pictural, tarefa entre todas a exaltar na obra de Manet – e a que justifica que se possa designá-lo como a de origem e fundação de um sentido de modernidade – estava potencialmente contida no espaço pictural espanhol como nunca o havia estado no da pintura francesa.

E aquilo de que o público ria, diante das obras de Manet nos “Salons”, e aquilo que os júris não podiam entender quando lhe recusavam as obras como tão frequentemente sucedeu, era justamente do facto de Manet não se ancorar numa tradição francesa.

⁷ Catálogo da Exposição de Manet de 1867, organizada a expensas próprias, Paris, 1867 (Bibliothèque Nationale de Paris).

⁸ G. Bataille, *idem*, p. 17.

⁹ E. Zola, *Mon Salon – M. Manet*, in “L'Événement”, Paris, 1 de Maio de 1866.

Pouca gente então aceitava ainda em França o génio da pintura espanhola. Poucos eram os entusiastas dessa tradição todavia tão rica que, até por razões políticas, afastava as culturas dos dois países. Aos frequentadores dos “Salons” da época seria risível de facto que um pintor pusesse em forma de arte cenas que lhes pareceriam mais próximas da trivialidade mundana e pitoresca dos *ballets* espanhóis que popularmente excitavam os apetites parisienses.

O espanholismo de Manet foi então, e antes de tudo, essa atenção renovada a uma tradição que não podia encontrar eco entre os seus contemporâneos, a menos que eles próprios pudessem entender o que essa miscigenação de culturas implicava já.

Preparava-se assim, e da forma mais inédita, uma tradição que, noutra contexto, e volvido meio século, haveria de ser de novo precipitadora de novas e radicais mudanças: a da relação com outras culturas que, então, se manifestava ainda sob a forma da curiosidade, mas que progressivamente iria ganhar impulso de um modo sistemático, com a partida de Gauguin para as ilhas do Pacífico ou com os cubistas assimilando a magia das artes primitivas, para dar apenas dois exemplos evidentes. Tais relações dialogantes com o Outro das culturas desconhecidas ou afastadas estabeleciam-se, na obra de Manet, com a pintura espanhola como, mais tarde, com a estampa japonesa.

Aquilo de que afinal se tratava é o que poderemos designar como o lugar do Outro. E o que esse lugar do Outro significa – para Manet significou o espaço de uma outra cultura e sobretudo o modo como nessa cultura se inscreveu em imagem um outro dispositivo espacial de representação – é, radicalmente, a noção de que a modificação do espaço de representação envolve necessariamente uma redefinição do lugar do espectador.

Essa compreensão intuía-na os quadros de Manet, e para tanto, bastará lembrarmos que foi Zola quem defendeu que para olhar para os quadros de Manet o espectador deveria procurar a distância e o lugar apropriado.

Esse lugar que o espectador tinha que procurar – e a que Manet obrigava com as suas famosas tâches (manchas) – haveria de dar lugar, pouco depois, a toda a pintura Impressionista, que Manet cultivou também no fim da vida.

O que se jogava era então, e de modo determinante para a história da arte que lhe sucedeu, o lugar de uma redefinição do espaço do espectador enquanto *Outro* por excelência da pintura (ou da arte). Mas para que esse lugar pudesse ser re-definido era preciso que alguém tivesse a ousadia de repôr em questão a própria definição do espaço interior do quadro, gerando um novo dispositivo espacial de representação.

É a tarefa de modificação do espaço do quadro e, com esta, do lugar do espectador, que Manet transportará sozinho e de alguma maneira ingenuamente, guiado por instintos e por intuições. A sua pintura fria, quase laboratorial, prepa-

rava e ensaiava os primeiros passos dessa modificação. A modificação do espaço do quadro enquanto lugar imaginário que suscita a modificação do lugar do próprio espectador enquanto Outro da pintura. Onde se anunciava o fim da ilusão e, sobretudo, do ilusionismo em pintura¹⁰.

Disso se riam, afinal com razão, os seus contemporâneos...

¹⁰ Georges Bataille escreveu: “Dans ce désordre d’une émancipation précipitée Manet représente la diversité des inclinations divisant la vie livrée à elle même. Il offre à nos yeux la folle oscillation d’une aiguille aimantée que rien n’oriente. D’autres plus tard sauront choisir.”, *op. cit.*, p. 26.

V Á R I A

RECENSÃO

Gonçalves, A. Custódio (1992) (1997), "Questões de Antropologia Social e Cultural", 2ª ed. Porto: Edições Afrontamento

Duas ordens de preocupações atravessam estas "Questões".

As mais relevantes são as de natureza epistemológica e metodológica. De facto, estão presentes logo desde o início, na delimitação terminológica e semântica das cinco áreas da antropologia: biológica, pré-histórica, linguística, psicológica e social e cultural.

Ao definir esta última, o autor enfatiza a perspectiva "integrativa e interdisciplinar" que a orienta na "análise dos modos de produção e de circulação dos bens económicos, das técnicas materiais e culturais, da organização política, social e jurídica, dos sistemas de conhecimento, das representações simbólicas e religiosas, da língua, dos comportamentos e das criações artísticas de uma sociedade" (vid. p. 19). Surgem depois no modo cuidado como Custódio Gonçalves aborda o estatuto epistémico da etnografia, da etnologia e da antropologia (vid. p. 26).

Mas é, sobretudo, no capítulo "Os Modelos Teóricos e Conceptuais" que essas preocupações se plasmam na análise dos modelos teóricos clássicos do evolucionismo e do difusionismo, do funcionalismo, do estruturalismo, do psico-culturalismo, das rupturas epistemológicas e dos paradigmas teóricos emergentes da análise sistémica, da análise cultural e do interaccionismo simbólico. Por último, as preocupações metodológicas, sublinhadas também na análise biográfica e etnobiográfica (vid. p. 105).

As segundas, de natureza cultural, são orientadas pela necessidade de um enfoque contemporaneizante da antropologia. Logo no começo, surgem na definição da estrutura global da obra: "este livro constitui um tentativa de análise das práticas culturais e dos processos simbólicos, associados à emergência de novas estruturas sociais e de estratégias políticas" (vid. p. 9).

Este mesmo espírito continua presente na admissão de um dos objectivos principais da antropologia como sendo "a interpretação dos processos que constituem, animam ou modificam as estruturas e as objectivações de várias ordens, privilegiando a interacção informacional entre sociedades não-ocidentais e sociedades ocidentais e a identificação do dinamismo próprio de cada sociedade" (vid. p. 21).

Muito interessantes, neste sentido, são as considerações que o autor faz acerca dos paradigmas teóricos emergentes (vid. p. 63), com os seus conceitos de "comunicação", "relatividade" e "contexto" ou as análises comparativas que produz acerca das antropologias políticas clássica e contemporânea (vid. p. 160) ou ainda as constatações que assume sobre a actual "multiplicação de análises dos processos de secularização dos ritos sociais e das novas simbolizações do espectáculo político, das festividades cíclicas, dos movimentos ecologistas ou dos movimentos regionais ou locais" (vid. p. 169).

Estamos perante uma obra séria, abrangente da complexidade das questões em causa e exigindo da parte do leitor a memória etnográfica necessária e suficiente à contextualização de muito do seu discurso antropológico.

*Henrique Gomes de Araújo
Porto, Maio de 1998.*

MESA-REDONDA SOBRE
“A ARQUEOLOGIA PORTUGUESA NA INTERSECÇÃO
DOS OUTROS “PATRIMÓNIOS”: BALANÇO DOS ANOS 90
E PERSPECTIVAS PARA O SÉC. XXI”

A ADECAP - Associação para o Desenvolvimento da Cooperação em Arqueologia Peninsular (R. Aníbal Cunha, 39 - 3º - sala 7 - 4050 Porto) organizou, na Fundação Eng.º António de Almeida (R. Tenente Valadim, Porto), nos dias 13 e 14 de Março de 1998, uma mesa-redonda sobre o tema em epígrafe. Foram seus moderadores Cláudio Torres (director do Campo Arqueológico de Mértola e do Parque Natural do Vale do Guadiana) e Vítor Oliveira Jorge (professor da Faculdade de Letras do Porto e presidente da direcção da ADECAP).

Um numeroso público (c. 150 a 200 pessoas no total) assistiu e participou nos debates, que se dirigiram a arqueólogos, arquitectos, ambientalistas, outros especialistas do património arquitectónico-artístico e natural, investigadores, agentes do turismo e desenvolvimento, estudantes, etc.

A entrada foi livre, tendo os participantes preenchido apenas, no momento, uma ficha de identificação. Houve, no átrio, uma área de venda de livros sobre temas de arqueologia e, em geral, do património cultural e natural, realizada pela Livraria Leitura, do Porto.

Tratou-se de uma reunião em que não houve comunicações, nem um painel de oradores, mas a abertura ao debate o mais participado possível, visando responder a um conjunto de questões que estão na mente dos arqueólogos, dos técnicos e estudantes de arqueologia, das pessoas que trabalham primordialmente sobre outras áreas do património, e do público interessado nestas matérias. Procurou-se, nestes finais dos anos 90 do nosso século, perspectivar o que se tem feito na última década, e apontar caminhos para o novo século que se aproxima.

As perguntas que estavam sobre a mesa, eram: quais são as principais aquisições dos últimos anos no conhecimento dos valores e recursos arqueológicos do país, no sentido mais amplo dessa expressão? Que história(s) temos vindo a construir com tais aquisições? Como temos imbricado essas narrativas com a própria história do meio-ambiente, simultaneamente produto natural e resultado acumulado da acção humana? Que perspectivas e pressupostos teórico-práticos enformam a nossa actividade de pesquisa, de divulgação, de valorização do património que estudamos? Quem, onde, e como, tem condições para exercer a actividade de arqueólogo, não apenas voltada para o objecto ou para o sítio, mas para o território, para a paisagem no seu conjunto? Como é que essa actividade pode ser cada vez mais sentida como um *serviço* pelo conjunto da população? Como é que ela se poderá situar a montante das acções de transformação da paisagem, participando no seu planeamento? Que formação estamos a dar aos nossos jovens no sentido de responder às reais

necessidades do país e de uma arqueologia mais comprometida com a realidade que a cerca? Como é que a arqueologia se articula com outros tipos de património, com outros campos de investigação e de actividade, e que esforços têm feito nesse sentido, não só os arqueólogos, como outros especialistas que deles se abeiram? Como é que a arqueologia pode crescer entre nós, como um domínio da ciência, da cultura – e não apenas da “alta cultura”, como dantes se chamava, mas da qualidade de vida geral e da cidadania –, e do desenvolvimento? Que organismos devem coordenar e desenvolver as actividades arqueológicas e afins, e como? Qual a responsabilidade do Estado, das autarquias, do movimento associativo e empresarial?

Evitando responder a tão vastas e diversificadas questões com lugares comuns, ou com ideias já avançadas em encontros anteriores, mas procurando soluções pragmáticas, realistas, ousadas e inovadoras, tentou-se dar um salto em frente na consciência pública relativamente ao património do país, encarado de uma forma integrada.

Mais concretamente, foi o seguinte o *programa* da sessão:

13.III.98 (sexta-feira)

11 horas - A investigação: os grandes projectos, os conhecimentos e perspectivas que têm proporcionado, o incremento da inter e da trans-disciplinaridade, a abertura a um espaço trans-nacional, as áreas em que agora é prioritário investir.

13-15 horas - Intervalo

15 horas - O enquadramento institucional: as universidades, os museus, as autarquias, os parques.

17 horas - Intervalo

17,30-19,30 horas - A “sociedade civil”: as associações, as empresas, a responsabilidade dos indivíduos, a profissionalização das actividades e a formação, a educação do público, o papel dos jovens e dos estudantes.

14.III.98 (sábado)

10 horas - O *enquadramento estatal*: os organismos responsáveis, a legislação e regulamentação vigentes e as necessárias.

13-15 horas - Intervalo

15-16,30 horas - *Síntese e conclusões*: como se constrói um património para a sociedade democrática?

Do que se disse na reunião foi feito um registo, que agora se procurará passar para livro, o qual se pretende que seja editado e posto à disposição de todo o público.

V.O.J. / C.T.

PROF. JEAN GUILAINE, DO COLLÈGE DE FRANCE, NO PORTO

Um dos maiores pré-historiadores da actualidade, a quem Braudel chamou “um dos príncipes da pesquisa histórica francesa”, o Prof. Jean Guilaine, esteve no Porto entre 21 e 26 de Abril de 1998, por acordo entre a FLUP e o CF. Aquele professor proferiu um curso na FLUP, aberto aos alunos e especialistas, mas também a todos os interessados, sobre o tema “O Calcolítico entre os Alpes e os Pirenéus: habitats, sepulturas, produções”. As sessões decorreram no anfiteatro nobre da Faculdade de Letras do Porto, nos dias 22 (às 16,30 h.) e 23 (às 14,30 h.) desse mês.

Jean Guilaine é director de pesquisa no CNRS, e director de estudos na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (Paris), tendo realizado numerosas escavações em França, bem como em Espanha, Itália e Chipre. É um dos principais conhecedores das culturas mediterrânicas da Pré-história Recente, ou seja, entre 7000 e 2000 anos antes da nossa era.

No decurso da sua missão, J. Guilaine visitou o povoado pré-histórico do Castelo Velho e o sítio do Neolítico antigo do Prazo (Freixo de Numão), além das gravuras rupestres (paleolíticas e da Idade do Ferro) da Vermelhosa, no vale do Douro. Esta deslocação ao terreno contou com o apoio da ACDR de Freixo de Numão.

V.O.J.



Prof. Jean Guilaine
(Foto DN - Ursula
Zangger)

MISSÃO DA PROF.ª ANGELINA PERALVA

A Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, de colaboração com o Centre d'Analyse et D'Intervention Sociologiques - CADIS (EHESS, Paris), e em particular por interesse do seu director, Prof. M. Wieviorka, promoveu uma missão, ao Norte de Portugal, da socióloga brasileira Doutora Angelina Peralva, Professora da Universidade de S. Paulo e investigadora do CADIS. Esta cientista pronunciou uma conferência sobre "Sociedade de Risco e Violência", no Auditório da Reitoria da Universidade do Porto, no dia 15 de Maio de 1998, às 18 horas, assistida por numeroso público. A conferência foi comentada pelo Prof. Doutor Luís Fernandes, da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da U.P., e deu lugar a um animado debate. A inegável importância e actualidade do tema ficou aliás bem expressa no "Diário de Notícias" de 24 desse mesmo mês, que "abriu" a sua edição com uma referência ao evento, desenvolvido depois em duas páginas do jornal, da autoria de Francisco Mangas, escritor e jornalista daquele diário.

Interessada no "fenómeno Côa" como movimento social, na linha da metodologia do CADIS, a Prof.ª Angelina Peralva teve depois reuniões de trabalho com elementos das Universidades do Porto, de Trás-os-Montes e Alto Douro e Fernando Pessoa, durante as quais se inteirou de numerosas facetas da sociedade portuguesa, dos estudos actuais das ciências sociais no nosso país, e dos aspectos que envolveram o movimento pela salvaguarda do património arqueológico daquele rio. Regressou a França com a promessa de voltar em breve, e de encetar um projecto de investigação sobre o citado movimento, que considerou um verdadeiro "retrato" do nosso país nos anos 90.

Esta missão contou com um contributo financeiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (M. C. T.) e com o apoio logístico da Reitoria da U.P.

V.O.J.



*Prof.ª Angelina
Peralva*

(Foto DN -
Ursula Zangger)

UNIVERSIDADE DE TRÁS-OS-MONTES E ALTO DOURO

3º CONGRESSO DE ARQUEOLOGIA PENINSULAR



VILA REAL

22 A 26 SETEMBRO 1999

ORGANIZAÇÃO GERAL

Associação para o Desenvolvimento da Cooperação em
Arqueologia Peninsular (ADECAP)

R. Aníbal Cunha, 39 - 3º andar - sala 7 - 4050 Porto - Portugal

Fax: 351-2-2026903 - Page na Internet: <http://www.utad.pt/~cap/>

ADECAP

ASSOCIAÇÃO PARA O DESENVOLVIMENTO DA COOPERAÇÃO
EM ARQUEOLOGIA PENINSULAR

R. Aníbal Cunha, 39 - 3º - s. 7 - 4050 Porto
Faxes: (351)-(0)2-2026903; 2087149

ORGANIZA

3º CONGRESSO DE ARQUEOLOGIA PENINSULAR

NA UTAD - UNIVERSIDADE DE TRÁS-OS-MONTES E ALTO DOURO
22-26 DE SETEMBRO DE 1999

Página web: <http://www.utad.pt/~cap>

NOTÍCIA SOBRE O ESTADO DA ORGANIZAÇÃO EM MAIO DE 1998,
APÓS AS REUNIÕES DAS CC PORTUGUESA (COIMBRA, 17.2.98; PORTO, 14.3.98)
E ESPANHOLA (MADRID, 27.2.1998)

1. Filosofia de fundo dos CAP's:

Este congresso está a ser preparado, e publicitado, desde finais de 1996, considerando-se convocada para ele toda a comunidade científica e todos os estudantes e demais interessados no mesmo. Essa comunidade é composta por todos quantos se dedicam à Arqueologia peninsular, em qualquer das suas vertentes ou épocas, independentemente das respectivas nacionalidades, opções teórico-metodológicas, instituições e países onde trabalham ou estudam, ou outras. A única questão que está em causa é a do interesse científico do contributo de cada um, que compete, em última análise, à CC decidir, sem interferência dos secretários gerais, das entidades organizadoras, ou quaisquer outras. Pretende-se que os CAP's sejam factores de unidade da comunidade científica que se dedica à Arqueologia da Península e temas afins ou úteis àquela, sem discriminações de qualquer espécie, que obviamente são o oposto do espírito científico. Escusado será dizer que os CAP's não são elementos de promoção de ninguém, mas apenas da afirmação da Arqueologia Peninsular nas suas múltiplas vertentes, científicas, institucionais e profissionais, e portanto, até, das suas perspectivas eventualmente discordantes. Ninguém se deverá sentir "a priori" excluído do congresso, mesmo que para ele não seja pessoalmente convidado, podendo propor, com a maior urgência neste momento, aos secretários gerais, qual o contributo que deseja prestar, e que aqueles farão chegar à CC. Este é o espírito democrático e aberto dos CAP's, que desejamos ver reforçado de congresso para congresso, e que consideramos ser a justificação da sua própria continuidade.

2. Metodologia:

O CAP 99 organiza-se em *sessões* e *workshops*.

– uma *sessão* corresponde a um tema actual da investigação; é coordenada por dois ou mais colegas que se entendem sobre esse tema; estes elaboram um resumo (c. de 5 linhas) explicando o conteúdo e objectivos da sessão; convidam outros colegas a participar, seja com

comunicações de fundo, a abrir ou fechar a sessão (c. 30 m. cada - não deve prever-se mais de 2 por sessão, por uma questão de economia de tempo), seja com *outras comunicações* (c. de 20 m. cada), seja com *posters* (afixados numa sala do congresso, indicando a sessão temática a que se reportam, e explicados aos interessados pelos próprios autores); e devem deixar um espaço de tempo livre para inserir *outras comunicações* que sejam espontaneamente propostas por membros da comunidade científica. Estas sessões podem durar apenas uma manhã, ou uma tarde, ou terem uma extensão maior (designando-se então, para facilidade de identificação por parte dos congressistas, I, II, etc.). Quando desdobrada em vários momentos sucessivos (I, II, etc.), *uma sessão pode ter, em cada um desses "momentos" ou partes, coordenadores diferentes, convindo que, neste caso, todos se entendam entre si por forma a não haver sobreposição de temáticas nem de competências*. Os coordenadores presidem aos trabalhos da sua sessão e asseguram a eficaz realização desta, incluindo os debates, e encarregam-se de assegurar os textos para publicação nas Actas. Estes textos deverão integrar os de posters, sempre que os seus autores os apresentem para publicação e esta seja aceite pelos coordenadores da sessão (em caso de dúvida, a CC poderá ser chamada a decidir). Posters e comunicações serão publicados de forma inteiramente semelhante, por forma a não discriminar nenhum trabalho apresentado ao congresso. Os coordenadores serão os "editores" (no sentido inglês - isto é, os responsáveis científicos) da(s) parte(s) das Actas correspondente(s) à sessão ou sessões que coordenarem. As Actas serão todas editadas pela UTAD (Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro), arrogando-se esta, em articulação com os secretários gerais e com os coordenadores de sessões, o direito de *juntar, sob o mesmo volume, mais de uma sessão, por forma a não multiplicar inutilmente (e com custos insuportáveis) os volumes de Actas resultantes do congresso*. No caso de um mesmo volume de Actas reunir mais de uma sessão (ou várias partes - I, II, etc. - de uma mesma sessão) serão mencionados, na capa, os coordenadores de todas as sessões - ou partes de sessões - incluídas no mesmo, e o dito volume terá internamente "separadores" autonomizando as várias sessões e respectivos coordenadores.

- uma *workshop* é mais informal do que uma sessão, e destina-se a debater temas mais especializados, que interessem um menor conjunto de colegas, e será também coordenada por um ou mais investigadores que se proponham fazê-lo e sejam aceites pela CC. Trata-se de uma sessão de trabalho aberta, que pode ou não conter comunicações iniciais, e cujo debate poderá ser gravado para eventual publicação ulterior. Nesse caso, os coordenadores da workshop encarregar-se-ão da preparação dos textos resultantes (comunicações e/ou debates transcritos) para publicação nas Actas.

- para não haver melindres, explicita-se claramente que a diferença entre sessões e workshops é puramente funcional, bem como a distinção entre comunicações de fundo, outras comunicações (convidadas ou não), posters, e intervenções em workshops que se pretendam vir a publicar. Trata-se de utilizar do modo mais racional o espaço/tempo do congresso, em que todos os intervenientes (autores ou auditores) são tratados com igual dignidade, não podendo deduzir-se qualquer "hierarquia" científica entre todos quantos participam no congresso, pelo seu modo de intervenção no mesmo. Os autores e coordenadores são co-responsáveis pela apresentação atempada dos seus textos para publicação pela UTAD, de acordo com o calendário explicitado a seguir.

- pedimos que os coordenadores de sessões e de workshops, bem como os intervenientes das mesmas, enviem à ADECAP, com a possível urgência, as suas fichas de inscrição no congresso.

– solicitamos também a todos os colegas que publicitem o congresso o mais possível, na comunidade académica e científica em geral. Há ainda muitos locais onde a notícia não chegou, apesar de se terem distribuído milhares de folhetos e cartazes!

3. Calendário previsto:

30 de Novembro de 1998 - definição e divulgação do programa final do congresso, incluindo todas as sessões e workshops. No caso das sessões, suas comunicações/posters definitivos (títulos) e respectivos autores (com um resumo de um mínimo de 5 linhas para cada um e 3 palavras-chave).

Este programa será submetido às potenciais entidades promotoras do congresso, por forma a obter o necessário financiamento da reunião, desde a sua realização até à publicação final de todos os volumes de Actas.

À ADECAP poderão então começar a chegar os textos para publicação nas Actas, que serão impressas em formato A4. Pedimos que os originais sejam sempre acompanhados de um resumo e de 3 palavras-chave e que tenham um máximo de 15 pp. A4 a 2 espaços. O texto deve vir impresso e em disquete (Word para Windows ou Macintosh). O máximo de ilustrações é de duas estampas com fotos e de duas estampas com desenhos (4 páginas de estampas, para virem colocadas no fim do texto e com numeração latina: Est. I, II, etc.). Pedimos aos autores particular cuidado com a qualidade dos originais, não enviando fotocópias. Desdobráveis só serão feitos em caso de absoluta imprescindibilidade. As notas e a bibliografia devem vir no fim do texto, devendo esta última obedecer à norma frequente em publicações internacionais.

1 de Setembro de 1999 - pronto o livro-guia do congresso, para distribuir a todos os congressistas durante o início daquele.

Pronto o vol. 1 do “Journal of Iberian Archaeology”.

21 de Setembro de 1999 - dia inaugural do congresso e último dia para entrega dos originais para publicação nas Actas. *A organização não se responsabiliza pela publicação de qualquer texto que chegue após esta data.*

4. Sessões previstas e seus responsáveis:

1 - GESTÃO DO PATRIMÓNIO ARQUEOLÓGICO IBÉRICO NO CONTEXTO EUROPEU - Luiz Oosterbeek e Eudald Carbonell

2 - TEORIA DA ARQUEOLOGIA - Jorge de Alarcão e Juan Vicent García

3 - MODIFICAÇÕES PALEOECOLÓGICAS NA PENÍNSULA IBÉRICA: FACTORES NATURAIS E FACTORES HUMANOS - Isabel Figueiral e Ernestina Badal Garcia

4 - PROCESSOS DE FORMAÇÃO DE SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS- José Meireles Batista e Jean-Pierre Texier

5 - ARQUEOMETRIA - João Peixoto Cabral e Mario Vendrell

6 - INTERPRETAÇÃO DE ESQUELETOS HUMANOS EM CONTEXTOS ARQUEOLÓGICOS - Eugénia Cunha e Francisco Etxeveria

7 - ARQUEOLOGIA E SOCIEDADE - Raquel Casal e António Manuel Silva

8 - ARQUEOLOGIA URBANA - M.ª Manuela Martins e Carmen Fernandez-Ochoa

9 - PALEOLÍTICO INFERIOR E MÉDIO NA PENÍNSULA IBÉRICA - Luís Raposo, Eudald Carbonell e Manuel Santonja

9.I - Primeiras Ocupações da Península Ibérica - E. Carbonell

9.II - Passagem do Paleolítico Médio ao Superior - Jegardo Vega Toscano

10 - PALEOECOLOGIA, CULTURA E EXPLORAÇÃO DOS RECURSOS NATURAIS NO PALEOLÍTICO SUPERIOR IBÉRICO - Nuno Bicho e Bryan Hockett

11 - ARTE RUPESTRE PALEOLÍTICA - Alfonso Moure Romanillo e Rodrigo de Balbín Behrmann

12 - NEOLITIZAÇÃO DA PENÍNSULA IBÉRICA - M.^a de Jesus Sanches e Pablo Arias Cabal

13 - MEGALITISMO

13.I - MEGALITISMO I - Primitiva Bueno Ramirez e Domingos Cruz

13.II - MEGALITISMO II - Jorge Oliveira e Jorge Xavier Enriques Navascuès

14 - SEQUÊNCIAS REGIONAIS DA PRÉ-HISTÓRIA RECENTE DA PENÍNSULA IBÉRICA - CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES - Susana Oliveira Jorge e Margarita Díaz-Andreu

15 - TRANSIÇÃO CALCOLÍTICO-BRONZE INICIAL (A QUESTÃO DO CAMPANIFORME) - João Luís Cardoso e Victor Hurtado

16 - ARTE PÓS-PALEOLÍTICA - Primitiva Bueno Ramirez e Vítor Oliveira Jorge

17 - ARQUEOLOGIA DA MORTE NO IIº/Iº MILÉNIOS A.C. - Ana Bettencourt e Teresa Chapa Brunet

18 - ARQUEOLOGIA PROTO-HISTÓRICA - Virgílio Hipólito Correia e Luis Berrocal Rangel

19 - SEQUÊNCIAS CULTURAIS REGIONAIS DAS ÉPOCAS CASTREJA E ROMANA NO NORTE DA PENÍNSULA - Javier Sánchez-Palencia, M^a Dolores Fernández-Posse e Julio Carballo Arceo

20 - ESPAÇO, TERRITÓRIO E PAISAGEM NA HISPÂNIA ROMANA - Vasco Mantas e Almudena Orejas

21 - VIAS DE COMUNICAÇÃO TERRESTRES E MARÍTIMAS EM ÉPOCA ROMANA - Vasco Mantas e Genaro Chic García

22- ARQUEOLOGIA DAS SOCIEDADES FEUDAIS (SÉCS. IX-XIV) - Javier Fernández Conde

23 - ESTRUTURAS DEFENSIVAS DA IDADE MÉDIA PENINSULAR (SÉCS. IX-XIV) - Mário Barroca e José Avelino Gutierrez González

24 - ARQUEOLOGIA DO AL-ANDALUZ - Miquel Barceló, Antonio Malpica e Cláudio Torres

25 - AS FRONTEIRAS (*TUGUR*) DO AL-ANDALUZ: ARQUITECTURA, POVOAMENTO E CULTURA MATERIAL - Sergio Martinez Lillo e Luis Serrano-Piedecabras

26 - CERÂMICAS MUÇULMANAS - Susana Gómez

5. Workshops previstas e seus responsáveis:

1 - TECNOLOGIA LÍTICA E USO DA PEDRA NA PRÉ-HISTÓRIA - Nuno Bicho

2 - INDÚSTRIAS MACROLÍTICAS PÓS-PALEOLÍTICAS - Luís Raposo e Manuel Santonja

3 - SISTEMAS DE INFORMAÇÃO GEOGRÁFICA EM ARQUEOLOGIA- Francisco S. Lemos e Javier Baena

4 - CERÂMICA IBÉRICA: TIPOLOGIA E DECORAÇÃO - Carmen Aranegui

Pede-se o favor de que qualquer comentário, acrescentamento ou correcção a este documento de trabalho seja enviado aos secretários-gerais *com a maior urgência*.

Vítor Oliveira Jorge, Univ. do Porto / *Alfonso Moure Romanillo*, Univ. de Cantabria

CALL FOR PAPERS
JOURNAL OF IBERIAN ARCHAEOLOGY

The Association for the Improvement of Cooperation in Iberian Archaeology (ADECAP) is launching the *Journal of Iberian Archaeology* (JIA).

Through the publication of JIA, ADECAP aspires to promote a better understanding of recent developments in Iberian Archaeology and encourage discussion of the current role of archaeology.

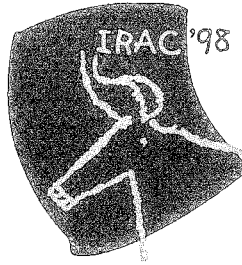
Articles will, therefore, deal with a broad range of subjects over a wide time span, from Prehistory to the present, and consider themes such as the role of archaeology as a scientific discipline and as a public service in the countries of the Iberian Peninsula.

The journal will be published in English once a year.

Individual subscription is included in the annual membership fee of ADECAP. If you wish to join the association, please apply to ADECAP, R. Aníbal Cunha, 39, 3º, s. 7, 4050 Porto, Portugal. Fax: 351.2.2026903 or 351.2.2087149. E-mail: vojsoj@mail.telepac.pt

Articles submitted for publication will be of 10-15 pages length with 2-3 illustrations (preferently drawings), and written in English. The JIA will also include sections on review articles and short news items. Intending contributors should send texts to the JIA General Editor, Vítor O. Jorge, ADECAP, R. Aníbal Cunha, 39, 3º, s. 7, 4050 Porto, Portugal.

The deadline for submission will be on 31 May for publication in the same year. ADECAP's intention is to launch the first volume by September 1998. *Your contribution is wellcome.*



INTERNATIONAL ROCK-ART CONGRESS



University of Trás-os-Montes and Alto Douro

Vila Real - Portugal
6-12 September 1998

CONGRESSO INTERNACIONAL DE ARTE RUPESTRE

Secção de Geologia
UTAD - Apartado 202
5001 Vila Real Codex - Portugal

Phone: +351 (0)59320179 • Fax: +351 (0)59326146

E-mail: msabreu@utad.pt

URL: <http://www.utad.pt/actividades/IRAC>

DEAR COLLEAGUES,

We are pleased to invite you to attend *Crossing Frontiers*, the 1998 International Rock-Art Congress. It takes place in Vila Real, a charming town in the north of Portugal.

The Congress intends to encourage researchers from five continents to break through boundaries and explore new ground about rock-art all over the world.

We hope to see you here.

Best wishes,

Mila Simões de Abreu

General Secretary, IRAC 1998
Archaeology Unit
Geology Department
UTAD



“TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA”
ÍNDICE DOS ÚLTIMOS VOLUMES (36-1996; 37-1997; 38-1998)

A localização de cada artigo vem referida pelo nº de volume, fascículo
(se for caso disso), e nº de pág. em que se inicia

Autores

Abranches, A. 37(1-2), p. 275; 38(3-4), p. 161
Alarcão, J. 37(3-4), p. 87
Almeida, B. P. 38(3-4), p. 177
Almeida, M. V. 37(1-2), p. 41
Araújo, H. G. 37(1-2), p. 15; 37(3-4), p. 29
Augustins, G. 37(3-4), p. 265
Bastos, C. 37(1-2), p. 149
Bentley, J. W. 37(1-2), p. 165
Bradley, R. 38(1-2), p. 171
Branco, J. F. 38(1-2), p. 19
Brandão, M. F. S. 37(1-2), p. 197
Cabeçadas, H. 36, p. 29; 36, p. 119
Cabral, J. P. 38(3-4), p. 117
Campelo, A. 38(3-4), p. 81
Carlos, L. A. 37(1-2), p. 271
Carvalho, R. 38(1-2), p. 107
Correia, V. H. 37(3-4), p. 41
Costa, A. A. 38(3-4), p. 91 ; 38(3-4), p. 111
Fazenda, M. J. 38(1-2), p. 61
Garcia, J. L. L. 38(1-2), p. 95
Ingerson, A. 37(3-4), p. 159
Iturra, R. 36, p. 63
Jorge, M. M. A. 38(3-4), p. 37
Jorge, S. O. 36, p. 193; 37(1-2), p. 258
Jorge, V. O. & Jorge, S. O. 36, p. 143
Jorge, V. O. & Jorge, S. O. 36, p. 159
Jorge, V. O. & Moure Romanillo, 38(3-4),
p. 186
Jorge, V. O. & Oosterbeek, L. 37(1-2), p. 85
Jorge, V. O. & Torres, C. 38(3-4), p. 186
Jorge, V. O. 37(1-2), p. 255; 38(1-2), p. 11;
38(3-4), p. 13
Kolber, J. 37(3-4), p. 119
Lameiras, A. 37(1-2), p. 67
Lawrence-Zúñiga, D. 37(3-4), p. 197
Lencastre, M. 38(3-4), p. 59
Malho, L. D. 38(3-4), p. 21
Martins, R. C. 38(3-4), p. 145
Medeiros, A. 36, p. 47; 38(1-2), p. 131

Monteiro-Rodrigues, S. E. 37(3-4), p. 9
Neves, T. 38(3-4), p. 131
O'Neill, B. J. 37(1-2), p. 107
Pinho, M. 36, p. 133
Ramos, F. M. 37(3-4), p. 219
Ramos, M. J. 36, p. 73
Raposo, J. M. 37(1-2), p. 262
Raposo, P. 38(1-2), p. 43
Seixas, P. C. 36, p. 11; 37(1-2), p. 21
Serrão, V. 38(3-4), p. 99
Silva, A. F. 37(3-4), p. 127
Silva, F. V. 36, p. 91
Silva, H. V. 37(1-2), p. 9
Sobral, J. M. 37(3-4), p. 235
Sousa, A. T. 36, p. 217
Vieira, A. B. 36, p. 169
Vieira, R. 38(1-2), p. 81

Temas

Antropologia histórica do Vinho do Porto
(37-1/2, p. 29)
Antropologia pós-moderna (36, p. 11)
Antropologia que a democracia produziu
(38-3/4, p. 117)
Arqueologia em Almada (37-1/2, p. 262)
Arqueologia portuguesa - diagnóstico e es-
tratégia (37-1/2, p. 255)
Arqueologia portuguesa no séc. XX (36, p. 143)
Artistas, primitivos e antropólogos (38-1/2,
p. 43)
Casas e estilos de vida no Sul de Portugal
(37-1/2, p. 197)
Cidade, subúrbio, e o resto (38-3/4, p. 91)
Ciência e Democracia (37-1/2, p. 9)
Colóquio “Artes da Fala” (36, p. 217)
Comissão Instaladora do IPA (37-1/2, p. 85)
Comunidade, espaço, localidade - estudo de
um caso (37-1/2, p. 235)
3º Congresso de Arqueologia Peninsular
(38-3/4, p. 190)

- Construção social da inferioridade da mulher (36, p. 63)
- Dádiva alimentar - festa e relações sociais (37-1/2, p. 67)
- Dança na reflexão antropológica (38-1/2, p. 61)
- Darwinismo, consciência e cultura (38-3/4, p. 59)
- Descartes e a Modernidade (37-1/2, p. 15)
- Diversidade regional da Idade do Bronze peninsular (36, p. 193)
- Dumézil, as Matrália e as Quatro Estações (36, p. 91)
- Durkheimianismo hoje (36, p. 73)
- “Espanholismo” de Manet (38 - 3/4, p. 177)
- Estudo quantitativo da fragmentação da terra no NW (37-1/2, p. 165)
- Ética em Peirce (38-3/4, p. 161)
- Família e herança em Portugal - encontro da história e da antropologia (37-1/2, p. 265)
- Família e indústria têxtil no NW no tempo de Salazar (37-1/2, p. 159)
- Filosofia e arqueologia (38 -1/2, p 171)
- Fronteiras medievais e fronteiras historiográficas (38-3/4, p. 145)
- Gestão de sítios de arte rupestre (37-1/2, p. 119)
- História e ecologia do minifúndio do NE algarvio (37-1/2, p. 149)
- Idade do Ferro no Sul de Portugal (37-1/2, p. 41)
- Manet (38-3/4, p. 177)
- Marialvismo (37-1/2, p. 41)
- Marie-Louise Bastin (38-3/4, p. 13)
- Mesa-redonda sobre Arqueologia e outros “patrimónios” (38-3/4, p. 186)
- Minho camiliano (38-1/2, p. 95)
- Mito e magia na arte paleolítica (36, p. 169)
- Mulheres na Arqueologia portuguesa (36, p. 159)
- “Nação” e antropologia portuguesas (38-1/2, p. 131)
- O. Ribeiro, L. Saldanha, C. A. Ferreira de Almeida - invocação pessoal (38-1/2, p. 11)
- Obra poética de V. O. Jorge - depoimentos (37-1/2, p. 271)
- Origens do Silêncio (38-3/4, p. 21)
- Património e futuro (38-3/4, p. 111)
- Património, museu e dialogia (37-1/2, p. 21)
- Pós-modernidade e toxicod dependência (36, p. 29)
- Posição familiar de jovens no séc. XVIII (37-1/2, p. 127)
- Práticas de sucessão em Portugal (37-1/2, p. 121)
- Real como ficção (38-3/4, p. 81)
- Reestudo de comunidades - questões que levanta (37-1/2, p. 219)
- Regadio tradicional numa aldeia da Beira Litoral (38-1/2, p. 107)
- Réplica a V. H. Correia (sobre a I. do Ferro no S. de Portugal) (37-1/2, p. 87)
- Representações do Minho (36, p. 47)
- Representações e práticas dos professores (38-1/2, p. 81)
- Ritual e hegemonia política na antiga RDA (38-1/2, p. 19)
- Sociedades de caçadores-recolectores (37-1/2, p. 9)
- Sucessão, herança e propriedade rural minhota (37-1/2, p. 197)
- Surrealismo e etnografia (38-3/4, p. 131)
- Teologia moral e relações de parentesco (37-1/2, p. 91)
- Toxicod dependências - sua abordagem (36, p. 119)
- Vale do Côa (36, p. 133)
- Vida, Homem e Máquina (38-3-4, p. 37)
- XXVª Exposição do Conselho da Europa (37-1/2, p. 258)

OUTRAS PUBLICAÇÕES DA SPAE

SÉRIE "TRABALHOS EVENTUAIS"

VOLUMES PUBLICADOS

- 1 - **Arqueologia na Serra da Aboboreira. Lista Bibliográfica. 1993**, por Margarida Santos Silva, 1993.
- 2 - **Novas Datas para Mamoas do Alto da Portela do Pau. Castro Laboreiro (Melgaço)**, por Vítor Oliveira Jorge e Fernán Alonso Mathías, 1996 (esg.º).
- 3 - **Escavação da Mamoa 6 do Alto da Portela do Pau. Castro Laboreiro (Melgaço)**, por Vítor Oliveira Jorge, António Martinho Baptista, Eduardo Jorge Lopes da Silva e Susana Oliveira Jorge, 1997.
- 4 - **Escavação da Mamoa 3 do Alto da Portela do Pau. Castro Laboreiro (Melgaço)**, por Vítor Oliveira Jorge, António Martinho Baptista, Eduardo Jorge Lopes da Silva e Susana Oliveira Jorge, 1997.
- 5 - **Escavação da Mamoa 2 do Alto da Portela do Pau. Castro Laboreiro (Melgaço) (1992-94)**, por Vítor Oliveira Jorge, Eduardo Jorge Lopes da Silva, António Martinho Baptista e Susana Oliveira Jorge, 1997.
- 6 - **Questões de Interpretação da Arte Megalítica**, por Vítor Oliveira Jorge, 1997.

SÉRIE "TEXTOS"

VOLUMES PUBLICADOS

- 1 - **"Pré-História Recente de Trás-os-Montes e Alto Douro"**, por Maria de Jesus Sanches, 1997 (2 vols.).
- 2 - **"As Mamoas do Alto da Portela do Pau. Castro Laboreiro, Melgaço"**, por Vítor Oliveira Jorge, António Martinho Baptista, Eduardo Jorge Lopes da Silva e Susana Oliveira Jorge, 1997.

(As pessoas que queiram adquirir estas publicações deverão dirigir-se à Livraria Leitura, Porto; em Lisboa, poderão adquiri-las no Museu Nacional de Arqueologia; em Sintra, no Museu Monográfico de S. Miguel de Odrinhas.)

SÉRIE "DEBATES"

VOLUME PUBLICADO

- 1 - **"Pensar a Arqueologia, Hoje"**, coordenação de Jorge de Alarcão e Vítor Oliveira Jorge, 1997 (distribuição: Gradiva Publicações, Lisboa).

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

Vols. 36-38 1996-1998

Conselho Redactorial

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

NESTE VOLUME

Homenagem a Marie-Louise Bastin

As Origens do Silêncio.
Sobre o que não sabemos

A Vida, o Homem e a Máquina
Darwinismo, consciência e cultura.
Considerações teóricas e epistemológicas
sobre a Bioantropologia

O real como ficção

A cidade, o subúrbio e o resto. A terra

A história da arte portuguesa no
âmbito da história-ciência: metodologia,
prática e destino

O património e o futuro

A Antropologia que
a democracia produziu

Surrealismo e etnografia.
Relações antigas, debates actuais

Das fronteiras medievais
às fronteiras
historiográficas:
liminaridade;
transgressão;
obesidade

O lugar da ética
em Peirce

O "espanholismo"
de Manet

VÁRIA

