

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

VOL. 42
(3-4)

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2002

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

S.P.A.E.

SOCIEDADE
PORTUGUESA DE
ANTROPOLOGIA
E ETNOLOGIA



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

VOL. XLII

Fasc. 3-4

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2002

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

publicação da

Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia

(Registada no Instituto da Comunicação Social sob o n° 112408)

Vol. XLII fascs. 3-4 2002

Direcção

Vítor Oliveira Jorge

Redacção

Direcção da S.P.A.E.

Edição e Propriedade

Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia

Faculdade de Ciências do Porto

Praça Gomes Teixeira

4050-290 PORTO (Portugal)

E-mail: vojsoj@mail.telepac.pt

Composição, Impressão e Acabamentos

Litografia A.C.

Rua Conselheiro Lobato, 179 – 4700-338 BRAGA

Telefs. 253 272 967 / 253 616 540 – Fax 253 612 008

E-mail: aclitografia@mail.telepac.pt

Distribuição:

gradiva publicações, lda.

Rua Almeida e Sousa, 21, r/c. Esq.

1399-041 LISBOA

Telefs. 21 397 4067/8 – Fax 21 395 3471

E-mail: gradiva@ip.pt

Maior de 2002.

Tiragem: 1.000 exs.

Depósito legal n° 27405/89

ISSN: 0304 – 243 X

Para o volume 42 (fasc. 1-2 e fasc. 3-4) desta revista foram solicitados os apoios de:

- IPLB - Instituto Português do Livro e das Bibliotecas (“Programa de Apoio a Revistas Culturais”) (já confirmado)
- **FCT** **Fundação para a Ciência e a Tecnologia**
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
Apoio do Programa Operacional Ciência, Tecnologia, Inovação do Quadro Comunitário de Apoio III.
- Fundação Calouste Gulbenkian

Desejamos estabelecer intercâmbio com outras publicações.

Nous souhaitons établir l'échange avec d'autres publications.

We wish to establish exchange with other publications.

Tauschverkehr erwünscht. Sollicitiamo intercambio.

SUMÁRIO

<i>Preâmbulo</i>	7
<i>Anthropologie des conduites à risque des jeunes générations</i> par David Le Breton	15
<i>Usages séculiers des rêves chez les adolescentes dans l'appréciation du risque</i> par Hakima Aït El Cadi	29
<i>Academia y gestion antropológicas: un lugar impreciso</i> por Beatriz Kalinsky	45
<i>Arquivística, biblioteconomia e museologia. Do empirismo patrimonialista ao paradigma emergente da Ciência da Informação</i> por Armando B. Malheiro da Silva	59
<i>Artes da espera. A pesca da lampreia na foz do Cávado</i> por Álvaro Campelo	97
<i>Honra-vergonha: código cultural mediterrânico ou forma de controlo socio-político das mulheres?</i> por Manuel Carlos Silva	125
<i>Leer el mito, comprender el mundo: organización del entorno en la cosmovisión puneña,</i> por Gabriela Morgante	145
<i>Epistemologia evolutiva, etnociência e ética: ensaio para uma ecologia do conhecimento,</i> por Marina Prieto Afonso Lencastre	165
<i>La domestication du monde: penser en commun l'Europe neolithique.</i> <i>Projet de table-ronde,</i> par Vítor Oliveira Jorge	187
<i>O museu é um mundo, o mundo é um museu,</i> por Vítor Oliveira Jorge	197
<i>O Prof. Santos Júnior, ilustre Presidente da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia (Homenagem à sua memória no Centenário do seu nascimento),</i> por Abel S. Tavares	201

VÁRIA

<i>Margot Dias (1908-2001)</i> , por Jorge Freitas Branco	207
<i>A meta-poesia de Vítor Oliveira Jorge: a propósito de Os Ardis da Imagem</i> por Fátima Vieira	211

PREÂMBULO

Muito do que vou dizer neste preâmbulo inspira-se na minha experiência como arqueólogo, mas creio que tem condições de generalização a diversas outras áreas.

Em regra, a solução para muitos dos complexos problemas actuais que as sociedades enfrentam não encontra a sua raiz numa entidade ou instituição específica, mas numa rede de parcerias que deve ser tecida para vir a dar os seus frutos num prazo tão próximo quanto possível. Essas parcerias podem obviamente estabelecer-se entre entidades de cariz e escala muito diversos. O que não significa que o Estado não tenha um papel condutor, ou se possa demitir das suas responsabilidades – pelo contrário, a desconcentração tem sempre de ser acompanhada de níveis mais sofisticados de coordenação, que deixem todos fazer, mas segundo orientações consensualizadas e minimamente padronizadas.

Serviços como os de arqueologia – com o inventário (de bens móveis e imóveis) à cabeça – para se estenderem a todo o território, para actuarem em tempo útil, para envolverem as (e fazerem crescer a consciência patrimonial nas) populações, isto é, para serem de facto eficazes, só podem trabalhar em rede. Qual rede? Uma que seja estabelecida, primeiro, entre elementos desconcentrados da administração central (pertencentes a vários ministérios), autarquias, e, depois, com universidades, outras instituições de ensino, organismos da mais diversa índole, incluindo empresas, e, finalmente, com associações.

Por exemplo, uma universidade abre um curso de mestrado ou de doutoramento. Deve o estudante apenas ser conduzido pelas suas intuições ou gostos na escolha dos temas? Não deverá também, realisticamente, ponderar os meios materiais que vai ter de obter para poder estudar, investigar, e chegar a um bom resultado? E, para além disso, vir a ser útil ao país com a dissertação produzida, e o grau que vai obter?

Ele deveria assim poder ser o beneficiário, por concurso, de um sistema de parcerias previamente estabelecido. A sua dissertação seria materialmente viabilizada por meio de bolsa (não é possível estudantes de pós-graduação realizarem trabalhos de qualidade continuando com as suas responsabilidades profissionais normais), ou/e por financiamentos derivados de uma conjugação de organismos, viabilizando-se então, como contrapartida, a prossecução de um projecto regional ou nacional, que poderia ser nuclear ou marginal em relação à dita tese, mas que de qualquer modo esta cumpriria (no todo ou em parte). De dissertação em dissertação, um serviço público como o do inventário iria sendo enriquecido, sem dispêndios adicionais, e realizado pelas pessoas mais capazes para o efeito.

O inventário arqueológico de um país – para continuar com o mesmo exemplo – exige pessoas com bastante experiência e não simples técnicos. Por “bastante experiência” entendo pessoas, no mínimo, com mestrado, embora o doutoramento seja cada vez mais desejável. Mas, para que mestrados e doutoramentos, com as suas propinas elevadas (por vezes, desproporcionadas em relação às condições que se podem dar aos alunos) sejam viáveis a pessoas de condição social média (para que se não caia em novos elitismos), eles têm de ser preparados na lógica de rede, na lógica das parcerias e das conjugações de interesses muito diversos, para obter determinados fins.

Aliás, a parceria entre Estado, autarquias, universidades, etc., permitiria no caso da arqueologia canalizar para certas áreas prioritárias (definidas transversalmente, e muito a montante do início de obras públicas, etc.) uma boa parte do “know how” nacional, que é ainda muito pequeno, concentrando projectos de pesquisa, em vez de os multiplicar (tipo “cada arqueólogo, um projecto”, quando não pior), dispersando pelo território, sem critério de conjunto, o orçamento escasso com que a nossa arqueologia trabalha (só temporariamente atenuado – disse atenuado – pelos apoios comunitários).

Se existisse um funcionamento do país conduzido por lógicas de rede, muitos cidadãos e entidades se encontrariam comprometidos nos processos, perdendo o sentido determinados “bodes expiatórios” recorrentes, como o do Estado, sempre acusado (sob a forma do governo em funções, quando não “em estado de graça”) de todos os nossos seculares males. Este imediatismo, esta falta de perspectiva histórica são também encorajados pelos meios de comunicação, que hoje são produtos comerciais, fabricando realidade, a maior parte das vezes sem que o “consumidor” possa ajuizar da qualidade do que se lhe propõe.

Os meios de comunicação podem ser extremamente nocivos, pois têm a tendência a dar relevo ao que acontece menos bem, ou até mal, de acordo com orientações e interesses fáceis de compreender, mas que servem de cortina ao país real, cujo funcionamento normal ocultam, silenciando tudo quanto são iniciativas de pequenos organismos, que no entanto podem fazer a diferença na qualidade de vida, por exemplo à escala local. É bem conhecida (I. Ramonet) a moderna forma de substituição da censura das antigas sociedades autoritárias, que procediam por exclusão (impedir certas notícias): agora, procede-se pelo excesso, não se dando aos receptores a capacidade crítica para escolher, ou sugerindo-lhes a “escolha” pelo modo mais fácil, através do que é mais acessível, e lhes entra pela casa dentro. As pessoas sentem-se a fazer “escolhas” entre vários telejornais, sem perceberem o carácter requintadamente preparado de tais produtos (no seu alinhamento, nas imagens que subliminarmente organizam, etc.) quais “hamburgers” informativos com que diariamente preenchem a sua sede de informação sem perceberem a baixa qualidade da experiência que lhes é assim fornecida. A maior parte dessas pessoas estará já a dormir quando debates, programas internacionais, outro tipo de produtos será emitido especificamente para uma minoria. Mas, como é óbvio, quem queira manter-se informado tem de ler alguma imprensa portuguesa e estrangeira... ora, pela minha própria experiência sei que nem mesmo muitos estudantes universitários, em regra, lêem os jornais.

Por outro lado, talvez um dos aspectos persistentes do nosso país que haveria que superar fosse a excessiva vontade que têm os decisores públicos – em todas as instâncias – de “mostrar obra”, personalizando (quando não partidariando) em excesso as orientações dadas, as opções feitas. Ora, quem está à frente de um sector da administração está ali sobretudo como um eleito para cumprir uma série de tarefas que decorrem de grandes orientações previamente sufragadas pela população. A administração corrente deveria ser, tanto quanto possível, e até onde desejável, independente da governação, que, com as suas opções políticas, naturalmente orientaria a máquina ao seu dispor nesta ou naquela direcção. Compete por sua vez aos cidadãos atentos e minimamente informados (o que idealmente significaria graus de escolaridade superiores aos actuais, outras formas de gosto/curiosidade – hoje embotadas pelo consumo maciço de telenovelas e de futebol – e dispor de outras fontes de informação que não apenas os referidos telejornais ou as revistas de “faits divers”) premiar, ou não, as orientações impressas à máquina administrativa, considerando se elas estão a ser postas ao serviço do bem comum, ou se beneficiam em parti-

cular classes sociais já privilegiadas, grupos de interesses bem identificados ou difusos (os quais existem em todas as democracias), etc.

Na maior parte dos casos, do ponto de vista dos cidadãos, o que lhes importa é uma administração que funcione, segundo regras que tenham uma certa estabilidade, como um serviço, na medida do possível, eficaz. Esses serviços só têm interesse, para atingirem todos os seus objectivos, em envolverem o máximo de instituições possível – através, por exemplo, de protocolos. E entre essas instituições estão, obviamente, as associações (refiro-me aos organismos sem fins lucrativos).

Quando estas últimas estão dispostas a realizar tarefas que, baseadas em trabalho voluntário (em grande parte, ou mesmo na totalidade, não remunerado), cumprem o interesse nacional (ou regional, ou local), em certas áreas sectoriais mas importantes, elas deveriam ser considerados parceiros imprescindíveis. Não deveriam nesse caso ser as associações (que, por vezes, são instituições pequenas, frágeis na sua estrutura organizativa – e até podem ser efémeras, depois de cumprido o seu objectivo...) que se esfalfavam junto dos decisores por um minuto do seu interesse ou por uma migalha do orçamento, sob a forma de subsídio. Deveriam ser as próprias administrações públicas, nacionais, regionais, ou locais, a tomar a iniciativa de ouvir o tecido associativo e de lhe atribuir, por protocolos, um conjunto de competências e de meios, de direitos e de deveres concretos. De dividir os seus projectos e os seus êxitos com esse tecido, profundamente ancorado na sociedade toda.

Porquê? Porque há, apesar de tudo (de todo o economicismo reinante) pessoas que, nos seus tempos livres, são capazes de trabalhar de forma gratuita, por esse trabalho não ser considerado uma corveia, mas uma fonte de satisfação e de enriquecimento pessoal, até porque as põe em relação com outros, o que pode ser muito satisfatório. Realizar tarefas úteis para si e para os outros pode ser um ganho em experiência, em currículo, que se virá a traduzir, depois, numa vantagem competitiva.

Também, para os que já têm a sua situação económica basicamente resolvida, ou os mais jovens, ou os mais ambiciosos (e a ambição, o desejo de afirmação própria, é algo de profundamente legítimo, no respeito dos outros e das regras, devendo ser socialmente encorajado) a “remuneração” pode não estar em dinheiro, mas em prestígio social, cultural, etc. Não será a vontade de prestígio a mais funda motivação dos líderes, desde os tempos pré-históricos?

Ora, tal prestígio pode ser conseguido de muitas maneiras, e como nem todos têm o talento para atingir a notoriedade pública a que podem ambicionar através da unicidade (originalidade, inovação) da sua obra (artistas, cientistas, etc.), a persistência e a coerência de um serviço social bem prestado podem ser outras tantas fontes de “remuneração moral”, perfeitamente satisfatórias. O que é importante é que a sociedade não incentive apenas o consumismo e o valor do dinheiro como único valor. Essa ideologia conduz a (e alimenta-se de) uma insatisfação constante, redundando numa espécie de “prostituição” do ser humano, e é uma máquina de exclusão terrível. Há uma imensa generosidade, uma imensa disponibilidade recalcada em muitas pessoas, que por vezes, até, vivem isoladas, e sem saber o que fazer pelos outros e por si próprias; em troca de atenção, de um estatuto que todo o ser humano almeja, podem realizar coisas extraordinárias, desde que o tecido social o incentive, desde que tais pessoas sejam abarcadas por uma rede de estímulo, de enquadramento, de prémio social do seu esforço.

Nós, desde que educada a força de vontade, estimulada a nossa auto-estima, e enquadrada a nossa capacidade de generosidade, somos capazes de proezas incríveis, que nos

chegam a espantar a nós próprios. Por isso a sociedade que deixa os indivíduos em situação de desenquadramento, de solidão, de perda de laços de solidariedade, qualquer que ela seja, comete um autêntico crime, retirando-lhes toda a capacidade de se sentirem felizes e úteis. Esse é que é o grande, o verdadeiro desperdício, que nos custa a todos muito caro – porque estimula todos os comportamentos desviantes.

Denotarão estas minhas palavras alguma ingenuidade, algum idealismo? Talvez. Julgo não ser um cínico, nem um estratega, mas apenas uma pessoa que procura ver claro, e actuar de uma forma consonante com o meu tempo; espero todavia não ser demasiado simplista, para não falhar o alvo do raciocínio.

Todos temos um projecto (mais ou menos elaborado) de “crescimento”, de afirmação, para as áreas a que nos dedicamos. No meu caso, arqueologia, no caso de colegas muito próximos, antropologia, e, por vezes mesmo, no âmbito de uma tentativa de imbricação das duas disciplinas, uma vez que ambas teriam muito a ganhar com uma mútua relação. Este último aspecto é óbvio em arqueologia pré-histórica. Veja-se a obra de Leroi-Gourhan, um dos grandes pensadores do séc. XX. A propósito, há dias veio parar-me às mãos, por pessoa amiga, um texto magnífico, surpreendente por não ser escrito por alguém da nossa especialidade, sobre este autor, que confesso que desconhecia, e que vivamente aconselho: “O perseguidor das sombras”, de Maria Filomena Molder, publicado em *Análise*, vol. 1, 1984, pp. 141-176.

Um dos princípios dessa afirmação é, com certeza, o da interdisciplinaridade. Para que um campo se afirme, é preciso que “fale para fora” de si, e não só para dentro.

É nessa linha, por exemplo, que se insere a tendência desta revista a, continuando a ter uma forte componente “antropológica” – como se vê pelo presente volume – se abrir ao conjunto dos domínios dos quais é inseparável: as ciências sociais e humanas. É igualmente muito importante que os TAE diversifiquem a gama dos seus colaboradores em todos os sentidos (novos temas, novos autores, etc.), abrindo-se a outros países europeus, bem como à América Latina... Todos sabem que encontrarão aqui, de seis em seis meses, um espaço aberto à manifestação das suas ideias, dentro de padrões de qualidade científica que a revista tem naturalmente de respeitar.

Foi também nessa linha que, por exemplo, e entre outras iniciativas, a SPAE organizou há anos (1997) uma importante jornada sobre as várias formas de exclusão, devidamente publicada em livro.

Outro aspecto fundamental é o da escala – não podemos continuar apenas a trabalhar ao nível estrito do país, levando de vez em quando alguns resultados lá fora. Organismos como o Ministério da Cultura (Relações Internacionais) ou o dos Negócios Estrangeiros (Instituto Camões, etc.) deveriam encetar novos tipos de acção, para além do muito de meritório que se tem feito. Temos de tomar iniciativas de âmbito relativamente amplo, sem obviamente perder de vista as limitações organizativas de cada entidade, as quais, no caso das pequenas associações, são mais que muitas.

Mas foi nessa linha – de um desejo de aumento de escala – que, por exemplo, se realizaram em Portugal dois congressos de arqueologia de temática peninsular (um, em 1993 – pela SPAE, na UP –, outro, em 1999, na UTAD, pela ADECAP – Associação para o Desenvolvimento da Cooperação em Arqueologia Peninsular), que alguns já consideraram factos históricos da mais alta relevância para a arqueologia portuguesa.

É evidente que o esforço que essas iniciativas exigem – sobretudo para a publicação das Actas – só é imaginável por quem está por dentro das mesmas; estamos a falar de uns seis anos de trabalho porfiado para cada um dos eventos, até à respectiva edição integral

dos resultados. O país irá percebendo o que isto significou, em termos de salto qualitativo, de repercussão no tempo com consequências positivas imensas, de prestígio e afirmação internacional, de correcção da tendência de periferização do nosso país em relação à vizinha Espanha, com a qual incontornavelmente temos de colaborar, etc...

Outro fenómeno de escala verdadeiramente internacional foi a posição do governo português, na segunda metade dos anos noventa, de compreender o carácter absolutamente excepcional – a nível mundial – do complexo de gravuras paleolíticas e pós-paleolíticas do baixo vale do Côa, instalando aí um parque, e candidatando-o a “património da humanidade” pela UNESCO, o que aconteceu em 1998. Foi uma das poucas vezes em que o nosso país foi mencionado lá fora. Apenas falta agora – e isso é vital – dinamizar o parque em novos moldes, preparando-o para um turismo muito mais alargado e profissional, e concluindo o museu com conteúdos apropriados à sua motivação e à região em que se insere. O que se pode universalizar são sempre valores regionais, e não coisas que as pessoas poderão ver e experienciar noutros lados. O Museu do Côa deve ser o das suas gravuras, da pré-história e da história daquele rio, mas também de toda uma região do interior do país onde ele corre, e que está prenhe de elementos arqueológicos e outros, de toda uma história, que deve ser valorizada, para mais situando-se junto da nossa fronteira com a Espanha... Trata-se de um desígnio nacional, até porque este museu é (deve ser) um verdadeiro símbolo de como nos podemos afirmar a várias escalas: a de uma região fronteiriça, pouco conhecida, mas fabulosa (integra-se na área produtora do “vinho do Porto”); a do nosso país na sua diversidade, infelizmente posta em causa pela excessiva concentração da população num litoral massificado e homogeneizado; a de um país periférico, mas europeu, possuidor no seu território de um complexo de “arte rupestre” tão incrivelmente típico do Paleolítico superior, e com a originalidade de se encontrar preservado ao ar livre; e, finalmente, a de se dispor de um património arqueológico que, pela primeira vez, mereceu com inteira justiça o “selo” de património da humanidade – e portanto até transcende a nossa responsabilidade como portugueses. Tudo isto constitui um conjunto de ingredientes que farão da região de Foz Côa um dos destinos preferenciais do “turismo cultural” internacional no nosso país, quando os responsáveis e os empresários se convencerem de todo o seu potencial, evitando a todo o custo repetir ali a descaracterização pelo betão efectuada no Algarve e em quase todo o litoral português.

A inserção cultural da arqueologia numa rede mais ampla de saberes é essencial para a sua afirmação adulta. Num mundo de “transversalidades”, de deslocamentos e recolocações permanentes das questões, a maleabilidade é uma característica muito valiosa. Essa maleabilidade – que no fundo se conjuga com a interdisciplinaridade, ou mesmo a transdisciplinaridade, mas é mais do que isso – consiste em, a partir do campo disciplinar em que cada um se especializa, saber dialogar com outros campos, em torno das grandes questões práticas ou teóricas que a tudo subjazem. Porque, sem formulação teórica dos problemas, estes não encontram um patamar de formulação rigorosa, elegante e pertinente; são um enredado de noções impotentes, boçais, ou de aplicação circunscrita (uma erudição que se esgota em si mesma, uma auto-satisfação ridícula e bafienta). Mas, sem a capacidade prática de gerir, de administrar, de escolher opções certas em tempo útil e de as concretizar, de liderar processos, ou de se deixar liderar num espírito de equipa, não há diálogo possível com os outros actores sociais em que o indivíduo (ou uma disciplina) se quer inserir, junto dos quais se quer certificar.

A arqueologia, por exemplo, tem de fazer parte da nossa cultura corrente como cidadãos. Para não continuarmos nem a ser facilmente fascinados pelas descobertas retum-

bantes, que enchem os jornais (uma descoberta, nem que seja de mil múmias intactas, fora de um contexto de pesquisa e de interrogação, não significa nada), nem a ser levados pela ignorância de quem não seria capaz de ver, na “arte paleolítica”, ou em certas das suas manifestações (tão particulares no seu estilo como um quadro de Picasso!), mais do que traços ou borrões canhestros, feitos por crianças ou atrasados mentais. A “arte paleolítica” (mesmo apenas a europeia), bons deuses, já se conhece há mais de um século, é um campo estabilizado de pesquisa e de saber, mas está também acessível a todos nós em centenas de obras de boa divulgação, com o maravilhoso livrinho de Leroi-Gourhan (“As Religiões da Pré-história”) à cabeça, há muito publicado em português (Ed. 70).

Não continuem pois, por favor, a ensinar aos alunos do secundário – caros colegas professores desse ensino, que muita responsabilidade têm – que o homem paleolítico pintava ou gravava animais para se distrair, ou para propiciar a abundância dos animais de que se alimentava, ou para também magicamente facilitar a sua caçada! Essas são teorias superadas nos primeiros anos do séc. XX, sendo certo que nós estamos já um século depois...

O fascínio de um saber está na sua tradução noutros saberes, o que é sempre um acto muito difícil. Nada tem a ver com a moda recente, banal, de umas pessoas que são capazes de, sobre cada assunto, dizer a coisa “inteligente” que convém, sem jamais conseguirem elaborar obra própria (M. Guillaume, “L’Empire des Réseaux”, Paris, Descartes & Cie, 1999). Mas essa competência de tradução, com todos os seus riscos de “traição”, de superficialidade, de se passar ao lado do essencial, também se pode (e deve) adquirir, desde os bancos da Universidade. É também por isso que, desde 1997, ininterruptamente, organizamos aqui no Porto as “Mesas-redondas de Primavera”, que têm vindo a afirmar-se como um espaço de diálogo e de respiração cultural crescente, sobretudo motivado pelo interesse dos temas (Arqueologia; Património; Media ; Ambiente, Cultura e Desenvolvimento; Identidade, identidades; As Imagens) e não pelo desejo de vedetismo dos intervenientes. Estas mesas-redondas têm provado que se pode raciocinar em público, com alguma qualidade, expondo o próprio acto de raciocínio no momento de se (re)constituir.

Finalmente, no âmbito da edição dos resultados dos nossos trabalhos, impõe-se uma reacção, pela positiva, ao domínio editorial/científico anglo-saxónico. Em que é na prática se concretiza esse domínio? Na desvalorização científica de todos os textos publicados em revistas que não sejam em inglês e com o regime de “referees” (avaliadores dos textos, que muitas vezes se mantêm no anonimato; normalmente os directores das publicações enviam um trabalho proposto para publicação a dois desses avaliadores), a ponto de numas provas públicas recentes ter ouvido um colega dizer que, no seu país, todo o *curriculum* do candidato em causa não seria valorizado ou sequer citado, por não incluir artigos insertos nas ditas revistas.

Na prática, o autor português – após ter realizado o seu trabalho e se ter assegurado da qualidade da respectiva tradução para inglês, o que não é nem barato nem sobretudo fácil de conseguir – poder ficar sujeito a certo arbítrio por parte dos responsáveis da publicação. É possível receber, em resposta, o pedido de realização de um trabalho totalmente diferente, ou, em alternativa, tantas críticas e propostas de alteração que, na prática, implicariam reescrever o trabalho. Mas essa reescrita, e nova tradução, podem ser apenas o recomeço do mesmo calvário. Um colega meu altamente competente esteve quatro anos à espera de que um seu artigo saísse numa segunda revista internacional, porque na primeira a espiral de “avaliações” foi de tal ordem que não seria de esperar que qualquer trabalho aí jamais fosse inserto; escusado será dizer que, no entretanto, tanto o director da

publicação como os anónimos avaliadores ficaram na posse do original não publicado...

É obviamente sempre de procurar a internacionalização das nossas investigações, apresentando trabalhos a revistas com “referees” e tentando que eles sejam publicados em tempo útil. Também comunicações a congressos internacionais, normalmente organizados em sessões, podem dar origem a capítulos de livros em grandes e prestigiadas editoras (desde que o coordenador da sessão tenha boa inserção no mundo editorial, e consiga publicar, como “editor”, um livro resultante da referida sessão).

Em última análise, no âmbito da arqueologia da Península ibérica, têm os colegas uma boa solução para (pelo menos numa minúscula parcela) contrariar o “domínio” anglo-saxónico referido: enviarem textos para a revista “Journal of Iberian Archaeology”, que tem um conselho científico altamente competente, e uma tradutora permanente. Criámos esta revista em 1998, dela saíram 4 volumes (0, 1, 2, e 3) e estamos neste momento a preparar o vol. 4, de 2002. É publicada pela ADECAP. É uma revista inteiramente em inglês, língua que se assume ser o veículo científico por excelência do nosso tempo. Mais uma vez, creio, é com iniciativas assim que se vai contrariando a tendência periférica do nosso país. Aqui se publica a única revista do mundo, em inglês, sobre arqueologia da Península ibérica (e não só de Portugal), o que também é importante para o nosso posicionamento face à Espanha.

Espero que os leitores se apercebam de que tentei abordar um conjunto de questões estratégicas que vão muito para além do campo a que me dedico. E de que, ao falar na primeira pessoa, estou sobretudo a procurar ser porta-voz de um conjunto de preocupações colectivas.

Porto, Abril de 2002.

Vítor Oliveira Jorge

ANTHROPOLOGIE DES CONDUITES À RISQUE DES JEUNES GÉNÉRATIONS

par

David Le Breton*

JEUX DE MORT, JEUX DE VIE¹

Une immense majorité des jeunes s'intègrent de manière heureuse à nos sociétés, mais une frange non négligeable peine à donner sens à sa vie et à se projeter de manière propice dans son histoire à venir. Les conduites à risque les touchent alors de manière privilégiées. Les raisons de mettre en danger sa vie pour pouvoir exister sont nombreuses et mêlées, seule l'histoire personnelle du jeune est susceptible d'éclairer le sens de son passage à l'acte alors qu'un autre, vivant une situation proche semble s'en accommoder ou entre dans des conduites différentes. Les conduites à risque ont parfois leur origine dans l'abandon, l'indifférence familiale, mais aussi à l'inverse dans la surprotection, notamment maternelle. La disqualification de l'autorité paternelle revient couramment. Parfois c'est la violence ou les abus sexuels, la mésentente du couple parental, l'hostilité d'un beau-père ou d'une belle-mère dans une famille recomposée. C'est toujours le manque d'orientation pour exister, le sentiment d'absence de limite à cause d'interdits parentaux jamais donnés ou insuffisamment étayés. Le flou insécurisant de la relation avec le monde, l'impression d'être étouffé ou dans le vide projette dans les mêmes conduites de sollicitations symboliques de la mort dans une quête

* David Le Breton est professeur de sociologie à l'université Marc Bloch de Strasbourg. Auteur en portugais de *Do silêncio* (Instituto Piaget, coleção Epistemologia e sociedade), une anthropologie du silence. Il est aussi notamment l'auteur de *Anthropologie du corps et modernité* (PUF), *L'adieu au corps* (Métaillié), *Eloge de la marche* (Métaillié), *Signes d'identité. Piercings, tatouages et autres marques corporelles* (Métaillié).

¹ Pour un approfondissement des thèmes traités dans ce texte et pour leur élargissement aux sports "extrêmes" ou aux activités physiques et sportives à risque nous renvoyons à nos deux ouvrages: *Passions du risque*, Métaillié, 2000 et *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris, PUF, collection Quadrige, 2002.

de limites pour exister, l'établissement d'un contenant mais au risque de perdre la vie.

Ce qu'il ne trouve plus chez lui, la certitude intérieure que sa vie a un prix et qu'il a sa place dans le monde, le jeune le cherche ailleurs de manière décousue et dans un corps à corps avec le réel. Les conduites à risque s'enracinent dans un sentiment confus de manque à être, de souffrance diffuse. L'intention n'est nullement de mourir (à de rares exceptions près mais qui alors ne relèvent pas des conduites à risque), mais de tester une détermination personnelle, de chercher une intensité d'être, un partage avec les autres, un moment de souveraineté, de traduire aussi un cri, une souffrance, parfois tout cela mêlé dans une quête qui ne trouve souvent sa signification que dans l'après-coup de l'évènement. Les conduites à risque sont souvent le revers d'un jeu avec l'idée de mort. En manipulant l'hypothèse de sa mort volontaire, le jeune aiguise le sentiment de sa liberté, il brave la peur en allant au devant d'elle, en se convainquant qu'il possède à tout moment une porte de sortie si l'insoutenable s'imposait à lui. La mort entre ainsi dans le domaine de sa puissance propre et cesse d'être une force de destruction qui le dépasse. Ce jeu avec l'idée de mort est une source de plaisir ambigu, elle n'est jamais loin de la restauration narcissique². A cette période de la vie le corps est le champ de bataille de l'identité.

Le terme de conduites à risque, appliqué aux jeunes générations, s'impose de plus en plus pour désigner une série de conduites disparates dont le trait commun consiste dans l'exposition de soi à une probabilité non négligeable de se blesser ou de mourir, de léser son avenir personnel, ou de mettre sa santé en péril. Les conduites à risque des jeunes ne se réduisent pas à un jeu symbolique avec l'éventualité de mourir ou de se heurter violemment au monde, elles sont aussi parfois dans la discrétion, le silence, mais elles mettent en danger les potentialités du jeune, elles altèrent en profondeur ses possibilités d'intégration sociale, son amour de la vie, et elles culminent parfois, comme dans l'adhésion à une secte, dans la démission identitaire. Empruntant des formes variées, elles relèvent de l'intention, mais aussi souvent de motivations inconscientes. Certaines, longuement délibérées, inscrites dans la durée, deviennent un mode de vie, d'autres marquent un passage à l'acte, ou une tentative unique liée aux circonstances.

Les conduites à risque sont aussi des manières ambivalentes, de témoigner d'un manque à être, d'une souffrance et de lancer un appel aux plus proches, à ceux qui comptent. Elles forment une manière ultime de fabriquer du sens et de la valeur, elles témoignent de la résistance active du jeune et de ses tentatives de se remettre au monde. Elles s'opposent au risque bien plus incisif de la dépression

² Sur ce jeu avec l'idée de mort cf. André Haim, *Les suicides d'adolescents*, Paris, Payot, 1969, p. 204 sq.

ou de l'effondrement radical du sens. En dépit des souffrances qu'elles entraînent, elles possèdent donc un versant malgré tout positif, elles favorisent la prise d'autonomie du jeune, la recherche de ses marques, elles ouvrent à une meilleure image de soi, elles sont un moyen de se construire une identité. Elles n'en sont pas moins douloureuses dans leurs conséquences à travers les blessures ou les morts qu'elles entraînent, les dépendances. Mais n'oublions pas de toutes façons que la souffrance est en amont, perpétuée par une conjonction complexe entre une société, une structure familiale, une histoire de vie. Paradoxalement, pour certains jeunes en souffrance, le risque est davantage qu'ils restent emmurés dans leur mal de vivre, avec peut-être un jour une issue radicale. Les turbulences provoquées par les conduites à risque illustrent une volonté de se défaire de la souffrance, de se débattre pour exister enfin.

Elles se distinguent absolument de la volonté de mourir, elles ne sont pas des formes maladroites de suicides, mais des détours symboliques pour s'assurer de la valeur de son existence, rejeter au plus loin la peur de son insignifiance personnelle. Ce sont des rites intimes de fabrication du sens³. Les épreuves que les jeunes s'infligent avec une lucidité inégale sont des ritualisations sauvages d'un passage douloureux, ce sont des moments "transitionnels", ou plutôt leur corps lui-même est un objet transitionnel projeté parfois durement dans le monde pour continuer un cheminement lourd de souffrance⁴. Les conduites à risque des jeunes générations telles qu'elles sont définies par les institutions de santé publique relèvent de la souffrance et de la déliaison sociale, elles sont des tentatives de symboliser leur place au sein du collectif, de se remettre au monde. Chacun, par un chemin détourné et périlleux, est ainsi en quête d'une légitimité personnelle.

DEGRÉ DE CONSCIENCE DU RISQUE

Les jeunes ne possèdent pas de la mort la vision fatale et irréversible qui est celle de leurs aînés. Chacun d'eux a tendance à se sentir "spécial", différent des autres, hors de la loi commune. Encore vague à leurs yeux, la mort ne saurait les atteindre. Parallèlement, ils la testent, jouent avec elle comme avec une partenaire dangereuse, mais susceptible d'apporter l'estime de soi à qui l'affronte les yeux ouverts. Paradoxalement, cette inflation de l'estime de soi s'appuie également sur

³ Cf. David Le Breton, *Passions du risque*, *op. cit.*

⁴ Voir à ce propos notre analyse du recours aux marques corporelles (tatouages, piercings, scarifications, peelings, cutting, branding, etc.) comme manière de ritualiser un passage difficile, cf. David Le Breton, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002.

la nécessité intérieure de montrer aux autres une aptitude à réagir sans avoir froid aux yeux. La crainte de perdre la face ou l'impératif de vouloir toujours leur démontrer une habileté particulière est une source majeure d'exposition aux risques. Le narcissisme adolescent engendre un sentiment paradoxal d'invulnérabilité et de fragilité. D. Elkin⁵ nomme "fable personnelle" cet image particulière de soi, courante au moment de l'adolescence qui amène parfois le jeune à mettre son existence en danger dans la conviction qu'il est à la hauteur et que les fragilités des autres ne le concernent pas. Ce sentiment est propice à se lancer dans des actions potentiellement dommageables. Le jeu avec le risque alimente la confiance en ses ressources propres, alors que la vie quotidienne provoque la conscience souvent aiguë d'un manque de prise sur la réalité. Le souci de sécurité, la pesée des décisions et des actes, la recherche des informations sont des attitudes plus rares chez les jeunes que chez leurs aînés. Davantage sollicités par la gratification des pairs ou la restauration narcissique en voulant se prouver "qu'ils peuvent le faire", la conscience du danger leur échappe souvent.

Nombre de conduites perçues comme risquées par les jeunes relèvent davantage de transgressions minimales: prendre un bus sans payer, conduire sans permis, narguer la police ou risquer de se faire prendre par elle, voler au supermarché ou mentir aux parents, imiter leur signature pour les papiers demandés par le lycée, fumer dans sa chambre, etc. Elles appartiennent plutôt à des *conduites d'essai* et ne se répètent pas nécessairement, elles manifestent une exploration en principe ludique du monde courant. Ces comportements, s'ils ont parfois des conséquences non négligeables, ne témoignent pas encore de la radicalité des conduites à risque, ce sont des tentatives de prises d'autonomie à l'égard des parents, une recherche de sensations, une manière courante pour les jeunes de tester leur marge de manoeuvre dans la société.

Les conduites à risque ne s'enracinent pas toutes dans l'excès, elles tiennent parfois de l'abstention de certaines précautions pour un état de santé chancelant. La non-observance thérapeutique se rencontre parfois chez l'adolescent notamment dans la prise de médicaments pour stabiliser une greffe ou dans les maladies chroniques comme le diabète ou l'asthme, le jeune peine à supporter l'aliénation à la maladie, la dépendance aux médecins qui commandent sa conduite. Il pense que son existence lui échappe. Et ce frôlement de la mort ou le jaillissement du symptôme lui rappelle sa souveraineté personnelle. Il éprouve son existence comme lui appartenant à nouveau puisqu'il sait pouvoir devenir le maître d'heure de sa mort, il sait désormais pouvoir rompre à tout instant l'insupportable dépendance.

Elles renvoient aussi à des motivations inconscientes quand l'écrasement du sens vécu par le jeune, le sentiment que sa vie est nulle, qu'il n'a plus rien à

⁵ D. Elkin, Egocentrism in adolescence, *Child development*, n° 30, 1967.

attendre des autres, etc., se résout dans un agir qui décharge la tension. La mise en acte remplace l'impossible mise en mot, la difficulté de penser l'événement provoque la mise en avant du corps. Les psychanalystes parlent alors de *passage à l'acte*. Le jeune a eu un mauvais résultat scolaire dans une matière qu'il avait bien préparé, il vient d'apprendre que sa copine s'est laissée approchée par un autre, ou que ses parents vont finalement se séparer. Il réagit par une conduite immédiate qui ressemble à un cri: il se jette par la fenêtre, avale les médicaments de l'armoire à pharmacie familiale, fugue de la maison familiale, entre soudain dans une violence inattendue, boit avec des amis avant de reprendre sa voiture et de conduire à toute allure sur les routes, etc. "Je ne sais pas ce qui m'a pris, c'est venu d'un seul coup. J'en avais maré", dit une adolescente de 16 ans après avoir avalé des médicaments parce qu'elle avait "entendu que ça marchait et que ça fait pas mal". La conscience du danger est présente, mais elle est mêlée à la volonté de ne plus être là. Le souci de santé ou de préservation de soi n'est guère une passion adolescente, les jeunes ont l'espoir de disposer à cet égard d'inépuisables ressources de vitalité et de santé.

La conscience du risque encouru peut être diffuse chez celui qui met sa vie en danger. Les conduites à risque naissent alors du sentiment d'être "spécial", de ne pas être saisi par la même contingence que les autres, d'être indestructible. Elles mobilisent un narcissisme permettant de se reconstruire. Ainsi conduire sa moto ou sa mobylette en se faufilant entre les voitures, franchir un feu au rouge ou négliger les stops, rouler à vive allure sur des routes de campagne ou à la ville pour afficher une dextérité que dément justement cet impératif de démontrer sans cesse qu'on est à la hauteur, courses ou défis avec des amis dans les rues de la cité avec des voitures volées, provoquer la police, brûler une voiture, etc., toutes ces conduites relèvent davantage d'une affirmation personnelle de dextérité, d'un sentiment de toute puissance ordinaire chez un jeune qui ne considère pas la mort ou l'accident comme le concernant. Le souci de se préserver ne touche guère les adolescents convaincus de disposer de ressources inépuisables de santé.

Ce sont parfois des jeux avec la danger où la conscience de la mort donne du piment à l'entreprise même si ceux qui s'y lancent se pensent à la hauteur et sont convaincus de s'en sortir avec élégance et courage. Il s'agit alors d'un défi exécutés le plus souvent sous le regard des autres provoquant un moment d'intensité d'être et générant ensuite le sentiment de sa valeur, de son courage. Quelques exemples: en avril 2000 à Strasbourg, après un pari avec ses amis qui le regardent d'un pont, et pour imiter un autre qui l'a fait la veille, un jeune de quinze ans traverse en courant un autoroute. Il est renversé par les voitures et sérieusement blessé; le jeu du foulard consiste à se procurer la sensation de l'étouffement pour vivre un moment intense de séisme des sensations avant de revenir à soi ou d'être réanimé par les amis ou à l'hôpital. Ou bien il s'agit de

traverser une rue les yeux fermés, de se lancer au dernier moment contre une voiture, de voir qui sera le dernier à se glisser sous une porte de garage automatique, de grimper sur un toit ou sur un arbre, etc. La négligence délibérée des consignes de sécurité dans les ateliers de formation pour épater les autres est courante. Conduites dangereuses en VTT, en bicyclette, ou en mobylette, en skate ou en roller, etc., l'influence du groupe de pairs est souvent décelable dans les défis que les jeunes se lancent ou dans l'estime de soi qu'il s'agit de gagner. La fréquence des accidents est plus grande en fin d'après midi, au retour de l'école ou après une journée de jeu. La fin de la semaine compte à elle seule près de 40% des accidents corporels⁶.

PASSION DU VERTIGE

Le vertige, le saut dans le vide, est une constante des conduites à risque des jeunes. La thématique du vide hante nos sociétés. Les psychothérapeutes d'aujourd'hui expliquent également combien les troubles du narcissisme dominent leur clientèle: sentiment d'insignifiance, de vide, de ne pas exister dans le regard des autres, etc. Le chemin n'est plus jalonné de significations et de valeurs en d'autres termes le sol se dérobe sous les pas. D'où ce sentiment de vertige, de chute, de perte de tout contenant. Or, la poursuite du vertige est aussi le fil conducteur d'une série d'activités physiques et sportives qui connaissent un net engouement social depuis les années quatre-vingt.

Dans ses formes ludiques (glisse, activités physiques et sportives, etc.) la mise en danger de soi est minime, contrôlée en principe par la technicité acquise, l'aptitude à évaluer les dangers. Mais dans sa frange la plus radicale, c'est-à-dire celle des conduites à risque des jeunes, la fascination du vertige est un jeu avec l'existence dont l'intensité se paie parfois par la chute, l'accident, la collision ou l'overdose. L'aspect potentiellement mortifère de la recherche n'est pas tout à fait méconnu: s' "éclater", c'est aussi exploser, voler en éclat, déchirer son enveloppe. Et dans l'alcoolisation ou le recours à des drogues telle que l'ecstasy le terme revient de manière lancinante. Recherche de griserie, de vertige, d'oubli de soi dans des formes plus ou moins contrôlées de transe. La vitesse sur la route provoque ce même fantasme de toute puissance. Le sentiment du vertige, du saut dans le vide, imprègne aussi la psychologie du fugueur décroché un moment de la sécurité de ses anciens repères et livré au hasard de la route dans une sorte de chute vers l'horizon; on le retrouve dans la délinquance ou dans les émeutes

⁶ Jean-Pierre Assailly, *Les jeunes et le risque. Une approche psychologique de l'accident*, Paris, Vigot, 1992, p. 23.

urbaines où la transgression engendre simultanément la jubilation de l'affrontement, une intensité d'être. De même ces actions ponctuelles comme de conduire sa moto ou sa mobylette sans s'arrêter à aucun stop, aucun feux rouges dans une quête de sensation forte.

Le jeune est dans une relation de maîtrise provisoire avec le vide qui met sa vie en porte-à-faux. A ce moment où il se tient sur le fil du rasoir il éprouve malgré tout le sentiment de prendre enfin possession de la meilleure version de soi. Ces activités de vertige transposent en effet, sur une autre scène, l'indétermination sociale et culturelle, le brouillage des références, mais elles en absorbent les effets destructeurs au niveau individuel. Elles conjuguent vertige et contrôle, relâchement et toute puissance. Elles favorisent la reprise en main d'une existence instable. Elles dressent les conditions d'une homéopathie du vertige: on combat le sentiment du vide en se jetant dans le vide. Mais l'accident, s'il fait irruption sur la scène rappelle que ce bref moment se paie d'un jeu serré avec le risque de mort. Ainsi l'alcool, les toxiques, les drogues donnent un instant à l'individu le sentiment de s'appartenir, de conjurer enfin la confusion logée au coeur de la vie. Le réveil brutal ou les lendemains pénibles et nauséux sont la rançon du rêve.

MASCULIN ET FÉMININ DANS LES CONDUITES À RISQUE

Les garçons sont plus touchés que les filles par les conséquences de leurs conduites à risque avec une nette surmortalité et surmorbidity. Mais les uns et les autres usent de leur corps comme d'un objet transitionnel. Le corps est l'ancre que l'on jette dans la profondeur d'un monde que l'on ne comprend pas et où il y a énormément de vide. Une ancre qui permet d'accrocher quelque chose, de se reconstruire autour d'une solidité enfin rencontrée. Nombre d'études attestent que les garçons utilisent des moyens plus radicaux de mise en jeu de leur intégrité physique que les filles. Ils projettent leur corps contre le monde, ils se débattent dans leur quête de limite, ils forcent un chemin de sens dans leur existence en affrontant symboliquement ou réellement la mort: jeux dangereux, ivresse, vitesse sur la route en deux roues ou en voiture, suicides, délinquances, violences physiques. Ces conduites sont d'ailleurs souvent valorisées, renvoyant à une image de virilité (vitesse, ivresse, délinquances, etc.). Elles soulèvent même parfois une dimension initiatique d'entrée dans une classe d'âge à travers les imaginaires culturels qui leur demeurent liés: ainsi de la vitesse sur la route, de la première cigarette, de la première ivresse, ou de l'aisance du passage à la violence etc. Affirmation de soi à travers des comportements associés au courage, à la virilité.

Les aînés ne sont à ce propos guère en position de force pour les dissuader ayant eux-mêmes empruntés les mêmes voies, et les poursuivant souvent bien des

années après. En outre, le cinéma, les magazines renchérissent sur l'attrait de ces comportements, stigmatisant la prudence, perçue comme une pusillanimité ou une faiblesse. Aux USA, les adolescents meurent deux fois plus que les adolescentes de blessures non intentionnelles⁷. Ils risquent deux fois plus que les filles d'être impliqués dans des situations violentes et connaissent un taux de criminalité double⁸. Si environ trois garçons se tuent pour une fille, les tentatives de suicide des premiers laissent en effet moins de chance de s'en sortir. Les moyens utilisés sont brutaux et altèrent l'intégrité corporelle: pendaison, armes à feu par exemple, à l'encontre des filles dont les tentatives sont nettement majoritaires au regard des garçons et les moyens utilisés moins agressifs: intoxication médicamenteuse, phlébotomie notamment.

Les filles usent souvent de psychotropes, elles fument et recourent aux drogues, elles tendent aujourd'hui à s'alcooliser davantage, la recherche répétée d'ivresse notamment devient un problème. Elles font sensiblement plus de tentatives de suicide que les garçons même si elles en meurent moins. Elles intériorisent davantage leur manque à être (maux de tête, nausées, dépressions, douleurs diffuses, pertes de conscience, spasmophilie, etc.). Les plaintes corporelles marquent l'imprégnation négative d'un corps en changement difficile à assumer, notamment dans sa sexualisation, corps défroque que l'on reconnaît mal dans sa féminité mal assumée et qui réclame d'avoir mal pour éprouver son existence. Les filles sont souvent sujettes à des troubles alimentaires (anorexie, boulimie), elles connaissent souvent des grossesses précoces les contraignant à des IVG ou à être des mères adolescentes, surtout chez des jeunes à la fratrie nombreuse, aux parents dissociés ou en conflit, souvent au chômage ou tributaires d'emplois provisoires. Leur scolarité est médiocre, leur estime d'elle-même pauvre. L'enfant qu'elles mettent au monde ou dont elles avortent, est une manière de montrer malgré tout inconsciemment leur valeur en se rattachant inconsciemment à la maternité.

Dans une belle étude Judith Green⁹ montre comment des récits d'accidents touchant des jeunes de 7 à 11 ans participent à la construction de soi, entrent pour une large part dans la réputation des uns et des autres et aident à resserrer les frontières morales du groupe d'appartenance et à dessiner les contours des conduites appropriées. Les récits d'accident, en négociant le danger advenu par la parole, élaborent les manières d'être conformes tout en, notamment pour les garçons. Manifestement souvent racontées, ils célèbrent les mêmes vertus. La narration met en scène un acteur compétent, mur, courageux. Le travail identitaire du

⁷ N. J. Bell, R. W. Bell, *Adolescent risk taking*, Newbury Park, Sage, 1993, p. 170 sq.

⁸ Richard Cloutier, La dynamique du sport extrême chez les jeunes, *Frontières*, vol. 6, n° 3, 1994.

⁹ J. Green, Risk and the construction of social identity: children's talk about accidents, *Sociology of health and illness*, n° 4, vol. 19, 1997.

récit permet de se montrer sous un angle propice. Cependant les propos diffèrent profondément selon qu'ils sont tenus par les filles ou les garçons. Ceux des filles accentuent leur responsabilité envers les autres, elles se sentent concernées par ce qui leur advenu et s'interrogent sur leur conduite. Elles disent leur chance de s'être trouvé là au moment de l'accident d'un autre et d'avoir que l'aider ou le remond d'avoir manqué à sa prévention. Ou bien s'agissant d'elles-mêmes, elles regrettent d'avoir eu des comportements peu réfléchis. Elles tendent à stigmatiser les risques pris par leurs compagnes. A l'inverse, les récits des garçons sont centrés sur le fait qu'ils n'ont pas eu froid aux yeux, qu'ils sont plus courageux que les filles ou leurs pairs en transformant l'adversité en démonstration d'excellence. Ils ont affiché leur courage par une conduite dangereuse sans avoir eu peur (faire par exemple du vélo dans la rue malgré l'interdiction parentale) et après l'accident ils n'ont pas eu peur du sang ou se sont montré endurants à leur douleur. Les garçons sont fiers de montrer leur indépendance d'esprit tenant la parole de mise en garde de leurs parents quant aux dangers comme secondaire tant qu'ils ne l'ont pas confirmée par leur expérience. Le fait d'avoir subi un accident produit déjà à leur âge l'exaltation de s'en être sorti et donc de manifester par là même une valeur personnelle. Pourtant un dosage subtil s'exerce dans l'évaluation du groupe des enfants. En multipliant les accidents, surtout s'il est un garçon, loin d'attester aux yeux des autres sa virilité naissante, il encourt la réputation d'un maladroit et d'être alors tenu en faible estime par ses pairs.

LES RITES ORDALIQUES

Ces conduites sont une manière de jouer son existence contre la mort pour donner sens et valeur à sa vie. Le jeune court le risque de son corps pour retrouver sa place dans le tissu du monde. Il est dans un échange symbolique avec la mort: j'offre ma vie, mon existence au risque de la mort, mais j'attends aussi si je m'en sors qu'elle me donne en échange ce sentiment de toute-puissance, d'exaltation qui manque à mon existence. J'accepte le risque de payer de ma vie ce moment de toute-puissance qui me donne enfin le sentiment d'exister. Mais la mort à tout moment peut réclamer son dû. Et dans l'addiction il y a souvent un moment où la mort le réclame comme s'il y avait une lassitude de répondre en permanence à la demande d'un surcroît de sens qui permette de continuer son chemin.

A défaut de trouver en soi le jeu de vivre, il s'agit de se jouer de la mort comme on mise une dernière carte. Certes, on peut penser que la solution n'est pas la meilleure mais c'est la seule que le jeune a trouvée, celle qui s'impose à lui à son corps défendant. A son insu, le jeu avec la mort est un pari pour exister, l'ultime moyen de maintenir le contact avec un monde qui se dérobe en partie à

ses efforts. La mise en avant du corps comme ancrage entre le monde et soi est une manière de prendre chair dans un monde problématique, de s'assurer de sa valeur personnelle en n'interrogeant plus la société sous son angle symbolique, mais en investissant ce qu'elle dénie (la mort) pour y inscrire sa propre nécessité intérieure. Pour le jeune la société a implicitement émis un jugement négatif à son encontre. Il ne se reconnaît pas ou mal dans ce qu'il en perçoit. Quant aux personnes affectivement importantes à ses yeux, elles ne le rassurent pas davantage sur la valeur de son existence. Puisque la société est disqualifiée, il interroge une autre instance, métaphysique, mais puissante: s'il réussit à échapper à la mort après avoir été un instant à son contact, une autre réponse lui est donnée, positive cette fois, celle malgré tout de sa valeur personnelle. La conduite n'est pas toujours lucide ou clairement pesée dans ses conséquences, l'inconscient y joue un rôle non négligeable.

Naître ou grandir ne suffisent plus aujourd'hui à assurer au jeune une place de plein droit à l'intérieur du lien social, il faut conquérir son droit à exister. Le jeune découvre un sens et une valeur à sa vie à travers la résolution d'une crise personnelle; non plus en se reconnaissant d'emblée dans le système de sens de sa société. Quand il cède aux conduites à risque il sollicite la mort, au risque inconscient et symbolique de sa vie. Quand les autres modes de symbolisation ont échoué, échapper à la mort, réussir l'épreuve, administrent la preuve ultime qu'une garantie règne sur son existence. L'ordalie, cette forme sauvage du destin, a émis son jugement¹⁰. La mort symboliquement surmontée permet de continuer à vivre sous l'éclairage d'une légitimité nouvelle. Elle favorise une intensité renouvelée du fait de vivre, elle restaure une relation au monde plus propice. A l'état sauvage dans notre société, l'ordalie est une quête de signification que le sujet subordonne, à son insu, au risque de mourir en se donnant une chance équitable de s'en sortir. En outre, la signification de l'ordalie vient après, elle sème dans le risque non négligeable de périr une puissance qui peut éclore ensuite pour un temps plus ou moins long, mais dont l'individu au moment de l'épreuve ne soupçonnait guère la virtualité.

Mourir ou traverser indemne l'épreuve s'enchevêtrent avec un poids égal, et forment une sorte de limite initiatique que le sujet ne peut franchir sans s'en trouver peu ou prou modifié. La mise en jeu ordalique appelle structurellement un échange symbolique avec la mort pour que soit garanti le fait de vivre. On joue sa vie pour mieux la sauver. Un sentiment diffus d'élection naît de ce passage réussi aux alentours de la mort s'il relève de la décision de l'individu, même dans

¹⁰ Pour un rappel de l'enracinement social et culturel de l'ordalie dans l'histoire ou dans d'autres sociétés humaines, et pour ce qu'elle signifie dans le monde contemporain, nous renvoyons à notre ouvrage *Passions du risque*, *op. cit.*, p. 48 sq.

la pesanteur de l'événement. En revanche si la confrontation symbolique à la mort provient d'une imposition extérieure (agression, accident, etc.), si d'autres meurent ou sont blessés, elle est un drame, un fait de violence, et provoque même en cas de survie un sentiment de culpabilité ou de déréliction. L'ordalie implique un certain contrôle de l'individu sur les circonstances de l'épreuve, fut-il infime. Si celui-ci est le passager inactif d'une voiture ou d'un train accidenté, il est emporté passivement dans un mouvement dont il subit les conséquences sans pouvoir influencer sur elles. Quelles que soient ses incidences, l'épreuve n'est pas ordalique, elle est même souvent traumatique.

L'ordalie est une réponse de l'individu à la crise qu'il traverse. Il oppose son propre défi à l'adversité qu'il croit déceler à son encontre. La dimension ordalique est nette par exemple dans les innombrables tentatives de suicide qui touchent les jeunes générations: des centaines de tentatives pour un suicide réussi. Ceux qui meurent usent en majorité de moyens radicaux, pratiquement sans appel. Des chiffres donnés par la Fondation de France indiquent 37% de suicides par arme à feu, 26% par pendaison, 3% de noyades, et 14% par ingestion de produits toxiques. Dans ces tentatives de suicide (essentiellement par ingestion de médicaments ou ouverture des veines), il s'agit en effet de s'en remettre à l'imprévisible des effets des médicaments ingérés sur le métabolisme ou de la chute dans le cas d'une défenestration ou d'une recherche délibérée de l'accident en voiture ou en deux-roues. Tout cela dans l'ignorance de l'arrivée ou non des secours. Mais si le jeune en échappe il a alors parfois le sentiment de s'être dépouillé de son ancienne peau en ayant su regarder la mort en face. L'ordalie n'existe pratiquement pas chez les personnes âgées par exemple où le passage à l'acte suicidaire est en principe sans rémission. Mais ce jeu inconscient sur le fil du rasoir est également présent dans la plupart des conduites à risque des jeunes, même quand elles ne sont pas tout à fait radicales.

L'ordalique provoque le groupe, il produit une douloureuse émotion, il resserre les liens autour de lui par les soins ou l'attention qu'on lui prodigue alors. Tout dépend ensuite de l'attitude à son égard de ceux qui importent affectivement à ses yeux. S'ils restent indifférents la récurrence est plus brutale ou bien le comportement à risque se transforme en addiction. Au contraire s'ils réagissent avec force, se mobilisent, témoignent de leur affection, l'échange se recrée sur une base nouvelle, certains malentendus peuvent être dissipés. C'est le cas de nombre de tentatives de suicide chez les adolescents qui peuvent ainsi souvent renouer un dialogue interrompu ou montrer pour la première fois à leurs proches qu'ils existent dans leur singularité. Le risque de mort devenant l'ultime moyen de leur quête de reconnaissance. Même s'il était seul dans la mise en danger, même si tous ignorent l'épreuve traversée, l'individu, en échappant à la mort, à travers les sensations éprouvées au contact du danger, découvre en lui-même des

ressources inattendues qui lui permettent de reprendre le contrôle de son existence. Le sentiment d'être garanti favorise la mise en jeu d'une énergie redoublée dans l'exercice de la vie, la conquête d'un sens plus plein à une aventure personnelle qui se vivait alors de façon plus indécise, sans appui, souvent en une sorte de blancheur.

rites individuels de passage

Sous nos yeux émergent de nouveaux rites de passage, individuels, largement répandus. Mais ils n'incarnent plus la scansion du passage de l'adolescence à l'âge d'homme, ils marquent plutôt l'accès possible à une signification enfin touchée. La question du goût de vivre domine toutes les autres dans les conduites de risque des jeunes générations. Ces jeunes cherchent à se révéler à travers une adversité créée de toutes pièces: recherche délibérée de l'épreuve, *acting out*, inattention ou maladresse dont la signification est loin d'être indifférente. Le degré de conscience qui préside au heurt avec le monde est ici indifférent, l'inconscient joue un rôle essentiel dans l'événement. Une nécessité intérieure y domine. Si l'issue est favorable, cette approche symbolique ou réelle de la mort engendre une puissance de métamorphose personnelle reconstituant le goût de vivre au moins pour un temps. Elle régénère le narcissisme personnel, restaure le sens et la valeur lorsque la société échoue dans sa fonction anthropologique de dire pourquoi l'existence vaut d'être vécue, pourquoi l'être est préférable au néant. Dans la griserie du danger ou dans l'après coup, le jeune a parfois le sentiment d'une mise au monde. Il est prêt à entrer dans le lien social, à devenir partenaire de l'échange.

Le recours à la notion de rite de passage (ou d'ordalie), élaborée par l'ethnologie à travers l'étude des sociétés traditionnelles, ne fait donc pas l'économie d'une analyse, il exige de la repenser dans le contexte des sociétés occidentales contemporaines. En toute rigueur si leur point d'aboutissement est proche, leur forme diffère radicalement ici et ailleurs. Dans les sociétés traditionnelles le rite de passage est un moment nécessaire et propice construisant l'accès à l'âge d'homme à travers une série d'étapes déterminées à l'avance par la coutume. Il assure la transmission sociale, jamais l'autoréférence. Il est communautaire, vécu solidairement par le groupe de pairs et s'institue toujours sous la responsabilité des aînés, jamais entre membres d'une même classe d'âge, il est un moment essentiel de la filiation. Il s'accompagne du bonheur du novice de bientôt changer de statut. Au terme des cérémonies l'initié entre dans le groupe de son père ou de sa mère, il est relié aux ancêtres. Le jeune accède définitivement au sein du groupe comme partenaire à part entière de l'échange. Plus jamais il ne

se pose la question du sens ou de la valeur de sa vie, il se sait définitivement étayé sur le lien social. De même, ces rites de passage sont fortement sexualisés, ils consacrent l'appartenance à un sexe à travers des marques corporelles précises (circoncision, excision, scarifications, etc.).

Ici, les conduites à risque sont à l'inverse de ce processus social. L'accès à une nouvelle dimension du goût de vivre n'est pas socialement construit par une série d'étapes concourant à un rituel établi sous le regard unanime de la communauté sociale. Aucune progression ne vient jaloner ces épreuves en les rendant désirables et prévisibles. Elles sont profondément solitaires. Elles s'imposent dans un contexte de déliaison sociale réel ou vécu comme tel. Elles relèvent d'actes impulsifs ou d'entreprises inconscientes de leur quête ultime, elles puisent dans la souffrance de ne pas trouver signification à son existence. La réponse apportée est souvent provisoire, insuffisante parfois à assurer le sentiment de sa valeur personnelle. La société leur est hostile, elle met en place des structures de prévention pour les juguler; elles provoquent souvent la douleur des parents (aux antipodes du bonheur des parents des sociétés traditionnelles). Loin d'être attestée par la communauté sociale la métamorphose de soi créée par l'épreuve n'est pas transmissible aux autres et ne relève donc d'aucune mémoire collective. Ce sont en outre des conduites nées de l'impossibilité de se rejoindre, et elles provoquent infiniment plus de souffrances, plus de blessures ou de drames que de jubilation. La réussite de l'épreuve est loin d'être assurée, elle se paie lourdement. Loin d'être attestée par la communauté sociale, la "mutation ontologique" (M. Eliade) créée par l'épreuve, quand par chance elle apparaît, est strictement intime, elle n'est pas transmissible aux autres et ne relève donc d'aucune mémoire collective comme dans les sociétés traditionnelles.

Parler de rite individuel de passage pour les jeunes générations d'aujourd'hui revient à évoquer le recours à une forme clandestine et solitaire de symbolisation du goût de vivre. Il s'agit ici de rite individuel de passage dans la mesure où l'acte est singulier, qu'il n'a de valeur que pour celui qui l'ose, que l'individu n'est pas toujours lucide sur l'objet de sa quête, et qu'il ne modifie en rien, s'il en réchappe, son statut social. C'est l'être même de l'homme qui est virtuellement changé (il peut ne pas l'être et le recours ordalique se révéler un échec n'apportant pas le changement intérieur souhaité aggravent encore la situation. Mais de cela le sujet seul est comptable). Rite de passage malgré tout à cause de la structure anthropologique qu'il contient: la révélation d'identité, le changement ontologique poursuivi avec plus ou moins de lucidité. Rite de passage enfin du fait de l'éminence sociologique du phénomène, sa multiplication, sous des formes éparées et individuelles. Ce sont des formes de braconnage du sens, plutôt rite intime de contrebande favorisant l'intégration sociale et le sentiment d'être garanti, d'avoir la chance avec soi, et d'avoir enfin rallié une signification à son existence. Le

comportement ordalique dans sa diversité infinie est une réponse douloureuse et intime aux failles culturelles et sociales. Il est une sorte d'ultime recours, une dernière chance que se donne l'individu, la chance de celui qui pense n'avoir de toutes façons plus rien à perdre. Dans nos sociétés le rite de passage est une réplique douloureuse à l'exclusion du sens.

Cette approche esquivée de la mort fonctionne comme une structure anthropologique. La mise à l'épreuve de soi, sur un mode individuel, est l'une des formes de cristallisation moderne de l'identité quand tout le reste se dérobe. Le jeune interroge métaphoriquement la mort en passant avec elle un contrat symbolique le justifiant d'exister. Nombre de ces prises de risque donnent enfin l'impression de vivre par le contact qu'elles suscitent avec le monde, les sensations provoquées, la jubilation éprouvée, l'estime de soi qu'elles mobilisent. Loin d'être purement destructrices, elles relèvent d'une expérimentation de soi, d'une recherche tâtonnante de limites. Elles engendrent la reconnaissance des pairs, le sentiment diffus "d'être un homme". Alors que la prudence, la modération, sont rarement associées à la gratification et provoquent plutôt l'ironie. Une relation au monde plus propice se restaure. Parfois même l'épreuve débouche sur un sentiment de renaissance personnelle, elle est une auto-initiation.

USAGES SÉCULIERS DES RÊVES CHEZ LES ADOLESCENTES DANS L'APPRÉCIATION DU RISQUE

par

Hakima Aït El Cadi*

Très peu d'études sociologiques ont porté une attention particulière aux fonctions sociales des rêves dans notre société alors que s'y observe un engouement prononcé pour les pratiques occultes dont l'astrologie et la voyance¹ constituent les principales vitrines. Désireux de rompre avec la tradition bergsonnienne qui fait uniquement de l'homme éveillé un être socialisé, Roger Bastide se demandait déjà "si le sociologue a le droit d'ignorer l'autre moitié de notre vie, de ne vouloir envisager l'homme que debout ou assis, et non l'homme couché et rêvant."²

Il semble que non. Il existe bien une relation d'échange entre les deux mondes et si on en ignore tant l'existence dans nos sociétés modernes, c'est qu'elle relève d'une expérience profondément intime. L'homme à l'état crépusculaire est un prolongement du social tout comme le social se nourrit de ses rêves. A l'état d'éveil bien que l'étiollement du souvenir des songes soit déjà entamé, quelques fragments d'images oniriques suffisent pour susciter une réaction émotionnelle chez l'éveillé. Infime soit-elle en intensité et en durée, l'individu en ressort tout autre. Par exemple, à la vue d'une scène jusque-là insignifiante de la quotidienneté, parfois l'impression soudaine de l'avoir déjà "observée", vécue auparavant suffit à faire réanimer le souvenir d'une séquence onirique de la veille. Le social réactive le contenu manifeste d'un songe et est susceptible de s'en voir remodelé dès lors qu'émerge un souci de compréhension de la part du sujet.

* Doctorante en sociologie, Université Marc Bloch, Strasbourg II.

¹ Sur un échantillon composé d'une cinquantaine d'adolescentes, seulement quatre filles ont évoqué le recours à la voyance comme manière de gérer le risque au quotidien. Elles disposaient dans leur entourage familial et voisin d'une voyante qui à ce titre leur offrait gratuitement une telle prestation, très onéreuse à l'habituel, ce qui explique en grande partie en plus des inhibitions culturelles évoquées par les musulmanes (consulter une voyante est interdit par la religion), le nombre important d'adolescentes n'en faisant pas usage.

² R. Bastide, "Sociologie du rêve" in *Le rêve et les sociétés humaines*, R. Caillois et G.E. Von Grunbaum (ss. la dir.), Paris, Gallimard, 1967, p. 177.

Le rêve a ainsi coutume d'avoir une fonction de prédiction ou de messenger et le sommeil se présente pour le rêveur comme un espace d'intercommunication entre les mondes terrestre et de l'Au-delà, où le second y vient éclairer de sa vérité le premier, obscur et déroutant. Cette vision traditionnelle du cosmos est le propre de nombreuses adolescentes européennes "déboussolées" face aux exigences pluriculturelles contradictoires que leur soumet un quotidien souvent appréhendé à cette période de la vie comme monotone, insignifiant, sans reliefs.

Nous verrons qu'aux yeux de cette gent féminine, le songe au travers notamment des énigmes légendaires qu'il recèle a alors moins pour fonction sociale d'auroler de magie féerique ses inédites expériences adolescentes que de l'orienter dans le choix de ces dernières. L'appréciation des dangers inhérents à des situations de crises, de doute ou de dilemme telle qu'une dispute, une relation amoureuse, un ennui financier, un mode de vie déviant, etc. n'est guère exclusivement éclairée à la lumière de recommandations temporelles promulguées par l'entourage familial, scolaire ou amical, des prescriptions occultes décelées dans le tissu onirique viennent aussi en reformuler la coloration. Cependant, si le recours à tel décryptage de la réalité s'inscrit pour certaines – notamment les filles de parents musulmans – dans le prolongement d'une tradition culturelle, l'appropriation même du contenu manifeste du rêve ainsi que son interprétation ne sont cependant pas soumises à des codes de traduction collectifs à l'instar de leurs ancêtres. Elles sont toujours en dernière instance conditionnées par des motivations personnelles. Le présent article se propose d'en faire une illustration sommaire au travers de quelques témoignages³.

LE RÊVE, UN AIGUILLAGE CÉLESTE

Le contenu manifeste de certains rêves, implique nécessairement une quête de sens de la part d'un rêveur intimement persuadé de sa valeur prédictive. "Le besoin d'interpréter les rêves, de découvrir leur signification, le goût de les considérer comme autant d'énigmes, (...) est constant. Il s'adapte au style, aux ambitions, aux manies de chaque culture. il reparait d'âge en âge sous des formes nouvelles, toujours séduisantes, comme si les hommes répugnaient extrêmement

³ Les témoignages ont été recueillis lors de notre enquête sur les imaginaires et les représentations du risque chez les adolescentes alors que nous les interrogeons sur leur gestion des risques au quotidien. Le recours aux prescriptions fournies par l'horoscope astrologique, du magazine télé à la revue spécialisée, fut le plus souvent évoqué. Faute de place, nous n'exposerons pas ici les conclusions de nos analyses au sujet de cette pratique.

à reconnaître que n'ont décidément aucune signification des images qui semblent si fort vouloir se faire entendre d'eux"⁴.

Si l'interprétation des rêves se tisse à partir d'un schéma de pensée spécifique à sa culture, sa coloration symbolique n'en ressort pas moins subjective. Aspirations et inquiétudes du moment conditionnent le contenu du script interprétatif du songe et ce d'autant plus que le milieu culturel dont est issu le rêveur confère aux images oniriques une méprisante valeur. Le social nourrit donc l'interprétation des rêves dans une culture donnée comme l'interprétation des images oniriques modèle à son tour le social. Cette relation dialectique n'apparaît guère dans notre société de manière explicite et franche contrairement aux sociétés archaïques où la vie onirique est considérée comme une communication avec un monde détenant un certain savoir sur le sort réservé aux vivants dans tous les domaines de la vie sociale⁵.

Dans les sociétés occidentales, les fonctions du rêve demeurent individuelles. Chacun consulte secrètement les clefs des songes par crainte que sa conduite qualifiée socialement d'aberrante et de superstitieuse lui fasse perdre publiquement la face. Telle cette adolescente se heurtant au sourire moqueur d'une bibliothécaire enregistrant son emprunt, un livre sur l'interprétation des rêves: "*Elle me regardait comme si elle se foutait de moi, l'air de dire: "T'es désespérée, tu veux rêver un peu..."*". *Franchement, je sais pas pourquoi je voulais lui dire qu'est-ce qu'elle avait à rigoler comme ça devant moi, c'est mon livre? Laisse tomber, ils comprennent rien là-dessus ces gens-là.*" (Marie). Toutefois, il existe des espaces relativement restreints où le rêve est autorisé à se dire sous tous les angles, comme les cabinets de psychanalyse utilisés uniquement pour en rationaliser le sens, et rendre parfois le patient démuné encore plus responsable et coupable de sa condition existentielle. Mais une telle interprétation démythifiante des rêves rappelant implicitement au sujet qu'il est le propre artisan de sa vie, replaçant son existence dans une réalité socialement construite et réglementée ne fait que l'enfoncer dans sa détresse tant lui paraît incommensurable le travail personnel à réaliser pour jouir d'un relatif bien-être. Le doute qui auréole le choix d'une action à entreprendre ne peut alors être corrodé que par la reviviscence d'une conviction intime en l'existence d'une Vérité supra humaine que matérialise notamment le songe:

⁴ R. Caillois, "Prestiges et problèmes du rêve" in *Le rêve et les sociétés humaines*, p. 31.

⁵ Ainsi aux îles Trobriand, rêver peut par exemple être tout aussi nécessaire pour mener à bien les expéditions de pêche et le commerce cérémonial de la Kula, célébrer correctement les rites annuels du culte pour les défunts, instaurer une relation amoureuse entre jeunes gens que pour autoriser des relations sexuelles extraconjugales. B. Malinowsky, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1996.

“Franchement, j’étais trop heureuse d’avoir rêvé cette nuit-là. Je ne savais plus quoi faire... je voulais me casser de la baraque, j’en avais marre des engueulades entre mes parents, de leurs prises de têtes. Je voulais attendre vendredi après-midi pour partir, je ne voulais pas fuguer dans la semaine (...). Tu vois j’avais réfléchi à tout, à ma première destination, j’attendais juste la fin de la semaine. Mais j’ai rêvé grave deux jours avant mon départ: j’étais dans une maison bizarre comme hantée et j’ai monté les escaliers et y’avait une porte ouverte comme ça là. Alors je suis entrée dans la chambre et là j’ai vu ma petite sœur attachée à un lit en train de crier: “S’il te plaît t’en va pas ne me laisse pas, sors moi d’ici, sors moi d’ici!”. Elle pleurait grave et je savais plus quoi faire parce que je n’arrivais pas à la détacher. Dès que je la détachais, y’avait d’autres lacets qui se formaient, un truc de dingue en vrai... Je me suis levée d’un coup tellement le cauchemar était fort et j’étais trop heureuse de voir que c’était qu’un rêve. Mais ça quand même fait que je renonce à ma fugue. Ca me faisait trop pitié de la laisser pour de vrai. Je peux pas dire que c’est ce rêve qui m’a fait changer d’avis mais quand même.” (Louise).

Qu’il s’agisse d’un rêve enchanteur ou d’un effrayant cauchemar, d’une fiction ou d’une réalité⁶, l’expérience onirique revêt en dernière instance une fonction symbolique positive, celle d’aiguiller la jeune fille sur les attitudes et décisions à prendre lorsque le doute sévit dans le monde l’éveil. S’informant des communiqués célestes pour décider du sort de ses actions, l’adolescente appréhende dès lors dans plusieurs pans de sa vie sociale (relations amoureuses, familiales, amicales, etc.) la gestion du risque sur un registre singulier, métaphysique et abstrait mettant souvent en branle les perceptions rationnelles du cosmos adoptées par son entourage.

Au centre de préoccupations les plus attentives, elle retrouve dignité et reconnaissance même si les expériences vécues en songe paraissent être le prolongement fidèle de son histoire personnelle. En effet, même si certains rêves ne sont qu’un décalque imagé de son existence chaotique et éprouvante, l’adolescente éprouve toutefois un certain plaisir à être mise sous la lumière des projecteurs.

La croyance en l’existence d’un monde surnaturel interagissant avec le nôtre la rassure, car elle ponctue de touches fatalistes la trame de son vécu. Savoir que les événements suivent une trajectoire bien définie et préétablie est parfois une consolation bien apaisante lorsque le maintien de la “face” en société devient une épreuve insurmontable, surtout lorsque sa vision du monde est partagée par son entourage familial. Dans les familles populaires, le rôle pontifical du rêve fait encore souvent l’objet d’une véritable reconnaissance collective amenant chaque

⁶ La valeur du songe étant appréhendée comme telle par la rêveuse.

membre du groupe à s'interroger sur la signification des rêves. C'est particulièrement le cas des familles de tradition musulmane où derrière la façade d'un mode de vie occidental subsistent encore des fragments symboliques de la pensée archaïque.

Par un souci de clarté, il serait donc préférable d'aborder le thème de l'interprétation et des fonctions sociales des rêves par appartenance culturelle tant les disparités sont prononcées entre filles de milieux culturels musulmans et celles de cultures françaises.

CHEZ LES FILLES DE TRADITION MUSULMANE

Les identités du songe

Malgré leur situation d'acculturation, la plupart des familles issues de l'immigration arabo-musulmane ont su conserver au travers de la mémoire des femmes un précieux patrimoine culturel permettant de décrypter le message de certains songes. Même si leur contenu symbolique subit constamment des modifications avec l'évolution des mentalités, leur structure archaïque a toutefois transcendé les âges. Leur descendance et plus particulièrement les filles continuent à perpétuer la tradition oniromancienne consistant à extirper des images oniriques le sens du présage. Cependant, si la logique interprétative des sociétés traditionnelles a su se faire une place dans la modernité, aussi étroite soit-elle, elle en ressort affaiblie car elle ne remplit plus toutes ses fonctions initiales. Autrefois, dans le Maghreb traditionnelle, la vie sociale trouvait en grande partie autour des rêves amenant ainsi les individus à interpréter au travers des représentations collectives chaque expérience onirique. Aujourd'hui, dans une société sécularisée où Dieu a déserté l'Agora, où la rupture entre les mondes surnaturel et profane est depuis longtemps consommée reléguant le premier dans l'imaginaire collectif et faisant du second l'incarnation même de la raison, le rêve fait l'objet d'un intérêt occasionnel, nullement constant comme autrefois et quant à son interprétation, elle devient plurielle. Autrement dit, tous les rêves ne subissent pas la même évaluation critique de la part de la musulmane française, car l'expérience onirique a désormais des origines multiples. Les songes ont une origine intérieure et extérieure à l'homme, inconsciente et surnaturelle, profane et religieuse. Ainsi avant de déchiffrer le sens des images oniriques, il s'agit de distinguer avec sûreté le réel de l'imaginaire, le décisif de l'insignifiant, le sacré du psychique, et le divin du diabolique. A leurs yeux, Dieu et le diable se partagent le parc des songes et la crainte de conférer maladroitement une valeur véridique à un rêve satanique et vice-versa est bien présente lorsque le recours à un exégète n'est plus d'actualité.

L'émotion éprouvée au réveil est certainement déterminante pour le sort du rêve. L'impression au lever d'avoir fait un "drôle" de rêve, mobilise l'esprit, impatient d'en signifier la raison. Si la rêveuse ne fut guère émue face à son spectacle onirique, il n'en résulte pas pour autant une indifférence totale de sa part quant à sa signification. En effet, dès lors que la rêveuse dispose d'un répertoire de symboles et, leurs significations lui permettant ainsi de déchiffrer avec aisance le contenu manifeste de ses rêves, la simple apparition d'un signifiant familier suscite chez elle le besoin d'en savoir un peu plus, indépendamment de l'état émotionnel dans lequel elle se trouvait au réveil. Autrement dit, lorsqu'en songe apparaissent une scène ou des images dont elle pense résoudre l'énigme grâce au patrimoine culturel de ses ancêtres, une valeur authentique est conférée au songe.

En revanche, lorsque des écarts significatifs importants sont décelés entre les représentations modernes et les représentations de la culture d'origine auxquels renvoient les symboles de son répertoire, l'origine surnaturelle du rêve est invalidée. Se voir par exemple en train de passer un examen scolaire, de rouler à vive allure au volant d'une voiture, de danser sur la piste d'une boîte de nuit, de faire ses courses dans un supermarché (etc.) sont des scènes oniriques émanant d'une production humaine dont l'Inconscient serait l'unique artisan. Aucun ouvrage sur l'interprétation des rêves auxquels certaines ont coutume de se référer, ni aucune mère maghrébine ne sont capables d'en résoudre le contenu énigmatique, le lexique de leur répertoire ne contenant guère de symboles tels que "Boîte de nuit", "voiture", "examen", etc. Par conséquent, l'existence dans certains songes de tels parasites culturels neutralisant toute tentative de décryptage traditionnel conduit la rêveuse à réduire leur identité à une manifestation imagée de pulsions inconscientes. *"Je ne demande jamais à ma mère ce que mes rêves veulent dire quand ils parlent d'école, ou autre chose. Ça ne veut rien dire pour moi, c'est juste moi qui pense à ça inconsciemment."* (Nadia).

Ces rêves à valeur "fictive" se caractérisent par la mise en scène d'éléments matériels, d'attitudes et de comportements socioculturels contemporains (danser en boîte de nuit, passer un examen, rouler en scooter, etc.). Autrement dit, produit d'un lieu et d'une époque déterminés, les images et les scénarios inédits qu'ils proposent à la rêveuse en situation d'acculturation avancée se trouvent orphelins de significations traditionnelles, la culture oniromancienne musulmane n'ayant pas pris en considération de tels symboles modernes dans le décryptage des messages oniriques. Discipline profondément moderne, seule la psychanalyse freudienne a accompagné leur évolution en leur attribuant une signification nouvelle.

En revanche, une valeur authentique et divine est conférée aux rêves ayant trait de près ou de loin à des thèmes comme la mort, la sexualité, la pratique religieuse, par exemple, et mettant en scène des éléments naturels comme des animaux, des plantes, des aliments (pain, lait, datte). En fait, ces rêves se singula-

risent par le caractère anthropologique de leur contenu manifeste: les grands rites de passage jalonnant l'existence humaine comme le mariage, la grossesse, l'accouchement, la circoncision, la prière, le port du voile, le pèlerinage, la mort et le jugement dernier etc. Ces grands moments de la vie ont subsisté au-delà des évolutions sociales et culturelles, ce qui a permis aux significations traditionnelles leur étant associées de se pérenniser au-delà de tout métissage culturel. Il en est de même pour les éléments naturels.

Des personnages emblématiques, du vieillard au défunt

La vision en rêve d'un vieillard, d'un homme de culte comme un imam par exemple, d'un défunt, d'un prophète donne au songe un caractère prémonitoire. Perçus comme étant dotés d'une sagesse, ces personnages se caractérisent par leur plus ou moins grande proximité avec les mondes véridiques. Ils en sont les représentants "humains" et leur mission consiste à réprimer ou à conforter au travers des songes les attitudes et intentions temporelles du rêveur.

Les recommandations reçues de la part du défunt, du vieillard, du saint (etc.) sont précieusement gardées en mémoire pour être fidèlement accomplies dans le monde de l'éveil afin que la réalité épuise sa vertu. Sinon, si le présage demeure lettre morte, il risque de se transmuter en un pouvoir maléfique qui menacerait l'intégrité du rêveur. Khadija, à l'époque âgée tout juste de seize ans, s'est vue demander sa main en mariage par un cousin qui lui paraissait fort charmant. Le goût amer d'une vie monotone, sans rebondissement et sans couleur l'amène à contracter l'union, un mariage qui selon elle la délivrera du carcan familial. Quand une nuit, elle vit en rêve son défunt père dont la présence dans le monde onirique se faisait jusque-là très rare:

"C'était trop bizarre, J'étais avec lui dans un endroit que je ne connaissais pas, je me souviens juste que c'était quelque chose comme une maison, j'étais dans une petite pièce. Et puis, j'ai vu mon père et j'étais trop heureuse de le voir. Je lui ai dit: "t'es pas mort, tu es revenu?" et puis là il m'a dit: "mais je suis toujours là, je ne suis pas parti...". Après, je me souviens qu'il m'avait demandé comment la famille allait et tout et c'est là que je lui ai dit que j'allais peut-être me marier avec le cousin et là, il a tiré une drôle de tête, il avait le visage qui était devenu gris alors qu'avant y'avait la lumière et tout. Il m'a donné du dos et il est parti... mais à ce moment-là tout s'est passé vite. J'avais l'impression qu'en disant ça je l'avais vexé en vrai et qu'il a préféré repartir..."

Au réveil, Khadija est émue de sa rencontre nocturne avec son défunt père. Elle remercie Dieu d'avoir emmené son âme visiter le monde des morts et rejoint

sa mère sans plus attendre. Elle lui raconte son rêve en prenant soin de n'oublier aucun détail et complète son récit par quelques précisions que sa mère lui demande: la manière dont le père était vêtu, la couleur de ses vêtements, et surtout l'expression de son visage. Ensemble, elles en concluent à un refus du père de contracter un tel mariage qui risquerait de porter préjudice à Khadija et au reste de sa famille. Le songe a eu le dernier mot, les fiançailles n'eurent jamais lieu...

Souvent la réalité vient homologuer le pouvoir prémonitoire du songe soit en reproduisant la fiction onirique avec une étonnante précision soit en apportant au rêveur averti des signes attestant la véracité des recommandations reçues en rêves. Selon elle, Khadija a bien fait de suivre les instructions de son défunt père car la nouvelle épouse de l'homme à qui elle fut promise se plaint constamment d'une mésentente conjugale dont il en serait le principal responsable.

Prescriptions amoureuses et nuptiales

Si les rêves d'amour sont perçus comme l'expression déguisée de désirs sexuels inconscients que les circonstances répriment – *“Si je rêve que je me trouve en vacances au bord de la mer en compagnie du prince charmant sous les palmiers et tout, je me prends pas la tête, je me dis que ce sont mes fantasmes qui me font délirer.”* (Naïma) – en revanche s'ils se réfèrent implicitement aux relations sentimentales et à fortiori au devenir matrimonial de la jeune femme ils se voient conférer une valeur prédictive irrécusable. Autrement dit, rêver d'une scène d'amour relèverait de la fiction, tandis que rêver d'une scène où sa sentimentalité fait l'objet d'une remise en question relèverait de la réalité. Le premier cas de figure entre en effet en contradiction avec les normes préétablies de la culture arabo-musulmane interdisant à la fille de contracter une relation amoureuse en dehors des liens conjugaux. Par conséquent, puisque les songes d'amour chez les adolescentes célibataires enfreignent une telle éthique, il devient impensable d'inscrire leur origine dans le monde supranaturel, divin. Leur origine est inconsciente car seule les représentations profanes d'une société émancipée sexuellement sont susceptibles de produire des fictions amoureuses. En aucun cas Dieu ne peut être l'auteur de rêves figurant des comportements illicites, Satan peut en être éventuellement l'instigateur...

En revanche, lorsque les images oniriques s'inspirent du contexte sociale et culturelle de la réalité dans lequel s'exprime sa vie amoureuse, le rêve est admis comme une mise en garde ou au contraire comme une approbation à l'égard de ses conduites et de fait un moyen d'accéder à l'avis du Seigneur quant au choix de son avenir matrimonial. Autrement dit, le songe reproduit la situation dans laquelle se trouve la jeune femme et lui donne une suite fictive conforme aux

principes traditionnels et religieux. Dès lors, la rêveuse a l'impression de vivre prématurément les conséquences d'une conduite jugée déshonorante, ou au contraire exemplaire. Selon l'intensité symbolique du rêve (présence des personnages sacrés vus précédemment, décor eschatologique, etc.), mais également selon les inquiétudes et aspirations de la jeune femme, les recommandations, les avertissements, les réclamations, (etc.) entendus en songe se concrétiseront dans un délai plus ou moins bref et avec une volonté plus ou moins opiniâtre.

Si Aziza a accepté de se fiancer avec un partenaire pas forcément convoité par son entourage familial, c'est suite à un songe mettant en scène sa défunte grand-mère, et rêvé peu de temps avant de faire part de sa décision au prétendant:

“Dans mon rêve, ma grand-mère avait une bague immense qu'elle tenait dans sa main. Le diamètre était très grand et je pensais que c'était sa bague parce qu'elle a des gros doigts. En fait, elle m'était destinée et lorsqu'elle s'est approchée de moi pour me la mettre, la bague a bizarrement diminué de volume et s'est très bien ajustée à mon doigt. Elle me l'avait mise à l'annulaire et pour moi ça voulait dire qu'elle agréait le fait que je me fiance avec lui. La bague m'allait bien, ni trop petite, ni trop grande et pour moi ça symbolisait la bague de fiançailles. Alors ce rêve a fait que j'ai dit oui sans hésiter.”⁷.

Siham et son petit ami français se fréquentaient durant un peu plus de deux années. Tous deux s'aimaient d'un amour intense et réciproque malgré les frustrations que pouvait susciter une union secrète et de surcroît blasphématoire compte tenu de l'origine culturelle de son amant. La crainte d'être découverts un jour rongait davantage Siham menacée d'être “tuée” par son grand frère s'il venait à apprendre ses écarts de conduite. Mais malgré l'angoisse et la culpabilité qui la hantaient quotidiennement, malgré les rumeurs qui souillaient sa réputation, elle persistait à visiter son petit ami, jusqu'au soir où elle fit un “horrible” rêve remettant en question toute son existence:

Je me trouvais dans un grand désert et y'avait plein de monde. Je savais pas où j'étais quand tout à coup j'ai entendu une grosse voix m'appeler en langue arabe: “Siham, Siham, présente-toi à moi!”. En fait j'ai réalisé que j'étais au Jugement Dernier, que c'était Dieu qui allait me juger. J'étais en sueur et j'avais peur parce que je savais que j'avais commis le péché de sortir avec quelqu'un et en plus un non-musulman... Alors, je me souviens plus trop bien comment ça c'était passé mais y'avait toute ma famille qui était là et qui pleurait parce qu'ils savaient que j'allais aller en enfer. Ma mère m'a fait pitié et surtout ma p'tite soeur. Après, ils étaient en

⁷ Après deux ans de vie conjugale, Aziza demande le divorce et se sépare définitivement de son conjoint six mois plus tard.

train de commencer à me brûler les pieds et tout à coup un ange est venu et m'a dit qu'il me laissait encore une chance comme je faisais la prière avant et que j'allais à la mosquée. Je lui ai juré que je ferai toujours ma prière et il m'a rendu mes pieds pour que je puisse remarquer, aller où je veux.

Ce rêve nullement qualifié de cauchemar aux yeux de Siham dans la mesure où il ne provient pas d'une contrée satanique, a refaçonné entièrement sa vision du monde car désormais "*c'est Dieu qui passe avant tout le monde*". Ni la violence symbolique des commérages, ni les menaces conférées par sa famille, ni même le prêche de l'imam ne sont parvenus à lui imposer les commandements divins. Seule la puissance sacrée du songe en a exaucé le vœux pieux⁸.

De la crainte du Jugement Dernier

L'imaginaire du monde eschatologique et indirectement celui de la mort s'inspirent des rêves tout comme les rêves se nourrissent des représentations religieuses de la mort et de l'au-delà. La crainte de devoir rendre des comptes au dit Jugement Dernier obsède ces adolescentes en infraction avec les codes de conduites musulmans et les entraîne dans une spirale sans fin. En effet, cette angoisse se cristallise en images oniriques qui mettent en scène un Jugement Dernier dont certains éléments du décor sont empruntés à l'imaginaire religieux (grande étendue désertique, présence des anges, soleil accablant, lumière éblouissante etc.).

Ce type de songe, lourd de significations n'implique pas nécessairement chez l'adolescente un changement d'attitude car nous l'avons déjà dit précédemment, le pouvoir symbolique qui lui est conféré est fortement conditionné par les circonstances dans lesquelles il a été rêvé. Par exemple, si la jeune femme se sent dans une phase de récession en matière de pratique religieuse en ce que ses comportements déviant trahissent l'éthique traditionnelle, alors les songes liés au religieux réintègrent toute leur importance symbolique. Ils "moralisent" en quelque sorte le vécu social de la jeune femme en l'approuvant ou au contraire en le réprimant.

Malika veut vivre sa vie "à cent à l'heure" et cela l'amène à prendre de redoutables risques. Elle est consciente que la plupart de ses conduites s'inscrivent en porte à faux avec les commandements religieux, mais parce que motivées par une pieuse intention, elle ne culpabilise nullement d'être une fidèle dévouée de la

⁸ Aujourd'hui, Siham vit maritalement avec un musulman pratiquant rencontré au Maroc lors de ses congés d'été.

déviance risquée dans toute son effervescence. Suite à un rêve où elle s'est trouvée au Jugement Dernier face à un dieu "indécis" quant au sort à lui réserver, après qu'elle lui ait expliqué la raison de son refus de "*porter le voile sur terre*", voici l'état actuel de ses pensées au sujet de ses comportements à risque:

"Il ne m'en voulait pas. Tu vois, il ne m'en voulait pas parce qu'il m'a dit que je devais lui expliquer ça plus tard alors tu vois il a voulu comprendre pourquoi je ne portais pas le voile. Et là, je me suis dit que c'était bon, que je ne me trompais pas sur ma façon de penser. Là, j'étais persuadée que ce n'était pas grave que je ne porte pas le voile. Et euh... le fait qu'il m'ai mise de côté, ça m'a rassurée. Tu avais des gens qui descendaient sans être jugés, moi il m'a dit: "Tu m'expliqueras ça plus tard...". Moi, il a pris le temps de me juger, il a porté de l'attention à ma personne. Et là donc, par rapport à mon comportement sur Terre, je me suis dit que c'est pas contre Dieu, que c'est pas comment tu agis qui compte mais ce que tu as dans le cœur et donc que si je fume, je fais de l'auto-stop, que je mente à mes parents ou autre chose, c'est pas sur ça que je serai jugée mais sur mon intention, sur ce qu'il y a au fond de mon cœur. C'est pour ça que lorsque je prends un risque, je n'ai pas peur. Voilà."

CHEZ LES FILLES DE PARENTS FRANÇAIS

Au-delà du symbole, l'intrigue onirique

Les rêves font l'objet d'une interprétation peu élaborée et très occasionnelle. Le songe est investi d'une attention toute particulière uniquement parce qu'il vient rompre la monotonie d'un quotidien sans reliefs et sans présages enthousiasmants. La culture populaire attribue aux rêves de multiples prestiges mais n'en a guère conservé les outils symboliques susceptibles d'en dévoiler les énigmes. Désenchantées, les nuits ne sont plus l'occasion d'entrer en contact avec les mondes surnaturels. Elles font uniquement figure de coulisses où l'acteur y vient vider tout le stress de ses éprouvantes prestations de la veille et s'y ressourcer pour celles du lendemain.

Etrange, saisissant, féérique ou effrayant, le rêve ne la laisse cependant pas indifférente à son réveil surtout lorsque les scènes s'apparentent fidèlement à celles du monde de l'éveil. L'adolescente y voit souvent l'expression d'une puissance surnaturelle dont l'identité (Dieu, anges, esprits, etc.) lui est indifférente. L'interprétation des rêves en ressort toute autre contrairement aux homologues musulmanes dotées d'un bagage interprétatif conséquent. En effet, elles sont moins amenées à interpréter leurs songes car seuls ceux qui auront suscités des émotions fortes, un questionnement, sont susceptibles de faire l'objet d'une interrogation plus approfondie, d'une recherche de signification.

L'adolescente de parents français évacue davantage de sa mémoire les rêves peignant des scènes banales de la quotidienneté comme par exemple se brosser les cheveux, boire énormément d'eau, s'amuser avec un animal domestique, cueillir des fleurs, se couper les ongles, perdre ses dents, se faire mordre par une bête sauvage etc., toutes ces images n'ayant culturellement pas valeur de symboles. L'interprétation des scènes oniriques retrouve toute son importance principalement lorsque la trame narrative du songe a retenu fortement son attention. Dans la plupart des témoignages, l'intrigue présente dans un récit onirique en forge en grande partie le souvenir. Plus que sur la scène, l'attention est davantage portée sur le scénario. Le décor exposé dans le songe revêt toute son importance lorsque l'histoire onirique stupéfait la rêveuse. Le souvenir du premier est fortement conditionné par le souvenir du second lorsque l'endormie n'a pas hérité d'un répertoire symbolique conséquent en matière d'interprétation des rêves lors de sa socialisation⁹.

En effet, alors que la description de leurs rêves est très riche en détails chez les Franco-Musulmanes, celle des paires françaises est relativement générale, brève, anecdotique alors même qu'une valeur prédictive est conférée au songe.

La symbolique onirique au service de la réalité

L'interprétation des rêves est dès lors intensément tributaire de la réalité. Celle-ci gouverne le sens à donner au contenu manifeste du songe car l'adolescente procède par comparaison, effectue un va-et-vient entre son film onirique et celui de sa vie dans le souci d'y détecter soit une véritable similitude ou au contraire une totale incohérence. Mais contrairement à son homologue de culture musulmane ce sentiment est précaire, éphémère et a davantage la coloration d'une secrète espérance que celle d'une intime conviction lorsqu'il s'agit d'un "beau rêve". Le rêve de prédiction n'est pas instantanément perçu comme tel dès le réveil mais bien plus tard lorsque la réalité en confortera le sens

En témoigne l'expérience d'Audrey, étonnée d'une rencontre amoureuse se réalisant peu de temps après en avoir fait l'expérience en songe: "*Quand j'ai rencontré mon copain, je me suis dit: "C'est pas possible!". J'ai rêvé de cette*

⁹ Nous voyons encore combien le passé est une reconstruction qui se fait à partir de nos préoccupations du présent, comme l'avaient déjà souligné M. Halbwachs et M. Proust. Le récit des songes ne peut pas se faire dans l'instantanéité du moment, le songe est irrémédiablement du passé, dès lors la coloration et la forme de son récit variera non seulement d'une culture à l'autre mais au sein d'une même culture, d'un individu à l'autre, et chez un même individu, selon les conditions socio-affectives dans lesquelles il se trouve au moment où il nous conte ses rêves.

scène même si je ne voyais pas le visage du garçon. J'étais toute seule dans ma chambre, qui m'a entendu? Ma sœur, ce soir-là, elle n'avait pas dormi avec moi dans ma chambre, je me posais des questions alors... Je me suis dit que c'était mon imagination... Alors, je lui ai demandé comment il me connaît et il m'a dit qu'il ne savait pas et lui avait fait exactement le même rêve... Il m'a dit qu'il a vu une fille mais qu'il ne savait pas comment elle s'appelait et qu'il l'avait juste vu de derrière et pas de devant et cette fille en fait c'était moi. C'est incroyable quand même...". Lorsqu'une ou plusieurs personnes font des rêves similaires ou complémentaires, l'authenticité de l'expérience onirique en ressort d'autant plus marquante. Les rêves d'Audrey et de son petit ami s'encastrent l'un dans l'autre et ensemble ils en reconstruisent la trame, donnant ainsi de véritables assises à leur expérience amoureuse. Leur union n'est plus le fruit d'un hasard compromettant mais fait l'objet d'une élection conjugale supranaturelle et doublement attestée. Les liens deviennent dès lors irrécusables.

On a affaire en quelque sorte à une interprétation "différée" chez ces filles. Les prestiges du songe transparaissent dans les scènes de la quotidienneté dont les ressemblances frappantes avec une scène déjà vue en rêve suscitent stupéfaction et réhabilitent ainsi le pouvoir du songe. Ce qui auparavant faisait preuve de fatalisme, est désormais perçu comme exception. La réalité n'est plus soumise aux caprices des rêves, c'est elle qui selon sa trame événementielle décide de l'introniser à sa guise.

Une mise en garde inavouée

Les filles de parents français portent aussi une vive attention au récit des "rêves d'avertissement". Une telle valeur leur est attribuée bien que le contenu manifeste du songe ne dévoile de nouvelles recommandations contrairement aux enseignements plus complets fournis par l'horoscope astrologique. La mise en scène onirique de la mort (enterrement, accidents de la route, meurtre, etc.), surtout lorsqu'il s'agit de la sienne propre, de déchirantes querelles familiales ou amicales, d'une rupture amoureuse, etc., sont souvent interprétées comme une mise en garde à l'égard de ses manières d'être et d'agir. Mélissa affirme ne plus vouloir attenter à sa vie, ni prendre de "gros risques" depuis qu'elle s'est vue en rêve, morte et allongée dans son cercueil. Quant à Cindy, elle fait "attention" de ne pas trop froisser son petit ami après avoir consommé une déchirante rupture en rêve.

"On était je sais plus trop où, y'avait des arbres en tout cas, je crois qu'on devait être dans un parc, comme on y va souvent. Là, on a commencé à se taquiner et je sais plus ce que je lui ai sorti de grave et il a tiré une sale tête et il m'a giflé j'ai rien compris au film. C'est un mec bien d'habitude, il ne ferait pas de mal à une

mouche et là dans mon rêve c'était carrément la baffe. J'ai rien compris et il m'a traité de salope comme toutes les autres et il est parti et je me souviens, c'était fort, il m'a dit: "Sale chienne!". Je sais plus ce qui s'est passé, je me suis réveillée et là, j'étais franchement contente que c'était qu'un cauchemar. Je te jure depuis, je ne le cherche plus. C'est clair!".

En mettant en scène des événements de la réalité où la rêveuse en est l'actrice principale, le rêve a également une fonction de socialisation à l'instar des instances du monde de l'éveil car il contribue plus ou moins activement à orienter "la ligne de conduite" (au sens de Goffman) à adopter dans les différentes sphères d'activités sociales (famille, amis, école, etc.). Le souvenir prononcé des rêves d'avertissement révèle combien ces filles souffrent d'un manque de repères pour se construire sereinement une identité stable, de l'absence de valeurs cohérentes susceptibles de donner une véritable consistance au sens de leur existence. Toutefois, bien que la référence à une mise en garde inscrite dans nombreux messages oniriques est souvent mentionnée, il n'en reste pas moins qu'une fois encore, c'est aux rêveuses que revient le choix du sort à donner à leurs manières d'être et d'agir. Une responsabilité d'autant plus grande qu'elles ne jouissent d'aucune prescriptions culturelles à ce sujet contrairement à leurs homologues musulmanes.

DU "SACRÉ SAUVAGE"

Dans nos sociétés occidentales détrônées de leurs Dieux, l'appel aux songes comme miroir reflétant au rêveur des présages finis et certains puise davantage son souffle dans la nécessité *anthropologique* du sujet contemporain d'impulser du sens dans une existence brouillée par l'hypertrophie de repères culturels contradictoires auquel il est soumis. Le rêveur se brode personnellement et individuellement une interprétation onirique sur mesure dont les appréhensions et les espérances du moment en constituent les fragiles fils pour draper de certitudes et d'enchantement une réalité angoissante, chaotique, orpheline d'idéaux prometteurs.. Plus qu'un phénomène de mode ou une volonté culturelle de perpétrer une tradition ancestrale, la quête prononcée d'un message onirique prédictif s'inscrit davantage chez les adolescentes occidentales dans une volonté de reformuler le paysage symbolique de leur existence déserté par des valeurs culturelles stables et cohérentes qui en assuraient hier l'harmonie.

Le rêve a donc valeur de refuge lorsque aucune instance sociale n'est capable d'éclairer son existence sous une nouvelle légitimité, lorsque le sens à donner à sa vie s'effrite au gré des circonstances malencontreuses.

C'est bien "à défaut de..." qu'en dernière instance les pratiques occultes

suscitent un tel engouement chez le sujet "incertain" des sociétés individualistes, et cette leçon anthropologique nous est intensément livrée par le témoignage de ces adolescentes, autant au travers du caractère sporadique de leur recours à l'interprétation des rêves et de la ferveur de leur croyance en des messages prédictifs, que par l'usage personnel et aléatoire qu'elles en font dans la réalité. Mais même si celle-ci en a réfuté la signification à plusieurs reprises, à la lumière de bien d'autres conduites à risques, celle de spéculer "oniriquement" sur la réalité est bien souvent envisagée à cette période de la vie comme l'une des plus inoffensives.

BIBLIOGRAPHIE

- AÏT EL CADI, H. (2002), "Au féminin" in *Adolescence à risque* (ss. la dir. de D. Le Breton), Paris, Autrement.
- BASTIDE, R. (1975), *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot.
- BASTIDE, R. (1972), *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Gallimard.
- CAILLOIS, R. (1950), *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard.
- CHARUTY, G. (1996), "Destins anthropologiques du rêve" in *Les rêves*, Terrain, n° 26.
- ELIADE, M. (1965), *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard.
- ELIADE, M. (1965), *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.
- LE BRETON, D. (1991), *Passions du risque*, Paris, Métailié.

ACADEMIA Y GESTION ANTROPOLOGICAS: UN LUGAR IMPRECISO

por

Beatriz Kalinsky*

I. INTRODUCCIÓN: DISCREPANCIAS A NUESTRO PESAR

Podría decirse que la producción de conocimiento por parte de las Ciencias Sociales, y en este caso específico de la Antropología, debería revestir solo coincidencias cualquiera sean las condiciones en que se elabora.

O, por el contrario, se podría aceptar que hay rotundos quiebres entre un conocimiento elaborado dentro de los cánones vigentes en la Academia y aquellos que regulan el ámbito de la gestión.

Esto puede ser así. Sin embargo, hay antropólogos que perteneciendo a la Academia pretenden contribuir a la gestión, proporcionando conocimiento que puedan alimentar políticas sociales, o proponiendo por otras vías posibles caminos en la resolución de algún conflicto social.

Si este fuera el caso, entonces nos encontramos frente a un antropólogo que no tiene un lugar preciso, y cumple, mal que le pese, con el tradicional apotegma de no ser de aquí ni tampoco de allá.

Se trata de un lugar complejo porque se tiene que lidiar con dos conjuntos de reglas de juego que más de una vez resultan incompatibles, o bien que se desestiman entre ellas. ¿Qué se debiera hacer?: ¿Tratar de compatibilizar de la mejor manera posible para evitar esta colisión?: ¿Usar unas u otras según las circunstancias? ¿Pretender en la Academia que no se pertenece a la gestión y hacer lo mismo respecto de la Academia en el momento de desenvolverse en la gestión?. Todas estas posibilidades pueden ser usadas. Lo que me interesa en este

* Antropóloga. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - CONICET. Directora de proyectos del Centro Regional de Estudios Interdisciplinarios sobre el Delito - CeReiD. E-mail: beka@cotelco.com.ar

aporte es detallar, de la mejor manera posible, las *características propias* que se pueden marcar entre los conocimientos producidos en la *intersección*¹ de estas dos avenidas concurrentes. Me dedicaré a cuestiones epistemológicas, teóricas y prácticas sin entrar en la discusión sobre la profesionalización de la disciplina.

II. OBSERVAR Y ESCRIBIR U OBSERVAR, ESCRIBIR Y DECIR

Uno de los puntos en cuestión tiene que ver con la libertad que tiene el antropólogo para decir cuál es su opinión acerca de lo que está investigando o de cualquier otro tema con el que se tope durante sus estadías de campo. Según las formas tradicionales de hacer antropología debería permanecer en silencio, limitándose a observar y hacer las anotaciones correspondientes. O, en el peor de los casos decir algo que no pueda comprometer su figura neutral ni las formas de validación de sus hipótesis.

Sin embargo, aún cuando solo quisiera limitarse a observar le sería difícil permanecer mudo en un ámbito de interacción social donde el diálogo es el fundamento de cualquier situación de campo.

Decir, opinar, intercambiar puntos de vista es una pauta de acción que es imprescindible para una correcta administración de las hipótesis de investigación que se sostengan. Y, en todo caso es imprescindible en el ámbito de la gestión. No se trata de una libertad "prestada" que pueda usarse a discreción sino que es parte de las formas de actuación del antropólogo, sin la cual queda a mitad de camino tanto sea en una labor de investigación o de gestión. Si se trata de ambas cuestiones a la vez, la situación en este punto no cambia en forma sustancial. Se trata de una obligación moral y práctica hacia quienes está dirigido el conocimiento producido y en última instancia gracias a quienes ese conocimiento puede ser generado.

Qué es lo que dice el antropólogo en situaciones de interlocución depende de quién se trata, en qué situaciones esté y qué pueda esperarse de los resultados de su actividad. Será específica de acuerdo a las circunstancias, tratando en todo caso de perseguir y conservar una "mirada antropológica" que pueda deslindarse del resto de las miradas que se congregan alrededor de un problema social. Si en el caso de la investigación no se espera que el antropólogo hable y en el caso de la gestión es parte imprescindible nada tiene que ver con su responsabilidad profesional que indica que, en todos los casos, debe poder habilitar un espacio de

¹ Nótese que no hablo ni de confluencias, ni de integración, ni de compatibilización entre estas dos áreas.

intercambio dialógico (Tedlock 1987); para que no pase a ser un individuo conocido pero anónimo, observador pero mudo, con derecho a escribir pero con la "obligación" de callar, virtual "fiscón" que reserva todo su potencial cognoscitivo para un público que excluye a las personas con quienes trabaja, preservado bajo el principio de la neutralidad valorativa.

III. "TOMAR PARTIDO"

El principio de la neutralidad valorativa impide alinearse con sectores, fracciones, orientaciones, tendencias, aliviándolo de la pesadez ética que significa responder a las solicitudes incansables de conocer su posición; la cual, paradójicamente, se debería dar por descontado que es humanamente sesgada, controvertible, falible y perspectivizada (Foucault 1986). Se puede pasar dentro de la Academia solventando esta ocultación gracias a principios metodológicos que, aceptados, permiten salvaguardarse de cualquier compromiso formal con las personas con quienes se trabajan, a quienes en apariencia nada se les debe ni nada merecen.

Quienes violan este principio son sometidos a cuestionamientos éticos, a tribunales de juzgamiento de su comportamiento propuestos por sus pares, que se comportan como si se hubiera actuado con una virtual traición a los preceptos metodológicos básicos de la disciplina. Son los propios pares de la Academia quienes desprecian la posibilidad de "tomar partido" generalmente frente a situaciones problemáticas y sin lo cual no podría generarse conocimiento alguno. En otras palabras, sin una posición clara y dicha no es posible iniciar, siquiera, algún proceso de conocimiento que de acuerdo a los puntos de partida será la forma y contenido del conocimiento que se obtenga. Lo que no quiere más que decir que todo conocimiento tiene límites epistemológicos y prácticos (Watzlawick 1990).

Dar prioridad a determinados valores, intentar reforzar algunos principios en desmedro de otros en situaciones particulares no parece conducir a ningún delito, ni tampoco parece generar dificultades a la buena actuación profesional. Al contrario, significa incorporarse de lleno a un campo de conflicto que merece ser respetado como tal, en vez de ser casi ridiculizado como un ámbito pacífico y sin quiebres tanto ideológicos como materiales. El "buen antropólogo" no puede disfrazarse de un "buen salvaje" debido a que la realidad con que nos topamos en nuestros temas de investigación/ gestión sencillamente no lo permite. Adecuarse a mundos de movimiento, cambio y pugnas debe procurarnos instrumentos conceptuales dignos de ser puestos en práctica.

IV. ESCRIBIR

La escritura etnográfica ha sido objeto de una insistente discusión, especialmente a mediados de la década de los '80 en adelante (Clifford 1986, Marcus 1995, Rosaldo 1989, entre otros). A fines de los '90 la discusión ya se había apaciguado, quizá por su agotamiento o porque otros temas pasaron a tener mayor importancia para alimentar a la Academia.

Temas como la "autoridad etnográfica" o la "polifonía" fueron muy frecuentados aunque no se haya llegado a conclusiones significativas a la hora de escribir etnografías.

Desde la Academia, las formas de escritura no han variado en forma contundente. Estas discusiones que parecieron prometedoras que quedaron paralizadas justamente en los límites de la escritura etnográfica.

Perduran viejos trucos que también conducen a "salvar" el prestigio del antropólogo ahora en el campo de la escritura. En general, se sigue escribiendo para colegas tanto en el campo de la Academia como el de la Gestión. Otras disciplinas científicas pueden ser consideradas como "colegas" en el caso de que se estén plasmando ideas cuya complejidad sólo podría ser entendida por quienes tienen el entrenamiento adecuado para ello.

En igual sentido, los evaluadores de revistas académicas todavía insisten en la necesidad de detallar en forma pormenorizada el estado de la cuestión o los lineamientos teóricos dados "desde el principio de los tiempos" sobre el tema presentado, para después tener la posibilidad de encontrar y proponer una posición propia, por ejemplo en cuanto a la innovación conceptual.

Desde luego no se trata de ignorar, pero tampoco de mostrar una "sabiduría" ficticia que puede tener varios resultados: desde la incontinencia de hojas escritas relatando lo que ya todo el mundo, al menos académico, conoce o, lo que es peor, desde la obligación de poder introducir nuevos elementos teóricos solo si antes nos hemos apoyado "como se debe" en lo que ya se ha dicho sobre la cuestión. Se supone que los artículos pueden ser escritos con numerosos fines, uno de los cuales, sin duda, podría ser poner a punto el estado teórico de una cuestión. Pero otro, igualmente pertinente, es dar a conocer nuevos aportes conceptuales que se inclinan al campo de la gestión².

De esta forma, se deja de lado a las personas que han sido directamente afectadas, en el buen o en el mal sentido de la palabra, por las acciones antropo-

² Quizá el error sea querer publicar en revistas propias de la Academia, frente a la ostensible ausencia de formas de comunicación escrita en el campo de la gestión. Como nota casi humorística, se hace notar en estas evaluaciones la cantidad de hojas (demasiadas o demasiado pocas) y el tamaño de la letra como forma indirecta de haber querido llenar inopinadamente las hojas o, al revés, querer discurrir problemas demasiado complejos para ser comprimidos en poco espacio.

lógicas: ir y venir, estar, preguntar, esperar siempre una respuesta, molestar, prometer e incumplir, animar a la gente para después no dar ninguna clase de reciprocidad, y otras formas comunes de sacar provecho propio sin pensar en los otros. No se trata ya de encubrir las particularidades bajo la conocida construcción universalista de "LOS...", ni tampoco de mantener un lenguaje donde quien escribe parece ser invisible.

La peor forma de escribir es la que evita que la lectura pueda ser hecha y sea pasible de ser evaluada por los propios protagonistas. No se trata de "salvar" al antropólogo sino de "salvar" la realidad, mostrando los hechos y nuestra interpretación, para poder comparar e intercambiar puntos de vista.

La razonabilidad de las opiniones no debería encararse desde la (im)posibilidad de acceso a lo escrito, sino al revés, dando la total oportunidad de que eso ya escrito circule tal como lo hizo antes la palabra oral. Nada ha cambiado demasiado, porque la escritura no es perpetua, uniforme ni necesariamente desleal con alguna de las realidades a la que se ha podido acceder.

Hechas las salvedades, como así también marcados los límites de lo que se ha podido conocer, el inacabamiento conceptual con que se ha tenido que lidiar, y la falibilidad de nuestras interpretaciones no hay nada que ocultar que impida esa lectura directa y crítica aludida (Kalinsky 1994). Salvo que estén actuando impedimentos ideológicos para que esa lectura se haga solo por colegas, por la alta codificación del lenguaje, por la insistencia a que las hipótesis y respectivas interpretaciones o explicaciones no deban ser conocidas para evitar problemas, en el caso de una vuelta al campo, o porque los conceptos utilizados sean etnocéntricos o desmerecedores de la calidad cognoscitiva de los protagonistas, siendo esto último el caso más fraudulento.

Si algo tiene que ser ocultado entonces no estaremos en el camino correcto, si algo nos impide ser abiertos y flexibles con nuestros interlocutores entonces estaremos ejerciendo de manera colonialista una antropología que creemos perimida. Si algo tiene que ser evitado para no enfrentarnos ideológicamente con nuestros "amigos: los...", entonces deberemos llamarnos a una reflexión seria y silenciosa para no ofender ni crear problemas donde no los hay o sumarlos donde ya los hay.

Nuestra labor servirá para poco en lo que hace al propósito de colaborar desde nuestra particular mirada, aunque nos permita mantener prestigio, jerarquía y respeto académicos.

V. ANONIMATO Y CONFIDENCIALIDAD

Suplir nombres propios y de lugares y circunstancias es norma aceptada para evitar que las personas puedan ser identificadas y en ciertos casos, suplementaria-

mente estigmatizadas por haber sido "casos" que se han estudiado por determinadas razones, y en especial a lo que se refiere a grupos vulnerables o de alta complejidad conflictiva. Los trabajos académicos deben respetar esta norma que es del todo vigente y digna de ser tomada en cuenta.

Lo mismo rige para las situaciones de enseñanza dentro de la Academia donde los ejemplos deben cumplir rigurosamente con este principio de confidencialidad. Tal como ocurre con la relación médico/paciente o abogado/cliente lo que se dice en ella es secreto de las partes, situación que no admite intromisiones externas.

Sin embargo, en la relación antropólogo/interlocutores se deben escribir y dar a conocer resultados, conclusiones, propuestas o indicaciones. Por eso el anonimato es especial, ya que la confidencialidad se ve reducida por el solo hecho de dar a publicidad problemas y centros de conflicto aunque se trate de disfrazarlos de la mejor manera posible.

A esto, cabe agregar que hay momentos y circunstancias en que la confidencialidad se puede evitar, dado el consentimiento de quienes van a ser aludidos, y la seguridad por parte del antropólogo que ha sido bien entendido este contrato provisorio de o confidencialidad, sobre todo a lo que se refiere a la publicidad y difusión que pueda esperarse.

Trabajando con niños y adolescentes con problemas con la ley (Kalinsky, Arrúe, Biondo, Robatto, Esviza y Cañete 1994), decidimos iniciar este camino revertido porque se consideró que ellos merecían el nombre que tenían, pues quitárselo o reemplazarlos por otros sería como darles una estocada más a su ya deteriorada identidad. Voces en contra se hicieron oír con prisa acerca de la violación del anonimato. Lo mismo con expedientes judiciales ya que se trata de documentos públicos, y que muchas veces son de amplia publicidad mediática (Kalinsky Y Robatto 1999). En este último caso, proveer un anonimato que nadie cree es cubrirse de posibles señalamientos de una mala práctica antropológica, y no mucho más.

Igualmente, una experiencia personal dejó una buena enseñanza respecto al mantenimiento discrecional y acordado de la confidencialidad, dentro de la cual puede incluirse el anonimato. Tratando un caso de homicidio en una comunidad indígena de la Provincia del Neuquén (Argentina), se dio que más allá de la existencia de un expediente judicial con las características antes señaladas, se consideraba que podría cometerse otro homicidio por venganza, como suele ocurrir no solo en aquellas comunidades, ya que en un lenguaje más común entre nosotros lo llamaríamos "justicia por mano propia".

Ante la necesidad de hacer algo para evitarlo, dadas las características del caso concreto, y para evitar una intromisión efectista en el conjunto de pautas culturales vigentes, se acudió a personas de carne y hueso, con nombres y apellidos

y con representación política para que se hicieran cargo de la situación. Ante su silencio a nuestro pedido se crea una enorme tensión entre quienes reclamábamos y quienes debían acudir a ese reclamo.

No respetamos los criterios de confidencialidad ni en la exposición del caso a las autoridades competentes, ni en lo que se escribió sobre este tema (Kalinsky, Arrúe y colaboradores 1998), ni siquiera en el momento de darlo como ejemplo en una clase dentro de la Academia.

Dado que consideramos que era más importante salvar la vida de una persona a cubrir las identidades de los que creíamos involucrados tanto para mal como para bien en el cuidado de esta familia, fuimos duramente denunciados como malos antropólogos, ignorantes, etnocéntricos, habladores y conducidos por el afán de obtener viáticos (suponemos que especialmente para poder esquiar en temporada de invierno, dado que se trata de una zona turística muy codiciada para la práctica de ese deporte)³. Aunque nada más lejos de nuestros objetivos, no pudimos defendernos apropiadamente porque no pudo generarse un contexto de diálogo equitativo ya que primaron los intereses políticos a los valores existenciales que creíamos dignos de respeto. La intromisión, en realidad, consistió en tratar de impedir una práctica común porque creímos que la vida está primer que las pautas culturales. Esta crítica sí puede ser aceptada y discutida razonablemente, dando buenos argumentos y decidiendo finalmente de acuerdo a las concepciones propias. Pero no podíamos admitir que la transformaran en una práctica oportunista, con ganancias políticas y publicidad a favor de unos sectores en detrimento de otros.

Dicho esto, concluimos que el principio de anonimato/confidencialidad debe ser evaluado caso a caso, acordado con quienes pueden ser eventualmente señalados y dados a publicidad haciendo el correspondiente balance y decidiendo en conjunto. Dentro de cada ámbito de trabajo particular, inédito e irreplicable se verá si el compromiso con la confidencialidad o la necesidad de dar a conocer encajan con los intereses en juego, los riesgos y las oportunidades de cambio.

VI. SUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD: EL CASO DE LOS PERITAJES SOCIOCULTURALES

Todavía es trabajosa la incorporación de la Antropología en el campo del derecho penal. De esta forma, el pedido de informes socioculturales se hace solo para evaluar la graduación de la pena en caso de que ésta se imponga, y no para

³ Incluso se llegó a una instancia de intimidación extrema, como lo es la denuncia por violación de derechos humanos a la Comisión Interamericana de Derecho Humanos, lo que no llegó a concretarse por razones de inconsistencia de los argumentos que fueron dirimidas tiempo después.

decidir, por ejemplo, sobre la responsabilidad penal de quien ha cometido un delito (imputabilidad penal). Sin embargo, no es poca cosa y es necesario responder con la máxima predisposición posible para hacer respetable la incorporación de la antropología a un ámbito muy hermético como lo es el derecho penal.

Ninguna de las "ciencias auxiliares" a las que usualmente se acude puede dar una visión tan específica, detallada, singular y producida por las voces involucradas en el problema como lo hace la Antropología. Este es un punto que es considerado valioso, ya que da un panorama de las ofensas difícil de "descubrir" de otra forma.

Desde el campo de la investigación/gestión tanto como de cada uno de ellos en particular, puede plantearse el problema de la relación entre "descripción/objetividad" e "interpretación/subjetividad".

Al tratar de fundamentar en una ocasión el programa de un seminario de grado en la Academia, nos atrevimos a decir que este problema ya había sido zanjado, se nos exigió quitar ese párrafo y plantearlo como un problema vigente. A pesar del descargo en el sentido que ningún conocimiento social puede ser plenamente objetivo ya que las herramientas de acceso al conocimiento son de índole humana, avalado por una profusa bibliografía proveniente principalmente de las especializaciones antropológicas (antropología médica, jurídica, penal, urbana, rural, económica), (Bateson y Bateson 1989, D'Amico Samuels 1992, Goulet 1992, Hastrup 1992, Lippens 1998, McKilney 1997, Mazak 1993, Mouffe 1998, Munck 1992, Vaughan 2000, entre otros) dicho programa no hubiera sido aceptado sin el cambio citado.

En este estilo de pensamiento, y otra vez dentro de la Academia, se hizo notar la debilidad de estos informes socioculturales como prueba judicial dado su "alto grado de subjetividad".

Debido a que está en juego la culpabilidad o inocencia, la cárcel o la libertad, el reconocimiento o el desprecio sociales ¿deberíamos, retraernos para evitar jugar esta partida por las "debilidades" propias de la disciplina? Pobre concepto de la Antropología si se la cree incapaz de situarse, con sus opciones y límites, en problemas sociales tales como el citado. Describir, plantear hipótesis, escenarios posibles, las características especiales de la condición humana en situaciones singularmente problemáticas y, por qué no, expedirse con opiniones fundadas no es caer en un mar de subjetividad incapaz de aportar elementos que creen convicción en los juzgadores.

La subjetividad es parte de las connotaciones de cualquier ciencia social y si nos apoyamos en forma incondicional en ella evitamos responsabilizarnos por cualquier opinión que podamos emitir, afirmar o defender concienzudamente.

El tema aquí no es la subjetividad posible y real de estos informes, sino la poca de responsabilidad con que solemos trabajar y escribir, ya que damos por descontado que ninguna de nuestras conclusiones podrá ser tomada en serio para

proveer de conocimiento a las políticas sociales o resolver problemas concretos.

La subjetividad no debe ser confundida con una abstracción teórica incapaz de dar alguna pista en el desentrañamiento de fenómenos sociales complejos, que sin afán de univocidad como tampoco de incontenible permisividad, pueden y deben dar alguna claridad a situaciones críticas-criterios, posibilidades, opciones, puntos de partida, descripciones, registro de voces usualmente acalladas en este tema en particular tanto por la sociedad como por el propio sistema penal.

El factor subjetivo no debería ser el comodín para mantener el principio de neutralidad valorativa donde resulta ficticio y éticamente desdeñable.

Estas pericias sirven para informar a los juzgadores sobre determinado rango de ámbitos y contextos que será independiente a la convicción que ellos se formen para expedirse en la sentencia. Constituye una forma de ejercer responsablemente la profesión con el aporte de hipótesis, datos, ordenamientos, formas posibles de organización del caos social y personal que resulta de la comisión de un delito, actualización bibliográfica, y hasta opiniones personales que serán o no tomadas en cuenta al momento de las decisiones.⁴

VII. INTERDISCIPLINA

Acostumbrados, en la Academia, a nombrar la necesidad de trabajar en equipos interdisciplinarios, el antropólogo todavía está solo y sigue esperando (Kalinsky y Arrúe 1996). No se sabe bien qué, ni cuándo va a tomar la "osada" decisión de involucrarse con decisión con otras disciplinas, como ocurre desde hace tiempo en el ámbito de la gestión.

La falta de interés e incomodidad que parece significa estar a la par de otras disciplinas, equipararse y confrontar formas de actuación puede resultar en un balance negativo que pocos quisieran aceptar. Estas razones puestas en marcha impiden una divulgación más extensa y provocadora de las capacidades de la disciplina así como sus potenciales aportes a la dilucidación de las cuestiones sociales. Este descreimiento sirve solo para hacerla más invisible aún, generando una disciplina de unos pocos para otros pocos.

Esta visión de la interdisciplina como invasión a las "sacrosantas" salas y antesalas antropológicas va en desmedro de su práctica y minimiza los resultados.

En este caso, la antropología de gestión ha dado sobradas muestras de las posibilidades reales de trabajar en equipos interdisciplinarios sin sentirse invalidados o susceptible frente a posiciones encontradas, con la real opción no solo de

⁴ Factor éste último que ya es independiente del trabajo antropológico propiamente dicho.

aportar conocimientos específicos sino mantenerse dentro del campo antropológico sin dificultad alguna.

La antropología se está comportando, desde la Academia, como una disciplina etnocéntrica y omnicomprendiva que no se compadece con algunos de sus principios fundantes: la relatividad cultural, el reconocimiento de la diversidad (que no solo es cultural) y la necesidad de la comparación como un "desideratum" de los primeros antropólogos profesionales.

Si bien es cierto que todavía no se han concretado modelos metodológicos interdisciplinarios satisfactorios, no debería ser la excusa para no intentarlo una y otra vez hasta que haya logros reconocibles. Si bien la interdisciplina no ha sido el antídoto que se esperaba ante la fragmentación disciplinar no obsta para que haya logrado enfrentar visiones reduccionistas de la realidad, mostrando la falsedad de las dicotomías con que se pretende clasificar los fenómenos sociales (dualismos).

Asimismo, podrían señalarse etapas hacia la superación de la desconfianza que pueden ser cumplidas de acuerdo a criterios y principios convenidos: es el caso antes mencionado, acerca de que el derecho penal por ahora considera que la antropología solo puede actuar en un campo pero está excluida de otro (como se señaló, en el tema de la responsabilidad penal). Nada es indiferente si se trata de trabajar mancomunadamente, en contacto con otras visiones de la realidad, aportando la propia mientras vamos construyendo cooperativamente formas más específicas de embarcarnos en el estudio y análisis de las relaciones sociales (Kalinsky, Arrúe y Robatto 1998/1999).

VIII. FILIACIONES POLÍTICAS: QUIZÁ EL LUGAR MÁS IMPRECISO

"Cualquier cosa que diga puede ser usada en su contra". La lectura de este derecho que es parte de las formas jurídicamente correctas de detención policial es un buen ejemplo del antropólogo que intenta trabajar en la intersección de la investigación académica y la gestión. Y así parece cumplirse. Concurrente al tema de "tomar partido", las reales o ficticias filiaciones políticas juegan un papel importante cuando se trata de desmerecer este espacio de actuación antropológica. Asignadas o reales se utilizan para discutir posiciones teóricas o metodológicas bajo argumentos ideológicos, que como se sabe, se trata de cuestiones de decisión.

La catalogación ideológica del antropólogo casi siempre le debe jugar en contra de acuerdo a visiones "progresistas" y actuales sobre el trabajo antropológico. Si durante el auge del postmodernismo, se utilizaban textos de sus autores para enseñar esta corriente de pensamiento, de la que se puede tener cualquier opinión, entonces necesariamente se "debe ser posmoderno" con el famoso latiguillo, nunca

encontrado en ninguno de los autores de esta corriente, del “todo vale”, confundiendo una regla fundamental de la disciplina: una cosa es la relatividad cultural y otra, muy distinta, el relativismo, como forma exagerada de la diversidad.

A la par, si ese mismo antropólogo “posmoderno” de acuerdo a la Academia, se expide solo algunas veces a favor de algunos de los intereses reivindicados por minorías excluidas, puede ser tildado de “comunista” por operadores del sistema judicial y por ende inhabilitado para trabajar en ciertas áreas; entendiéndose por “comunista” a quien piensa distinto del que lo cataloga de tal forma.

Y, en forma simultánea a las dos anteriores, ese mismo antropólogo puede ser “etnocéntrico, colonialista, depredador, ignorante, insensible, racista” cuando no está de acuerdo con todos los reclamos que “deberían” ser parte de su pensamiento y discurso ideológicos.

Nadie parece poder satisfacerse con la toma de partido que pueda hacer ese antropólogo, quien ya al borde de la interrogación sobre su identidad profesional, tiene que comprender que los intereses políticos y sectoriales atraviesen ineludiblemente sus haceres y decires. Quizá se puede ser todas estas cosas a la vez pero parece, al menos imprudente, tomarse en serio las catalogaciones que se van despidiendo desde la necesidad de coalición con un conocimiento científico y el poder, real o aparente, que le puede sobrevenir.

Tanto del espacio académico como el de gestión se le reclama uniformidad y homogeneidad lo cual no es posible.

Aún si promueve marcos teóricos o metodológicos propios, que rompen con algunos esquemas académicos o resultan provocadores a quienes deciden cada cosa que diga o haga, podrá ser apreciada y catalogada desde diferentes posiciones políticas a la vez.

En todo caso, el problema no reside en él sino en quienes intentan comprenderlo o, al contrario, quienes quieren disponer de su práctica y saber para inclinarlo hacia el sostenimiento de intereses ajenos. Esto se pretende de una ciencia social que no parece detentar el fundamento suficiente como para aminorar este impacto.

IX. CONCLUSIÓN: ¿PODRÍAMOS PRECISAR EN ALGO EL ESPACIO DE INVESTIGACIÓN ACADÉMICA/GESTIÓN?

Las formas del “buen” comportamiento académico evidentemente no coinciden con las formas de la gestión. Desde este punto, se origina una superposición de regulaciones sobre la noción de construcción de conocimiento.

En términos generales, el espacio de gestión es más benévolo en lo que se refiere al factor humano puesto en juego en esta empresa cognoscitiva. En tanto que el espacio académico puede resultar más cómodo en tanto deslinda responsa-

bilidades ya que la teoría no podría “producir ningún daño” si no resulta del todo acabada o correcta.

El ámbito académico es ensimismado mientras que el de la gestión es expansivo. El primero es de largo plazo en tanto el segundo nos impone respuestas más o menos contundentes.

El trabajo académico nos deja todas las oportunidades posibles para mostrar su validez e incluso probar su correlación con la realidad, más allá de lo que se entienda por ésta última. En cambio, la gestión se enfrenta dramáticamente con las personas y sus problemas lo que no deja mucho margen para tomarse el tiempo en el reconocimiento de su viabilidad.

Al tratarse, en síntesis, de puntos de partida diferentes, los puntos de llegada no pueden ser otra cosa que también distintos. Aunque las características del conocimiento producido en cualquiera de los dos ámbitos son comunes (limitado, falible, provisorio, perspectivo) son las condiciones de su producción y el campo de su aplicación las que varían en forma ostensible.

Y esto significa decir que, al menos, hasta que la Academia pueda hacer una profunda revisión de sus pautas regulatorias será difícil poder compaginar ambos conjuntos de circunstancias en una instancia que logre acordar normas compartidas y convalidadas por ambos ámbitos.

Un ejemplo breve pero conmovedor por las acaloradas discusiones que genera es el de la libertad o prohibición de comunicar las hipótesis que se están poniendo en juego en un proceso de conocimiento cualquiera. Gritos de alarma frente a la distorsión del dispositivo metodológico de campo se escuchan desde la Academia, en tanto no puede ser de otra forma si la idea es aportar soluciones que puedan implementarse para situaciones y problemas concretos.

Sin embargo, no todo es desesperanza. Hay una coincidencia que cada vez más está cerrando su brecha entre la Academia y la Gestión: la necesidad de formular teorías de alcance medio, que permitan los fines comparativos y la “exportación” de metodologías y conceptos a situaciones para quienes esas teorías no fueron explícitamente formuladas pero que pueden ser usadas. Falta discutir con detenimiento los criterios de uso y, claro está, de validación.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BATESON, G. Y M. C. BATESON (1989), *El temor de los ángeles. Una epistemología de lo sagrado*. Barcelona, Gedisa, Colección el Mamífero Parlante.
- CLIFFORD, J. AND G. MARCUS (eds.) (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- D'AMICO-SAMUELS, D. (1992), *Undoing fieldwork: Personal, political, theoretical and*

- methodological implications. En: F. Harrison (ed.) *Decolonizing Anthropology*. Association of Black Anthropologists. American Anthropological Association. Washington D.C.
- FOUCAULT, M. (1986), *La verdad y las formas jurídicas*. México, Gedisa.
- GOULET, J.G. (1992), Reincarnation as a fact of life among contemporary Dene Tha. En: A. Mills & R. Slobodin (ed.), *Amerindian Rebirth: Varieties of belief and cases of reincarnation among North American Indians and Inuit*, University of Calgary.
- HASTRUP, K. (1992), Out of Anthropology: The anthropologist as an object of dramatic representation. *Cultural Anthropology* 7 (3).
- KALINSKY, B., W. ARRÚE, C. BIONDO, F. ESVIZA, E. ROBATTO Y O. CAÑETE (1994), Conceptos y Contextos. El caso del riesgo social. Rosario, *Cuadernos Médico-Sociales*, no. 6.
- KALINSKY, B. (1994), Cuando la ilusión de los conceptos se mira en el espejo de los Otros. En: A.L. Kornblit "Ciencias Sociales y Medicina. La salud en Latinoamérica". *Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires*.
- KALINSKY, B. Y W. ARRÚE (1996), *Claves antropológicas de la salud. El conocimiento en una realidad intercultural*. Buenos Aires, Miño y Dávila editores.
- KALINSKY, B. Y W. ARRÚE (1998), con la colaboración de C. Biondo, E. Robatto y F. Esviza. *Se ha cometido un delito. Cultura y procesos de conocimiento en el ámbito jurídico penal*, Buenos Aires, Ad-Hoc.
- KALINSKY, B., W. ARRÚE Y E. ROBATTO (1998/1999), Procesos cooperativos de interpretación, ¿una pauta para la acción? *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, no. 18, Buenos Aires.
- KALINSKY, B. Y E. ROBATTO (1999), La experiencia del sufrimiento en ámbitos interculturales. *TAE*, Universidad de Porto, S.P.A.E., Portugal.
- LIPPENS, R. (1998), Alternatives to what kind of suffering? Towards a border-crossing criminology. *Theoretical Criminology* 2 (3).
- MCKINLEY, M. (1997), Life Stories, disclosure and the Law. *POLaR, Political and Legal Anthropology Review*, volume 20, number 20.
- MARCUS, G. (1995), Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, vol. 24.
- MAZAK, A. (1993), On Understanding Intentional Worlds. *Revision Magazine* 14 (4).
- MOUFFE, CH. (compilación) (1998), *Desconstrucción y Pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós.
- MUNCK, V. (1992), The fallacy of the misplaced Self: Gender relations and the construction of multiple selves among Sri Lankan Muslims. *Ethos* 20 (2).
- ROSALDO, R. (1989), *Culture and Truth. The remaking of social analysis*. Boston, Beacon Press.
- TEDLOCK, D. (1987), Questions concerning Dialogical Anthropology, *Journal of Anthropological Research* 43.
- VAUGHAN, B. (2000), Punishment and conditional citizenship. *Punishment & Society. The International Journal of Penology*. 2 (1).
- WATZLAWICK, P. (comp.) (1990), *La realidad inventada. Cómo sabemos lo que creemos saber*. Barcelona, Gedisa.

ARQUIVÍSTICA, BIBLIOTECONOMIA E MUSEOLOGIA

Do empirismo patrimonialista ao paradigma emergente da Ciência da Informação*

por

Armando B. Malheiro da Silva**

Cada indivíduo tem dentro de si um manancial de vivências registadas como na memória de um computador. Passadas a papel aqui ficam partículas de lembrança de outros tempos. Eram difíceis, mas tinham o encanto da singeleza.

Ruth SAN PAYO (2001)

1. O PARADIGMA AINDA DOMINANTE: TRAÇOS E LIMITAÇÕES

Tem sido comum e consensual generalizar e incluir no termo amplo de cultura a realidade institucional constituída pelos Arquivos, Bibliotecas e Museus, associados directamente à génese e evolução da Modernidade e em especial ao século XIX. Também as noções oitocentistas de património (cultural) e de memória (histórica) continuam a servir, ao nível da opinião pública, para caracterizar os “bens culturais e materiais” que essas instituições encerram, custodiam, preservam e divulgam. Assim, parece haver “continentes” e “conteúdos” que remetem para planos distintos.

Se pensarmos a Biblioteca enquanto *Organismo ou parte de uma organização cujo objectivo principal é organizar colecções, actualizá-las e facilitar, através de pessoal especializado, o acesso a documentos que respondam às necessi-*

* Este artigo foi elaborado, inicialmente, como comunicação a apresentar no 1º Congresso Internacional de Arquivos, Bibliotecas, Centros de Documentação e Museus – Integrar, realizado em São Paulo, 18 a 22 de Março de 2002.

** Universidade do Minho, Braga, Portugal.

*dades dos utilizadores nos aspectos de informação, educação ou lazer*¹ não temos, necessariamente, de pensar o **texto** como *Sequência de caracteres sob a forma impressa ou manuscrita, isto é, pequena peça de informação escrita, que contém informação a ser transmitida e/ou tratada. Matéria principal de um livro*², mas, ao mesmo tempo, percebe-se, claramente, que o **livro** – entendido quer como documento *impresso, não periódico, com mais de 48 páginas sem contar as da capa, que constitui uma unidade bibliográfica*, quer como conjunto *de cadernos, manuscritos ou impressos cosidos ordenadamente e formando um bloco*³ – é um suporte para a informação textual. O livro deriva tecnologicamente de contribuições importantes, surgidas em diferentes épocas históricas: o uso do pergaminho (em rolo e em cadernos cosidos e encadernados) durante a Idade Média, a difusão do papel e sua produção progressiva no Ocidente e a invenção da tipografia por Johannes Gutenberg (1397/1400?-1468) com seus posteriores aperfeiçoamentos. Percebe-se, também, que antes do século XVIII e se recuarmos até à crucial invenção da escrita, passando pela célebre Biblioteca(-Museu) de Alexandria, tão citada e tão desconhecida, prevaleceu um sincretismo espesso que prende por um mesmo e único laço Livrarias a Cartórios, documentos administrativos e legais a obras consideradas literárias⁴. ou ainda o *biblos* a objectos vários guardados no *Mouseion* (a “casa das Musas”)⁵.

De igual modo, falar trivialmente de Arquivo como serviço criado e vocacionado para a investigação histórica – herança directa do período revolucionário francês (após 1789) e emblematicamente representada pelos Arquivos Nacionais de tantos países por esse Mundo fora – ou ainda como lugar de memória⁶, mas nem sempre nobre e condigno, porque o frequente é esse lugar ser no subsolo ou no sótão de edifícios, geralmente antigos e/ou antiquados, lugar inóspito, inacessível e caótico para onde se lançam com desprezo quilos e quilos de “papel velho”,

¹ Cf.: FÁRIA, Maria Isabel; PERICÃO, Maria da Graça – *Dicionário do livro: terminologia relativa ao suporte, ao texto, à edição e encadernação, ao tratamento técnico, etc.*. Lisboa: Guimaraes Editores, 1988. p. 40.

² Cf.: *Ibidem*, p. 324.

³ Cf.: *Ibidem*, p. 207.

⁴ Um exemplo basta para ilustrar tal sincretismo: no Métrôn ou templo de Cibele em Atenas passaram-se a guardar a partir de determinada altura *as leis e decretos governamentais, as actas das reuniões do Senado, os documentos judiciais e financeiros, os inventários, as listas de efebos, etc. Também lá se encontravam os exemplares oficiais da obra dos grandes trágicos e alguns documentos privados de valor excepcional, como o testamento de Epicuro* (cf. SILVA, Armando Malheiro da; RIBEIRO, Fernanda; Ramos, Júlio; REAL, Manuel Luís – *Arquivística: teoria e prática de uma ciência da informação*. Porto: Edições Afrontamento, 1999. vol. 1, p. 59).

⁵ Cf.: FERNÁNDEZ, Luís Alonso – *Museología: introducción a la teoría y práctica del museo*. Madrid: Ediciones Istmo, 1993. p. 27.

⁶ Ver: *Les lieux de mémoire. Dir. Pierre Nora*. Paris: Éditions Gallimard, 1986, 2 volumes (2º vol. com 3 tomos).

não é a mesma coisa que falar de informação e documentação. Esta diferença é recente na literatura arquivística, como lembra José Maria Jardim⁷, cabendo a autores canadianos – Jean-Yves Rousseau e Carol Couture⁸, corifeus da Arquivística Integrada – a nova tónica na informação/documentação arquivística, ou seja, nas *informação registada orgânica*, enquanto resultado da acção e móbil das organizações (uma diversidade infinita de entidades públicas e privadas) no passado, no presente e no futuro – uma memória acumulada de amanhã contínuos...

E com o Museu a diferença de planos se acentua mais, porque a variedade das colecções é grande e complexa e daí uma série de questões. Eis algumas: que afinidades substanciais tem uma colecção de obras de arte (pintura e escultura) com colecções de mobiliário usado ao longo de diversas épocas, de alfaias agrícolas, de máquinas industriais, de meios de transportes, etc. etc.? Que distinção é possível encontrar entre uma colecção de artefactos vários e *uma qualquer colecção organizada de livros e de publicações em série e impressos*⁹? E que dizer de uma definição de Museu *colecção de documentos de interesse científico ou cultural conservados de forma permanente e que podem estar patentes ao público*¹⁰? Não é, aliás, inédita a perspectiva de considerar quaisquer artefactos (uma lâmina de microscópio ou uma ânfora romana) como documento, isto é, como suporte/meio de uma designação e de diferentes indicações para o sujeito-observador. No entanto, há em tal perspectiva um evidente equívoco: o artefacto suscita informação, mas não se confunde com ela e nem é materialmente um mentefacto (uma representação mental e subjectiva), mesmo que este esteja sempre na origem e na produção artesanal ou industrial de objectos materiais (veja-se, a este propósito, o que se passa com a actual e exigente arte do *design*).

Note-se que a noção muito usada de colecção, aplicada, de início, sinceramente, a livros, documentos e objectos vários, passou ao longo do século XX a servir de linha separadora do património cultural bibliográfico e museístico do património arquivístico (diplomas e documentos régios, jurídico-administrativos e políticos manuscritos por funcionários especializados segundo modelos caligráficos caídos em desuso e, por isso, de difícil descodificação) abrangido, desde 24 de Abril 1841, pela noção incorporacionista de fundo, atribuída, pelos franceses, ao arquivista e historiador do Ministério do Interior, Natalis de Wailly¹¹. Colecção

⁷ Ver: JARDIM, José Maria – *Transparência e opacidade do estado no Brasil: usos e desusos da informação governamental* Niterói: EDUF-Editora da Universidade Federal Fluminense, 1999. p. 29.

⁸ Cf.: ROUSSEAU, Jean-Yves; COUTURE, Carol – *Os Fundamentos da disciplina arquivística*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998, p. 63-69.

⁹ Cf.: FARIA, Maria Isabel; PERICÃO, Maria da Graça – *Dicionário do livro*, ob. cit., p. 40.

¹⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 231.

¹¹ Sobre e génese e evolução desta noção ver: SILVA, Armando Malheiro da [et al.] – *Arquivística...*, ob. cit., p. 107 e seg.

e colecionismo ficaram conotados com a acumulação intencional, aleatória e temática de objectos, enquanto fundo tem, sobretudo para os arquivistas desejosos de acentuar bem a sua alegada autonomia profissional, um sentido orgânico, “pre-tereintencional” e não temático, ou seja, os documentos são supostamente produzidos como consequência de uma ordem (e rotina) administrativa e institucional anterior e superior à vontade das pessoas ou dos funcionários que os produzem em série, bem como dos chefes e políticos responsáveis máximos pelo rumo da Administração e dos Poderes Executivo, Legislativo e Judicial de qualquer Estado.

O sincretismo mencionado foi, de facto, um denominador comum pelo menos até ao século XVIII: “papéis” antigos de temática político-administrativa, incunábulo e outras raridades bibliográficas e gabinetes de curiosidades (para cuja difusão muito contribuíram o Humanismo, a Renascença, o colecionismo diversificado e mais ou menos esclarecido de grandes Mecenas) tendiam a formar uma realidade única e inseparável. Tendência desenvolvida na Modernidade e aí subvertida pela necessidade iluminista de classificar, de separar ideias e coisas e de buscar a pretensa objectividade científica (tanto no plano natural e físico, como no plano humano e social), pelo aparecimento do Estado-Nação, pelo fomento capitalista e pela complexificação global das sociedades. A uma fase sincrética e custodial sucedeu, após o final do século XVIII, uma fase técnica e custodial (1898-1980) que atravessa, actualmente, uma progressiva e irreversível viragem rumo a um paradigma que se antevê científico e pós-custodial¹².

Neste processo evolutivo há uma progressiva valorização da teoria: os diversos *constructo* sócio-culturais – Arquivo, Biblioteca e Museu – foram tendo uma correlação com disciplinas científico-técnicas legitimadoras de profissões emergentes e exercidas nesses *constructo*, ou seja, nesses “lugares de memória” institucionalizados.

Vale, por isso, a pena que nos detenhamos já em algumas definições até agora aceites:

- **Arquivística** – ciência que tem por objecto os *arquivos* 1.¹³ *os princípios e métodos da sua constituição, conservação 1, organização e comunicação*. v. *tb Gestão de arquivos*¹⁴.

¹² Ver: *Ibidem*, p. 210.

¹³ A saber: *Arquivo*. 1 *Conjunto orgânico de documentos, independentemente da sua data, forma e suporte material, produzidos ou recebidos por uma pessoa jurídica, singular ou colectiva, ou por um organismo público ou privado, no exercício da sua actividade e conservados a título de prova ou informação* 1. v. *tb Fundo ou núcleo*. 2. *Instituição ou serviço responsável pela aquisição, conservação 1, organização e comunicação dos documentos de arquivo*. 3 v. *Depósito 1* (cf. ALVES, Ivone [et al.] – *Dicionário de terminologia arquivística*. Lisboa: Instituto Biblioteca Nacional e do Livro/ Organismo de Normalização Sectorial para a Informação e Documentação, 1993. p. 7).

¹⁴ Cf.: *Ibidem*, p. 7.

- **Biblioteconomia** – teoria, actividades e técnicas relativas à organização e gestão de bibliotecas, assim como à aplicação de legislação sobre as mesmas¹⁵.
- **Bibliotecologia** – ciência que tem por objecto o estudo da formação e do funcionamento das bibliotecas¹⁶.
- **Documentação** – é ciência e é informação: como ciência situa-se no contexto da ciência da ciência e, por isso, utiliza os conceitos da mesma; como informação se aproveita dos conceitos. E as duas componentes se unem no propósito de estudar os processos de comunicação científica tendentes a estabelecer as bases dos novos conhecimentos. O seu objecto é o “ser documentado”, como o objecto da Lógica é o “ser de razão”¹⁷.
- **Museologia** – conforme expressa o termo na sua dupla origem etimológica grega, é a ciência do museu. Até 1945 foi precedida pela Museografia, definida como a teoria e prática da construção dos museus, incluindo os aspectos arquitectónicos, de circulação e as instalações técnicas, vindo depois a abranger outros aspectos, a saber: as aquisições, os métodos de apresentação, o armazenamento de reservas, medidas de segurança e de conservação, restauro e actividades culturais projectadas a partir dos museus. A passagem do nível prático e concreto para o nível teórico, normativo e planificador consagrou a dimensão científica ou museológica¹⁸.

¹⁵ Cf.: FARIA, Maria Isabel; PERICÃO, Maria da Graça – *Dicionário do livro*, ob. cit., p. 42-43.

¹⁶ Cf.: *Ibidem*, p. 42. Não fica, porém, explicado em tão sucinta e lacónica definição se esse objecto de estudo – as bibliotecas – é “qualquer colecção organizada de livros e de publicações em série e impressos” ou se é o “Organismo ou parte de uma organização cujo objectivo principal é organizar colecções, actualizá-las e facilitar, através de pessoal especializado, o acesso...”. Elas não especificam, mas era importante fazê-lo pois trata-se de coisas bem diferentes: uma a instituição ou organismo outra a colecção!

¹⁷ Cf.: LÓPEZ YEPES, José; ROS GARCÍA, Juan – *Qué es documentación?: teoría e historia del concepto en España*. Madrid: Editorial Síntese, 1993. p. 75-76. E os autores acrescentam o seguinte: *Nuestra disciplina puede, en fin, configurarse en cuerpo sistemático de conocimientos como ciencia y doctrina, por una parte; como técnica por otra y como y como organización, en tercer lugar. a) Como ciencia: el estudio de todos los aspectos desde los que su objeto – el documento – puede ser examinado. b) Como técnica: el estudio de todas las reglas e instrumentaciones relativas a las operaciones de producción, circulación, conservación y utilización de documentos. c) Como organización: el estudio de los esfuerzos individuales e institucionales en el trabajo intelectual y la cooperación documentaria en todos los campos* (cf. *Ibidem*, p. 76-77).

¹⁸ Cf.: FERNANDEZ, Luís Alonso – *Museologia*, ob. cit., p. 37. Em nota no final do capítulo o mesmo Autor cita Aurora León a respeito do que deve entender-se hoje por Museologia: *La Museología es ciencia social no sólo porque produz un enfrentamiento dialéctico público-museo sino porque el mismo contenido del museo – el objeto – es un elemento esencialmente socializado. Es decir, que el material básico de análisis procede de la realidad histórico-social, lo que supondría un detenido estudio de la sociedad actual que, por la complejidad de fenómenos que presenta, desbordaría los límites del tema. (...) También como ciencia histórica ha nacido de un necesario apoyo a la cultura,*

É bem sabido que a quase totalidade das disciplinas focadas surgiram e têm girado na órbita do desenvolvimento positivista e científico da História, adquirindo, de início, a condição subsidiária de “ciências auxiliares” que, mais tarde, foi posta em causa e substituída por uma infrene (e, em nossa opinião, indefensável) estratégia autonomista. O leque era amplo e ia da Paleografia, da Diplomática, da Codicologia, da Sigilografia, da Numismática, da Epigrafia, da Arqueologia até à Arquivística, à Bibliotecologia e à Museografia/Museologia. Todas, sem excepção, tiveram sua origem e razão de ser no campo epistémico da História, ou seja, nas exigências intrínsecas do conhecimento histórico. E à medida que este se expandiu e consolidou académica e institucionalmente ao longo do século XIX também as noções de memória¹⁹ e de património²⁰ se fixaram no vocabulário social, sendo hoje dominantes no enquadramento cultural e teórico-prático das proclamadas ciências dos Arquivos, das Bibliotecas e dos Museus.

Nas definições apresentadas percebe-se que as práticas de custódia, de preservação e de organização dos objectos culturais, incluindo documentos avulsos e livros, sempre precederam a compreensão teórica, que confere estatuto científico a essas disciplinas. Uma cientificidade controversa, atacada por uns devido à falta de consistência epistémica e defendida por outros com o argumento de que não se pode invocar o modelo das ciências exactas e naturais para o estudo científico do património arquivístico, bibliográfico e museístico. E nas mesmas definições sobressaem ainda outros aspectos: o vincado peso do fazer, do agir de acordo com um conjunto preciso e rotineiro de competências manuais e visuais, em suma, da *técnica*; a dupla materialidade dos respectivos objectos, isto é, o livro, o documento, o artefacto mais díspar, e os espaços institucionalizados (um Serviço ou organismo instalado num edifício mais ou menos adequado) onde os acervos arquivísticos, bibliográficos e museísticos são conservados e disponibilizados a públicos diferenciados; e a imprecisão da componente científica, implicitamente situada no campo vasto e vários das ciências sociais, mas sem indicações

a la que ayuda a buscar nuevos planteamientos, y de comportar los medios más eficaces de divulgación de los conocimientos y de creación de la sensibilidad artística y científica. (...) La finalidad de la ciencia museológica – como la de toda disciplina científica – radica en la obtención de resultados que suministren datos reales y eficaces para la Historia. (...) La Museologia comporta todos los caracteres – sujeto, objeto, sentido, medios, y finalidad – que la constituyen autónoma y cualitativamente se confirma como ciencia al contar con tres elementos básicos: 1º Ser expresiva de algo real (elemento histórico); 2º Ser explicativa de forma global de contenidos y comportamientos parciales (elemento teórico); 3º Ser emisora de métodos empíricos (elemento práctico). Por tanto, los hechos, los principios, los juicios estimativos y normas fundamentan el carácter científico de la Museologia (cf. Ibidem, p. 44-45).

¹⁹ Ver: LE GOFF, Jacques – Memória. In *Enciclopédia Einaudi. Volume 1 – Memória-História*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984. p. 11-50.

²⁰ Ver, entre outros: BABELON, Jean-Pierre e CHASTEL, André – *La notion de patrimoine*. Paris: Editions Liana Lévi, 1994.

teórico-metodológicas que permitam identificar minimamente ciência com produção (dedutiva ou indutiva) de conhecimento especializado.

Há, pelo que ficou exposto, um paradigma ainda dominante no qual se inscrevem e se legitimam a Arquivística, a Bibliotecologia/Biblioteconomia, a Ciência da Documentação e a Museologia. Um paradigma que pode ser designado de diversas formas: historicista, empírico-tecnicista, documentalista, empírico-patrimonialista, etc., sendo nítida em duas delas a ênfase posta na experiência sensorial (empirismo) dos artefactos e bens culturais (património) que substancializam o Arquivo, a Biblioteca e o Museu. Pode, por isso, falar-se de um empirismo patrimonialista forjado pelo labor historiográfico e pela valorização afectiva, estética e económica do que é antigo e raro. Mas mais relevantes que estes traços genéricos são os traços específicos que ajudam a identificar melhor o paradigma de que falamos:

- a) sobrevalorização da custódia/guarda, conservação e restauro do suporte como função basilar da actividade profissional de arquivistas, bibliotecários e museólogos;
- b) ênfase da memória como fonte legitimadora do Estado-Nação moderno e como construção intelectual de passado(s) fundador(es) extremamente útil para a justificação ideológica, jurídico-administrativa e político-institucional, tanto actual, como futura, através de pretensas antinomias – valor probatório *versus* valor informativo e intelectual, verdade administrativa *versus* cultura científica e técnica, vontade de instruir *versus* intenção de entreter; etc., etc.
- c) importância crescente do acesso ao “conteúdo” dos documentos e aos próprios objectos através da elaboração de instrumentos de pesquisa (guias, inventários e catálogos), mantendo-se, contudo, o acesso fortemente condicionado pela matriz custodial, historicista e patrimonialista; e
- d) distinção formal e profissional do arquivista, do bibliotecário e do museólogo, aceitando, porém, que todos eles são agentes culturais, lidam igualmente com património e todos conservam, preservam, coligem, ordenam, classificam e difundem *documentação* em sentido amplo (os artefactos que compõem as colecções museográficas são incluídos nessa categoria genérica).

À luz deste tipo de mentalidade ou de “visão geral das coisas” compreende-se o esforço cartesiano de Heloísa Liberalli Bellotto, que remonta a 1988²¹, ao

²¹ Houve, entretanto, aspectos que a autora certamente reviu e alterou, mas desconhecemos novas versões publicadas desta esquematização.

estabelecer e apresentar, em forma de tabela, as diferenças e as especificidades do Arquivo, Museu, Biblioteca e Centro de Documentação. O seu raciocínio director assentou na enumeração de diferentes características distribuídas por oito parâmetros, a saber:

- *quanto ao tipo de suporte*: o **Arquivo** inclui manuscritos, impressos, audiovisuais, exemplar único; a **Biblioteca** inclui impressos, manuscritos, audiovisuais, exemplares múltiplos; o **Museu** inclui objectos bi/tridimensionais, exemplar único; e o **Centro de Documentação** inclui audiovisuais (reproduções), exemplares únicos ou múltiplos;
- *quanto ao tipo de conjunto*: o **Arquivo** inclui fundos, isto é, documentos unidos pela origem; a **Biblioteca** inclui colecção, isto é, documentos unidos pelo conteúdo; o **Museu** inclui colecção, isto é, documentos unidos pelo conteúdo ou pela função; e o **Centro de Documentação** inclui colecções, isto é, documentos unidos pelo conteúdo;
- *quanto ao produtor*: o **Arquivo** é abastecido pela máquina administrativa; a **Biblioteca** é abastecida pela actividade humana individual e colectiva; o **Museu** é abastecido pela actividade humana e pela natureza; e o **Centro de Documentação** é abastecido pela actividade humana;
- *quanto aos fins de produção*: os do **Arquivo** são administrativos, jurídicos, funcionais, legais; os da **Biblioteca** são culturais, científicos, técnicos, artísticos, educativos; os do **Museu** são culturais, artísticos e funcionais; e os do **Centro de Documentação** são científicos;
- *quanto ao objectivo*: o do **Arquivo** é provar, testemunhar; o da **Biblioteca** é instruir, informar; o do **Museu** é informar, entreter; e o do **Centro de Documentação** é informar;
- *quanto à entrada de documentos*: no **Arquivo** ocorre a passagem natural de fonte geradora única; na **Biblioteca** ocorre a compra, a doação, a permuta de fontes múltiplas; no **Museu** ocorre a compra, doação, permuta de fontes múltiplas; e no **Centro de Documentação** ocorre a compra, doação e pesquisa;
- *quanto ao processamento técnico*: no **Arquivo** faz-se o registo, arranjo, descrição, guias, inventários, catálogos, etc.; na **Biblioteca** faz-se o tombamento, a classificação, a catalogação e ficheiros; no **Museu** faz-se tombamento, catalogação, inventários e catálogos; e no **Centro de Documentação** faz-se tombamento, classificação, catalogação, ficheiros convencionais ou informáticos;
- *quanto ao público*: no **Arquivo** é o administrador e o pesquisador; na

Biblioteca é o grande público e o pesquisador; no **Museu** é o grande público e pesquisador; e no **Centro de Documentação** é o pesquisador²².

São muitas e óbvias as limitações desta tentativa separadora e clarificadora das especificidades desses quatro *constructo* sócio-culturais. Limitações que derivam, obviamente, do paradigma ainda dominante. E, desde logo, uma limitação surge flagrante: é a confusão entre “conteúdo” e “continente”, focada já no início deste item. Confunde-se, de facto, Arquivo/instituição com Arquivo/fundo, Biblioteca/instituição com colecção de documentos, Museu/instituição-espaco físico com objectos bi/tridimensionais e destaca-se o Centro de Documentação quando ele surgiu na primeira metade do século XX como um tipo de Biblioteca. Confundir ou, pelo menos, mesclar tacitamente objectos impressos²³ e vários artefactos com as instituições e os espaços físicos criados para a sua guarda, protecção e fruição pública é empiricamente (senso comum) possível, mas logicamente muito discutível. Comércio confunde-se com loja? Doente confunde-se com hospital? Justiça confunde-se com tribunal? etc., etc., etc. Há necessariamente espaços e estruturas institucionais adequadas ao exercício de múltiplas actividades humanas e sociais, mas isso não pode levar a que se tome a nuvem por Juno! Faz, pois, sentido a analogia e a interrogação: a gestão hospitalar é englobada pelo objecto das ciências médicas (Biologia e Química) ou, pelo contrário, implica princípios, procedimentos e questões da esfera da Administração e da Gestão, ramos de conhecimento diverso do bio-médico? A gestão de organismos culturais (Arquivos, Bibliotecas, Museus, Cinematecas, Teatros Nacionais, etc.) é ou não matéria que remete, também, para a mesma área Administrativa e de Gestão, apesar das naturais especificidades dos diferentes sectores (Saúde, Assistência, Cultura, Justiça e por aí fora...)? Pensamos que a tentativa de resposta a estas e outras perguntas é potencialmente esclarecedora e pode contribuir para que se ponha fim a um equívoco que, por distração generalizada ou pela combinação de vários factores, tem-se mantido intacto e encoberto!

Outra limitação surge, também, notória: os parâmetros escolhidos não são uniformes, ou seja, uns foram concebidos tendo em conta o Arquivo, a Biblioteca e o Museu enquanto organismos/serviços, outros remetem para o “conteúdo” ou o denominado “património cultural” (“herança histórica, artística, científica, té-

²² Ver: BELLOTTO, Heloísa Liberalli – *Arquivos permanentes: tratamento documental*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1991. p. 18.

²³ É sintomático do paradigma em foco que um conhecido e coevo historiador da cultura e do livro, Roger Chartier tenha sobrevalorizado no título escolhido para uma recente obra por ele dirigida o suporte dos textos e das imagens do que estas mesmas sobre as quais recai ou se centra, aliás, todo o acto de leitura e de fruição visual/cognitiva. Ver: *As Utilizações do objecto impresso (séculos XV-XIX)*. Coord. Roger Chartier. Alégis: Difel, 1998.

cnica... dos diversos povos, culturas e civilizações”²⁴) que aqueles concentram e outros – o objectivo e o processamento técnico – convocam directa ou indirectamente as respectivas disciplinas – a Arquivística, a Biblioteconomia, a Documentação e a Museologia.

E para além destas evidências há vários paradoxos: dizer que o produtor de Arquivo/fundo é a máquina administrativa e que a actividade humana (individual e colectiva) produz a Biblioteca e o Centro da Documentação sugere que aquela máquina existe acima e à margem da vontade humana (suposição estranha!) e que a documentação arquivística é exclusivamente de natureza e de temática jurídico-administrativa e político-institucional; fixar o objectivo do Arquivo em provar e testemunhar e o da Biblioteca, do Museu e do Centro de Documentação em informar (traço comum aos três) consiste, afinal, em excluir dos acervos bibliográfico e museístico a capacidade de servir de prova e de testemunho e em excluir da documentação arquivística a componente informativa, quando se sabe que o valor probatório e testemunhal é conferido de modo variável pelo sujeito (escritor/escrivão e leitor/parte interessada), enquanto a matriz informativa – mesmo que não haja uma noção consensual sobre o que é ou o que deve entender-se por informação – antecede e prevalece sobre qualquer valor (apreciação de acordo com critérios mutáveis e diversos); e incluir no mesmo parâmetro – o tipo de suporte – manuscritos, impressos, audiovisuais, exemplar único, exemplares múltiplos e objectos bi/tridimensionais, causa perplexidade quer por não se ficar a perceber de que tipo de suporte se fala – do papel, da matéria-prima usada na produção artesanal e industrial, da tecnologia vídeo e da tecnologia electrónica e digital ou, pelo contrário, da plumbagina do lápis, da tinta da caneta/da lapiseira e da tinta aplicada às chapas usadas nas máquinas de impressão? –, quer por ser associado ao suporte um aspecto de outro âmbito – saber se há um texto em versão única ou se essa versão foi reproduzida em série (publicada ou difundida).

As limitações apontadas e outras que ficaram omissas resultam inevitavelmente da necessidade corporativa de distinguir actividades profissionais sem questionar o paradigma subjacente. Resultam também da precipitada identificação de profissão com ciência, prática demasiado comum: basta que a profissão exista, obtenha algum reconhecimento público e desenvolva uma formação técnico-profissional média ou até superior para que persiga logo um estatuto científico que credibilize mais quem a exerce!

Continua-se a aceitar como referencial de realidade objectiva o património cultural (uma categoria intelectual demasiado genérica e difusa) em que se encaixam certas “construções” sensorialmente palpáveis e objectivadas – os Arquivos,

²⁴ Cf.: FERNANDEZ, Luís Alonso – *Museologia*, ob. cit., p. 123.

as Bibliotecas e os Museus – e, ao mesmo tempo, subsiste a preocupação de vincar as diferenças de natureza, de organicidade e de finalidade entre elas. Resultado: uma espessa confusão conceptual, um imbróglgio terminológico cada vez mais complicado e uma enorme incoerência teórica.

Não é preciso recorrer a uma observação muito fina e exigente para se descobrir que a busca dessas pretendidas diferenças não pode continuar a ser feita atra-vés da “casca” (da superfície), mas tem de descer ao “miolo” (ao cerne da questão).

A própria evolução verificada desde o final do século XIX na actividade teórico-prática referente ao Arquivo, à Biblioteca e ao Museu revela vários questionamentos internos muito importantes que deviam impedir a redutora simplificação patente na taxinomia proposta por Heloísa Liberali Bellotto: o Arquivo aí referido é o Histórico (contra o qual se insurgiram, até ao primeiro quartel de novecentos, os precursores do chamado *records management* ou gestão documental, hoje muito aceite e aplaudida: os holandeses Muller, Feith e Fruin, o inglês Jenkinson, o italiano Eugenio Casanova e outros), embora não seja obviamente omitida a sua articulação com as entidades produtoras de documentação; a Biblioteca mencionada é a pública e o Centro de Documentação entra, para muitos autores, na categoria das chamadas Bibliotecas Especializadas, apresentando fortes conexões com o Serviço-Arquivo de uma qualquer entidade visto que a documentação de ambos tem a ver com as necessidades internas e orgânico-funcionais dos organismos onde eles surgem; e o Museu, à excepção das pinacotecas (pintura e desenho²⁵) se é verdade que está estreitamente vinculado a um espaço físico – um edifício atulhado de objectos, sendo esta uma imagem anacrónica rejeitada pela nova Museologia²⁶, ou espaços naturais e amplos, ecossistemas e zonas construídas que formam conjuntos coerentes e abertos a uma fruição interactiva – também é um facto que encerra matéria sobre a qual se debruçam ou se apropriam diferentes saberes: a Arqueologia, a História Militar, a História de Arte, a

²⁵ Uma pintura a óleo, a acrílico ou um desenho a crayon em tela, em papel ou em qualquer outro tipo de suporte são representações mentais, ou seja, mentefactos como um texto, uma fotografia, um filme, um gráfico ou uma equação matemática. Daí que excluamos o Museu de Arte (pintura e desenho) do universo museístico em geral, aproximando-os muito de um Centro de Documentação, de uma Biblioteca Especializada e até de um Arquivo (o atelier de um pintor identifica-se, em nossa opinião, com um sistema originário de informação). Para um aprofundamento deste tópico recomenda-se a leitura de DÉOTTE, Jean-Louis – *Le Musée, l'origine de l'esthétique*. Paris: Éditions L'Harmattan, 1993.

²⁶ Sugere-se para uma iniciação ao tema: *The New museology*. Ed. by Peter Vergo. London: Reaktion Books, 1993; e BENNETT, Tony – *The Birth of the museum: history, theory, politics*. London; New York: Routledge, 1994; *Theorizing museums: representing identity and diversity in a changing world*. Ed. by Sharon Macdonald and Gordon Fyfe. Oxford: Blackwell Publishers; The Sociological Review, 1996.

Antropologia, a Etnografia, a Paleontologia, a Arquitectura, a Física, a Mecânica, a Botânica, etc²⁷. E se assim é pergunta-se: o que claramente distingue, do ponto de vista epistemológico, o museólogo do arqueólogo, do historiador de arte, do antropólogo, do paleontólogo, do artista ou do arquitecto? Talvez apenas um aspecto subtil, mas decisivo: a musealização dos objectos/artefactos, entendida como o conjunto de procedimentos técnicos e artísticos que possibilitam a concretização do programa proposto por Walter Benjamin, em 1939 – o exercício do juízo estético, do gosto²⁸, detonador de vivências emotivas e cognitivas, usado, por isso, com êxito nas estratégias holísticas de aprendizagem. Mas será a musealização em si mesma científica? Reclamam os actuais defensores da Museologia que ela cumpre uma função verdadeiramente científica que consiste em fazer avançar o sector da realidade investigada através do conhecimento objectivo e comprovável. E ela teria conseguido *em pouco mais de um século fazer avançar de maneira surpreendente não só a realidade viva da instituição em si, mas também o conhecimento objectivo da história, estrutura e organização, funções e aperfeiçoamento técnico e sociocultural do museu*²⁹. Mas será que este tipo de conhecimento obedece aos requisitos essenciais do conhecimento científico “objectivo e comprovável” de fenómenos humanos e sociais e não apenas de instituições ou de concretizações indissociáveis de uma conjuntura ou contexto? Temos – declaramo-lo já numa atitude dialogante e problematizadora – profundas reservas e dúvidas...

Urge trazer à colação a ciência e o que entendemos por ela. Desafio importante que suscita escolhas lúcidas e, por isso, assumimos, aqui e já, uma concepção de ciência, liberta, por um lado, da recorrente influência do programa duro das “ciências exactas” extensivo a todos os ramos do saber e protegida, por outro, dos excessos relativistas a que leituras equivocadas das propostas pós-modernistas têm conduzido³⁰.

Se continuarmos a tomar como válida e operatória, matizada, porém, pelas prevenções epistemológicas de Boaventura Sousa Santos³¹, uma visão da ciência como *pesquisa sistemática e que visa a construir um ou mais sistemas de conhecimentos, de resultados; quer dizer, anseia por apanhar nas suas malhas a integralidade do real, conquanto por aproximações sucessivas, por sistemas*

²⁷ Sobre este tópico ver, por exemplo: WEIL, Stephen E. – *Rethinking the museum*. Washington; London: Smithsonian Institution Press, 1990. p. 74-89.

²⁸ Ver: DÉOTTE, Jean-Louis – *Le Musée, l'origine de l'esthétique*, ob. cit., p. 9 e seg.

²⁹ Cf.: FERNANDEZ, Luís Alonso – *Museologia*, ob. cit., p. 35.

³⁰ Uma quase caricatura, polémica, mas oportuna, sobre tais excessos foi traçada por: SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean – *Imposturas intelectuais*. Lisboa: Gradiva, 1999.

³¹ Ver: SANTOS, Boaventura Sousa – *Um Discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 1987; e Idem – *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto: Edições Afrontamento, 1989.

*explicativos parciais que pouco a pouco se vão integrando em totalidades mais amplas. Pesquisa sistemática, antecipa-se às situações que podem vir a apresentar-se ao homem, pondo ao seu dispor os meios para agir em qualquer caso; em vez de criar um instrumento para cada caso e de inventar a maneira de resolver este ou aquele caso, procura dotá-lo com um ferramental que valha em situações diversíssimas e com regras para se conduzir nessas situações*³²; se girar, pois, em torno deste eixo a construção do conhecimento científico, centrado, inclusive, nos fenómenos humanos e sociais, afigura-se-nos muito difícil que a Arquivística, a Biblioteconomia e a Museologia possam ser consideradas efectivamente como ciências. A dificuldade adensa-se se tivermos em conta o “perfil” das três disciplinas exposto esquematicamente no nº 34 (Janeiro/Março de 2001) do *Boletim Informativo* do Arquivo Público do Estado de Santa Catarina:

ARQUIVOLOGIA

- **Fundamentos teóricos:** História dos arquivos e da Arquivologia. As interfaces da Arquivologia com o Direito, a Administração e a História. Os princípios de proveniência, organicidade, unicidade e integridade. Ciclo vital dos documentos; teoria das três idades. Funções arquivísticas: produção, avaliação, classificação, descrição, conservação e difusão. Bases legais e éticas da profissão.
- **A génese documental:** O contexto de produção dos documentos de arquivo. Modalidades redacionais antigas e contemporâneas: Paleografia e Diplomática. Caracteres extrínsecos dos documentos: categoria, género, espécie, tipo, sinais de validação, forma, formato e suporte. Recebimento, registo, distribuição e tramitação.
- **Avaliação:** Valores primários e secundários. Elaboração de Tabelas de Temporalidade e destinação de documentos: guarda temporária, guarda permanente e eliminação. Diagnóstico de arquivos.
- **Processamento técnico:** Caracteres intrínsecos dos documentos: proveniência, função e teor. Análise documentária. Classificação e ordenação: fundos, grupos e séries. Descrição e elaboração de instrumentos de pesquisa: guias, inventários, catálogos, índices e edição de textos. Conservação: acondicionamento, tecnologias da informação aplicadas aos arquivos.

³² Cf.: GODINHO, Vitorino Magalhães – Em torno de: o que é a ciência. In *Ensaio: IV-Humanismo científico e reflexão filosófica*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1971. vol. 5, p. 184.

BIBLIOTECONOMIA

- **Fundamentos teóricos:** História das Bibliotecas e da Biblioteconomia. O papel e a missão do bibliotecário na sociedade. As etapas de geração, tratamento, difusão, recepção e uso da informação. As interfaces da Biblioteconomia com as demais ciências. Bases legais e éticas da profissão.
- **Organização e tratamento da informação:** Descrição física e temática da informação e do conhecimento. Aplicação de códigos, normas e formatos disponíveis. Uso da informática nos serviços de informação. Desenvolvimento e gestão de banco de dados e bibliotecas digitais. Metodologia de análise e avaliação de sistemas de informação. Automação de unidades de informação.
- **Recursos e serviços de informação:** Fundamentos, princípios, processos e instrumentos do serviço de referência: selecção, aquisição, avaliação, descarte, preservação, conservação e restauração de recursos de informação. Normas para o desenvolvimento de colecções. Fontes de informação impressas, electrónicas e digitais; conceitos, tipologia, acesso, utilização e avaliação. Estudos e educação de usuários. A indústria da informação, geração, produção e comercialização de documentos, fontes e serviços de informação. Serviços de referência, de extensão e acção cultural.
- **Gestão de unidades e serviços de informação:** Princípios e evolução da administração e da teoria organizacional. Funções da administração: planeamento, organização, execução, controle, mensuração e avaliação. Gestão de *marketing*, de recursos humanos e financeiros e físicos, de produção e de materiais. Qualidade aplicada ao contexto das unidades e serviços de informação.

MUSEOLOGIA

- **Fundamentos teóricos:** História dos museus e da museologia. Teoria museológica. Cultura material e práticas culturais. A semiologia aplicada ao museu. Coleccionismo e novas formas de musealização. Funções científicas, educativas e sociais. As interfaces da Museologia com as demais ciências. Bases legais e éticas da profissão.
- **Documentação:** Aquisição, registo, classificação, indexação e inventário de acervo. Pesquisa de identificação e contextualização: o conhecimento do objecto. Sistemas de recuperação de informações. Tecnologias da informação aplicadas aos museus.
- **Conservação:** Guarda, acondicionamento e transporte. Estudo de materiais. Condições ambientais. Conservação preventiva. Operação de intervenção.

- **Gestão de programas e serviços em museus:** Planejamento, organização, execução, avaliação. Gestão de recursos humanos, financeiros, físicos, de produção e materiais³³.

A exposição apresentada peca por ser confusa e muito pouco “sistemática”. Seria de esperar que aparecessem assinalados, com extrema clareza, o objecto e o método das disciplinas em confronto, mas, em vez disso, deparamos com uma mescla de elementos, uns pertencentes ao núcleo (ou *core*) disciplinar e outros (vários) completamente estranhos a esse núcleo. Com efeito, a gestão de recursos humanos, financeiros, físicos, de produção e de *marketing* não é específica do conhecimento biblioteconómico e museológico, sendo, obviamente, uma aplicação à realidade institucional das Bibliotecas e dos Museus dos ensinamentos das Ciências da Administração, da Sociologia das Organizações e da Teoria Organizacional. E um outro exemplo flagrante respeita aos problemas de conservação e restauro de materiais que podem e devem merecer a atenção do arquivista, do bibliotecário e do museólogo, mas a sua resolução técnico-científica cabe sobretudo a especialistas formados no campo de ciências exactas e naturais (a Física, a Química e outras). Há, também, um nítido desequilíbrio na caracterização ensaiada, servindo de ilustração a mínima referência, no “tronco” arquivológico, às *tecnologias da informação aplicadas aos arquivos* e, no “tronco” museológico, às *tecnologias da informação aplicadas aos museus* em contraste com a ênfase posta na *organização e tratamento da informação* mediante o *Uso da informática nos serviços de informação. Desenvolvimento e gestão de bancos de dados e bibliotecas digitais. Metodologia de análise e avaliação de sistemas de informação*, como se a gestão da informação fosse quase um exclusivo da Biblioteconomia! Curiosamente, o tópico da *preservação, conservação, restauração, acondicionamento e armazenamento* é transversal às três disciplinas, confirmando, assim, o paradigma custodial e empírico-patrimonialista que lhes está subjacente.

2. MUDANÇA DE ENFOQUE E DE PARADIGMA

A crise desse paradigma, ainda predominante e persistente, ficou anunciada, pelo menos, quando o belga Paulo Otlet³⁴ se dispôs a dar a resposta que a segunda

³³ Cf.: Arquivologia. Biblioteconomia. Museologia. Níveis de abrangência. *Boletim Informativo do Arquivo Público do Estado de Santa Catarina – Associação de Amigos do Arquivo Público*. Florianópolis. 34 (Jan.-Mar. 2001) 8.

³⁴ Embora se possa discutir sempre a paternidade de um conceito ou de uma disciplina, os autores que se têm debruçado sobre a “ciência da Documentação” apontam o belga como o fundador da

vaga de industrialização do último quartel de oitocentos estava a exigir: o desenvolvimento da ciência e da técnica aplicadas ao progresso industrial e económico requeria um acesso rápido e fácil aos livros, revistas, boletins especializados e respectivos artigos ou secções temáticas. O acesso visava cada vez mais o conteúdo e menos o formato editorial dado ao assunto. Os acervos bibliográficos antigos e desactualizados podiam continuar a interessar a uma determinada espécie de sábios e de eruditos (acumuladores e frequentadores de Bibliotecas), mas eram inúteis para quem tinha de prosseguir novas descobertas, aperfeiçoá-las, discuti-las e reformulá-las.

As bibliografias especializadas ou temáticas e a expansiva adesão à chamada classificação decimal universal (modelo de classificação bibliográfica capaz de abarcar a totalidade dos conhecimentos alcançados na Modernidade a partir de dez classes principais, ramificadas em subdivisões, e cujas linhas gerais foram explicadas, em 1876, pelo seu autor Melvil Dewey) trouxeram o conteúdo para plano central da pesquisa em detrimento do “continente” ou suporte. Esta mudança de enfoque foi, contudo, parcial e ambígua. Ambiguidade que se detecta, aliás, no título de um trabalho de Otlet, editado no ano de 1905, em Bruxelas: *L'Organisation de l'information et de la documentation en matière économique*. A par estão dois termos e conceitos: informação e documentação, tendo este prevalecido e predominado, pois figura no título da uma obra de fôlego – *Traité de documentation: le livre sur le livre: théorie et pratique*.

As dúvidas e a hesitação de Otlet persistem até hoje ligadas à disciplina que ajudou a fundar – a Documentação, definida atrás –, como persiste ainda o paradigma custodial, que também é historicista, tecnicista e, obviamente, *documentalista*³⁵ A materialidade palpável do registo de palavras, números, imagens e figuras num suporte – o papel – manteve-se como um imperativo óbvio e incontornável, o que tornou o documento, ou seja, o suporte, no qual se haviam fixado as mensagens, os assuntos, em suma, a produção intelectual e criativa, objecto natural de toda e qualquer disciplina que sobre ele incidisse global ou parcialmente – a codicologia é definida como a *ciência que tem por objecto o estudo dos códices nos aspectos materiais e históricos que não se refiram à escrita, da qual se ocupa a paleografia*³⁶; a paleografia é a *leitura e estudo das*

“história da documentação e suas técnicas”, pois terá sido ele quem utilizou o termo tanto para designar a actividade específica de recolher, como para processar, buscar e difundir documentos” (cf. LÓPEZ YEPES, José; ROS GARCÍA, Juan – *Qué es documentación?*, ob. cit., p. 30-31 e 141).

³⁵ Ver: RIBEIRO, Fernanda – Archival Science and changes in the paradigm. *Archival Science: international journal on recorded information*. Dordrecht [etc.]. ISSN 1389-0166. 1:3 (2001) 296-299.

³⁶ Cf.: FERREIRA, Paulo Gaspar – *Dicionário técnico de termos alfarrabísticos*. Porto: In-Libris, Sociedade para a Promoção do Livro e da Cultura, 1997. p. 52.

escrituras e documentos antigos³⁷; a diplomática é a ciência que estuda a tradição, a forma e a elaboração dos actos escritos; tem como objectivos fazer a sua crítica, julgar a sua sinceridade, apreciar a qualidade do texto e extrair das fórmulas todos os elementos de conteúdo susceptíveis de serem utilizados pelo historiador, datá-los, editá-los³⁸; esfragística ou sigilografia é a ciência que se ocupa dos selos antigos, sinetes ou marcas, apostos sobre cera ou lacre³⁹; a iconografia é o estudo dos assuntos representados nas obras de arte através de imagens pintadas, esculpidas ou produzidas por qualquer outra arte plástica, bem como das suas fontes e significado, classificando-os por tipos⁴⁰...

Panóplia diferenciada e atomista de olhares convencionalmente reunidos numa imprecisa e empírica área de saber(es) denominada de *Ciências Documentais*. E o objecto da Documentação ou de algumas dessas ditas ciências é, pois, o “ser documentado”, traço definatório que confere relevância não apenas ao acto e à intenção de registar, mas sobretudo ao facto de ter ficado registado em material durável e passível de ser preservado. Claro que é bem conhecida e demonstrada a articulação do suporte com o que nele é registado ou fixado, sendo óbvio o forte condicionalismo material e tecnológico sobre o acto de leitura e de fruição visual dos conteúdos, mas misturar e confundir planos fenomenológicos diversos é uma “armadilha” a evitar.

Em recente entrevista concedida a uma conceituada revista cultural o historiador João Luís Lisboa – actual director do Instituto Português do Livro e das Bibliotecas – interrogado se um *texto gravado em pedra transporta ideias diferentes do mesmo texto impresso em papel?* respondeu: *São diferentes, porque funcionam de uma maneira diferente. Muitas vezes ouve-se aquela frase: “Eu gostei mais do livro do que do filme”. Ver o filme “O Nome da Rosa” não é o mesmo que ler o romance do Umberto Eco. O contacto que o leitor tem com uma obra não é igual ao de um espectador de cinema*⁴¹. Resposta equivocada, porque, em nossa opinião, se desvia do ponto essencial da pergunta e confunde código ou codificação com suporte. Entendemos, ao contrário, que o mesmo texto gravado em pedra ou impresso em papel não perde a semelhança originária (de produção) ainda que o suporte material seja diferente e as condições de leitura se alterem – mais confortável e fácil com o papel que com a pedra. Entendemos também que entre o livro e o filme *O Nome da Rosa* há uma diferença básica (originária) de

³⁷ Cf.: Ibidem, p. 130.

³⁸ Cf.: FARIA, Maria Isabel e PERICÃO, Maria da Graça – *Dicionário do livro*, ob. cit., p. 99.

³⁹ Cf.: FERREIRA, Paulo Gaspar – *Dicionário técnico de termos alfarrabísticos*, ob. cit., p. 75.

⁴⁰ Cf.: Ibidem, p. 97.

⁴¹ Cf.: ALMEIDA, Nuno Ramos de – *O Fim da biblioteca?* João Luís Lisboa. *Ler: Livros & Leituras*. Lisboa. 51 (Verão 2001) 13.

tipo de codificação e de tecnologia adstrita: a mesma ideia é representada através de uma codificação/descodificação diferente, situação distinta do registo de um texto em papel ou em pedra!...

A crise anunciada em finais do século XIX subsiste nos alvares do século XXI, porque a generalidade dos teóricos da Biblioteconomia (*Library Science*), da Ciência da Informação (*Information Science*, herdeira directa do Documentalismo da primeira metade de novecentos) e até da Arquivística – citámos atrás autores canadianos que enfatizaram a *informação registada orgânica* – não consegue isolar fenomenologicamente a informação do suporte. E, no entanto, a revolução tecnológica em curso, desde meados do século XX, consubstanciada, aliás, na realidade actual da *Sociedade da Informação* e precedida por uma sucessão preparatória e determinante de inventos e descobertas – a electricidade, a fotografia, o cinematógrafo, a transmissão de mensagens através de ondas hertzianas, a radiofonia, a microfilmagem, a máquina de fotocopiar, a televisão, etc. – tornou possível e observável a transferência dos conteúdos para diversos suportes e a simultaneidade de suportes com os mesmos conteúdos. Não está, obviamente, à vista o fim do documento (necessidade natural de registar informação num suporte externo), mas está definitivamente posta em causa a visão unidimensional e estática que prendia rigidamente o conteúdo ao “continente”. Está em crise a “civilização do papel nascida em 1450” que, segundo Derrick de Kerckhove, director do Programa McLuhan de Cultura e Tecnologia da Universidade de Toronto⁴², será substituída pela “civilização da informédia”, “moldura” de um novo paradigma emergente, onde a pluralidade e a coexistência de suportes relança e projecta para primeiro plano o fenómeno/processo da informação, surgido em pleno, há milhares de anos, com o *homo sapiens sapiens* e que parece estarmos, agora, a redescobrir – Anthony Wilden usa mesmo a expressão *À redescoberta da informação*⁴³.

Quanto tempo durará esta crise prolongada que se arrasta há mais de um século? Não podemos prever, mas podemos afirmar com rigor que ela é indelmentível e perceptível em muitas das reflexões e análises disponíveis na literatura internacional sobre a temática/problemática da informação, consagrada já como verbete de um dos volumes da original e imprescindível *Enciclopédia Einaudi*⁴⁴.

O debate e a análise crítica tendem a intensificar-se, desenhando um enfoque diferente e montando, conseqüentemente, os alicerces de um paradigma novo, que

⁴² Derrick de Kerckhove foi discípulo e identifica-se com a obra charneira do futurólogo MCLUHAN, Marshall – *A Galáxia de Gutenberg: a formação do homem tipográfico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

⁴³ Cf.: WILDEN, Anthony – Informação. In *Enciclopédia Einaudi. Volume 34 – Comunicação-Cognição*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001. p. 11.

⁴⁴ Ver: *Ibidem*, p. 11-77.

o excerto escolhido para epígrafe desta comunicação, da autoria de Ruth San Payo⁴⁵, permite pôr em relevo. Quando refere que todo o *indivíduo tem dentro de si um manancial de vivências registadas como na memória de um computador* e passadas a papel ficam *partículas de lembrança*, ela está, implicitamente, a dizer-nos que as vivências memorizadas e representadas psicologicamente (ideias e afectos) passam para o papel através de uma codificação específica – a língua escrita – operada ainda a nível mental (na psiqué do sujeito). Essa codificação escrita ou falada é que permite o registo num suporte externo ao *sujeito que pensa e fala*. Sem ela tal registo seria impossível e, por isso, se pode inferir a existência de algo já completamente formado/estruturado antes da materialização plena. Com Bruno Lussato, autor de um trabalho imprescindível⁴⁶, mas que muitos teorizadores da Ciência da Informação parecem desconhecer, compreendemos que a informação registada/documentada mais não é do que a coisificação da informação psicológica, sublinhando oportunamente Jean-Antoine Malarewicz que *qualquer informação só pode ser veiculada, transmitida e reutilizada, de uma forma ou outra, ao mesmo tempo que é psicologicamente integrada. Trata-se de um “tratamento” ao qual ela não pode escapar. É mesmo esse o objecto de toda a cultura*⁴⁷ Encontramos, enfim, neste tipo de enfoque a “linha de água” essencial que separa e distingue a informação do suporte (documento).

De modo sinóptico e didáctico Anthony Wilden começou o seu verbete sobre informação, atrás citado, esclarecendo que o conceito alarga-se hoje a dois sentidos *recentemente surgidos e relativamente específicos*. O primeiro é o sentido estritamente técnico ou tecnológico em que informação é a quantidade mensurável em *bit (binary digit)*, ou seja, a informação métrica da teoria clássica da informação de Claude Shannon, da teoria combinatória e estatística da informação – em rigor esta teoria reporta-se mais à comunicação de mensagens –, baseada na lógica e na matemática da probabilidade. Pode ainda agregar-se a este sentido o uso científico do conceito na Física (veja-se a célebre experiência hipotética do demónio de Maxwell de 1871, aplicada à termodinâmica) e na Biologia. O segundo sentido implica uma abordagem diversa, que pode, porém, servir-se da primeira nos casos em que seja aplicável, como acontece, por exemplo, na logística da transmissão da informação mediante sistemas artificiais (a comunicação via radar ou satélite): *O segundo sentido é, porém, sempre qualitativo antes de ser quantitativo, como de facto deveria ser (apesar de tudo, a quantidade é um tipo de qualidade, ao passo que o inverso não se verifica). (...) A informação apre-*

⁴⁵ Cf.: SAN PAYO, Ruth – *Tempos que já lá vão*. [Melgaço]: s.n., [2001]. contra-capa.

⁴⁶ Ver: LUSSATO, Bruno – *Informação, comunicação e sistemas: teoria da imprinting e elementos para uma teoria da informação psicológica: ensaios*. Lisboa: Dinalivro, 1995. p. 181-352.

⁴⁷ Cf.: contra-capa de Ibidem.

*senta-se-nos em estruturas, formas, modelos, figuras e configurações, em ideias, ideais e ídolos; em índices, imagens e ícones; no comércio e na mercadoria; em continuidade e descontinuidade; em sinais, signos, significantes e símbolos; em gestos, posições e conteúdos; em frequências, entonações, ritmos e inflexões; em presenças e ausências; em palavras, em acções e em silêncios; em visões e em silogismos. É a organização da própria variedade*⁴⁸.

Aceitamos, genericamente, a caracterização desse segundo sentido e é claramente nele que fundámos a nossa proposta de definição da informação, a seguir apresentada. Divergimos, porém, num aspecto significativo: ao contrário de Wilden e na pegada, por exemplo, de Sanchez-Bravo Cenfor⁴⁹ e de Harold Borko⁵⁰, insistimos no seu carácter fenoménico-processual. Diferentemente da noção de património (categoria intelectual de formulação recente), a informação concretiza-se genotipicamente e manifesta-se ao nível da consciência do ser humano. Temos, assim, o objecto a fazer parte do sujeito, o observador é parte da “coisa” observada e este “hibridismo” não pode ser escamoteado, construindo-se com ele e apesar dele o conhecimento científico mais próximo de um paradigma pós-moderno. E já que uma vez mais evocamos o acto de conhecer parece-nos oportuna uma prevenção imediata: não deve reduzir-se ou confundir-se informação com a produção/difusão de conhecimento, que apenas é uma parcela da complexidade psicológica humana.

Sem cair em reducionismos negativos, mas procurando, ao mesmo tempo, delimitar, na medida do possível, um objecto cognoscível cientificamente, entendemos por **informação (humana e social) o conjunto estruturado de representações mentais codificadas (símbolos, significantes) socialmente contextualizadas e passíveis de serem registadas num qualquer suporte material (papel, filme, disco magnético, óptico, etc.) e/ou comunicadas em tempos e espaços diferentes.**

Nesta proposta de definição, concebida para preencher uma manifesta lacuna – cada vez se fala mais de informação, mas continua-se a evitar definições clarificadoras e salutarmente provocatórias⁵¹ – sobressai a importância da linguagem (capacidade de articular ideias, sons e signos) e do código (a língua falada e escrita, a notação numérica, a notação musical, o desenho geométrico e artístico, etc.) que

⁴⁸ Cf.: WILDEN, Anthony – Informação. In *Enciclopédia Einaudi*, ob. cit., p. 11.

⁴⁹ Ver: SANCHEZ-BRAVO CENFOR, Antonio – *Manual de estructura de la información*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramon Areces, 1992. p. 15-44 e 139-218.

⁵⁰ Ver: BORKO, Harold – Information science: what is it? *American Documentation*. Washington. 19:1 (Jan. 1968) 3-5.

⁵¹ Yves-François Le Coadic, no livrinho editado pela P.U.F. na famosa colecção *Que sais-je?*, fez um esforço raro e meritório de definição: *A informação é um conhecimento inscrito (gravado) sob a forma escrita (impresa ou numérica), oral ou audiovisual* (cf. LE COADIC, Yves-François – *A Ciência da Informação*. Brasília, DF: Briquet de Lemos; Livros, 1996. p. 5; 1ª ed. francesa, 1994). Mas a sua definição é menos abrangente e ao enfatizar apenas o conhecimento é redutora.

são a base “coisificadora” da informação e a “substancializam” como fenómeno humano e social. A informação emerge, pois, da língua e da linguagem, confunde-se com discurso e texto e encerra propriedades intrínsecas essenciais, a saber:

1. acção (humana e social) estruturante – o acto individual e/ou colectivo funda e modela estruturalmente a informação;
2. integração dinâmica – qualquer acto informacional surge num contexto específico de acção individual ou colectiva e integra-se dinamicamente em contextos correlativos;
3. pregnância – enunciação (máxima ou mínima) de sentido activo (*i.e.*, resultante da acção fundadora);
4. quantificação – a codificação linguística, numérica ou gráfica é valorável quantitativamente;
5. reprodutividade – a codificação é reprodutível sem limite, possibilitando, assim, a retenção/memorização;
6. transmissibilidade – a (re)produção informacional é potencialmente transmissível ou comunicável.

Estas seis propriedades e, em particular, as duas últimas matizam a informação não apenas como fenómeno, mas como processo, inscrevendo-se nesta dimensão a noção de comportamento e respectivo conjunto de “etapas” em espiral – criação, difusão, organização, armazenamento, pesquisa e uso. A informação preenche, assim, o núcleo disciplinar de um campo científico próprio vivificado por uma estreita interdisciplinaridade e pela assunção de um paradigma emergente face ao qual surge anacrónica e atomista a “teoria” da documentação e ganha novo fôlego e consistência, devido ao seu potencial holístico, **a teoria e pensamento sistémicos**, tal como foram sintetizados por Piero Mella⁵². Teoria que não esgota, porém, o leque de modelos disponíveis para compreender, explicar e explorar metodicamente o fenómeno/processo em foco: a teoria das situações, perfilhada por Keith Devlin, instaura-se, por exemplo, como “ferramenta” alternativa e/ou complementar.

A nossa preferência vai claramente para a teoria e pensamento sistémicos, feitas, claro está, as adaptações necessárias ao conhecimento específico da informação humana e social (deste objecto se excluem a dimensão quantitativa e o uso do conceito nos planos físico, biológico, ecológico, etc.). Mas não é o tópico das escolhas teóricas que importa, agora e aqui, focar. O que realmente nos parece oportuno e relevante é chamar a atenção para os efeitos práticos da aposta na

⁵² Ver: MELLA, Piero – *Dai Sistemi al pensiero sistemico: per capire i sistemi e pensare con i sistemi*. Milano: Franco Angeli, 1997.

delimitação de um objecto de estudo que integre certas manifestações empírico-sensoriais (os pergaminhos, os manuscritos em papel, os incunábulo, os livros, as fitas magnéticas de gravação sonora, as cassetes vídeo, os *compact disk*, os *cd-rom*, etc.) na unidade fenoménica correlativa.

Partindo da definição de informação, que ficou exposta, o Arquivo, a Biblioteca, o Centro/Serviço de Documentação Científica, o Centro de Memória e o Sistema Tecnológico de Informação (*software* aplicado à gestão da informação nas Organizações) adquirem o estatuto de epifenómenos, significando este conceito que o “continente” depende e não pode sobrepor-se ao conteúdo: do Arquivo/Serviço ao STI há um mesmo e fundamental denominador comum que é a informação, objecto de estudo e de trabalho de arquivistas, de bibliotecários e documentalistas e de engenheiros de informática de gestão. As diferenças que os podem individualizar são apenas de carácter profissional, ou seja, de certas competências/destrezas que uns têm e outros dispensam, uns possuem mais desenvolvidas e outros menos. Mas a formação científica de base, o *corpus* teórico-prático modelador do seu modo e tipo de conhecimento racional e sistemático (científico) tende a ser idêntica.

Se aceitarmos a informação, humana e social, como fenómeno e processo, a Arquivística, a Biblioteconomia e a Documentação fazem parte integrante de um *corpus* científico unificado pelo mesmo objecto. Parece-nos, pois, absurdo continuar a separar a informação científica, isto é, a informação produzida e difundida por uma determinada comunidade científica, como se ela fosse estruturalmente diversa da informação produzida pelos juristas e administrativos. Há, obviamente, diferenças de estilo – o romance é diferente da poesia e de uma peça de teatro, um estudo de história económica é diferente de um estudo de econometria, um processo-crime é diferente de um tratado de criminalística –, mas se entendermos claramente por informação o que está expresso na definição atrás, com suas propriedades intrínsecas, temos de concluir que a empírica reparação dos conteúdos em letras, ciências e “matéria de arquivo ou seja, administração corrente”, é insustentável.

E se prosseguirmos neste esforço de coerência intelectual não custa descobrir o que, por exemplo, Aurélio Tanodi insinuou, em 1961, com o conceito de “arquivália”⁵³: do documento de arquivo ou do “contexto *archonico*”⁵⁴ deriva toda

⁵³ Ver: TANODI, Aurelio – *Manual de archivologia hispanoamericana: teorías y principios*. Córdoba (Argentina): Universidad Nacional, 1961.

⁵⁴ Num artigo recente e estimulante, Verne Harris cita o filósofo francês Jacques Derrida a propósito da sua concepção de Arquivo, que é, segundo Derrida, terreno do exercício do Poder e, neste sentido, local de combate entre forças *archonicas* e *anarchonicas* (do grego *archeon*, magistrado). Adaptando esta leitura para a questão ilustrativa do *record-keeping*, Harris refere que tal paradigma

a documentação disponível nas livrarias, hipermercados, quiosques, Bibliotecas Públicas e Especializadas. Seja literária, científica, político-administrativa, artística, museológica, etc. a informação é sempre e originariamente orgânica (termo enfatizado pelos autores canadenses da Arquivística Integrada) de onde se infere que entre *fundo* (conjunto orgânico de documentos) e *colecção* (conjunto de documentos acumulados por acaso) não há diferença porque é muito difícil, para não dizermos impossível, que o acaso substitua a natural intencionalidade e organicidade do colecionador. Claro que com os artefactos – utensílios, objectos de culto, fósseis, etc. que permitiram constituir muitos Museus – a acumulação acidental e aleatória é mais provável e isso ocorre porque ao perderam o contexto funcional em que estiveram integrados como semióforos (segundo Krzysztof Pomian⁵⁵), foram dispersos e recolhidos em lugares e tempos diversos, acabando por adquirir nova funcionalização. No entanto, esta resignificação dos objectos comporta em si uma intencionalidade orgânica: uma colecção de relógios, por exemplo, apesar de ser constituída por peças de diferentes e múltiplas proveniências, insere-se num programa cronológico, tecnológico e histórico (do tempo, da indústria e comércio relojoeiro, etc.) pleno de intencionalidade e de organicidade do colecionador, seja um indivíduo ou uma instituição.

A ausência da Museologia no grupo de disciplinas, acima referidas, que têm como objecto comum o fenómeno/processo informacional foi deliberada. Com efeito, se nos parece líquido postular a existência de informação museológica, como faz Ana Lúcia Siaines de Castro⁵⁶, é preciso ter bem presente que essa informação, na generalidade dos casos (excepção feita para as Pinacotecas, os Museus de Imagem ou de Fotografia, que, em rigor, são Centros de Informação Fotográfica, as Cinematecas, e as Casas-Museus de Escritores, Políticos e outras individualidades, que seria mais apropriado designar de Centros de Memória), é suscitada pelos objectos/artefactos e é gerada pela investigação conduzida em torno deles com vista à redescoberta de sua originária função e *locus* de produção e de funcionamento. Mas a informação não é, ao contrário do que sucede claramente com a Arquivística e a Biblioteconomia, o objecto central de conhecimento

pode ser tipificado como *archonico*, porque se prende com o espírito da lei, da autoridade e do instituído e, paralelamente, há uma dinâmica *anarchonica*, que questiona, subverte e que interpela a justiça antes da lei (Cf.: HARRIS, Verne – Law, evidence and electronic records: a strategic perspective from the global periphery. *Comma. International Journal on Archives*, Michigan (USA), 1/2 (2001) 41-42.

⁵⁵ Cf.: POMIAN, Krzysztof – Colecção. In *Enciclopédia Einaudi. Volume 1 Memória-História*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984. p. 51-84.

⁵⁶ Cf.: CASTRO, Ana Lúcia Siaines – Informação museológica: uma proposição teórica a partir da ciência da informação. In *Ciência da Informação, ciências sociais e interdisciplinaridade*. Org. de Lena Vania Ribeiro Pinheiro. Brasília; Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, 1999. p. 13-31.

museológico caso ele exista. E se pomos em dúvida tal existência é porque, como já atrás frisámos, joga-se na musealização dos objectos a centralidade e a especificidade do trabalho dos profissionais do Museu.

Não anda longe desta nossa posição Yves-François Le Coadic que, ao desenharmos o mapa da Ciência da Informação em forma de flor, considerou a Biblioteconomia, a Museoeconomia, a Documentação e o Jornalismo como “disciplinas fundadoras” da Ciência da Informação e nessa qualidade aparecem inscritas na corola junto com aquela, mas recusou-lhes o estatuto de ciência, sobretudo às três primeiras, reduzidas a “meras práticas de descrição e de conservação”⁵⁷ de bens culturais e patrimoniais. Nas pétalas da flor surgem várias ciências que partilham interdisciplinarmente a mesma área de estudo. Sobre a Museoeconomia afirma: *Paralelo curioso, a “ciência” dos museus também empurrada em direcção a uma economia do museu, no mesmo sentido de gestão, organização, a arte de organizar museus, mais do que uma ciência e uma tecnologias rigorosas*⁵⁸.

Deixemos, pois, de lado a Museologia, situada doravante como disciplina periférica (ver *diagrama*, final do texto), e concentremo-nos no paradigma emergente da Ciência da Informação, passível de ser caracterizado mediante os seguintes traços:

- valorização da informação (fenómeno/processo humano e social), residindo nela e não no suporte (material externo ao sujeito) a sua própria historicidade (orgânico-contextual) e a sua riqueza patrimonial/cultural;
- afirmação do incessante e natural dinamismo informacional oposto ao “imobilismo” documental, traduzindo-se aquele no trinómio criação – selecção natural – acesso/uso e o segundo na antinomia fugacidade – permanência/conservação;
- impossibilidade de manter a “compartimentação” documentalista da informação pelo espaço institucional e tecnológico onde se conserva (serviço de arquivo, serviço de Biblioteca e sistema informático/*software* de computador monoposto ou em rede), porque este critério é superficial e não abrange o dinâmico contexto de produção (organicidade), de retenção/memória e de uso/consumo (funcionalidade);

⁵⁷ Cf.: LE COADIC, Yves-François – *A Ciência da informação*, ob. cit., p. 14-18. É interessante notar que o autor, numa breve nota de rodapé, refere-se à Arquivística, não incluída no mapa-flor, nestes termos: *disciplina auxiliar da história, preocupa-se com a conservação dos documentos que resultam da actividade de uma instituição ou de uma pessoa física ou jurídica. Os arquivos não passam de documentos conservados, enquanto as bibliotecas são constituídas de documentos por elas reunidos* (p. 14).

⁵⁸ Cf.: *Ibidem*, p. 16.

- necessidade de conhecer (indagar, compreender e explicitar) a informação social através de modelos teórico-científicos cada vez mais exigentes e eficazes em vez do universo rudimentar e fechado da prática informacional empírica composta por um conjunto uniforme e acrítico de modos/regras de fazer, de procedimentos só aparentemente “assépticos” ou “objectivos” de criação, classificação, ordenação e recuperação;
- alteração do actual quadro teórico-funcional, em que quase só pontificam as práticas metodológicas e os interesses “clientelares” da História, do Direito e da Ciência da Administração, para uma postura diferente no universo dinâmico das Ciências Sociais (todas as ciências do homem e da sociedade), referência indispensável para a compreensão do social e do cultural⁵⁹, com óbvias implicações nos novos modelos formativos dos futuros profissionais da informação; e
- substituição da lógica instrumental patente nas expressões “gestão de documentos” e “gestão da informação” pela lógica científico-compreensiva da informação na gestão, isto é, a informação social está implicada no processo de gestão de qualquer entidade organizacional e assim sendo as práticas/procedimentos informacionais decorrem e articulam-se com as concepções e práticas dos gestores e actores e com a estrutura e cultura organizacionais, devendo o cientista da informação/arquivista, em vez de estabelecer ou impôr regras operativas, compreender o sentido de tais práticas, como se exige, por exemplo, a um sociólogo das organizações, e apresentar dentro de certos modelos teóricos as soluções (retro ou)prospectivas mais adequadas.

3. UMA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO PARA O SÉCULO XXI

São oportunas e certeiras as palavras de Jaime Robredo: *Se, como afirma Price (1969), uma ciência pode ser caracterizada e estudada em função de sua*

⁵⁹ Yves LE COADIC não hesitou em afirmar que a ciência da informação ao preocupar-se em esclarecer um problema social concreto passou a integrar o grupo das ciências sociais. E acrescenta: *Respondendo a uma necessidade social, a pesquisa em ciência da informação, pesquisa orientada, é elaborada em função dessa necessidade e foi, de alguma forma, determinada por ela. Também, sob a pressão das técnicas da informação, de máquinas concebidas para a comunicação, a preocupação dominante dos investigadores passou a ser o útil, o eficaz, o prático e a prática, e muito pouco o teórico, a teoria. Há pois um atraso da teoria sobre o empírico e sobretudo desconexão entre as duas (ver capítulo IV). De prática de organização, a ciência da informação tornou-se, sob efeito de uma procura social crescente, de novas apostas sociais e de importantes desenvolvimentos económicos, uma ciência social rigorosa (cf. LE COADIC, Yves-François – A Ciência da Informação, ob. cit., p. 21-22).*

*produção documental, a ciência da informação, a julgae pela impressionante quantidade de publicações poroduzidas nos últimos anos, inclusive no Brasil, seria hoje uma ciência consolidada. Quando se observam algumas publicações escolhidas, entretanto, conclui-se que ainda não existe unanimidade entre os autores em relação à consolidação da ciência da informação enquanto ciência verdadeira, nem mesmo quanto a seu objecto e a seu escopo*⁶⁰.

Nascida no pós Segunda Guerra Mundial, a C.I. continua sendo “uma ciência emergente”, não madura, à procura do seu rumo e da sua consolidação interna⁶¹, embora, estejam fixados há mais de três décadas os seus contornos e objetivos. De início nas conferências do Georgia Institute of Technology, realizadas em Outubro de 1961 e Abril de 1962, e depois, em 1968, por Harold Borko, para quem a *information science* era a disciplina *que investiga as propriedades e comportamento da informação, as forças que regem o fluxo informacional e o sentido do processamento de informação com vista a um máximo de acessibilidade e uso. Diz, assim, respeito a um corpus de conhecimento sobre a origem, colecção, organização, armazenamento, recuperação, interpretação, transmissão, transformação e uso da informação. Isto inclui a investigação da informação tanto em sistemas naturais, como artificiais, o uso de códigos para uma efeciente transmissão de mensagens e o estudo dos modos e técnicas de processamento de informação tais como computadores e os respectivos sistemas de programação. Trata-se de uma ciência interdisciplinar derivada de e relacionada com os seguintes campos: matemática, lógica, linguística, psicologia, tecnologia computacional, operações de pesquisa/busca, artes gráficas, comunicações, biblioteconomia, gestão e outros campos similares. Possui, por fim, uma componente de ciência pura na medida em que explora o tema sem olhar às suas aplicações práticas e uma componente de ciência aplicada que desenvolve serviços e produtos. A biblioteconomia e o documentalismo constituíam, por isso, aspectos aplicados da ciência da informação*⁶².

⁶⁰ Cf.: ROBREDO, Jaime – Infometria e Ciência da Informação. In *Informação & Informática*. Org. Nidia M. L. Lubisco e Lídia M. B. Brandão. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2000. p. 81.

⁶¹ Ver: NHEMY, Rosa Maria Quadros [et al.] – A Ciência da informação como disciplina científica. *Perspectivas em Ciência da Informação*. Belo Horizonte. 1:1 (Jan.-Jun. 1996) 9-25; ver também sinopse deste importante debate epistemológico em SILVA, Armando B. Malheiro; RIBEIRO, Fernanda – A Avaliação em arquivística: reformulação teórico-prática de uma operação metodológica. *Páginas a&b*. Lisboa. 5 (2000) 71-73.

⁶² Tradução livre do inglês a partir de citação de FROEHLICH, Thomas J. – Challenges to curriculum development in Information Science. In CONGRESSO NACIONAL DE BIBLIOTECÁRIOS, ARQUIVISTAS E DOCUMENTALISTAS, 1, Porto, 1985 – *A Informação em tempo de mudança: actas*. Porto: BAD, 1985. vol. 2, p. 488.

Mais do que uma definição Borko traçou um programa que continua actual e em plena realização e daí a tentativa optimista, aliás muito meritória, de Yves Le Coadic de superar a falta de consenso interno da C.I., a indistinção fenomenológica e a respectiva invisibilidade no quadro complexo e difícil das ciências sociais.

Segundo Le Coadic a C.I. é a *produção consciente da espécie humana com origens bem definidas, um objecto e um conteúdo bem definidos, práticas facilmente identificáveis*⁶³. Uma ciência configurada através da imagem da flor, que ajuda não só a identificar bem o objecto, mas também a enfatizar a noção de interdisciplinaridade levada até ao extremo de um “atomismo” algo incoerente. E quanto ao método Le Coadic apresenta os conhecidos *métodos de análise dos documentos e da informação, a saber: a catalogação, a indexação, o resumo e constelações de palavras, manuais de início e hoje cada vez mais informatizados, quantitativos uns, qualitativos outros e incidindo uns sobre o “paratexto” e outros sobre o texto*⁶⁴. Acresce a isto, segundo o mesmo autor, a postulação de leis, comum, aliás, a todas as disciplinas nomotéticas⁶⁵, e a produção teórica considerada débil: *a C.I. não tem infelizmente ainda uma teoria ou um conjunto de teorias que permita interpretar de maneira científica, racional, as leis e os modelos empíricos. Em matéria de informação a teoria foi sempre precedida pela prática. A teoria corre atrás dos factos para os compreender. Há atraso da teoria em relação ao empírico e sobretudo desconexão entre os dois*⁶⁶. Evoca, a propósito, a chamada “teoria matemática da informação”, a teoria dos “mass-media”, a “teoria da comunicação interactiva” formulada pela Escola de Palo Alto e a “teoria geral da bibliometria e dos processos cumulativos” proposta por Solla Priceide⁶⁷ aplicada especificamente à informação científica.

Apesar, porém, do meritório esforço desenvolvido, não consideramos o programa epistemológico proposto por Le Coadic suficientemente forte e capaz de forjar a maturidade científica da C.I. e de a tornar visível e investida de um papel legítimo no âmbito das ciências sociais e humanas. E o modo de se atingir esse desiderato não passa certamente pela “via reduzida” da regular “visitação” à lite-

⁶³ Cf.: LE COADIC, Yves – *A Ciência da informação*, ob. cit., p. 109.

⁶⁴ Cf.: *Ibidem*, p. 65.

⁶⁵ Ao contrário das ciências históricas, jurídicas e filosóficas, a C.I. procurou formular leis, no sentido de relações quantitativas relativamente constantes e enunciáveis sob a forma de funções matemáticas que estabelecem relações universais e necessárias entre o aparecimento do fenómeno e as condições que o fazem aparecer, permitindo fazer previsões; mas igualmente no sentido de relações ordinais, de análises estruturais, etc. traduzido no meio da linguagem corrente ou da linguagem mais ou menos formalizada (lógica, etc.) – cf. *Ibidem*, p. 67-68.

⁶⁶ Cf.: LE COADIC, Yves – *A Ciência da informação*, ob. cit., p. 65.

⁶⁷ Cf.: *Ibidem*, p. 76-77.

ratura existente e ao estado actual da C.I., mas pelo “salto” para a criação de um programa mais forte sujeito a críticas e a saudáveis revisões. A apresentação desse programa visa, contudo, abalar a falta de consenso interno e alertar para que se formem as condições vitais de uma unidade interna manifestamente madura.

A nossa proposta assenta, por isso, em opções fenomenológicas e epistemológicas algo provocatórias e “duras”, sem deixarem de ser abertas e flexíveis. E a principal acha-se exposta atrás ao definirmos o objecto da C.I., isto é, a informação social como fenómeno e processo e ao enumerarmos, com o detalhe possível, as respectivas propriedades – termo usado no início da definição de Harold Borko.

Tais pontos de partida conduzem-nos a uma configuração do campo da C.I. diferente da consubstanciada na imagem da flor de Le Coadic.

A configuração que propomos cabe no diagrama, incluído no final deste texto, e dele ressalta, de imediato, a ideia de uma unidade transdisciplinar indivisível formada a partir da confluência dinâmica de três disciplinas práticas ou aplicadas: a Arquivística⁶⁸, a Biblioteconomia⁶⁹ (inclui a Documentação ou Documentalismo) e os Sistemas (Tecnológicos) de Informação, definidos pela respectiva Academia Britânica (*United Kingdom Academy for Information Science*) como uma *área multidisciplinar, abrangendo todas as actividades de nível estratégico, tático e operacional, relacionadas com a recolha, processamento, armazenamento, distribuição e utilização da informação, bem como com as tecnologias associadas a estas actividades, nas organizações e na sociedade*⁷⁰. Três ramos específicos de aplicação teórico-prática justificados por uma concepção sistémica do conhecimento informacional e congregados em uma unidade científica orientada para um objecto preciso. Unidade que interage com um rico e variado universo interdisciplinar constelado em torno do mesmo objecto. E neste amplo leque de ciências sociais, humanas e naturais há algumas que se destacam como é o caso das Ciências da Comunicação, das Ciências da Administração e Gestão, da Informática e Computação Electrónica e da História, Sociologia e Estudos Culturais que mantém com a C.I. relações estreitas e privilegiadas e lhe acentuam, deste modo, a vertente interdisciplinar sem porem em causa, antes reforçando bastante, a matriz transdisciplinar e unitária.

⁶⁸ Definida como *ciência de informação social, que estuda os arquivos (sistemas de informação (semi-)fe-chados), quer na sua estruturação interna e na sua dinâmica própria, quer na interacção com os outros sistemas correlativos que coexistem no contexto envolvente* (cf. SILVA, Armando Malheiro da [et. al.] – *Arquivística...*, ob. cit., p. 214).

⁶⁹ Definida assim: *Ciencia y técnica de la organización que media entre un depósito de informaciones registradas y el uso individual o social que se hace de ellas* (cf. MOLINA CAMPOS, Enrique – *Teoría de la biblioteconomía*. Granada: Universidad, 1995. p. 129).

⁷⁰ Cf.: MAGALHÃES, Rodrigo – *Sistemas de informação: definição, origens e perspectivas para Portugal. Sistemas de Informação*. Guimarães. 6 (1997) 53.

Não pode passar sem comentário a inclusão da Arquivística como um ramo específico ou disciplina aplicada e parte integrante do campo científico (unitário) da informação, porque as suas consequências epistemológicas são profundas e relevantes. Desde logo por forçar a adopção da teoria sistémica, em princípio mais ajustada ao fenómeno e processo da informação social que o desarticulado *corpus* teórico acima invocado por Le Coadic. Depois por acentuar o papel do contexto e da organicidade estrutural na génese da informação produzida/recebida. E, enfim, por mostrar a função estratégica da informação na gestão das Organizações. Com efeito, a denominada “gestão da informação” na óptica de certos especialistas em gestão organizacional é *actuar sobre o sistema de informação organizacional, concebendo-o, implementando-o e mantendo-o de acordo com os objectivos estratégicos das empresas e com as suas necessidades operacionais. Sendo o SIO um modelo da própria empresa, geri-lo é também uma das formas de gerir a empresa, utilizando o seu sistema estruturante mais flexível e nuclear no quadro envolvente actual*⁷¹. Este prisma permite entrelaçar a noção diacrónica e “estável” de Arquivo com a noção sincrónica e dinâmica de S(T)I, enriquecendo, assim, substancialmente o objecto material da C.I.

No programa proposto abandonámos a noção fragmentada e inconsistente de método, ainda defendida por Le Coadic e polvilhada por um conjunto de técnicas avulsas algumas das quais meros produtos de um trabalho científico realizado (é o caso da classificação, da produção de catálogos, de índices, de *thesauri*, etc.) e não genuínos procedimentos metodológicos. Substituímo-la por uma concepção quadripolar ensaiada e testada na investigação qualitativa.

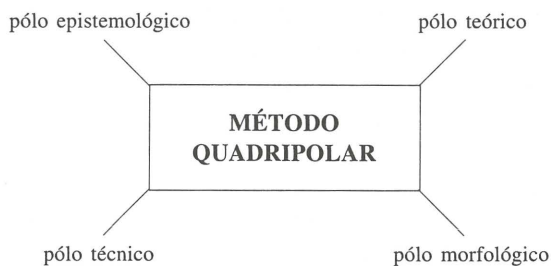
O termo qualitativo abrange quer o tipo de dados que uma investigação produz, quer os modos de actuação ou postulados que lhe são correlativos. Dados e postulados cabem dentro de uma grelha de análise inspirada num modelo geral de compreensão da metodologia da investigação elaborado por P. De Bruyne, J. Herman e M. de Schoutheete em 1975⁷². Trata-se de um modelo de compreensão e de um método geral apelidado de quadripolar.

O *método quadripolar* é um dispositivo complexo de investigação ao serviço de um conhecimento que está longe de ser “unidimensional”, de ser desprovido de variáveis ou de ser circunscrito apenas à tecnicidade dos procedimentos *standard* (ordenar, descrever a forma e o conteúdo informativo dos documentos,

⁷¹ Cf.: ZORRINHO, Carlos – *Gestão da informação*. Lisboa: Editorial Presença, 1991. p. 75-76.

⁷² DE BRUYNE, P.; HERMAN, J.; DE SCHOUTHEETE, M. – *Dynamique de la recherche en sciences sociales de pôles de la pratique méthodologique*. Paris: P.U.F., 1974. p. 36 e seg.

instalá-los e cotá-los), e que, bem antes pelo contrário, abarca toda a fenomenalidade informacional cognoscível. Vejamo-lo com algum detalhe:



Dinâmica de investigação inspirada no modelo topológico da prática metodológica de De Bruyne, *et al.* (1975, p. 36)

Segundo este modelo, a investigação científica não pode ser restringida a uma visão meramente tecnológica ou instrumental, devendo ser perspectivada por forma a superar o debate “tradicional” entre “quantitativo” e “qualitativo” e por forma ainda a promover o fecundo intercâmbio interdisciplinar. Uma investigação que se cumpre em cada projecto e se reinicia, prolonga, corrige e supera no seguinte, implicando sempre a interacção global e a interdependência desses quatro pólos.

No *pólo epistemológico* – instância superior imbricada no aparato teórico e institucional, isto é, a comunidade científica dos especialistas em informação, as suas escolas, institutos, locais de trabalho e ainda os seus referentes políticos, ideológicos e culturais – opera-se, segundo Herman, a permanente *construção do objecto científico e a delimitação da problemática da investigação*⁷³. Ocorre aí a reformulação constante dos parâmetros discursivos (a linguagem envolvida no processo científico e que *traduz através de simbolizações verbais ou não verbais (tais como os modelos matemáticos ou iconográficos), as crenças e os valores partilhados por um grupo de investigadores*⁷⁴), dos paradigmas e dos critérios de cientificidade (objectividade, fidelidade e validade) que regem todo o processo de investigação. A génese e a evolução deste pólo até à actualidade da C.I. tem sido objecto de alguns estudos panorâmicos retrospectivos e pelo exposto atrás podemos associá-lo à viragem ou transição do paradigma documental/patrimonial, custodial e tecnicista para o novo paradigma científico e pós-custodial.

⁷³ Cf.: HERMAN, Jacques – *Les Langages de la sociologie*. Paris: P.U.F., 1983. p. 5.

⁷⁴ Cf.: LESSARD-HÉBERT, Michelle; GOYETTE, Gabriel; BOUTIN, Gérard – *Investigação qualitativa: fundamentos e práticas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 17.

No *pólo teórico* manifesta-se a racionalidade predominante no sujeito que conhece (se relaciona e se adequa com) o objecto, bem como a respectiva postulação de leis, formulação de conceitos operatórios, hipóteses e teorias (plano da descoberta) e subsequente verificação ou refutação do “contexto teórico” elaborado (plano da prova). Neste pólo, uma vez ajustado à investigação da informação social, emerge a racionalidade indutiva e há “material” acumulado empiricamente que, à luz do paradigma de cientificidade aqui perfilhado, pode ser convertido em “contexto teórico” disponível para os projectos de investigação presentes e futuros. Mas a essa “herança” empírica é preciso juntar “material novo”, a saber: a formulação das seis propriedades intrínsecas da informação, apoiada até agora nas leis infométricas difundidas através do “círculo” biblioteconómico e nos “quatro princípios ou leis” expostos pelos autores de *Arquivística: teoria e prática de uma ciência da informação*⁷⁵ em substituição dos velhos “princípios arquivísticos” (em rigor meras regras empíricas e rudimentares); e ainda modelos a seguir ou a mudar, havendo, pelo menos, dois que merecem particular referência e atenção.

Em vez das práticas metodológicas avulsas e empíricas e dada a natural inserção da C.I. no quadro das ciências sociais impõe-se como modelo genericamente inspirador o esquema padrão de pesquisa formulado por Raymond Quivy e Luc Van Campenhoudt em sete etapas: 1^a – a pergunta de partida; 2^a – a exploração com leituras e entrevistas exploratórias; 3^a – a problemática; 4^a – a construção do modelo de análise; 5^a – a observação; 6^a – a análise das informações; e 7^a – as conclusões⁷⁶. Este esquema é adaptado à C.I. em função das suas características basilares condensadas num *corpus* conceptual cerzido pelas contribuições teórico-metodológicas decisivas de algumas ciências mais próximas e essenciais como é o caso da Sociologia (das Organizações e da Comunicação), da História Institucional, da História Cultural, das Ciências da Administração e Gestão e das Ciências da Computação e Informática.

Para além disto afigura-se-nos estratégica e vital a aplicação da teoria sistémica ao estudo científico da informação social e sua inserção no *pólo teórico*. Não se trata de uma novidade e a opção sugerida suscita certamente controvérsia, mas é inegável que através da teoria dos sistemas tem sido possível pensar a realidade natural, humana e social em moldes diferentes do “clássico”, porque necessariamente holísticos. De acordo com a panorâmica global traçada por Piero Mella⁷⁷ há dois

⁷⁵ Cf.: SILVA, Armando Malheiro da [et al.] – *Arquivística...*, ob. cit., p. 222.

⁷⁶ Cf.: QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc van – *Manual de investigação em ciências sociais*. Lisboa: Gradiva, 1998. p. 30.

⁷⁷ Ver: MELLA, Piero – *Dai Sistemi al pensiero sistemico: per capire i sistemi e pensare con i sistemi*, ob. cit., p. 32-128. Ver também: JARDIM, José Maria – *Sistemas e políticas públicas de arquivos no Brasil*. Niterói-RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1995. p. 7-17.

grandes grupos ou tipos de sistema, entendido este como conjunto de elementos identificáveis, interdependentes por um feixe de relações e que se perfilam dentro de uma fronteira⁷⁸: os sistemas organizados ou operatórios e os não organizados ou combinatórios. Aqueles definem-se pelos conceitos-chave da unidade, da organização e da estrutura e podem subdivir-se em dinâmicos, fechados e abertos, naturais e artificiais, redes modulares, autopoéticos, sistema geral e cognitivos conscientes. Os combinatórios caracterizam-se por três condições indispensáveis à sua existência: o macro comportamento deriva da combinação de micro comportamentos; estes devem ser condicionados pelo macro comportamento; e têm de se produzir interacções, *feedback*, entre micro e macro comportamento.

No caso vertente do conhecimento científico da informação tem sido aplicado o tipo de sistemas organizados ou operatórios com destaque para os abertos e fechados⁷⁹, para os artificiais, para os autopoéticos e para o sistema geral, correspondendo estas diversas categorias a perspectivas diferentes que importa rever e aproximar. Com efeito, Molina Campos ao classificar a Biblioteca como sistema aberto⁸⁰ e os autores de *Arquivística: teoria e prática de uma ciência da informação* ao pensarem o Arquivo como sistema (semi-)fechado assentam ambos numa noção de sistema mais ampla e menos restritiva que a usada pelos especialistas de SI ou de TSI (tecnologias e sistemas de informação), tornando-se, por isso, urgente procurar denominadores comuns que desfaçam a actual e absurda distância entre uns e outros. Mas temos ainda de reconhecer como insuficiente a classificação de Arquivo, de Biblioteca e de TSI na categoria de sistemas organizados ou operatórios, porque a “envolvê-los”, sobretudo aos dois últimos, há um complexo sistema não-orgânico ou combinatório formado também por outros micro-comportamentos específicos – as editoras, as livrarias, as produtoras discográficas, as empresas multimédia e a “massa” anónima e heterogénea de consumidores – que compõem o mercado de “produtos culturais” (hoje cada vez mais invadido pelos chamados “conteúdos” em suporte electrónico), gerador de um macro-comportamento em constante *feed-back* com os micro-comportamentos.

Uma pista possível para a desejável aproximação entre os três “casos” sistémicos referidos emerge de certas modelizações levadas a cabo por especialistas de SI, perfeitamente articuláveis com as actuais Bibliotecas e Arquivos, vistos

⁷⁸ Cf.: MOLINA CAMPOS, Enrique – *Teoría de la biblioteconomía*, ob. cit., p. 15.

⁷⁹ Genericamente, pode dizer-se que são *fechados* os sistemas cujas variáveis são endógenas e as leis são de tipo absoluto, não estando o seu comportamento sujeito a nenhuma espécie de influência que emane de variáveis externas. Os sistemas *abertos* singularizam-se pelo facto de nenhum aspecto do seu comportamento se achar determinado estritamente a partir de dentro (cf. SILVA, Armando Malheiro da [et al.] – *Arquivística...*, ob. cit., p. 42).

⁸⁰ Ver: MOLINA CAMPOS, Enrique – *Teoría de la biblioteconomía*, ob. cit., p. 131-147.

tanto pelo prisma serviço-instituição, como sobretudo pelo prisma orgânico-funcional. Se tivermos, por exemplo, em conta a generalizada interação, em qualquer entidade organizacional, da estrutura orgânico-administrativa e do fluxo informacional há claramente Arquivo (sistema orgânico-funcional)⁸¹. Por seu turno, a Biblioteca configura um modelo concreto de SI se encarada como sistema aberto de “produtos” informacionais vindos de fora, ou seja, da esfera orgânica dos autores e dos editores dentro de determinada comunidade nacional ou num espaço sem fronteiras (a aldeia global) através de uma vasta rede tecnocomunicacional.

No *pólo técnico* o investigador toma contacto, por via instrumental, com a realidade objectivada. No domínio da Arquivística e da Biblioteconomia, tal como têm sido praticadas, acumularam-se procedimentos técnicos de representação formal da informação/documentação com vista ao armazenamento, transferência, recuperação e difusão. Impõe-se, porém, a revisão do alinhamento destas técnicas dispersas e avulsas, porque neste pólo se joga a capacidade probatória (verificação ou refutação do “contexto teórico”) do dispositivo metodológico, e que nada tem a ver com uma mera “listagem” arrumada/classificada intelectualmente (à revelia da lógica indutiva e à maneira de um processo dedutivo inconsequente). Consideramos, por isso, necessário destacar neste pólo três operações maiores:

1ª Observação directa e indirecta⁸² (de casos⁸³ ou de variáveis⁸⁴)

Recolha exaustiva dos elementos histórico-institucionais, normativos e reguladores, e caracterização da natureza e do funcionamento interno de qualquer Sistema de Informação (caso/casos) respectiva Organização ou de

⁸¹ Cf.: SILVA, Armando Malheiro da [et al.] – *Arquivística...*, ob. cit., p. 214 e seg.

⁸² No quadro das técnicas científicas de exploração avulta a observação (entendida como sendo do tipo sistemático ou voluntário, isto é, organizada, pretendida e deliberada) directa e indirectamente. Aquela acontece quando se toma nota dos factos, dos gestos, dos acontecimentos, dos comportamentos, das opiniões, das acções, das realidades físicas (por exemplo, as paisagens), enfim do que se passa ou existe num dado momento, numa dada situação; variantes; a observação participante ou não participante (observação visual), a observação geográfica, a psicossociologia ou exploração no terreno. A indirecta incide nos indivíduos, nos comportamentos, nos grupos, no passado, noutros locais (ontem ou hoje) ou, mais geralmente, em todos os tipos de dados existentes (por exemplo, os testemunhos escritos, figurados ou registados) e supõe meios de investigação ou instrumentos de medida (por exemplo, a observação quantitativa), que permitem detectar factos intangíveis (por oposição aos tangíveis, como um recenseamento ou uma enumeração); exemplos: a análise de conteúdo (indexação), as análises *ex post facto*, os “relatos de vida”, etc. (cf. DESHAIES, Bruno – *Metodologia da investigação em ciências humanas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 296-297).

⁸³ Sobre o estudo de casos e a comparação multicasos seguimos de perto a exposição de: LESSARD-HÉBERT, Michelle; GOYETTE, Gabriel; BOUTIN, Gérald – *Investigação quantitativa: fundamentos e práticas*, ob. cit., p. 169-173.

⁸⁴ As variáveis em investigação informatológica são inúmeras e inscrevem-se no complexo sistémico composto pelo Arquivo, Biblioteca e S.(T).I.

qualquer tema supra/intercasuístico (variável/variáveis) através de diversas técnicas ou procedimentos, tais como o questionário/inquérito, a entrevista, a observação participante e ainda a elaboração de fichas exploratórias ou “bases de dados” operacionais constituídas a partir da própria memória institucional.

2ª Experimentação⁸⁵

Num campo tendencialmente artificial, fechado e controlado (por contraste com o campo real, aberto e não controlado do estudo de caso), que se acentua em laboratório ou em ambiente computacional, é imprescindível a formulação clara de um problema, a descrição das técnicas de análise e apresentação dos instrumentos usados, dos equipamentos e meios científicos empregues. Se feita por amostragem apoia-se na análise estatística de acordo com a lógica dos testes de hipóteses⁸⁶.

3ª Análise/Avaliação retrospectiva e prospectiva

(*enunciado genérico*)

Sujeitar os resultados da **observação** e/ou da **experimentação** a um rigoroso exame que permita generalizações e o estabelecimento de analogias científicas. Decorre deste investimento operatório a confirmação ou infirmação dos conceitos em uso, das hipóteses e teorias preparadas para cada projecto de investigação e, em última instância, os princípios gerais fixados no pólo teórico.

(*enunciado complementar*)

Esse “exame” rigoroso é literalmente a análise crítica com, pelo menos, duas importantes incidências: pode incidir sobre a informação propriamente dita (geralmente registada em um suporte) e toma, então, designações equivalentes ou sinónimas como “análise de conteúdo”⁸⁷, textologia⁸⁸ (ou análise de textos

⁸⁵ Na acepção forte do termo postula uma hipótese e permite ao experimentador observar os resultados da manipulação das condições materiais da experiência. A hipótese deve ser formulada previamente e verificada com instrumentos de medida apropriados. Se necessário, os métodos matemáticos e estatísticos aplicam-se segundo a orientação que a experiência tomou (cf. DESHAIES, Bruno – *Metodologia da investigação em ciências humanas*, ob. cit. p. 297).

⁸⁶ Cf.: *Ibidem*, p. 297.

⁸⁷ Em 1967, B. BERELSON definiu análise de conteúdo como *uma técnica de investigação para a descrição objectiva, sistemática e quantitativa do conteúdo manifesto da comunicação* (cit. por: JANEIRA, Ana Luísa – *A Técnica de análise de conteúdo nas ciências sociais: natureza e aplicações. Análise Social*. Lisboa. 2ª série. 9:39 (1972) 370-399). Ver, sobretudo: PINTO MOLINA, María; GÁLVEZ, Carmen – *Análisis documental de contenido: procesamiento de información*. Madrid: Editorial Síntesis, 1996; PINTO MOLINA, María – *Análisis documental de contenido*. In LÓPEZ YEPES, José (coord.) – *Manual de información y documentación*, Madrid: Ediciones Piramide, 1996. p. 300-323; e GIL URDICAÍN, Blanca – *Lenguajes documentales II*. In *Ibidem*, p. 354-374.

⁸⁸ Ver, sobre esta modalidade metodológica, entre outros: HAY, Louis; NAGY, Péter – *Avant-texte, texte, après-texte*. Paris: Éditions du CNRS; Budepest: Akadémicis Kiadó, 1982.

literários) ou diplomática (a “disciplina” auxiliar da História criada no século XVII por Dom Mabillon para estabelecer a verdade histórica através da avaliação de autenticidade – verdadeiro/original ou falso/não original – dos diplomas medievais conservados nos cartórios régios, senhoriais e eclesiásticos e, nas duas últimas décadas, aplicada aos documentos contemporâneos e electrónicos⁸⁹); e pode também incidir sobre o sistema todo aproximando-se, assim, dos modelos de análise organizacional desenvolvidos no âmbito da Ciência da Administração e da Gestão. Da “análise de conteúdo” resultam “produtos” meta-informacionais precisos como a indexação, o controlo de autoridade, a classificação, a inventariação e a catalogação formalizados no *pólo morfológico*. E porque se trata de uma operação crítica a análise implica um juízo ou apreciação retrospectiva se a situação informacional analisada já ocorreu num determinado contexto cronológico ou, ao invés, prospectiva caso venha/possa ocorrer, sendo passível de previsão e de simulações prévias com possibilidade de escolha da mais adequada. Daí, pois, o termo avaliação para exprimir a súmula final de um processo metodológico iniciado com a observação no terceiro pólo e terminado necessariamente no quarto.

A eficácia destas operações, em que anda implícita, pelo menos em algumas delas, a lógica da explanação⁹⁰, reflecte-se de imediato no *pólo teórico* e, em especial, no *pólo morfológico*. Neste quarto e último pólo se assume por inteiro a análise/avaliação e se parte não só para a representação exaustiva do objecto científico, mas também para a exposição de todo o processo que permitiu a sua construção relativamente à função de comunicação⁹¹. Trata-se da organização e da apresentação

⁸⁹ Ver, entre outros: ROMERO TALLAFIGO, Manuel – *Diplomatica del documento contemporaneo: sus aportaciones para la valoracion y seleccion en los archivos*. Sevilla, Marzo 1991 (dactiloscrito e reprod.); DURANTI, Luciana; EASTWOOD, Terry – Protecting electronic evidence: a progress report on a research study and its methodology. *Archivi & Computer*. San Miniato. 3 (1995) 213-250; DURANTI, Luciana; MACNEIL, Heather; UNDERWOOD, William E. – Protecting electronic evidence: a second progress report on a research study and its methodology. *Archivi & Computer*. San Miniato. 1 (1996); DURANTI, Luciana – The Thinking on appraisal of electronic records: its evolution, focuses and future directions. *Archivi & Computer*. San Miniato. 6 (1996); DURANTI, Luciana – Reliability and authenticity: the concept and their implications. *Archivaria*. Ottawa. 39 (Spring 1995) 5-10; e ainda EUROPEAN COMMISSION – *Proceedings of the DLM-Forum: European citizens and electronic information: the memory of the information society. Brussels 18-19 October 1999*. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, 2000.

⁹⁰ Ver: *Theories of explanation*. Ed. by Joseph C. Pitt. New York; Oxford: Oxford University Press, 1988. p. 9-46, 75-118, 156-187.

⁹¹ LESSARD-HÉBERT, Michelle; GOYETTE, Gabriel; BOUTIN, Gérald – *Investigação quantitativa: fundamentos e práticas*, ob. cit., p. 23. Sobre este pólo, DE BRUYNE [et al.] – *Ob. cit.*, p. 161, adiantaram que ele ajuda a libertar um campo de “interobjectividade”, em que a crítica intersubjectiva dos investigadores pode desempenhar um papel aferidor. Ultrapassa-se, deste modo, o empirismo fragmentário e o diletantismo, e molda-se um espaço de linguagem comum.

dos dados, devidamente crivados no *pólo teórico* e aferidos no *pólo epistemológico*, o que ilustra, aliás, o pendor interactivo da investigação quadripolar.

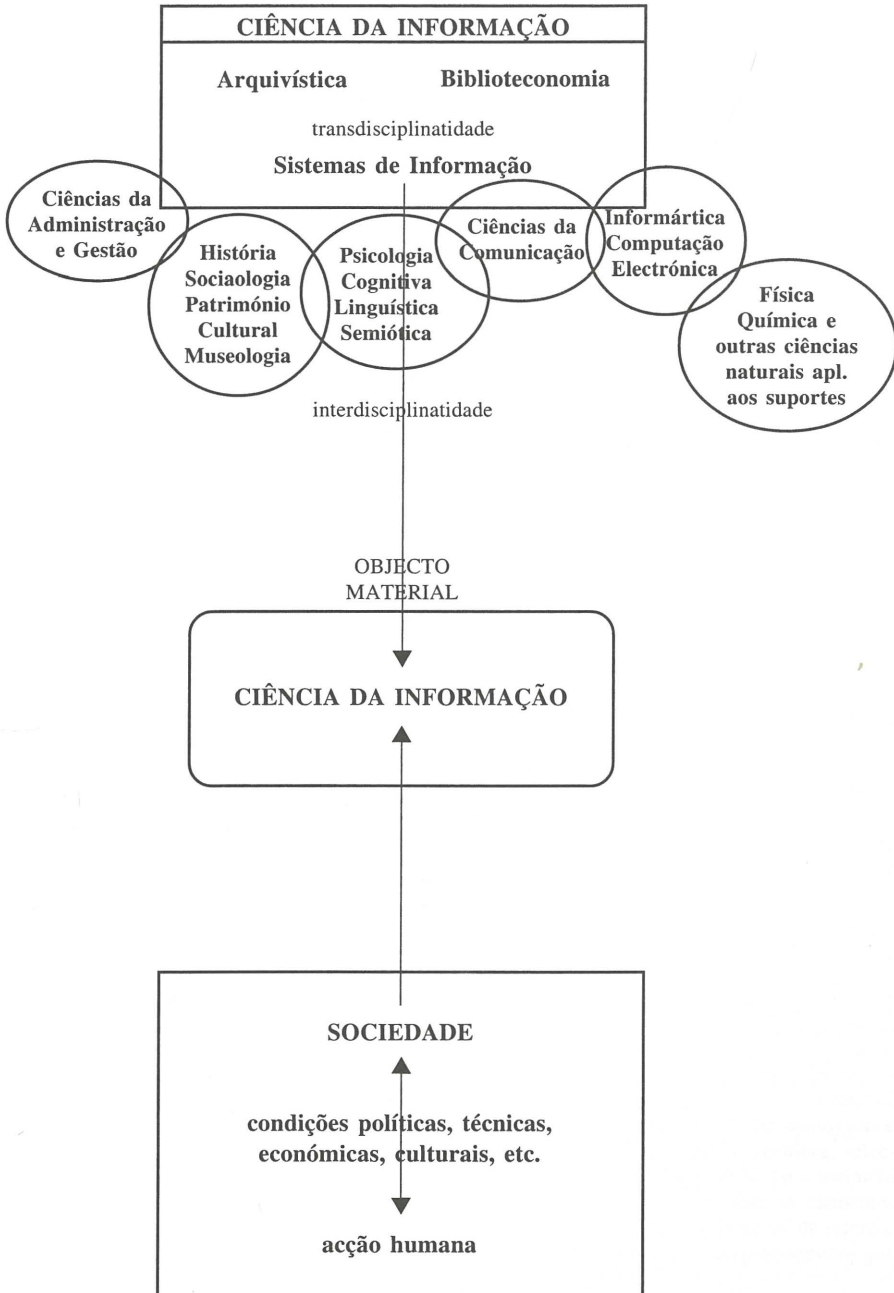
Daqui deve resultar uma posição algo “atomizada” na explicação e uma posição holista (totalizadora) na compreensão. Note-se que o conhecimento da informação (fenómeno e processo) compatibiliza-se com ambas as posições, assumidas em simultâneo. Com efeito, a dinâmica da investigação visa isolar, pela explicação, invariantes ou propriedades universais e axiomáticas – causalidade externa –, enquanto pela compreensão procura alcançar um significado totalizante do processo informacional – causalidade interna. E estas duas posições essenciais do *pólo morfológico* concentram-se na parte ou pólo precedente que enquadra a apresentação dos instrumentos de acesso e que corresponde ao estudo da informação social propriamente dito, sem o qual, aliás, tais instrumentos perdem toda e qualquer pertinência científica.

Consumada no quarto pólo a exposição de todo o processo que levou à construção do objecto científico, pode reiniciar-se o ciclo dinâmico de investigação quadripolar, a qual propende visivelmente para a acumulação em espiral do conhecimento construído.

A viabilidade deste modelo no campo da informação é um tópico incipiente e em aberto, imprescindível, porém, no âmbito do programa alternativo que ouvamos lançar para reflexão, debate e aplicações teórico-práticas, quesitos essenciais da construção séria e sólida de todo e qualquer conhecimento científico. Um programa que integre e ajude a clarificar e a distinguir. E a integração almejada poderá fazer-se à luz do paradigma emergente que ficou esboçado, o qual serve também para estabelecer distinções, ainda que subtis.

A rematar este já longo texto eis algumas dessas distinções que se nos afiguram oportunas e pertinentes para posteriores aprofundamentos: vários Museus se distinguem do escopo informacional da Biblioteca e do Arquivo; a informação enquanto fenómeno/processo é irredutível às noções de património e de memória (se entendida, claro está, como categoria virada para o passado); na centralidade da cultura, mas diferenciada fenomenologicamente dela, está a informação humana e social (de raiz psicológica); a produção e o processamento tecnológico da informação não se confundem com os meios e equipamentos técnicos desenvolvidos para esse fim, pelo que os chamados sistemas informáticos de gestão (bases de dados, armazenamento da informação, programas *ged* ou gestão electrónica de documentos, de *workflow*, hiperrmida, etc.) estão no mesmo plano dos equipamentos convencionais usados para a guarda, a ordenação, a difusão e o acesso da informação em papel; e, em suma, a Ciência da Informação (na qual se integram plenamente a Arquivística, a Biblioteconomia, a Informática de Gestão e ainda uma parte substancial da disciplina de Organização e Métodos) distingue-se da Museologia, remetida para um nível de relação interdisciplinar junto com a História, a Sociologia e os Estudos de Património Cultural (ver diagrama, a seguir).

DIAGRAMA DO CAMPO CIENTÍFICO DA CIÊNCIA DE INFORMAÇÃO



ARTES DA ESPERA

A pesca da lampreia* na foz do Cávado

por

Álvaro Campelo**

Esperei que a estranheza do ritual fosse superada para que a diferença do olhar não ofuscasse a paixão do conhecimento. Passaram-se alguns anos até que as minhas questões fizessem sentido, mesmo que elas próprias se apresentassem tão estranhas e importunas àqueles homens, visitados pontualmente, pois estávamos todos dependentes de horas certas, eu da disponibilidade, eles das marés¹. Ao

* Lampreia (*Petromyzon marinus*) é um nome comum aos peixes ágnatos da ordem dos ciclóstomos, família dos petromizóntidas. São serpentiformes, pegajosas, sem escamas, e têm uma boca redonda com coroas concêntricas de dentes (odontóides). A boca serve de ventosa para se fixarem nas presas ou em pedras e outros objectos para descansar. Desloca-se nadando com movimentos ondulatórios como as enguias, e alimenta-se do sangue que retira das vítimas quando lhes aplica os dentes. No estado larvar (acometo), antes da metamorfose, confunde-se com um verme, permanecendo no rio, onde nasceu entre 5-7 anos, antes de regressar ao mar, onde cresce até cerca de 1 metro de comprimento. Respira por simples buracos branquiais. A lampreia é o mais primitivo e rudimentar habitante da nossa fauna fluvial. Terá o nome, segundo alguns, do facto de se "fixar" às pedras (*lampetra*), sendo apelidada por outros de "peixe dos sete buracos", devido às aberturas branquiais que apresenta de cada lado da cabeça (Alonso 1989: 317).

** Centro de Estudos de Antropologia Aplicada. Universidade Fernando Pessoa.

¹ Ainda que tenha seguido cuidadosamente as quatro últimas safras, foi ao longo dos dois últimos Invernos (1999/2000 e 2000/2001), que deambulei pelas margens e foz do Cávado para estudar a pesca à lampreia. As características próprias deste vertebrado pisciforme, que tanto repugnam como fascinam, as variadas e múltiplas formas de o apanhar, bem como o valor gastronómico e económico, desafiavam uma atenção antropológica, que pretendia ultrapassar a mera descrição etnográfica. A pesca da lampreia resume várias modalidades da relação estabelecida entre o predador e a presa.

Optamos por uma escrita antropológica (cf. Dzin 1997), que por si mesma não necessita de justificação. O facto da investigação de terreno ter durado cerca de dois anos e de os actores presentes variarem muito conforme os dias da semana, principalmente os que são profissionais doutras áreas, fez com que optássemos por uma escrita em discurso livre, reforçada por interpretações antropológicas e descrições etnográficas (Battaglia 1999: 123). Focalizamos esse discurso em dias específicos, seleccionados de entre os dias em que fizemos trabalho de campo durante esses dois anos. Se a narrativa toma os elementos observados nesse dia, as interpretações e descrições fazem uso de elementos estudados e recolhidos ao longo da investigação, bem como de investigações académicas de referência. Alguns dos nomes dos informantes, que assinalaremos com um asterisco (*), são pseudónimos que adoptamos.

longo do rio² deparei com homens estátuas, aparentemente imóveis e insensíveis ao frio que se fazia sentir de forma aguda nas longas noites de Inverno. Uma vez colocados em cima do paredão que anuncia o mar, outras em barcos silenciosos que se deixam levar pela corrente ou se agarram ao fundo do rio, na embocadura da foz, estes homens ali permaneciam de cabeça baixa, olhando cada ruga do rio, numa fixidez digna do melhor malabarista das ruas das nossas cidades.

Desde o início do meu trabalho que senti pudor em interromper semelhante concentração. Na maior parte das vezes não passava de um importuno, poucas eram as vezes em que era uma companhia na noite escura ou razão para maldizer a sorte, como querendo encontrar interlocutor que servisse de mensageiro para os lados da promessa. Os homens esperavam! Toda a espera supõe enfado, e desdém pelo que falta ou tarda. Nesta espera nunca vislumbrei semelhantes estados de alma. Espera-se de dia, espera-se de noite, espera-se outro dia e outra noite, e assim sempre, mesmo que o que se espere não apareça! O problema é que este encontro é sempre particular e individualizado³, daí que se o vizinho cumpre satisfatoriamente essa espera, isso nada resolve quanto àquele que a não concretizou. Unicamente serve para alimentar o desejo da espera, e o prolongar da mesma. E o que se espera é a lampreia!

O nome sugere cheiros, paladares e uma forma que confunde os estranhos⁴. Da fealdade da aparência, nascem sentimentos vários quanto ao valor gastronómico. Enquanto para uns é causa de uma repulsa inicial, que se pode vir a tornar definitiva, para outros trata-se de uma viagem à conquista de novos e sofisticados sabores⁵. De nome feminino e de forma fálica, ela resolve essa aparente contra-

² A pesca a este ciclóstomo reveste-se de particular importância para os pescadores das bacias de alguns rios da costa portuguesa, a norte do Douro, apesar de ele estar presente noutros rios (principalmente fora de Portugal). No nosso caso interessava somente uma área muito restrita de um só rio: a que estava delimitada pela ponte velha e que liga a freguesia de Gandra à Vila de Fão, e daqui até à foz do rio Cávado. Delimitamos este espaço em cinco áreas, de forma a compreender a utilização das diferentes artes de "pesca" à lampreia (ver figura 1).

³ No caso das artes onde é utilizada a rede de tresmalho (a "varrer o rio") ou a estacaria, a apanha da lampreia exige o concurso de uma companhia.

⁴ É interessante realçar o facto de os pescadores da lampreia quererem demonstrar os seus conhecimentos, dizendo que a lampreia não era um peixe, mas um "ciclóstomo"! Com muita frequência escutamos este esclarecimento aos curiosos que demandavam o paredão da foz. Em todas as entrevistas que fizemos, todos os pescadores deram este esclarecimento, supondo uma ignorância pela estranheza de um "pescado" não ser peixe.

⁵ Várias são as lendas associadas à lampreia. Os romanos apreciavam-na particularmente (Brothwell 1971), chegando a criar lampreias em viveiros, aos quais lançavam, segundo reza a lenda, escravos para as alimentar! De um empadão de lampreia dá-se razão à morte de Henrique I de Inglaterra. No entanto, ainda hoje os habitantes da vila de Gloucester continuam a preparar o tradicional pastel de lampreia, que oferecem à família real pelo Natal. Uma vez a lampreia é um prato culinário, outras um *doce veneno*, indigesto mas eficaz para muitas maleitas e perigos, como diz Plínio, e, como seu bom discípulo, o médico do rei D. João V, Dr. Francisco da Fonseca Henriques (chamado de Dr. Mirandela, por daí ser natural) confirma, sugerindo que da sua ingestão, pese embora o seu sabor delicioso, nascem humores melancólicos e glutinosos (cf. Alonso 1989: 318-319).

dição na medida em que se torna furtiva e misteriosa ao homem que a espera, num jogo de sedução e de conquista. Tê-la perfurada na ponta do “galheiro” é o momento de êxtase, difícil de partilhar, e a glória de um dia preenchido. Para o que demanda o rio e a foz a esse encontro prometido e sempre esperado, partir sem a concretização do mesmo é como se o dia não fosse dia e como se a noite tivesse obrigação de chamar outra noite!

Praticada desta ou daquela forma⁶, a pesca da lampreia é, para o imaginário social envolvente, um acontecimento que, muitas das vezes, se transforma em espectáculo⁷. Ao cenário majestoso da foz associa-se a lembrança de um sabor singular e, porque dispendioso, só acessível à raridade do momento ou à abundância do dinheiro. No entanto, para os que percorrem o rio ou para os que sobem o paredão, o que se lhes apresenta é um tempo de espera. A arte da paciência, conjugada com a fortuna da sorte, exerce-se num olhar atento e num silêncio piedoso, invocador dessa fortuna. Saber esperar, quando esperar, onde esperar é o segredo da pesca à lampreia, pois quem espera, sempre alcança!

5 de Janeiro de 2000

16 horas e 30 minutos

O dia anunciou-se chuvoso e cumpriu-se em neblina fria. No início da tarde, alguns “amadores” haviam tentado a sorte, mais para consolar a saudade e exor-

⁶ A arte da pesca da lampreia é também ela variada, não só de lugar para lugar, como dentro do espaço confinado pelo mesmo rio. Temos assim, para além das peculiares “pesqueiras” do Minho (com o seus sistemas de propriedade e de herança muito sofisticados), outros métodos que se assemelham nos vários locais onde se pesca, como a utilização da nassa (*Botirão*) ou da rede de tresmalho (Leite 1999; Alonso 1989). No caso do rio Cávado, local sobre o qual incide o nosso olhar, as artes são várias, tendo em conta os pontos de pesca e a habilidade do pescador (ver figura 1). Desta forma, temos no paredão da foz (área 1) a pesca com o “galheiro”; no molhe que segue o paredão para o mar, a pesca com a “guilheta”; na zona de embocadura do rio (área 3), pesca-se dentro do barco, ali fundeado, com a rede e com a ponteira; na restinga (área 2) ou “bicheiro”, com o bicheiro; e na velha ponte de Fão (área 7), a pesca com a “fisga”. Ao longo do percurso do rio (área 4), utilizando as embarcações, temos ainda o uso da rede de tresmalho para “varrer o rio” ou da rede para a pesca nas “estacas” (área 6). Na “pesca à tona” (área 5) utiliza-se a ponteira (ver figura 2). Todos estes locais e métodos tiveram a atenção do nosso olhar. Daremos conta de cada uma das artes nos apontamentos que se seguem. Uma das artes pouco referida e quase desconhecida é a do “molho”! Trata-se de um conjunto de varas enfeixadas, colocadas no rio, onde as lampreias se fixam pela boca para descansar. Os pescadores, com a ajuda da ponteira ou guilheta apanham-nas depois com certa facilidade. Durante a nossa pesquisa não encontramos nenhum destes molhos.

⁷ Nos fins de semana e em noites de bom tempo, é frequente ver multidões de forasteiros que se juntam na foz do Cávado para ver os pescadores. A maior parte pretende unicamente ter um contacto visual com o momento em que a lampreia “salta” do rio para o empedrado da rua; outros procuram saber o preço e o número das lampreias entretanto apanhadas, mas poucos são os que as compram. Nestas noites, € 11 o ambiente é de grande confusão, chegando alguns dos curiosos a embarçar os “profissionais”.

cizar a solidão do que para satisfação de um dever.⁸

A esta hora o “paredão” está vazio. As notícias ainda são escassas no que respeita à “qualidade” do ano⁹. O cenário deixa-se apresentar convidativo e acolhedor, não fora o frio que entretanto se faz sentir. Precavido, ocupo o meu lugar de vigilante, munido de caderno de notas e de máquina fotográfica. Como são estranhos estes instrumentos à vigilância das águas! Monto o meu banco provisório no café “Mil Mares”, aguardando impacientemente o início do “Primeiro Acto”.

Entretanto, o sol vai-se aconchegando à noite, em leito de mar. Saio, antecipando a chegada dos primeiros actores, para sentir a água, farejar as algas e o sal. À minha frente todo um palco se abre¹⁰. Durante breves momentos desperto os sentidos, sacudindo as camadas de pó que a atarefada vida vai depositando, impossibilitando-nos da relação epidérmica. Para os dias que se vão seguir ao longo dos próximos dois, três meses, reservo a atenção para este ritual diário, a conviver com as preocupações profissionais que, entretanto, continuam.

O frio atrapalha-me a escrita e o pensar! Na mente antecipo os temas a salientar, abrindo espaço para a sua manifestação. As experiências anteriores e as visitas frequentes ao lugar haviam munido o caderno de notas de infindáveis possíveis interpretações. A dado momento da espera, senti-me incomodado pela falta de disponibilidade para a surpresa, para o inaudito. Por breves momentos abandono o investigador no caderno, entretanto fechado, e deixo-me viajar para o desconhecido, alongando o olhar no horizonte do mar. Reserva feita, disponibilidade manifesta, ausento-me do conforto e espero!

Entretanto são 21 horas! Silhuetas desenhavam-se no contorno da curva e vão aparecendo os primeiros cavaleiros! Chamo cavaleiros a esses homens que chegam montando cavalgadas mecânicas, como a motorizada ou o automóvel, e ostentam virilmente qualquer coisa que se poderia confundir com as lanças em qualquer torneio medieval¹¹! Janela aberta, braço de fora, faça sol, faça chuva, enfrentam a estrada, mostrando ao que vêm.

⁸ Vários são os que demandam o paredão da foz do Cávado, mas vê-se pela hora em que procuram a lampreia o conhecimento que têm da melhor ocasião para a apanhar. Os frequentadores de “todas as horas” são, não só os que não têm mais nada que fazer, como os que tentam a sua sorte mesmo nas ocasiões em que é pouco provável que apareça uma lampreia. Isto verifica-se mais nas horas diurnas.

⁹ Nos primeiros dias da época a conversa anda à volta da “qualidade” do ano, ou seja, se as águas e as primeiras indicações recolhidas durante o mês de Dezembro são promissoras. Normalmente, afirmam os pescadores, a um bom ano segue-se a probabilidade de um ano mau. Mas nem sempre assim acontece; ou melhor, no passado raramente assim era, pois havia muita “fartura” de lampreia, como nos informa o Sr. Marcelino, homem dos seus 67 anos, habituado a estas andanças e morador na freguesia das Marinhas.

¹⁰ Ver fotografia n.º 1 e o espaço na figura 1.

¹¹ Dado o tamanho do “galheiro” – entre 8 e 10 metros – (ver figura 2), o transporte afigura-se difícil. Como a maior parte vem de longe (seja das freguesias vizinhas, seja da zona dos pescadores, são obrigadas a transportar o artefacto pelo exterior do carro ou por cima dos ombros quando vêm de

Estacionado o veículo, prepara-se a lâmpada¹², sobe-se para o paredão, dispõe-se estratégica e confortavelmente o pequeno banco¹³ e agora, olhos fixos nas águas, há que esperar!

São 23 horas e 30 minutos

Ao longo do paredão perfilham-se 10 homens. De olhos fixos nas águas turvas, impassíveis aos primeiros curiosos do ano, parecendo congelados pelo frio da noite, deixam-se apenas incomodar pelas primeiras lampreias presas nos galheiros¹⁴. No “bicheiro”, qual pirilampos da noite, cintilam 14 rastos imersos

motorizada ou bicicleta. Alguns deixam ficar de um dia para o outro o “galheiro” nas imediações do forte de S. João Baptista, ali ao lado. Mas os frequentes roubos aconselham a não insistir nesse esconderijo. Para limitar estas perdas, fazem marcas nos bicheiros ou pintam-nos. Alguns marcam os seus com as cores do clube do coração (ver foto 2).

¹² Como na maior parte das vezes a pesca se faz de noite, como é o caso nesta narrativa, os pescadores munem-se de luzes para poderem perscrutar as águas e assim ver a lampreia que sobe o rio. O lampião varia de pescador para pescador. Localizado junto à água a iluminar, ele está suspenso por uma corda que tem, no seu extremo, um saco de areia pousado na rua, que o sustenta. Uma vez é alimentado a gás, tipo lampião próprio de campismo, com pequenas botijas da *Campingaz*; outras, com energia produzida por baterias de automóveis com intrincados sistemas de fios e ligações, que, por vezes, são desligados pelos incautos curiosos, o que provoca a mais séria reprimenda por parte do dono. No entanto, aqui o lampião tem mais outro serviço. Ele define a zona de pesca do seu proprietário... Chega a acontecer serem devolvidas ao pescador do lugar da lanterna as lampreias af apanhadas por outro. Trata-se de um acordo de cavalheiros, nem sempre respeitado. Nos momentos de pausa, o local do lampião e do galheiro assinalam a presença de alguém ali, o que demarca a posse do território. A marcação dos lugares tem a sua importância, dado que na zona do paredão há lugares onde a possibilidade de apanhar a lampreia é mais frequente; daí que seja importante ser dos primeiros a chegar para obter esse lugar.

¹³ Os bancos onde os pescadores se sentam enquanto esperam, de olhos fixos nas águas, o tracejar de uma lampreia, são, na sua maior parte, muito simples e facilmente transportáveis. Não deixamos de salientar, contudo, o facto de durante algumas noites, na época precedente (1998/1999), nos termos deparado com uma situação insólita: um dos pescadores estava sentado numa poltrona, toda almofadada, em cima do paredão! Nada como essa visão para demonstrar a relação com o tempo de espera que esta arte supõe.

¹⁴ A esta hora, apenas 4 lampreias tinham sido apanhadas. Na zona do “bicheiro”, já se contabilizavam cerca de 12, segundo a informação de um dos pescadores que se encontrava “a varrer” o rio. Nos primeiros dias de cada época a contabilidade das presas transmite-se a toda a velocidade, pois é indicadora da qualidade do ano. E ao mesmo tempo que circulam os números das lampreias, circulam também o nome dos autores das façanhas, dado o valor que estas primeiras lampreias têm no “mercado”. Por estes dias, o preço de uma lampreia andava por volta dos 20 mil escudos! O preço reflecte a “novidade” e explora um comportamento típico dos gastrónomos, que é reivindicar para cada um a primazia, tanto do início do seu consumo, como no número de lampreias entretanto consumidas. O preço vai entretanto diminuindo ao longo do tempo, permanecendo, consoante a fartura ou carestia do ano, por volta dos 9 mil escudos, até cair para os 4 mil, 3 mil escudos em fim de época. Isto apesar de alguns ditados ainda darem ao mês de Abril a primazia da qualidade: “em Abril para mim, em Maio para o amo, no S. João para o cão”. Cremos que a novidade inflaciona os preços, e os preços inflacionados são a razão da procura, pois muitos comem lampreia mais como afirmação de um

em água até aos joelhos. Descendo o rio, impelidos unicamente pela corrente, 4 barcos deixam as redes “varrer” as águas. Chegados à foz, recolhem as pertenças e as “graças” que a fortuna lhes reservou, para logo roncarem a montante e, assim, novamente descerem o rio, num gesto que se repete pela noite dentro, como se de um jogo se tratasse.

Então, isso como vai? Atiro numa falta de jeito indisfarçável. Cá estamos... à espera! José Tomás gosta de conversar e não tem receio em juntar às palavras um olho na água. Ele é um pescador ainda cheio de força e orgulhoso do trabalho, mesmo conhecendo as dificuldades do mesmo¹⁵. – Isto agora não é como antigamente, quando havia lampreia para todos. Chegava a apanhar vinte e trinta lampreias por noite! Não há quem proteja esta pesca. Bastava apanhar as lampreias pequenas, depois de nascerem, ali na “Barca do Lago”¹⁶. Quem lá vai, vê montes de pequenas lampreias a morrer, por não poderem vir para o mar. Era suficiente alguém apanhar essas lampreias e lançá-las ao mar, pois elas depois regressam sempre ao rio onde nasceram!

O tempo foi sempre ingrato para o bem e para a fortuna. O “antigamente”, paraíso perdido, é recordado nas palavras de todos¹⁷. E nestas recordações nostál-

estatuto económico, do que como verdadeiros apreciadores, como chegámos a verificar em conversas de restaurante.

¹⁵ Em quase todas as nossas “conversas” com os pescadores, três problemas estavam no centro das suas preocupações: em primeiro lugar, e na razão da importância, estava a questão da barra. A foz do Cávado está muito assoreada, quase impossibilitando o acesso ao mar. Só em certos dias, e em preia-mar, é possível entrar no mar. A própria configuração da barra, assim assoreada, dificulta a subida da lampreia quando começa a preia-mar (o início da melhor altura para apanhar a lampreia). Quando a barra está assim, os pescadores dizem que “a barra está seca”. Esta situação é constantemente relatada por todos os pescadores. E ainda hoje (ano 2002) não está resolvida, podendo-se ver um pano escrito de protesto no porto dos pescadores, onde se reivindica uma resolução do problema: “Para quando a construção da barra?”. O segundo problema tem a ver com o primeiro; ou seja, como não têm acesso ao mar, os pescadores têm necessidade absoluta de pescar no rio, nomeadamente a lampreia e o “machão” (enguia apanhadas muito precocemente e que, por não atingirem a idade adulta, impedem a criação), para poderem sobreviver. Acontece que esta pesca não é fácil. No caso do “machão”, é proibida sua pesca, e no caso da lampreia, a obrigatoriedade das licenças criou guerras e problemas que no ano de 2001 chegaram a níveis nunca antes vistos. Mas dado o valor do “machão” (vendido a intermediários por cerca de 40 – 50 contos, que por sua vez o vende aos espanhóis, e estes, segundo dizem, aos japoneses), correm-se todos os riscos, chegando as autoridades a fazerem várias surtidas no rio e a apreenderem redes, que entretanto os pescadores abandonam, ao ver a polícia marítima. Por último, outro grande problema tem a ver com uma certa arbitrariedade, segundo os pescadores, na atribuição das licenças e nos impostos e seguros que lhes estão subjacentes, nomeadamente no que diz respeito às embarcações e aos motores. No presente ano (2002), a questão do licenciamento dos motores está a causar grande polémica.

¹⁶ Lugar a montante, hoje muito conhecido por ali ter sido construído um empreendimento turístico, e onde existe uma represa que, tanto dificulta a subida da lampreia, como a descida das recém-nascidas para o mar.

¹⁷ Sobre as experiências do passado neste arte, duas são as constantes: a extrema abundância da lampreia – assim como de outras espécies – e os regimes por que foram passando o controlo da pesca. Assim, se antes do 25 de Abril de 74 as regras eram rigorosas e o ultrapassar as autoridades traz à

gicas, ali fomos permanecendo na noite: esperar, olhar, pescar..., sendo a última, infelizmente, tarefa nem sempre cumprida.

20 de Janeiro 2000

22 horas

Enquanto se espera, não convém muita conversa, pois à mínima desatenção é o vizinho que se alegra! Mas hoje não é dia de grandes atenções. É dia de lua cheia, e os “bichos” não aparecem... – O peixe vê e foge da claridade, diz-nos Sérgio. O nosso homem pode conversar um pouco¹⁸. Vê-se, inclusive, que quer mesmo conversar para não deixar crescer o desgosto. Estava ali há duas horas e ainda nada! Sérgio era agricultor, mas gostava de se apresentar como pescador¹⁹.

lembrança façanhas cheias de recortes pitorescos e corajosos, como seja fingir a polícia marítima na zona da foz, como nos conta com alegre memória José*, procurando continuamente entre os companheiros assentimento ao que dizia; depois de tal data, em bom regime revolucionário, acabaram-se todos os impedimentos, chegando-se ao descontrolo que se verificava ainda em fins dos anos 90, com a vinda de muita gente que nem pescador era, apesar de entretanto novas regras e novas proibições já estarem a ser implementadas. Eram estas mudanças que estavam a causar um mal estar visível em todo o lado. Assistimos, no ano 2001, a cenas muito azedas entre a autoridade marítima e pescadores e pretensos pescadores. Acrescente-se que parte desse mal estar advinha de um processo mal conduzido de atribuição de licenças, fomentando rivalidades entre pescadores de Fão e de Esposende, bem como o compadrio, dado haver pescadores que não tinham licença, ao contrário de outros que, apesar de terem outras profissões, nomeadamente na administração local ostentavam essas licenças!

¹⁸ Na verdade, quando fomos ao encontro deste pescador ele estava a descansar. Nas duas épocas em que fizemos o trabalho de campo, existia junto da foz um café/bar de nome “Mil Mares”, onde os pescadores e curiosos, para além dos outros clientes, se abasteciam de tabaco e de uma bebida para aquecer a noite. Todo o espaço público da foz do Cávado servia para o convívio e para alimentar conversas, onde a que versava a vida dos pescadores era a mais frequente. Quando estavam muito tempo sem apanhar qualquer lampreia, os homens desciam o paredão e faziam uma pausa. Fazer ou não essa pausa era algo de angustiante, principalmente quando esses breves momentos coincidiam com a pesca de uma lampreia por parte de um colega, próximo do lugar onde se encontrava. Nessa hora maldizia-se a sorte e surgiam variados comentários, tanto do próprio como de algum familiar, sobre o valor da persistência na espera. Um dia, 19 de Fevereiro, assistimos à reprimenda de um pai ao seu filho, quando estavam juntos a tomar um café. Depois de escutarem o alarido produzido aquando da pesca de uma lampreia, segredou-lhe em tom reprovatório: “Elas não vêm aqui ter contigo!”. Em muitas ocasiões, quando alguém pousava o “galheiro”, outro, normalmente um amigo ou familiar, ocupava o seu lugar, para garantir que a sorte não o iria fingir.

¹⁹ A condição de pescador merece contínuas reflexão por parte dos intervenientes, mesmo que não partilhem todos das mesmas opiniões quanto à defesa dos interesses do grupo. Na diversidade de origem destes pescadores, desde os profissionais até aos que só aqui aparecem por ocasião da pesca da lampreia, estará a razão dessa diferença de posição. Esposende, antigo e pequeno lugar de pescadores (Leitão 1908; Vieira 1915; Brandão 1923; Santos 1968; Moreira 1987), convertera-se nas últimas décadas em lugar turístico, como aconteceu com muitos outros lugares da costa portuguesa. O problema está no facto de Esposende ter investido numa forte especulação imobiliária, fazendo com que as habitações nesta cidade sejam das mais apetecidas e, por isso, das mais caras da costa norte de Portugal! A actividade piscatória assemelha-se a um “resto” que permanece, quase para efeitos de

– Os da Apúlia e os do Castelo ainda têm quem os defenda. Nós não temos ninguém. Vê esta barra? Não podemos pescar assim! Alguns pescadores passam fome! Eu gostava de ser pescador, mas era impossível assim... Sérgio vira-se para a foz e deixa a tristeza alimentar-se de mundos possíveis. Segue-se o olhar e tenta-se descortinar o seus pensamentos ao longe. Os desejos sentam-no numa resignação sofrida.

Todos gostam de opinar, mas alguns, “estrangeiros” ao rio e ao mar, chegam a manifestar total ignorância no que se refere à lampreia, fora a arte de a pescar e de a comer²⁰! Os pescadores, por sua vez, são muito cuidados no que dizem. Designar o nome de tão estranho animal obrigava a uma pequena paragem, como querendo surpreender o forasteiro: – “ciclóstomo”! Não é um peixe, esclareciam. A aparente nobreza da designação conferia ao que a pronunciava um estatuto de erudito.

tipicidade, mesmo que várias famílias ainda se mantêm exclusivamente das artes da pesca. Estas têm cada vez mais dificuldade em encontrar um lugar dentro da sociedade. Na sua maior parte estão localizadas perto do porto de pesca, se bem que os pescadores que querem dedicar-se à pesca com os recursos que a tecnologia e o comércio hoje exigem têm de se deslocar para outras paragens (Matosinhos, Viana do Castelo, Aveiro e até Espanha). A perda de influência é sentida pela comunidade piscatória, tanto nas dificuldades em ter acesso à habitação, na sua maioria social (e presentemente essa habitação social está a ser deslocada para o interior do concelho por causa dos valores especulativos dos terrenos dentro do perímetro da cidade), como nas suas tradições culturais e religiosas. Veja-se o caso de um protesto em 2001 pelo facto de uma procissão da cidade não ter passado no seu bairro e pelo quase esquecimento do resto da cidade do seu tradicional desfile de S. João. A maior parte das famílias tiveram que se adaptar às novas profissões, como por exemplo as da administração local e do turismo. Outras famílias, mais do interior, viraram-se para a agricultura, mesmo mantendo as licenças de pescador, como foi o caso do Sérgio. Se, entre os que estavam no rio em embarcações, a percentagem de pescadores que se dedicavam à actividade em exclusivo era de cerca de 45%, nos que estavam no paredão, essa margem descia para os 5% (e dependendo dos dias, pois dias havia que nenhum dos que ali estava era pescador de profissão). Sérgio era solteiro e tinha 27 anos. Chegou à conclusão de que o pescador não tinha quem o protegesse; por isso, comprou uma carrinha Toyota por 4000 contos e agora vende produtos agrícolas nas feiras. Aos 27 anos era difícil manter uma família com o dinheiro da pesca; por essa razão ainda não casara, situação que pensa vir a ultrapassar, dada a nova condição. No passado havia perdido na barra um barco de 7 metros, com um motor que lhe havia custado 800 contos e redes a valer 200. Culpava a areia ali depositada e a falta de protecção da barra.

²⁰ Muitas vezes escutei afirmações como “hoje é o último dia da lampreia” (19 de Fevereiro), quando, de facto, nem um dia oficial existe para demarcar o início ou o fim da pesca, no caso do paredão (já na estacada não se passa o mesmo, como veremos mais tarde). No dia 26 de Fevereiro, encontrei Fernando* que tinha um discurso totalmente diferente daqueles que escutara anteriormente. Estava ali sozinho. Fernando era um “ex-pescador” que havia trabalhado em Sines (tinha carta de mestre, mas não licença de pesca) e agora era trolha. Segundo afirmou, houve um dia em que pescara 6 lampreias. Fernando não aceitava o comodismo dos pescadores, que se desculpavam com a barra para recorrerem a todas as estratégias a fim de receberem subsídios. Ao contrário dos pescadores, dizia, ele não tinha os apoios da segurança social. Via-se neste homem uma estratégia de desmistificação do discurso sempre presente ali no paredão, e que ele muitas vezes escutou enquanto entrevistávamos os pescadores. Aproveitou o dia em que estava sozinho “para esclarecer algumas coisas”!

Quanto à arte de comer a lampreia, alguns pescadores desconheciam certos pratos de lampreia confeccionados noutras localidades, como por exemplo no vale do Minho (por exemplo, a utilização

No meio do rio saltavam gritos de euforia. Era mais uma que não ultrapassava a barreira dos barcos. Hoje já se contabilizavam cerca de seis manifestações semelhantes. Não era grande noite²¹! – Mas vamos ver se alguma coisa, com sorte, vem aqui parar! Sérgio voltou os olhos para o seu “quintal” e, na noite fria, continuou à espera do “loto”, que o mar teimava em não sortear por aqueles lados.

10 de Fevereiro 2000

23 horas²²

Aos 77 anos o Sr. Januário deixou de ter paciência para espiar a fronteira do mar. Agora prefere contabilizar esperas e momentos de alegria... – Quantas já estão no papo Tone? Olha ali o Manel* já tem duas! E assim vai contornando os galheiros que se atravessam no caminho. – No meu tempo cheguei a pescar 20 lampreias em meia hora!... As lampreias apegavam-se a nós! Notava-se um riso de saudade! – Mas não se pense que era tudo facilidades! É preciso saber pescar a lampreia. Alguns, mesmo que elas se agarrem às botas, não as conseguem apanhar! Resmungava por entre dentes, num olhar irónico para o novato recém chegado.

A disputa pelas melhores posições²³ vence-se chegando o mais cedo possível. Depois divide-se o “talhão” de rio para cada lâmpada. É a luz dela que define a pertença da gratuidade do rio: “à noite a lampreia pertence à luz”.

Na noite anterior um pescador havia sofrido um acidente no molhe, tendo vindo a falecer. Hoje não se via ninguém no local da fatalidade²⁴. José, comentan-

da lampreia no cozido à portuguesa, a lampreia frita e assada, os processos de seca da lampreia e a lampreia de fumeiro, etc.), dado que aqui em Esposende os pratos mais conhecidos e praticados são o “arroz de lampreia” e a “lampreia à bordalesa”.

²¹ Neste dia estavam, pelas 22 horas, 27 homens no paredão, 32 no “bicheiro” e 7 barcos a “varrer o rio”.

²² Ao longe estão 7 embarcações. Estão a “varrer o rio”, diz-nos o Sr. José, deslizando até à zona da foz, onde recolhem as redes de tresmalho com que percorrem, à deriva, o rio. Posteriormente voltam a subir o rio a toda a velocidade, respeitando a posição dos colegas, para voltar a descer. No paredão, encontram-se 27 homens, olhando continuamente as águas que cintilam às lâmpadas que se lhes avizinham. No Bicheiro, podem-se contar 35 pessoas. Se queremos tirar um média da presença de pescadores, nos primeiros quinze dias de Fevereiro de 2000, nesta zona da foz do Cávado, podemos fazê-lo a partir dos valores mínimos e máximos verificados. Assim, na zona do “bicheiro”, verificámos a presença de entre 22 e 35 homens, no paredão de entre os 17 e os 37 (o dia mais frequentado) e, quanto aos barcos, entre 7 e 12. Numa noite excepcional, diga-se, chegámos a contabilizar perto de 200 pessoas na pesca à lampreia.

²³ Como já vimos, a melhor, segundo dizem, é onde o paredão tem a curva mais acentuada.

²⁴ Alonso (1989: 321) faz referência às superstições que estavam ligadas aos afogados: “es mala señal cuando hay un ahogado, y al venir sin pesca dicen: “Eche ditamen de vellos, debe haber home morto no río””. O homem que morreu encontrava-se a pescar no molhe, junto à praia. Uma onda havia-o levado, com outros três colegas. Eram cerca das 24 horas e 40 minutos. Os colegas conseguiram salvar-se, nadando para o molhe, mas o desafortunado apareceu na manhã deste dia na praia de Fão.

do o sucedido, diz que também já havia caído uma vez ao rio, mas tinha voltado à pedra onde se encontrava. Nessa ocasião ainda conseguiu apanhar uma lampreia, depois da queda! As quedas, mais no passado, tinham, normalmente, uma razão: “– era a “groselha”!” O frio da noite combatia-se com vinho tinto, um “lodo” a que por vezes não se conseguia resistir, e daí as quedas.

Ao nosso lado, um pescador, orgulhoso, afirmava que já ia na vigésima segunda lampreia nesta temporada. O problema este ano era o preço da lampreia²⁵. Estava, na opinião de todos, muito baixo. O intermediário, que entretanto apareceu, discutia com os pescadores, começando por se recusar a pagar os 5000 solicitados, pois as melhores lampreias²⁶, segundo ele, eram vendidas directamente pelos pescadores, ficando ele com as piores.

10 de Março 2000

23 horas

Nos últimos dias a foz viu alterado o seu fio de areia²⁷. Na zona do “bicheiro”, os homens podem entrar pelo mar cerca de 200 metros²⁸. Partem à procura

²⁵ O preço rondava, nesta altura, os 5.000 escudos. Há vários mercados para a lampreia: o curioso e o particular que vem ao paredão ou à ponte de Fão comprar; os restaurantes que se abastecem quase sempre junto dos mesmos pescadores; os intermediários que as vão vender, tanto a restaurantes como a particulares ou a viveiros. Estes últimos são os que mais capacidade de negociação têm, visto que, em dias de grande pesca, ficam com as lampreias que ninguém quer. Os pescadores confidenciaram que vendiam às outras pessoas por 7000 escudos, o que lhes compensava muito mais. No entanto, diziam, precisavam do intermediário porque era ele que despachava a maior parte das lampreias que pescavam.

²⁶ A qualidade da lampreia vê-se não só pelo tamanho, como pelo sexo (sendo as fêmeas mais valorizadas), pela rigidez e pelo sangue (uma lampreia que tenha perdido o sangue fica à partida impedida de ser cozinhada com arroz, restando as outras possibilidades gastronómicas). As artes da pesca influenciam esta qualidade: as lampreias apanhadas nas redes permanecem vivas, podendo ser levadas para viveiros e posteriormente consumidas, enquanto que as apanhadas no galheiro podem morrer dos ferimentos ou perder o precioso sangue para o arroz de lampreia (se bem que existam formas de contornar esta questão, nomeadamente pela utilização de outro sangue, etc.). De todas as artes, a que mais fere a lampreia é a da “físga”, que se pratica na ponte de Fão.

²⁷ Durante o tempo de investigação, assistimos a várias configurações da foz do Cávado. Este parece ser o maior problema com que se têm debatido as autoridades marítimas e portuárias, e a Área de Paisagem Protegida do Litoral de Esposende. A última zona dunar, a norte da praia de Ofir e a restinga sofrem conseqüentes investidas das marés, ora destruindo-as, ora abrindo novas entradas para o mar. No dia 4 de Fevereiro de 2000, em baixa-mar, o rio desembocava no mar através de dois canais, nascendo uma espécie de ilha na foz do Cávado, o que obrigava a cuidados e a mudanças de estratégias, tanto para os que estavam nos barcos, como para os do “bicheiro”. Neste Inverno 2001/2002, as autoridades colocaram no rio uma draga para levar areia do rio para a reconstrução dessa zona da restinga e, assim, proteger a marginal de Esposende das tempestades. Mas a sua tarefa parece resultar inglória, julgando os especialistas que só trabalhos consistentes na barra poderão resolver este problema.

²⁸ Nestes dias, a maior parte dos pescadores opta por pescar no “bicheiro”. Devido ao enorme assoreamento, a barra torna-se praticamente indefinida, permitindo entrar pelo mar dentro. De pé, os

daquela que teima em não vir. Do lado do paredão escutava apenas as luzes dos seus lampiões. Era-me impossível ir para junto das vozes de alegria daquela noite²⁹. Não dispondo de um barco, a solução era dar a volta por Fão.

Estaciono o carro no ponto final da língua de caminho que vai de Ofir para norte, e percorro o longo areal da praia. A noite promete e o frio (cerca de três graus³⁰) também não quer estar ausente. Enquanto caminho pela superfície lunar, e já não dunar, tendo por única companhia o silêncio e a lua por cima, assalta-me o medo de não estar suficientemente agasalhado, temendo, para além da constipação quase certa, a reprovação daqueles que queria entrevistar. Provavelmente não levariam muito a sério um tolo em tais trastes. Parei junto da primeira fila de pescadores. Durante minutos fui assistindo, esperando compreensão por não ter comigo umas botas que permitissem ir ao encontro dos pescadores no meio das águas. A sorte estava do meu lado! Passado algum tempo, parece que surpreendido pela visita, um pescador veio até mim. Ao chegar junto do local onde me encontrava, pousou a lanterna³¹ e colocou-se a meu lado. Ali chegado, não dava ares de surpreendido, mas sim de companheirismo! Sem olhar para mim, antes para os colegas, lá desabafou: “– isto está um frio do raio!” Concordei. Ele estava ali para descansar um pouco e para ajuizar da possibilidade de voltar para o rio.

Com lanternas penduradas ao pescoço, os pescadores inspeccionam as águas, como se diligentes funcionários de alfândega se tratassem. Há que não deixar passar nenhuma lampreia! Ao contrário dos do paredão, estes são mais silenciosos, deambulando de lado para lado, mas procurando não desfazer a formatura em linha. O espaço é maior e a sorte pode espreitar sempre mais ao lado. Olham-se

homens parecem navegar sobre as ondas. Procuram a zona de rebentamento das ondas para melhor verem as lampreias que se afoitam ao rio (veja-se a foto 3).

²⁹ Naquela noite, o “bicheiro” era o local onde mais lampreias apareciam, contabilizando em 12 vezes as manifestações de regozijo.

³⁰ As temperaturas nocturnas nos meses de Janeiro e Fevereiro rondaram os 2-3 graus positivos. Durante o dia, apesar de estar uma temperatura mais agradável, ela estava sujeita a grandes variações, nomeadamente no ano de 2001, em que quase todos os dias chovia. Saliento a presença dos pescadores -enfrentando qualquer tipo de tempo ou temperatura- nos dias 10 de Março de 2000 (do qual damos um esquema das presenças na figura 4) e 3 de Abril do mesmo ano. Ao contrário dos outros dias, extremamente frios, no dia 10 de Março (24 horas) estava uma temperatura excelente: cerca de 19 graus positivos! Foi essa “noite de verão” que encheu toda a foz de uma festa cheia de sons e de luzes (numa das contagens, cerca de 164 pescadores). Já no dia 3 de Abril chovia torrencialmente, com uma temperatura a rondar os 2 graus positivos (22,30 h). Estavam 9 pescadores no paredão, dois barcos no rio e 4 pescadores no “bicheiro” (um caso raro em dias com estas condições).

³¹ Os homens que se encontram no “bicheiro” transportam aos ombros as lanternas com que alumiam as águas. Utilizam lampiões a gás com uma protecção em metal, que não só os protege, como orienta a luz para a frente. Ter que enfrentar as ondas, mesmo sendo neste dia pequenas, caminhar dentro de água com botas de pescador e, ainda por cima, carregar as lanternas, é serviço que exige alguns momentos de descanso.

as ondas, sente-se o vento, verifica-se a maré. Tudo serve para escolher o local mais propício. Estamos no sítio onde, quando as melhores condições se somam, mais lampreia é apanhada³². Num momento, todos os olhares se voltam para mais um sorteado. Era uma grande lampreia! Vem junto da areia expor o trofeu, atraído pelo flash da minha máquina. “– Isto é que é uma bicha, não é?” Digo que sim e felicito-o, cumprindo a minha parte. “– Parece uma cobra”, explica o nosso homem. “– Não tenha medo!” Incentivava-me a pegar na criatura, gozando com a repugnância indisfarçável³³.

No “bicheiro”, as luzes rasgam a noite, deixando marcas e pontos de referência. O frio é sentido por todos, mas o sacrifício compensa. Neste momento, cerca de uma hora da manhã, três grupos vão cortando as águas pouco profundas. Contabilizadas 16 lampreias, está-se no meio de uma noite que tem obrigação de ser mais generosa.

Faroleiros ambulantes, os homens aguardam o momento da excitação! _____

27 Março 2000

9,30 horas

Poucos estão no paredão, esperando a lampreia. O dia não está de fortuna. Um neblina, resistente ao sol, teima em esconder o fio do horizonte. No entanto, alguns espelhos doirados começam a reflectir o recém chegado.

Sentados na espera, os homens deixam transparecer a marca de uma identidade estranha ao lugar. A exaltação das paixões tem momentos, lugares e relações apropriadas. Ali, no paredão, o palco privilegiado de exibição de uma arte, há que afirmar quem somos e ao que vimos, definindo o que nos pertence e sentimos como nosso, e o que é estranho, marca do diferente. E se os cavaleiros marcavam nos escudos as suas armas e a glória da família, alguns dos pescadores da lampreia do paredão marcam as cores da paixão e do abandono nos galheiros que os ligam ao serviço a que vieram, ao rio, à presa. Uns pintados de verde, outros de vermelho, outros ainda de azul, sempre acompanhados do inevitável branco, os galheiros

³² Um pescador que percorra os vários pontos de pesca sabe quando deve ir para o “bicheiro”. São estes os que apresentam o melhor coeficiente de sucesso. António* diz-nos que está quase a atingir o número de 500 lampreias, o que espera vir a acontecer até ao fim da campanha! No paredão, o que se pode atingir para os melhores e mais assíduos, salvo raras excepções, é o número de 150.

³³ A forma e fealdade da lampreia é causa de muitas superstições. De nome feminino, como a cobra, segue muitos dos medos associados àquele réptil, nomeadamente na sua relação com o mundo feminino. Ao compará-la com a cobra, muitas interdições caem sobre a lampreia, como a de não a comer quando se está com a menstruação. Há ainda quem aconselhe as grávidas a não a comer, temendo que as manchas que se encontram no corpo possam passar para a pele da criança que transportam consigo.

identificam os sentimentos daquele que o sustenta em garbo e em dedicação³⁴.

E quando se fala de amores, fala-se de desamores! “– Estou morto que venha o tempo da lampreia para fugir à minha mulher! Digo que venho à lampreia...” Estêvão ri-se da desculpa, que nem é propriamente uma mentira. Ali está ele ao frio..., mas livre da mulher! Antes, livre de ter uma hora certa para entrar em casa. “– A gente mostra o dinheiro que ganha com a lampreia e não há mulher que lhe resista”. Não lhe importa o frio. O que gosta é de estar ali com os amigos ou, para ser mais correcto, com o vício da lampreia³⁵. Raramente o pescador tem um palco e uma plateia. Seja em cima da ponte de Fão, seja ali no paredão, o homem redime a solidão do alto mar ou mesmo a do rio. O grande momento, desenhado em gestos e lances rápidos e precisos, volteia as cabeças dos espectadores. Momento de triunfo, o da exibição da lampreia no fim do meio círculo que a trouxe do rio à calçada da rua³⁶. Bailarino principal, agora, o pescador deixa a

³⁴ Alguns dos pescadores pintam as cores dos seus clubes nos galheiros. Durante a época vi um com as cores do Sporting, outro com as do Benfica e outro com as do Porto. As paixões e discussões associadas aos “três grandes” são frequentemente referenciadas nas interpelações feitas pelos presentes, bem como pelos forasteiros. Estes, como pude comprovar, tinham tendência a chegarem-se junto do pescador que representava as cores do seu clube amado! A maior parte dos Galheiros não são pintados, apesar de ostentarem alguma marca que identifique o seu dono, quando guardados nas vizinhanças. Deixar passar para o Galheiro sinais de pertença e de identidade prova a íntima ligação que se estabelece entre utilizador e objecto. Deixar a marca própria é querer apelar à sorte um destino mais seguro. Um destino que se partilha em outros momentos da vida. Trata-se de um acto de paixão.

³⁵ A pesca à lampreia, para além de uma actividade económica, como tantas outras, é, sobretudo para aqueles que chegam a programar as férias para esta ocasião, um momento ímpar do ano. São muitos os que organizam as férias em função da lampreia, principalmente pessoas anteriormente ligadas à actividade da pesca. Fora de casa, desligados do trabalho rotineiro, ali estão de pé, sentados (no ano de 1999 cheguei e ver um pescador sentado num sofá, em cima do paredão, como já referimos!), esperando, numa espera que redime a vida, de tão banal que é.

No entanto, muito foi mudando ao longo dos anos, no que se refere às regras do jogo que regem a pesca da lampreia. Se depois do 25 de Abril campeou uma certa desregulação, como dissemos anteriormente, e foram atraídos para a pesca à lampreia muitas pessoas que nada tinham a ver com a profissão de pescador, nos últimos anos, a partir de 2000, começaram a notar-se as restrições e as imposições sobre esta actividade. Em 2001, chegámos a ver grandes discussões entre a Guarda marítima e alguns pescadores, nomeadamente quanto à falta de licença, e ao posicionamento da luz sobre as águas. No que respeita ao último caso, as discussões chegaram quase à agressão, até porque os agentes que vinham à foz queriam fazer cumprir uma lei que não se adequava minimamente àquela prática. Sem luz, como é que podiam ver a lampreia a subir o rio, para depois lhes espetar os anzóis do galheiro? Um pescador, António*, desobedecia ostensivamente e recusava cumprir o que pedia o agente, alegando que tinha falado numa reunião com as autoridades, tendo o comandante de Viana do Castelo concordado com a sua opinião, pelo que a lei geral não se podia aplicar ali. Mas para a época de 2002 havia quem dissesse que iria ser exigido aos pescadores do rio que se organizassem em companhias, como os da estacaria. A maior parte concordava que tantas exigências e imposições nada tinham a ver com a protecção da lampreia, mas com a fome de impostos do estado!

³⁶ Se em qualquer tipo de pesca onde estejam vários pescadores, a captura representa um momento de superação de uma prova, onde os outros presentes também competem, no caso da pesca da lampreia, tanto com a fiska como com o galheiro, essa rivalidade é notória. Entre todos os que estão à espera da lampreia, aquele que a apanha com os anzóis da ponta do seu galheiro sente-se confortado pelos

lampreia por breves momentos traçar uma coreografia de dor e de morte. Sendo necessário, exhibe-a num plano mais próximo aos olhares da assistência radiante, principalmente aos miúdos assustados mas curiosos, antes de a colocar dentro de um saco. Seguro o trofeu por um longo fio, lança-o ao rio, no lugar sua propriedade, para preservar uma vida condenada e manter por perto a ostentação da vitória.

Entretanto o silêncio dos rostos volta. Olhos fixos, atenção desperta, os sentidos correm, partem, voltam, como querendo lavar uma alma que tem todo o tempo do mundo para se curar. Sacrifica-se a lampreia neste ritual. Mas mais do que vítima, ela é uma cúmplice dos sonhos e das esperanças que a vida quotidiana teima em não cumprir. O mundo anda rapidamente? Pois esperemos!

15 de Março 2001 2 horas da manhã

Hoje o palco era mais exíguo³⁷. Julgava-me mais no tecto de um palco, onde se jogam as sortes das personagens: umas vezes, em belo jardim, outras – no acto seguinte –, em funesto casebre. Mas ali não se subiam cenários ou desciam adeços programados. Daquele local lançavam-se uns objectos estranhos³⁸ sobre os verdadeiros artistas que subiam à cena. Chamam-lhe a arte da “fisga”!

Os artista mudam constantemente de lugar³⁹, atraídos pelo golpe de sorte de um companheiro, ou por mera intuição. Uma mudança de corrente, uma espera

olhares de inveja dos vizinhos. A frequente contabilidade que os presentes vão fazendo, acentua essa posição de predominância e de inveja. Alguns pescadores sentem-se no dever de se justificar por ainda não terem pescado qualquer lampreia, acusando o posicionamento que lhes foi reservado, uma ou outra distração momentânea, ou que “a malandra” passou-lhe ali mais ao largo, etc.. Com frequência, defendem o seu estatuto com relatos de anteriores pescarias, onde os seus créditos podem ser atestados. Há, claramente, uma relação entre o sucesso da pesca e a afirmação da virilidade. Uma pesca de homens, mesmo que, posteriormente, possa vir a ser um peixe de mulheres (Motta-Maués 1999).

³⁷ Os pescadores que apanham a lampreia à “fisga”, em cima da ponte de Fão, têm apenas o espaço do corredor externo da ponte, destinado à travessia dos peões. Em dia de fortes presenças de pescadores (neste dia contabilizei 18, mas há dias com maior número de pescadores), o espaço revela-se extremamente pequeno (uma passadeira com cerca de um metro de largura). Nestas ocasiões, a confusão pode chegar a expressões surrealistas. A confusão e o perigo aumentam quando a lampreia logra escapar às investidas a jusante. Então, descurando o perigo da estrada, atravessam com grande dificuldade a estrutura de suporte da ponte e a faixa de rotação para tentarem a sorte a montante.

³⁸ A “fisga” consiste numa vara que ostenta na sua extremidade uma espécie de pente. No fim do cabo, junto ao pente, está preso um fio resistente, o qual serve para trazer de volta a “fisga”, depois de lançada de cima da ponte sobre a lampreia que sobe o rio (ver figura 2).

³⁹ Ao contrário do paredão, onde o espaço de pertença está definido pela luz, aqui na ponte não existem regras que definam a quem pertence a lampreia! Mal se percebe um movimento, uma imagem, logo todos correm para o local que promete, tentando a sorte de acertar no vulto que se insinua. Não são raras as vezes em que se discute a oportunidade do lançamento ou a infelicidade provocada pelo vizinho. “Pode-se dizer umas “caralhadas”, mas logo fica tudo bem”, dizem.

prolongada sem fortuna, um simples incómodo de vizinhança, e lá vai outra mudança! Na ponte, a sorte procura-se em constante angústia, maldizendo-se o infortúnio⁴⁰. “– Foi aquela puta que me viu! Maldita sorte! Hoje não vou conseguir nada. Botou-me feitiço... a puta!” Os colega compreendem-lhe o desespero, mas culpam mais a falta de arte.

“– Hei!!!!... Vai, vai..., atira à filha da puta! Foge daí parolo... num embaraces!”

“Fui eu que a vi, C. (...)! Cuidado, pá! F. (...), tu partes-me tudo!”

É uma correria de gente para o lado de Gandra. No ar voam armas que se embarçam, se anulam, em chuva desordenada. As que se embatem logo em pleno arremesso, são as primeiras a regressar por entre culpas alheias. Para as que se perderam nas águas escuras voltam-se todos os olhares. Qual será a vencedora do torneio? O seu dono já sabe dos sentidos a sorte do lance. Enquanto firma a corda que prende a “fisga”, as convulsões da lampreia saltam-lhe nos músculos. Temeroso, mas já orgulhoso, reza para que a sorte não lhe caia no rio. Enquanto, esvaída em sangue, a lampreia é exposta à vizinhança, o resto do grupo redistribui-se pela ponte expondo razões da má sorte.

Ao meu lado, André permanecia calmo. Já tinha uma lampreia presa às ferragens da ponte. Não tinha medo em correr para o sítio certo, mas raramente o fazia com a algazarra dos companheiros. Via-se que era experiente na arte. O tempo passava e André, vendo a minha curiosidade, e desafiando o rio, propôs-me uma viagem pelo rio para mostrar as outras artes, principalmente uma que era do conhecimento de poucos: a “pesca à tona”!

Descemos para o barco, ancorado nas proximidades. Eram cerca de três horas da manhã e fazia um frio atroz. Na ponte, a agitação continuava em grande forma. Já dentro do rio, passamos debaixo da ponte e vamos descendo até junto da marina dos pescadores. André conhece o rio como as suas mãos. Subimos e descemos, sempre com a certeza de contornarmos os bancos de areia, omnipresentes no Cávado. Uma estrada mental, com coordenadas definidas em pontos-chave reflectidos na retina de André, parecia desenhar-se no absurdo dos meus medos. Paramos uma, duas, três e mais vezes. Cumprimentamos dois barcos que varriam o rio, afastando-se em diligente serviço doméstico.

Enquanto subíamos e descíamos o rio, farejando a sorte, contornámos várias vezes a estacaria⁴¹ que afunilava, deitada um pouco a leste, em forma de V largo

⁴⁰ A fisga exige perfcia. Alguns regressam a casa amaldiçoando o diabo e os santos, mas a razão que os companheiros dão vai mais para a incapacidade do artista!

⁴¹ A estacada que vemos próxima da ponte de Fão (foto 4), a maior parte das vezes a jusante, pertence a cinco “companhas” de pescadores, devidamente regulamentadas e com licença própria, outorgada pela capitania de Esposende. Cada ano a Capitania concede licença a um “Mandador”, o qual reúne uma “companha”, que pode ir de 6 a 12 homens. Na licença respectiva consta, em primeiro lugar, o Número do Grupo (no caso que estudamos, em que o Mandador era o Sr. Artur Hipólito da

e enganador. Os pescadores que não fazem parte das companhias culpam-na da destruição da lampreia: ali nada passa! Deviam acabar com as estacas⁴²! Mais do que o temor do desaparecimento da lampreia, o que verdadeiramente rala é ver a quantidade de peixe que ali fica preso. Aquele é um território com as suas próprias leis e mordomias. Território inimigo, pertença de amigos mais afortunados.

Quando espetávamos a proa do barco numa ilha da margem esquerda, não antes de André levantar o motor à popa, ficávamos a ver a marginal de Esposende. Mas aquela não era uma viagem de turismo. O nosso pescador é exímio na arte de perceber o efeito provocado pela lampreia na superfície das águas, em condições apropriadas. Tem de ser a hora em que as águas estejam quase paradas. Ajudado pelas luzes da marginal, espera-se essa marca inconfundível. Descoberto o rasto desenhado na superfície das águas, liga-se imediatamente o motor e vai-se atrás da malandra! Isso é o que o André diz quando vê o tal sinal “à tona”, pois hoje, para arrelia dos dois, ficamos pelas explicações.

Silva, o seu Grupo era o N.º 4, e era constituído apenas por cinco pessoas, sendo elas irmãos do Mandador); depois, consta a designação oficial da Licença: “Estacada da Lampreia Montada no Ano de 2001”; segue-se o nome do Mandador, em lugar de destaque, para logo constarem, dentro de um quadro, todos os nomes da companhia, incluindo o do mandador, com os respectivos números de cédulas de pesca e lugar onde as obtiveram. Esta licença vem assinada e com carimbo branco da capitania. A pesca nas estacadas começa oficialmente em 15 de Janeiro e vai até Maio, mas, segundo o nosso informante, acaba por volta do dia 15 de Abril. Dado as cinco companhias terem os mesmos direitos e os dias de pesca serem aleatórios no que respeita à possibilidade de pesca e à quantidade de lampreias pescadas, faz-se um sorteio que irá determinar a ordem das companhias, pelo que a cada noite corresponde uma companhia. Finda a série, há um defeso de três dias, depois dos quais se retoma a ordem estabelecida no sorteio. Cada companhia coloca as redes nas estacas ao pôr do sol e retira-as no dia seguinte, ao nascer do sol. De acordo com as marés, por vezes colocam-se as redes antes do pôr do sol, dada a dificuldade em realizar essa tarefa quando a preia-mar coincide com o pôr do sol.

A estacaria pertence aos membros das companhias, sabendo cada um, de entre as trezentas estacas com cerca de 4 metros que a compõem, quais as estacas que lhe pertencem. Isto porque cada membro fornece estacas para a estacaria, colocando nelas uma marca determinada, normalmente incisões, punções ou formas particulares de as aguçar, dado que as marcas feitas com tintas são facilmente removíveis, o que facilita o roubo. Quando é necessária a sua remoção ou substituição, no caso de ficarem danificadas, é o dono da respectiva estaca que deve realizar o trabalho. A pesca na estacada é uma das mais rentáveis entre as várias observadas. Se bem que haja uma distribuição do pescado entre os membros da companhia e só possam pescar de oito em oito dias, os nossos informantes referem números avantajados quanto às lampreias pescadas: uma média de 80 lampreias por noite! Se, de um conjunto de cerca de 5 noites, contabilizámos números que iam de um mínimo de 100 a um máximo de 400 lampreias, entre todas as artes presentes no Cávado até à ponte de Fão, verificamos que o número da estacaria é o segundo mais representativo, depois do da pesca por tresmalho, a “varrer” o rio, com uma média de 150 lampreias (mas com mais pessoas envolvidas).

Dado o valor desta arte, muitos gostariam de pertencer a uma companhia, mas as licenças estão restritas às existentes. O Sr. Artur contou que um Mandador vendeu a sua licença, apesar de tal ser, pelo que ouvimos, um facto raro, dado ela se apresentar como um direito adquirido sem contrapartidas económicas e ter mais um carácter económico ligado à herança.

Nos pescadores da estacaria não foi recebido de bom grado o seguro obrigatório para a “companhia”. O Sr. Artur falou em valores a rondar os 200 contos para segurar a sua “companhia” de cinco homens.

⁴² Trata-se de uma das modalidades que mais incompreensões provoca entre os intervenientes.

Ainda esperámos pela aula prática, mas alguém se esqueceu de comparecer. Eram já cinco horas da manhã e nem um sinal denunciador! Regressámos com a convicção de a culpa estar na luz da lua, nossa companheira toda a noite!

Abril de 2001

“Em Abril para mim...”⁴³! Depois de tantas investidas no rio e na foz do Cávado, só em Abril abanquei, convidado pelo meu amigo Moura, em frente a uma travessa de arroz de lampreia. Ali estava, dividida em nacos escuros e disimulada no negrume do sangue, a razão de tantas conversas, de tantas histórias. Ainda, antes de pedirmos a comida, tentei dissuadir o amigo, não querendo emprestar ao jantar fraterno um custo exorbitante. O meu amigo não ia nessas conversas. Tinha vindo ali com a intenção de comer lampreia comigo, e era o que ia acontecer. Esperava-me uma noite de longa digestão!

É do senso comum evitar a lampreia ao jantar. Não é ela uma viajante de longo curso? Deve ser digerida em grandes passeios ou em trabalhos leves. Mas quem nelas se mete, delas deve recolher a lição⁴⁴.

⁴³ Ver nota 15.

⁴⁴ É o que vamos tentar fazer, como conclusão da nossa investigação: digerir toda a informação que recolhemos, em síntese antropológica interpretativa.

Em primeiro lugar, temos o espaço ecológico, como um cenário a interpretar pelos pescadores das artes da pesca à lampreia. Por imposições naturais e configurações sociais, o actor é instruído na construção de um mundo, onde a visualidade adquire valores cognitivos e significados sociais (Cf. Nunes 1995, 1996, 1997). Investigando sobre “O Problema do Aleatório”, Nunes (1999) propõe instrumentos conceptuais no campo das ciências cognitivas, nomeadamente a percepção visual, para interpretar o sentimento de insegurança e o indeterminismo próprios da profissão de pescador (no caso, a pesca da xávega), dado o aleatório da actividade. O “acaso”, como dado epistemológico fundamental do mundo, a que recorre o autor (Nunes 1999: 282), tendo em conta a ideia citada de Abraham Moles (cf. Moles 1995: 200), só funciona na pesca à lampreia no que se refere à possibilidade de ela subir ou não o rio, e no momento e local exactos em que o faz. Se os homens modernos, a partir do séc. XVII (cf. Hacking 1975), lidam com o acaso estabelecendo padrões de regularidade, de modo a conceptualizar o aleatório, no passado, e em visões do mundo fora das leis matemáticas, fazem-no através da construção de sentidos sobre sinais, sobre “evidências”, que possibilitam dominar o acaso. E é neste ponto que o valor cognitivo da visão adquire, em nosso entender, um papel relevante. Enquanto que noutras artes da pesca e noutros espaços ecológicos os aspectos de ordem escópica (Nunes 1999: 284) surgem à posteriori, integrando o determinismo e a causalidade, no nosso caso eles aparecem como anteriores, posicionando o pescador num espaço a compreender e a dominar pela tomada de decisões oportunas e consistentes, segundo as possibilidades de cada um, tanto a nível cognitivo, como material/tecnológico, ou mesmo legal.

O meio ambiente em que os actores estruturam as suas práticas funciona como um código de leitura e avaliação das estratégias a definir ou definidas (Hendry 1999: 222), ao qual se pode acrescentar os sentidos entretanto criados e recriados pelos próprios actores. Ao funcionar como um “modelo de” percepção, ele provoca nos intérpretes a construção de códigos de compreensão do espaço e da sua funcionalidade, dos quais surgem “modelos para” intervir, exercitando estratégias específicas da prática desse espaço, bem como a construção de artefactos adequados a essas estratégias.

Da variedade e complexidade do estuário do Cávado se alimenta a multiplicidade das artes e saberes de nele intervir e de o compreender. Em sintonia com Zeca Perpétuo do romance *Mar me quer* de Mia Couto que dizia que “dispensado de pescar, me dispense de pensar”, os pescadores deste estuário criaram um “espaço” (Certeau 1990: 173: “um espaço é um lugar praticado”) pensado e que provoca o pensamento, num sistema de interações que funciona como um sistema de identidade, possibilitado pela história dessas interações, a qual continuamente organiza e compensa as perturbações que possam surgir (aquilo que se pode ver nos organismos vivos, enquanto constroem a sua autonomia, e a que Varela chama de *história dos emparelhamentos* – Varela 1987: 109-110). A cognição humana está intimamente ligada à evolução cultural, através da acumulação de experiências, por vezes em pequena escala, onde os processos de transmissão cultural estão intimamente ligados ao meio envolvente. A conceptualização desenvolve-se a partir de uma ontologia intuitiva, ao mesmo tempo que a enriquece (Boyer 1999: 206).

No estuário do Cávado, a distribuição pelo espaço geográfico das possibilidades de pesca não só é diversa, como o acesso aos diferentes espaços não é igual para todos (cf. Hendry 1999: 177). Entre o “bicheiro” e a ponte de Fão, passando pelo rio, molhe, paredão e estacaria, os recursos haliéuticos poderão ser percebidos como iguais, dado todos os lugares estarem no mesmo estuário. A questão central está nas artes de pesca, as quais diferenciam à partida a consumação do trabalho dispendido. É certo que outros factores intervêm, como a selecção por parte dos praticantes de cada uma das artes (muitos dos pescadores podem optar por uma ou outra arte) dos locais da espera (mesmo a estacaria pode ser deslocada para montante da ponte, caso as cheias o justifiquem), ou as próprias condições meteorológicas. A competição (cf. Gledhill 1994) que neste estuário verificámos na pesca da lampreia, assim como as invejas que lhe estão associadas, ao contrário da pesca de xávega estudada por Francisco Oneto Nunes, onde se utilizam as mesmas artes e artefactos, e se respeitam os mesmos direitos, utiliza essa variedade de métodos e a consequente opção ou possibilidade do seu uso, para justificar os insucessos (e daí toda a “má língua” sobre determinadas artes). Mas ela faz-se especialmente entre os praticantes da mesma arte, onde a visualidade da acção do outro impele não só à manutenção da atenção, como à imitação das estratégias. Convém salientar que praticamente não existe, para além da estacaria, uma arte que não seja utilizada pela quase totalidade dos pescadores. Cada pescador procura potencializar ao máximo a captura, escolhendo a arte que, “olhando” o rio, julga ser a que está mais apta para isso. E é essa variedade de possibilidades que define o verdadeiro pescador do amador ou curioso. O pescador de Esposende, pelas dificuldades da barra, por comodismo, pelas grandes mudanças entretanto surgidas nas sociedades piscatórias (Martins 1999: 243), ou por ter no estuário do rio uma riqueza haliéutica assinalável, especializou-se no conhecimento do seu estuário (cf. Fernández 1999: 3338). É sobre ele que constrói um sistema de linguagem e de toponímia próprio, identificando-se com ele: “*the aim of ethnoecological research is to provide a better understanding of how people perceive their environment and how they organize these perceptions* (Moran 2000: 63; cf. Frake 1962). Da variedade das possibilidades e do modo como lidar com elas, o pescador do estuário do Cávado constrói uma visão compreensiva do espaço e da sua própria performance, numa lógica de desenvolvimento contínuo do “olhar”, onde o aleatório entra no jogo como um elemento de provocação e não de dissuasão.

O “olhar” não se orienta unicamente para os elementos naturais, sejam eles os recursos, a geografia ou a meteorologia. Ele orienta-se também para os outros actores, os quais são vistos eminentemente como concorrentes, ali ao lado. Essa concorrência existe mais sobre a ponte de Fão, e menos na estacaria, onde a sorte e o aleatório tem mais significado (dado uma companha poder coincidir com um dia extremamente adverso, que lhe impossibilita o êxito). Por isso, as artes da fisga e da estacaria resolvem a concorrência de forma diferente: na primeira, pelo desenvolvimento da perícia (daí que o que tem êxito é mais prestigiado); na segunda, pela quantidade de lampreia que se apanha nesta arte e pelo grau restritivo de acesso à mesma, onde a própria participação é de si mesma prestigiante. O “controlo” do outro adversário faz-se, ainda, averiguando continuamente sobre as suas opções quanto aos locais e artes de pesca. Nesse caso, o conhecimento da história de cada um e das suas capacidades de fazer as melhores escolhas é o que influi sobre as estratégias dos outros. Este controle baseia-se mais sobre o que é visto do que sobre o que é contado, mesmo que a história comum tenha a sua fonte

no observado. Sabe-se, porque se viu (no sentido original do termo grego *histo*, que tanto quer dizer “sei isto”, como “vi isto”).

Mesmo tendo em conta o alto valor económico da lampreia e a importância do seu rendimento para a economia familiar do pescador, dificilmente poderemos pensar nas emoções como estruturadas em experiências de necessidade, quanto ao grau de incerteza e risco do quotidiano. Aqui, o que está em jogo é o status do indivíduo (Cf. Hendry 1999: 177). A sorte é o saber (cf. Martins 1999: 253). Há um saber a demonstrar, onde a sorte entra marginalmente, como um elemento de perturbação, mas não de imposição aleatória do desfecho da pescaria (“alguns, mesmo que o peixe viesse ter com eles, não apanhavam nada!”, dizia o Sr. José).

Mas, mesmo conscientes de que no saber ler os sinais do tempo e da geografia está grande parte da sorte do seu trabalho, os pescadores não ficam alheios aos demais elementos que possam ajudar -ou não perturbar- essa leitura. Grande parte deles estão situados em complexos de relações oriundas das experiências da vida quotidiana, neste caso, das comunidades pescadoras. Por um lado, é necessário justificar perante os pares o inêxito; por outro, sendo uma actividade fortemente individualizada (no caso das artes onde são utilizados instrumentos individuais), há que carregar de sentido a extensão do indivíduo por exemplo, o galheiro para que ela manifeste essa unidade de sentimentos.

A utilização de expressões como “isto foi uma bruxa que me viu”, “foi por ter passado junto à casa daquela puta”, “a puta fodeu-me a noite” (várias expressões proferidas tanto no paredão como na ponte de Fão) tentam explicar o quebranto, o qual justifica a incapacidade de apanhar no galheiro ou na fiska a lampreia que o vizinho veio a pescar. Se o riso dos vizinhos denuncia logo outras razões para o insucesso, a crença de que exprimir estas palavras e expressões pode ser de grande utilidade para o sucesso no futuro impele os pescadores “infelizmente” a proferi-las (cf. Nunes 1999: 280; Lisón Tolosana 1987: 158). Não poderemos falar de um “idioma da inveja” (cf. Nunes 1999) na pesca à lampreia, dado que as causas do insucesso estão mais direccionadas para a capacidade individual de aproveitar uma “sorte” que se apresenta a todos por igual, dado que a escolha do lugar ou arte de pesca cabe a cada um dos pescadores, para as quais deve definir apropriadamente estratégias temporais e locais.

Ao marcarem os artefactos de pesca com sinais particulares (como fazem todos os pescadores), os homens que esperam a lampreia não pretendem somente definir um acto de posse ou dificultar os possíveis roubos. O galheiro pintado com as cores do clube amado, para além de identificar o dono, faz parte de uma expressão de sentimentos que é requerida para provocar e situar um conjunto de emoções (cf. Weiner 1999: 234-249). Positivas ou negativas, essas emoções vivem-se, aceitam-se e justificam-se por si mesmas, independentemente de qualquer explicação racionalizadora. Tendo sido o desejo de ali estar, de pé ou sentado, faça frio ou chova, muitas vezes explicado como “um vício”, a incapacidade de resistir ao apelo da chamada envolve todo o indivíduo e o espaço social que o circunda, como o emprego e a família. No caso dos que têm outra profissão, pede-se férias (ou sai-se mais cedo do emprego) e deixa-se a mulher a dormir em casa, cedendo-se à afirmação de um convívio masculino nocturno (cf. Almeida 1995), onde a marca do desafio e da identidade de cada um carrega de emoções todo o lance do rio.

Outro ponto de análise versa a questão do tempo e da economia. Sendo a pesca à lampreia uma actividade sazonal, a marca do “tempo da lampreia” não deixa indiferente nenhum dos intervenientes. O calendário em Esposende, no que diz respeito ao rio, está marcado pela “época da lampreia” (uma outra, a da pesca do “meixão” ou “enguia branca” – enguias muito pequenas, com pouca maturação – também serve de referência, mas como se trata de uma pesca proibida, não há um discurso público sobre ela). A época da lampreia funciona como um tempo de excepção. A dimensão excepcional da pesca à lampreia abarca vivências e espaços múltiplos, os quais compilam as actividades dos que demandam o rio e os restaurantes. Pescadores, gastrónomos e curiosos vivem esse tempo de excepção, recorrendo uns à exploração da totalidade do rio nas variadas artes e lugares, outros, a um investimento económico supérfluo (e algumas vezes irracional, quando as dozes de lampreia chegam aos 100 euros), só justificado pela raridade do momento (onde a novidade acrescenta encargos) e pela “estranheza” do prato. Outros ainda, não sendo pescadores de lampreia, nem abonados em dinheiro para a ela ter acesso, participam desse momento de excepção, como figurantes de um espectáculo onde lhes é reservado um lugar próprio: o de assistir à pesca, emprestando com a sua curiosidade um acréscimo

de importância ao acto, e o de “ler” e “comentar” as ementas, onde as referências ao prato de lampreia e ao seu valor se evidenciam em espaço extra, destacando assim (mesmo por vezes através de comentários depreciativos) aqueles que fazem essa opção gastronómica. As narrativas que envolvem a pesca e o consumo da lampreia sobrevalorizam-na como prato gastronómico, atribuindo, consequentemente, um status particular aos seus aderentes. Por vezes, chega a “parecer mal ainda não ter comido lampreia este ano”! Outros, inclusive, definem uma contabilidade para esta prática gastronómica, actualizando continuamente, junto de amigos e conhecidos, o número de lampreias entretanto degustadas. Em alguns restaurantes existem clientes (“do Porto”) que todos os anos, em grupo de amigos, vêm aí comer a sua lampreia ritual. Uma afirmação deste tempo de excepção e do seu valor económico vê-se nas políticas turísticas das autoridades locais, com a criação da “Semana da Lampreia” (ou “Semana Gastronómica”).

Como já vimos, da capacidade de interpretação e de optimização da relação com o meio onde actua, os pescadores da lampreia recorrem a uma multiplicidade de artes e de estratégias de captura que, para além de reflectirem essa adaptação, espelham relações sociais de profissão e de grupo. O acesso a uma ou outra arte está definido por capacidades, pertenças e relações de poder. Os próprios artefactos aproximam-se ou afastam-se da simbólica profissional, consoante permitem ou não o acesso aos mesmos, para além das referências estéticas peculiares. As redes (Leroi-Gourhan 1984: 71), sejam elas fixas (estacada) ou móveis (tresmalho), são utilizadas pelos profissionais e sujeitam-se a um tipo de averiguação institucional, que não os outros artefactos. Destas, as fixas, na estacada, são as que mais, desacordos provocam, justificados pelo seu uso “preguiçoso”, que na qualidade de armadilha, “não faz justiça à lampreia”. Mas o que de facto provoca o desacordo é a dificuldade de acesso a esta arte, pois está limitada a cinco companhas, como anteriormente referimos. Estas fecham-se sobre si mesmas, em estratégias de auto-preservação, onde a lógica familiar (cf. Moulinié 1998: 245-247; 268) e de compadrio impossibilitam veleidades aos estranhos. Sendo a mais institucionalizada, ela serve ainda como paradigma ao controlo da pesca, havendo a tendência, hoje, de se constituírem também companhas para as redes móveis de deriva. O problema é que à institucionalização e ao pleno controlo por parte das autoridades se seguem as obrigações fiscais e de responsabilidade civil.

Já no que diz respeito às outras artes, elas fazem apelo à capacidade individual, ao discernimento do espaço, ao mesmo tempo que não limitam o seu acesso ao pescador profissional. Apesar de a partir de 2000 as autoridades terem exigido licenças para todas as artes da pesca à lampreia, as que não estão associadas às redes reservam ainda um espaço de liberdade ou de falta de controlo, que possibilitam o acesso de indivíduos com outras profissões (note-se que alguns destes conseguiram licenças, o que provocou fortes discussões no estuário do Cávado). Uma das artes, a da “fisga”, foi sempre proibida, mas sempre praticada. Ainda hoje, depois de todas as regulamentações e licenciamentos, ela continua a ser praticada. Poderíamos classificá-la como a “arte sem regras”, dada a confusão e as discussões que se podem verificar aquando do aparecimento de uma lampreia. Uns por cima dos outros, procurando o lugar da ponte que possibilite maior proximidade à visitante, lançam as fisgas para o mesmo alvo. Por vezes, a resolução da disputa nem sempre é pacífica.

As contínuas referências ao presente e ao passado, quer sobre a disposição do leito do rio, da configuração da foz e respectiva insua, quer sobre os quantitativos dos recursos haliêuticos, quer ainda sobre as disposições legais e impedimentos de acesso a esses recursos, estimulam a formulação de uma história comum que enquadra a identidade do grupo. Essa experiência vivida, património de uma memória frequentemente revisitada (Certeau.: 1987: 97), para além de organizar as novas interpretações e acções neste “espaço” ecológico (com frequência saudosistas), funciona como o espaço de reinterpretção de todas as mudanças entretanto sucedidas nos múltiplos âmbitos da vida social ou na própria vida particular (cf. Moore 1999: 239). Numa disposição proxémica, a memória e o espaço aparecem como disposições práticas a cumprir. Na sua maioria, os pescadores narram os acontecimentos e interiorizam-nos (cf. Affergan 1997) através da descrição espacial, sendo que o espaço aparece como “um acto de o praticar” (Certeau 1990: 191).

Ao contrário de outras artes de pesca, as da lampreia no Cávado exigem uma atenção contínua, um olhar clínico e constante, no risco de nada apanhar. Esperar a lampreia é um ritual pautado por raros momentos de celebração e de muitos de silêncio e cumplicidade com o manto das águas, na expectativa de um sulco, uma mancha, um rasto ondulante. E é nesta exigência de concentração

BIBLIOGRAFIA

- AFFERGAN, Francis (1997), *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*. Paris: Albin Michel.
- ALONSO, Eliseo (1989), *Pescadores del Rio Miño*, Pontevedra: Ed. Dip. Prov..
- ALMEIDA, Carlos Alberto Brochado de (1964), "Ementação das almas. Rezas da ceia". *Revista de Etnografia*. Porto, 3 (1). Pp. 41-68.
- ALMEIDA, Miguel Vale de (1995), *Senhores de Si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.
- AZEVEDO, José (1973), *Homens do mar da Póvoa*. Póvoa do Varzim.
- BALDAQUE DA SILVA, A. A. (1887), *Pesca marítima e fluvial*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- (1891), *Estado actual das pescas em Portugal compreendendo a pesca marítima, fluvial e lacustre em todo o continente do reino, referido ao anno de 1886*. Lisboa: Ministério da Marinha e Ultramar – Imprensa Nacional.
- (1899), *Roteiro marítimo da costa ocidental e meridional de Portugal*. Lisboa.
- BATTAGLIA, Debora (1999), "Toward na Ethics of the Open Subject" in Moore, Henrieta L. (ed.). *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 115-150.
- BOYER, Pascal (1999), "Human cognition and cultural evolution" in Moore, Henrieta L. (ed.). *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 206-233.
- BRANDÃO, Raul (1923), *Os pescadores*. Lisboa: Aillaud e Bertrand.
- BROTHWELL, D. P. (1971), *A alimentação na Antiguidade*, col. Historia Mundi, Lisboa: Editorial Verbo.
- CASTELO-BRANCO, M. (1981), *Embarcações e artes de Pesca*. Lisboa: Lisnave.
- CERTEAU, MICHEL DE (1987), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard.
- (1990), *L'Invention du quotidien. I. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- COLE, Sally (1994), *Mulheres da Praia*. Lisboa: Dom Quixote.
- DELIÈGE (1992), *Anthropologie Sociale et Culturelle*. Bruxelas: De Boeck.
- DENZIN, Norman K. (1997), *Interpretive ethnography. Ethnographic Practices for the 21st Century*. Londres: Sage.
- FERNÁNDEZ, José P. (1991a), *Antropología Marítima: historia, ecología, organización y cambio económico entre los pescadores*. Madrid: Ministério de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- (1991b), *Entre el Mar y la Tierra: los pescadores artesanales canarios*. Santa Cruz de Tenerife: Interinsular Canaria/Ministerio de Cultura.
- (1999), "Los estudios de antropología de la pesca en España: nuevos problemas, nuevas tendencias" *Etnográfica* Vol. III, n.º 2: 333-360.

extrema, feita durante horas, que está a carga emocional extravasada aquando da pesca de um exemplar. A cumplicidade do tempo de espera consolida os laços de pertença a um mesmo objectivo, mas valoriza a resolução individual do mesmo.

A pesca à lampreia no estuário do Cávado apela à vivência de um acontecimento de excepção. No exercício de compreensão deste lugar vivencial concorrem uma memória, rituais, artes e saberes sempre renovados, os quais regem o comportamento dos indivíduos nas estratégias de relação em que goçoem a identidade e a estabilidade do grupo.

- FRAKE, C. (1962), "Cultural Ecology and Ethnography". *American Anthropologist*, nº 64 (1): 53-59.
- GRAÇA, António dos Santos (1932), *O Poveiro. Usos, costumes, tradições e lendas*. Póvoa de Varzim.
- HARDESTY, D.L. (1977), *Ecological anthropology*. Nova Iorque: Wiley.
- HENDRY, Joy (1999), *Other People's Worlds*. Nova Iorque: New York University Press.
- LAYTON, Robert 2001 (1997), *Introdução à teoria em antropologia*. Lisboa: Edições 70.
- LARANJEIRA, Lmay (1984), *O Furadouro. O povoado, o homem e o mar*. Ovar: Câmara Municipal de Ovar.
- LEITÃO, Joaquim (1908), *Guia Ilustrado de Esposende*. Porto.
- LEITE, Antero (1999), *As pesqueiras do Rio Minho*. Caminha: Corema.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo 1987 (1979), *Brujería, Estructura Social y Simbolismo en Galicia*. Madrid: Ediciones Akal.
- MARTINS, Luís (1999), "Mares electrónicos em fundos sem peixe: um estudo de caso na Póvoa de Varzim e nas Caxinas" *Etnográfica* Vol. III, nº 2: 235- 270.
- MOORE, Henrieta L. (ed.) (1999), *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- MORAN, Emilio F. (2000) (2ª ed.), *Human Adaptability. Na introduction to ecological anthropology*. Colorado: Westview Press.
- MOREIRA, C. D. (1987), *Populações Marítimas em Portugal*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- NETTING, Robert. (1977), *Cultural ecology*. Memlo Park (Cal.): Cummings.
- NUNES, FRANCISCO ONETO (1999), "O problema do aleatório: da coerção dos santos ao idioma da inveja" *Etnográfica* Vol. III, nº 2: 271-292.
- ODUM, H.T.; ODUM, E.P.; BROWN, M.T.; LaHART, D.; BERSOK, C. & SENDZIMIR, J. (1988), *Environmental Systems and Public Policy. Ecological Economics Program*. Universidade da Flórida.
- OLIVEIRA, ERNESTO VEIGA DE & GALHANO, FERNANDO (1958), "A apanha do sargaço no norte de Portugal". *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XVI, 1-4. Porto. Pp. 66-170.
- OLIVEIRA, ERNESTO VEIGA DE; GALHANO, FERNANDO, PEREIRA, BENJAMIM. 1990 (1975), *Actividades Agro-marítimas em Portugal*. Lisboa: Dom Quixote.
- PEIXOTO, ROCHA (1995), *Etnografia Portuguesa*. Lisboa: Dom Quixote.
- POLONAH, LUÍS (1969), "Porto Côvo. Uma aldeia de pescadores-lavradores". *Geographica*, 20. Lisboa. Pp. 21-23.
- RIBEIRO, ORLANDO (1945), *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*. Coimbra: Coimbra Editora.
- SAMPAIO, ALBERTO (1905-1908) (2 Vol.), *As póvoas marítimas do norte de Portugal*. Porto: Portugália.
- SANTOS, M. C. A.A. (1968), *O estudo etnográfico e folclórico dos povos do litoral continental*. E/A.
- SOEIRO, TERESA & LOURIDO, FRANCISCO CALO (1999), *Fainas do mar. Vida e trabalho no litoral norte*. Porto: CRAT.
- SMITH, R. L. (ed.) (1972), *The ecology of man: an ecosystem approach*. Nova Iorque: Harper and Row.
- TOMÉ MARTIN, p. (1996), *Antropologia ecológica: influencias, aportaciones e insuficiencias: procesos de adaptación en el sistema central*. Avila: Institución Gran Duque de

- Alba de la Diputación Provincial.
- WEINER, JAMES (1999), "Psychoanalysis and anthropology: on the temporality of analysis" in Moore, Henrieta L. (ed.). *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 234-261.
- VARELA, F. (1998) (1997), "A individualidade: a autonomia do ser vivo" in Veyne; Vernant; Dumont; Ricoeur; Dolto, Varela; Percheron. *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Edições 70.
- VIEIRA, JOSÉ DA SILVA (1915), *Caderno de apontamentos para a história do concelho de Esposende*. Esposende: E/A.

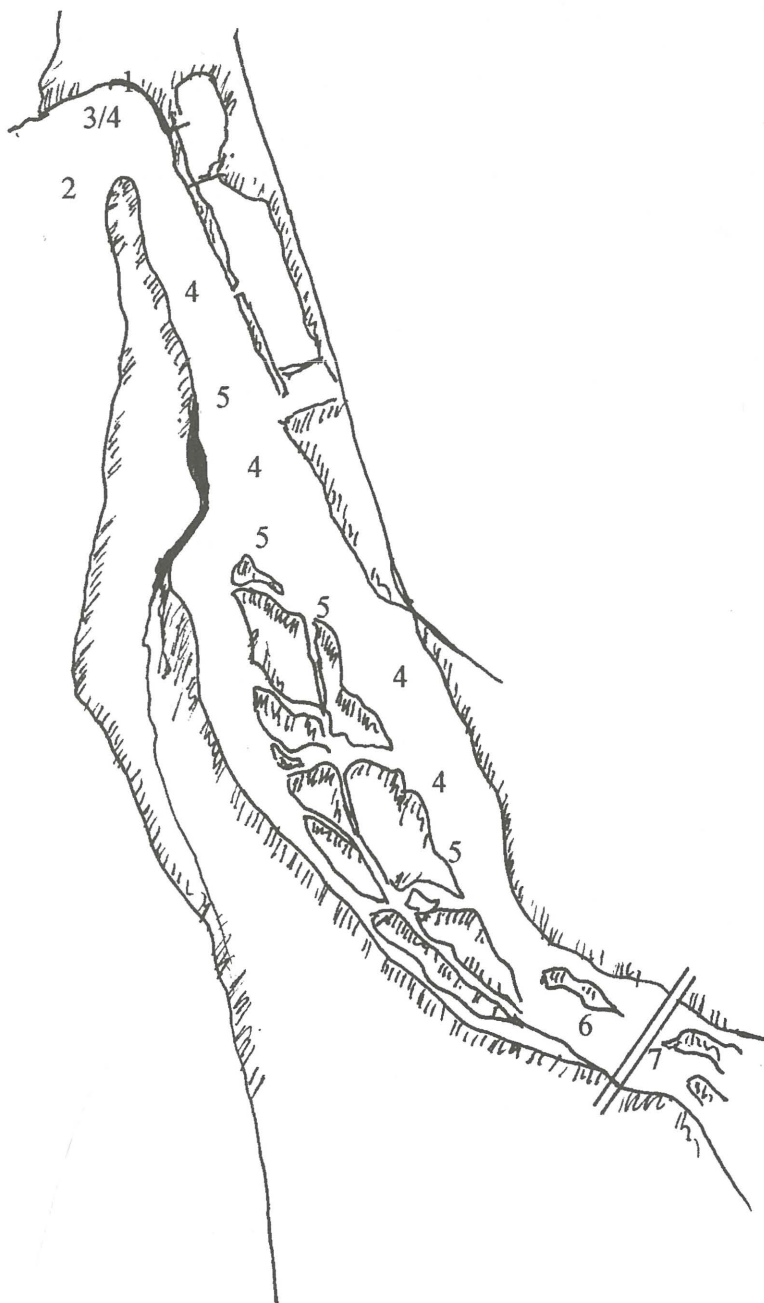


Fig. 1 – Estuário do Cávado. 1. Paredão – Galheiro; 2. Restinga – Bicheiro; 3. Foz – Rede e Ponteira; 4. Estuário – R. Tresmalho; 5. Estuário/Rio – P. à Tona; 6. Rio – Estancia – Rede; 7. Ponte de Fão – Físga.

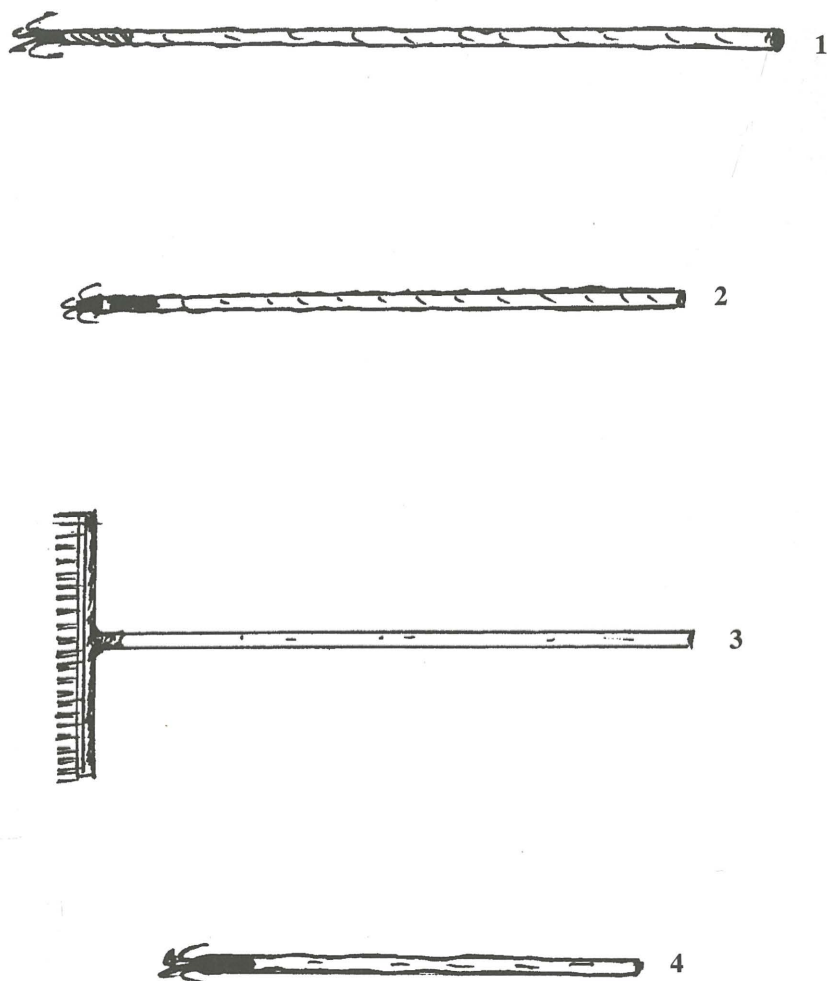
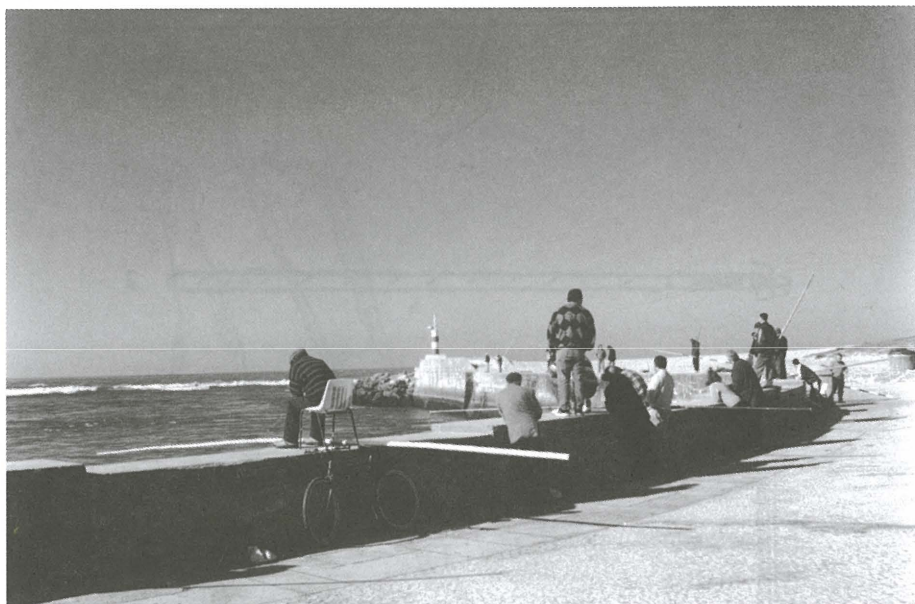


Fig. 2 - 1. *Nome:* GALHEIRO; *Material:* Cana de bambu com quatro anzóis fixos à cana, na extremidade; *Tamanho:* Entre 8 e 10 metros; *Utilização:* É utilizado na zona do paredão, e, muito raramente, em cima da ponte de Fão. **2.** *Nome:* BICHEIRO; *Material:* Pequena cana de bambu ou pequena vara de madeira com quatro anzóis na extremidade; *Tamanho:* Varia entre os dois metros e meio (no primeiro caso), e o metro e meio (no segundo caso); *Utilização:* É utilizado no molhe junto à praia, na zona do “bicheiro, e nas embarcações que percorrem o rio, tanto para a pesca “à tona”, como para as “estacas” e o “molhe”. **3.** *Nome:* FISGA; *Material:* Vara em madeira com um “pente” em metal na extremidade; *Tamanho:* O comprimento da vara vai desde os três metros e meio aos quatro metros, o pente em metal tem cerca de meio metro e os dentes do pente têm cerca de 10 centímetros, perfazendo estes entre trinta e dois e trinta e seis; *Utilização:* É utilizada em cima da ponte de Fão. **4.** *Nome:* PONTEIRA; *Material:* Normalmente uma cana de bambu, mas pode ser também de outro tipo de material, com quatro anzóis na extremidade; *Tamanho:* Cerca de três metros; *Utilização:* A ponteira é utilizada nas embarcações quando pescam na zona da foz do Cávado, e no molhe.

**Foto 1****Foto 2**

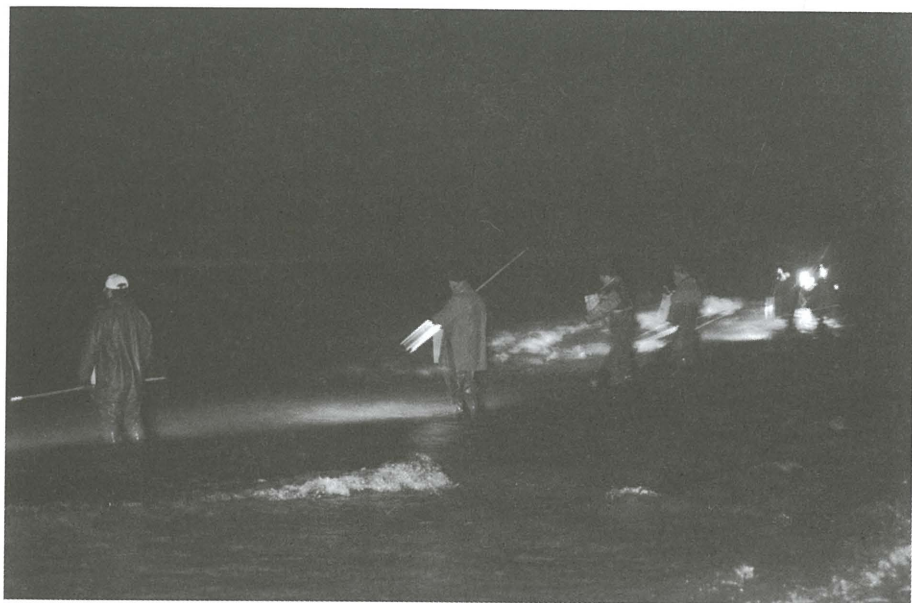


Foto 3

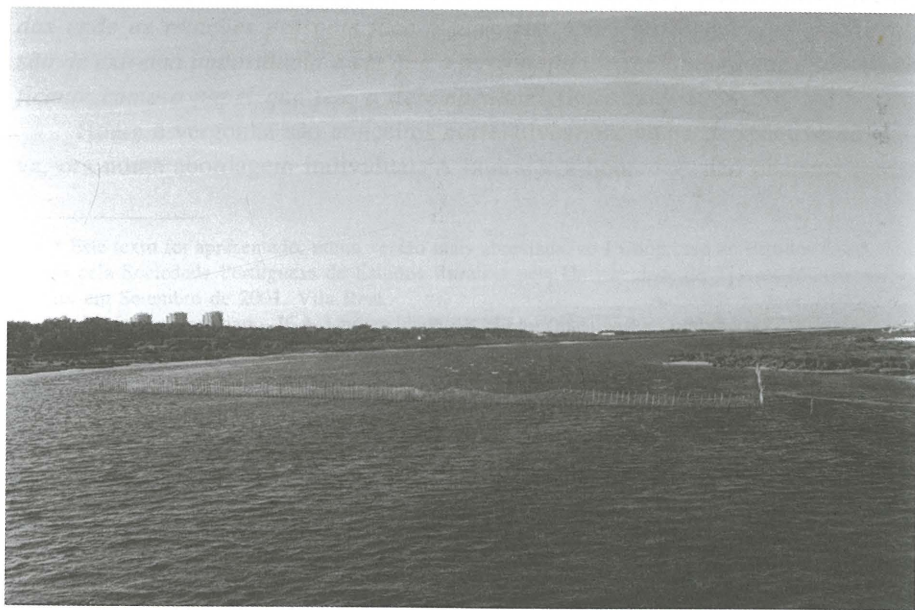


Foto 4

HONRA-VERGONHA: CÓDIGO CULTURAL MEDITERRÂNICO OU FORMA DE CONTROLO PATRIMONIAL E SOCIO-POLÍTICO DE MULHERES?*

por

Manuel Carlos Silva**

1. INTRODUÇÃO

Honra-vergonha é um tema frequentemente analisado por sociólogos rurais e sobretudo por antropólogos na medida em que se tem entendido constituírem códigos culturais de conduta fortemente presentes em colectividades rurais tradicionais, nomeadamente mediterrânicas,¹ tal como refere Peristiany: *“Honra e vergonha são preocupações constantes de indivíduos em sociedades pequenas e fechadas onde as relações pessoais face a face, por oposição às relações anónimas, são de extrema importância e em que a personalidade social do actor é tão significativa como o papel que tem a desempenhar”* (Peristiany 1988: 5).

Honra e vergonha são conceitos correlativos, ora numa perspectiva colectiva, ora numa abordagem individual. A honra² e a honradez, não obstante serem

* Este texto foi apresentado, numa versão mais abreviada, ao I Congresso de Estudos Rurais realizado pela Sociedade Portuguesa de Estudos Rurais e pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, em Setembro de 2001, Vila Real.

** Professor Associado, ICS, Universidade do Minho (mcsilva@ics.uminho.pt).

¹ A reivindicação da especificidade cultural mediterrânica, expressa não apenas no síndrome cultural honra-vergonha, mas também noutros aspectos da vida social (vg. dieta alimentar, formas clientelares), foi largamente sublinhada por vários antropólogos sobretudo britânicos, entre os quais Peristiany (1988) e Pitt-Rivers (1997), mas tem vindo a ser contestada por outros antropólogos nomeadamente originários dos países mediterrânicos, entre os quais Cabral (1991). Com efeito, estes e outros fenómenos entendidos abusivamente como mediterrânicos, mesmo quando sejam mais frequentes ou intensivos que noutras áreas, não são específicos do mediterrâneo, o que não exclui contudo a possibilidade de se fazerem estudos comparativos, onde se relevem semelhanças e contrastes, problemática que remete para a dialéctica do geral e do particular, do universal e do específico, do global e do local.

² Honra etimologicamente vem do termo latino *Honor*, derivado, por sua vez, de *Honos*, nome de um deus de guerra que inculcava coragem aos militares na arena das batalhas e, mais tarde, como atributo e forma de recompensar os feitos dos guerreiros vitoriosos. Nas sociedades primitivas a honra

vistas como atributos colectivos de certas sociedades nomeadamente mediterrânicas, elas necessitam ser reactivadas e dependem da vontade dos membros da família e, em particular, do homem. O próprio conceito de honra pressupõe a posse não só de bens a defender como de atributos, valores e virtudes apreciadas num “verdadeiro homem”, no “homem viril”, adulto, geralmente casado, que se respeita e faz respeitar, se necessário pelo confronto físico, pela sua lealdade e equidade, pela sua generosidade e colaboração na comunidade, que se responsabiliza pelo sustento e pela protecção da família e se orgulha da sua reputação social e sucesso profissional. Correlativamente, um homem terá ou deverá ter vergonha, se não se comportar de acordo com os códigos culturais e morais estabelecidos: por exemplo, se mentir ou faltar à palavra, se roubar ou pedir dinheiro emprestado e não pagar, se galantear, enquanto casado, uma mulher casada, se não contribuir para os gastos na comunidade, se se aproveitar da situação de dificuldade ou insolvência financeira de alguém para usurpar-lhe os bens. Há, contudo, diferentes obrigações e condutas conforme o estatuto ou a classe social dos respectivos moradores. Por exemplo, enquanto um aristocrata latifundiário, de acordo com os padrões tradicionais, não deve envolver-se em trabalhos físicos porque sujos e desclassificantes, a um jornalista compete-lhe trabalhar e duramente, doutro modo será “um sem vergonha”, um “zé ninguém”!

Para que a mulher seja considerada honrada, ela deve trabalhar e gerir bem a casa, tê-la limpa, cuidar do marido e dos filhos – os quais deverão andar bem asseados –, ser recatada e modesta, cumprir com as suas obrigações designadamente religiosas, comportar-se decentemente, de modo a não perder a honra, associação de conceitos socio-morais que obriga a estabelecer uma especial relação com a esfera sexual (“a pureza sexual”). Se o vexame de ‘porca’ lançado sobre uma mulher é ainda hoje considerado altamente ofensivo, já, porém, a exigência da modéstia e da recatez vem diluindo-se cada vez mais. Que dizer então das concepções tradicionais, algumas delas ainda presentes e dominantes, outras mais esbatidas, sobretudo em certos meios mais próximos da cidade ou do litoral?

O código de honra-vergonha nomeadamente no campo sexual não possui apenas uma dimensão cultural mas é interdependente e condicionado por outros factores que se prendem com a posição social valorizada de e por cada um dos protagonistas e, em particular, com a ideologia de dominação e subordinação da

seria expressa, segundo Pitt-Rivers (1997: 36), apoiando-se em Mauss (1993), no conceito de *mana*. Na Idade Média, a medida da honra exprimia-se pelo nome e pelo título, podendo exigir o confronto judicial através do duelo físico. Para além da diversidade e relevância dos significados dados conforme a sociedade, a classe, o sexo ou a idade, reteve-se como principal traço da honra o de uma conduta e de um valor possuído por uma pessoa, a qual se pauta pelo valor apreciado e reconhecido como ideal moral pela sociedade e, em regra, sobretudo na posterior fase de institucionalização estatal da honra, plasmado na própria lei (cf. Pitt-Rivers 1997: i, 9 ss, Tolosana 1983: 314 ss).

mulher pelo homem sobretudo nas casas com recursos agro-pecuários próprios. Esta questão está associada à questão do poder doméstico, a qual, por sua vez, implicaria o tratamento da divisão sexual do trabalho e doutros aspectos tais como estrutura familiar, modos de residência, sistemas de herança e casamento.³ Fixar-me-ei contudo na tentativa de compreender e explicar como par cultural honra-vergonha se entrelaça com variáveis diversas (classe, género, idade) e, sobretudo, com o no contexto espacio-temporal duma sociedade camponesa, cujas alterações nas últimas décadas têm comportado também mudanças no modo de olhar o código honra-vergonha.

Deste modo, ao incidir a atenção sobre os objectivos, as funções e os significados tradicionais em torno binómio honra-vergonha, bem como das mudanças verificadas nas últimas décadas, avanço a seguinte hipótese de trabalho: a manutenção do código da honra-vergonha na sociedade rural tradicional tem representado uma forma de dominação dos grupos sociais mais providos e, em especial, dos homens desses grupos sobre as respectivas mulheres. Se as mulheres sem recursos fundiários, quando transgressivas, eram dadas como 'mulheres sem vergonha', as demais, podendo herdar ou tendo herdado bens patrimoniais, eram obrigadas a observar comportamentos sexuais condizentes com o seu estatuto, ora de potenciais candidatas a bons casamentos, ora de esposas herdeiras e conformadas às normas dos grupos sociais dominantes. Como, porém, sobre este tema não é pacífico o entendimento dos códigos sociais e morais em torno da honra-vergonha, daremos brevemente conta das principais interpretações do mesmo.

2. PARADIGMAS INTERPRETATIVOS

Não é pacífica a interpretação dos códigos sociais e morais em torno da honra-vergonha. Embora com ligeiras variantes, vários são os autores (Pitt-Rivers 1961, 1988, Campbel 1964, Baroja 1988, Tolosana 1983, Peristiany 1988) que partilham a ideia nuclear de que, na base dos comportamentos das famílias e dos indivíduos pertencentes a sociedades tradicionais e, em particular, mediterrânicas, situar-se-iam os padronizados códigos culturais da honra e da vergonha. Para estes estudiosos das sociedades mediterrânicas – Pitt Rivers (1961) numa comunidade rural andaluza e Brandes (1983) numa vila andaluza, Tolosana (1983) numa aldeia aragonesa, Campbell (1964) e Peristiany (1988) respectivamente numa comunidade pastoril dos Sarakatsani e numa comunidade rural na Grécia –, não

³ Sobre estas questões e dimensões remeto o leitor para alguns trabalhos realizados no contexto português: Cutileiro (1977), O' Neill (1984), Iturra (1985), Sobral (1999) e, em particular, minhoto, cf. Gerales (1987), Cabral (1989), Brettel (1991), Wall (1992), Silva (1998).

obstante a polissemia destes conceitos, honra e vergonha constituem dois polos de valorizações sociais, cuja observância determinaria o respectivo grau de estima, respeito e prestígio presentes em cada família.

Apesar de o significado de honra e de honradez ou ser equívoco ou ter conotações morais e culturais amplas, um dos sentidos mais correntes da honra e da vergonha, perspectivado em termos das normas tradicionais, prende-se com determinada moral sexual. Assim, enquanto no homem relevaria e de modo mais afirmativo o atributo da honra, a mulher pautar-se-ia pelo valor social da vergonha, um valor 'feminino' que estaria todavia na base da honra da família e, em última instância, da honra masculina. Condição imprescindível para obter prestígio social é manter intacta a honra familiar, associada, por um lado, ao sentimento de vergonha e pudor sexuais da mulher e, por outro, à força física, à potência sexual, à coragem e, se necessário, à capacidade de retaliação masculina perante o 'transgressor', de modo a recuperar a honra, a reputação, a 'dignidade'. A ameaça à honra masculina adviria, por conseguinte, do perigo constante que a fertilidade e sobretudo a sexualidade feminina representam para a família e, em particular, para o homem. Este, seja marido, pai ou irmão, deverá proteger e mesmo vigiar constantemente a mulher – esposa ou filha/irmã – na medida em que ela pode, a todo o momento, tornar-se “vítima da sua sexualidade” e ‘manchar’ respectivamente pelo adultério ou pela perda da virgindade a honra e o ‘bom nome’ da casa. Por exemplo, ter uma relação sexual pre ou extramatri-monial ou, pior ainda, engravidar fora do casamento representava ‘perder a honra’, obrigando a mulher ‘prevaricadora’, senão abandonar a aldeia, evitar aparecer em público.

Para Pitt-Rivers (1997: v) “*as raízes da honra fundam-se nas profundezas do inconsciente*”. A honra e a vergonha, enquanto valores inerentes às características sexuais do homem e da mulher respectivamente, seriam, segundo Pitt-Rivers (1961), os factores diferenciadores da estratificação social, a qual, nomeadamente em Andaluzia, compreenderia quatro ‘classes’: (i) os “sem vergonha” e, portanto, despidos de honra; (ii) o povo, com alguma honra e vergonha; (iii) a classe média, cujo comportamento seria bastante moldado pelo controlo social inerente à honra-vergonha; e (iv) a aristocracia, com o mais elevado grau de honra-vergonha, assumido genealógicamente, por herança e definida desde o próprio nascimento. Também Brandes (1980: 38 ss) não deixa de articular os graus e as formas de honra-vergonha consoante o estatuto social e, ligado a este, o grupo social de pertença com os respectivos nomes, títulos e apelidos.

Entre os autores que destacam a dimensão normativa, valorativa e cultural da honra-vergonha como modeladora dos comportamentos sexuais masculinos e femininos, alguns como Pitt-Rivers (1961), Campbell (1964) e Tolosana (1983: 314 ss) articulam com esta componente as relações tensionais e de poder entre o

homem e a mulher e sobretudo os símbolos associados aos órgãos genitais masculino e feminino. Porém, tais relações de poder entre homem e mulher não são consideradas por estes autores como determinantes, sendo mesmo decorrentes da díade cultural honra-vergonha, associada e/ou derivada de crenças socio-morais, valores culturais e, quando muito, de situações de prestígio social. Em todo o caso, de modo algum a honra e a vergonha são relacionadas com factores de ordem económica.

Uma perspectiva diametralmente oposta é-nos oferecida por outros autores tais como Davis (1977: 91 ss), P. Schneider (1969), Cátedra (1976) e sobretudo J. Schneider (1971: 20-22) que, com base em estudos realizados respectivamente nas sociedades mediterrânicas, sobretudo na Sicília e no Médio Oriente, enveredam por uma outra explicação da honra e da vergonha. Para estes autores não são os códigos sociais e correspondentes valores morais da honra e da vergonha que determinam ou condicionam os comportamentos dos actores sociais mas, pelo contrário, eles são antes o produto doutros factores de ordem material, em especial o económico. Ou seja, a honra e a vergonha, além de enquadrados numa perspectiva social e histórica, são relacionados e têm mesmo por função preservar os interesses patriarcais e patrimoniais da família. A honra e a vergonha, sendo certamente valores sociais presentes na comunidade e condicionantes dos comportamentos individuais, devem contudo ser vistos como componentes das relações de poder entre grupos sociais e como valores inerentes à posse de bens materiais. É, por isso, que a infidelidade conjugal e/ou a perda de virgindade pre-matrimonial, além de abomináveis estigmas, representariam uma traição à casa e uma afronta à reputação do marido, sendo imperativa a implementação de um sistema de vigilância sobre a mulher. Em suma, ainda que nem sempre assumida conscientemente, a vigilância das esposas e, em especial, das virgens tornava-se uma questão de interesse patrimonial para a política familiar e, em especial, para o controlo masculino na casa, de modo a evitar que um deslize sexual pre-matrimonial significasse uma desvalorização no mercado matrimonial.

A respeito da transgressão da norma da virgindade ou fidelidade matrimonial feminina, Davis (1977) e sobretudo Blok (1981), utilizando a metáfora das díades no reino animal e, em especial, o diferenciado comportamento entre carneiros e ‘cabrões’, partem do presuposto que a virtual ou real ameaça de comportamento sexual ‘indecoroso’ por parte da mulher representa também uma forma de poder sobre o homem, incapaz de satisfazer e resguardar a sua própria mulher, enquanto território seu. O homem, cuja mulher cometeu adultério, era e, embora em menor medida, ainda é motivo de chacota pelo facto de não ter sabido defendê-la da cobiça doutrem e ter dado assentimento ao adultério da mulher. Ao marido enganado “foram-lhe postos os cornos” pela mulher e, por isso, lhe chamam insultuosamente *cornudo*, *cuco* ou *cabrão*, sendo este último termo figurativamente

usado para indicar o bode que no rebanho tolera concorrentes, contrariamente ao carneiro que combaterá duramente todos os seus rivais (Blok 1981: 440), ideia aliás já anteriormente perfilhada por Pitt-Rivers (1961: 116), Campbell (1964), Brandes (1980: 88) e, em Portugal, por Cutileiro (1977, 1988) e Santo (1980: 108 ss). Assim, enquanto o bode seria o símbolo 'feminizado' da desonra e da vergonha, a sua antítese seria o carneiro, cujo equivalente latino, traduzido por *aries*, relacionar-se, segundo Blok (1981: 12), com o adjetivo grego *aristos*, o melhor. A este par figurativo de bode-carneiro no campo masculino corresponderia, no campo feminino, ainda segundo Blok (1981: 15), o de cabra-ovelha: enquanto a cabra seria gulosa, astuta, demoníaca, devoradora, insaciável e, portanto, incapaz de resistir à tentação sexual, a ovelha seria uma criatura contida, dócil, pura, divinal e, portanto, sexualmente resistente e fiel.

Em Portugal, embora poucos, são de referir alguns estudos sobre esta matéria, sendo de destacar Cutileiro (1977, 1988), Geraldes (1987), Cabral (1991), Cole (1991), Silva (1991, 1998) e Almeida (2000). Para Cutileiro (1977), – aliás o primeiro antropólogo português que se debruçou sobre esta problemática numa comunidade alentejana –, os valores socio-morais da honra e vergonha, sendo definidores dos comportamentos sexuais (virgindade pré-matrimonial, fidelidade matrimonial da mulher), deverão ser articulados com a necessidade de manter o prestígio social e a posição material da família e/ou a capacidade do homem em sustentar materialmente a casa. A este respeito será interessante salientar que o princípio da articulação entre honra e posição social é mais aplicável às famílias abastadas, uma vez que, no caso das famílias pobres e assalariadas, ele é derogado: as criadas e as mulheres dos trabalhadores assalariados, por motivos de dependência clientelar, podiam ter relações sexuais com os patrões dos seus maridos, mesmo, não raro, com o conhecimento destes últimos.

Cabral (1991), por seu turno, embora não menospreze a vertente socio-económica, destaca no contexto minhoto a mundividência cultural como definidora da estratificação social (campesinato *versus* burguesia), da divisão sexual do trabalho e das respectivas condutas sociais nomeadamente sexuais. A sexualidade feminina, sendo, em certa mundividência popular, considerada desregrada e constituindo um perigo para o homem, é assim vista como 'anti-social' e, por isso, deve ser vigiada, disciplinada, controlada, o que nem sempre é possível: as mulheres minhotas, ainda segundo Cabral (1989), mostram um considerável grau de liberdade não só durante o namoro como mesmo durante o casamento.

Um autor que envereda por uma explicação psicossocial e psicanalítica é Santo (1980, 1984), cuja interpretação difere das anteriores, projectando o conflito entre homem e mulher ao nível societal e até estatal, pelo que a mulher-mãe seria representativa da força telúrica libertadora, enquanto o pai seria símbolo da repressão social e política, incorporada esta nas instituições dominantes.

Posição bem diferente das anteriores é a assumida por Cole (1991), uma investigadora canadiana que levou a cabo um estudo na comunidade agro-piscatória de Vila Chã no norte de Portugal. Cole (1991) abandona radicalmente as concepções tradicionais culturalistas sobre a honra e a vergonha, concepções estas que servem apenas para 'socializar' e mesmo 'controlar' a fertilidade e a sexualidade femininas, enquanto fontes de poder da mulher. Porém, a base fundamental do poder da mulher no seio da família advém-lhe do facto de ela ser, no contexto de comunidades agro-piscatórias como a de Vila Chã (Vila do Conde), antes de mais e acima de tudo, trabalhadora produtiva e gestora dos recursos familiares não só dentro como também fora de casa, uma ideia já desbravada por Geraldés (1987, 1989). As elaborações conceptuais em torno da honra e da vergonha constituem para Cole (1991) partes integrantes da ideologia católica e dos regimes totalitários vigentes em vários países mediterrânicos nomeadamente em Itália, Portugal e Espanha⁴. Com efeito, a ideologia dominante da religião católica, alimentada e sancionada a nível local pelos padres, exprime-se, com efeito, no culto da virgindade, tendo como exemplo simbólico a da Virgem Maria,⁵ e na concepção con-

⁴ A conclusões semelhantes chegam Iturra (1973) e Méndez (1988: 32 ss) em relação à dominação masculina na casa galega, sendo ainda destacado por esta última autora o reforço androcêntrico, por parte do regime franquista, em relação às mulheres, quer nos aspectos legislativos, quer nas dimensões políticas e na prática quotidiana. Esta dominação era amiúde interiorizada e não contestada pelas próprias mulheres. Cf. também Handman (1992) em relação à organização da casa camponesa numa aldeia grega, em que a mulher, não obstante receber dote da parte da própria família, em regra, pouco ou nenhum poder detinha na nova casa recém-formada, servindo a instituição do dote não tanto para proteger os seus bens próprios mas mais para os fazer circular entre homens – pai e marido. Entre os Sarakatsani, pastores transumantes analisados por Campbell (1964), a posição da mulher ainda era mais subalternizada, atendendo não só à recepção de um dote mais reduzido, mas à estrutura familiar, à devolução dos bens e ao modo de residência patrivirilocal.

⁵ O culto da Virgem Maria – que não é obviamente específico de países mediterrânicos, mas é extensível a outros países e regiões católicas no globo – tem sido analisada noutras situações não só em termos legitimadores do *statu quo* conservador, mas também em processos de unificação ou emancipação nacional, tal como o demonstrou Wolf (2001: 140 ss) para o caso do México na guerra de independência contra Espanha e, mais tarde, como emblema da grande revolução de 1910. Tal como no México em relação à Virgem de Guadalupe, também em Portugal em relação à Virgem Maria com as suas mais díspares designações (com particular ênfase para Virgem de Fátima), a imagem de Maria e suas conotações e emocionais está (quase) sempre presente não só em santuários, igrejas e outros locais oficiais de culto, mas é pervasiva, a céu aberto ou em nichos, em muitas das estradas, caminhos, casas e automóveis de portugueses, para além das mobilizações maciças em torno das peregrinações comemorativas das aparições da Virgem a certos membros de comunidades ou sociedades agrárias. Nos cultos da Virgem Maria, de alcance local, regional ou nacional, importa relevar, tal como Wolf (2001: 142) o fez com justeza em relação ao modelo patriarcal da família mexicana, a dupla moral sexual, em termos de género, a sexualidade masculina associada à pulsão de dominação sobre a mulher e a submissão desta ao homem, bem como o tratamento severo ou de maus tratos a crianças. Todavia, a Virgem de Guadalupe para os índios e mexicanos é vista com paixão e fascínio como fonte de vida, esperança e salvação não só no mundo sobrenatural mas também na própria sociedade.

servadora e retrógrada do sexo como algo sujo e pecaminoso. Eram admitidas apenas certas práticas sexuais e como mal menor no quadro do casamento e, ainda aí, mais para procriar filhos e minorar os efeitos 'nefastos' da concupiscência (*remedium concupiscentiae*).

3. DA SEXUALIDADE COMO ESSÊNCIA À SEXUALIDADE COMO CONSTRUÇÃO SOCIAL

Se, até aos anos setenta, particularmente nos meios rurais, a sexualidade era um tema tabu, na antropologia e sobretudo na sociologia nomeadamente rural, era um assunto marginal e negligenciável ou, quando muito, o seu tratamento surgia subsumido como um assunto 'desviante' no âmbito do parentesco, da família e do casamento. Um passo mais para a compreensão das diferentes interpretações acima delineadas exige que façamos um esforço conceptual no sentido de definir a sexualidade, sobre a qual não há contudo unanimidade, como veremos de seguida.

Com efeito, enquanto nos círculos conservadores tópicos como sexualidade, prostituição, homossexualidade ou eram tabus ou eram desqualificados e verberados pela religião dominante em cada contexto espacio-temporal – em Portugal pela religião católica –, nas esferas ora liberais ora emancipatórias o continente da sexualidade era amiúde objecto de interpretações bio-genéticas e psicológicas, em particular pela psicanálise de inspiração freudiana ou junguiana. Se, numa óptica organicista, funcionalista e conservadora, a sexualidade era vista como um forte impulso carnal que, derivando de energias biológicas instintivas e inatas, deveria ser controlada, de modo a evitar os seus efeitos destrutivos e ameaçadores da moral e da ordem social vigente, já numa perspectiva libertária, a sexualidade, enquanto força libidinal irresistível, deveria irromper contra o repressivo sistema normativo dominante, não só presente nas sociedades tradicionais, como também na moderna civilização vitoriana, puritana (cf. Millet 1974). Em ambos os casos, a sexualidade era conceptualizada de modo essencialista como uma força bio-genética imparável, próxima da natureza animal e, senão anti-cultural, pelo menos, metasocial e transcultural. Por um lado, na versão tradicional da maior parte das religiões nomeadamente da católica, a sexualidade, inerente ao corpo e embebida na 'degradada' condição terrena do ser humano, só podia ser vencida pela força do espírito ou tolerada como mal menor pelo sacramento do matrimónio, destinado a santificar a relação conjugal e a própria família. Por outro lado, na perspectiva libertária de Freud (1975), o núcleo verdadeiro e autêntico da personalidade humana residia no inconsciente (*id*), ou seja, no instinto libidinal que, enquanto pulsão de vida e princípio do prazer, estaria em confronto com o *superego*, o qual, com suas normas e os valores culturais restritivos, constituiria o

princípio da realidade limitativo da realização do prazer, sublimando-se, quando muito, na criação artística ou cultural. Alguns teóricos da Escola de Francoforte desde Adorno (1951) a Reich (1972) e Marcuse (1963) – que procuraram estabelecer uma ponte entre freudismo e marxismo – identificaram o *superego* freudiano com as normas e valores alienantes do sistema capitalista e explicaram os processos de dominação pelo recalçamento do *eros*, criando assim, nos termos de Marcuse (1963), o “homem unidimensional”. Estes e sobretudo outros autores de orientação marxista e sobretudo feminista, têm avançado relevantes elementos teóricos sem esquecer a dimensão histórica em relação à origem e à evolução da exploração e dominação da mulher que, segundo Engels (1964), prender-se-ia, por sua vez, com a origem da propriedade privada e do Estado.

Sem menosprezar os contributos valiosos de diversos autores, sobretudo de parte de Freud (1975) e seus seguidores, há que reconhecer que a essencialização naturalizada da sexualidade e outros fenómenos com ela relacionados viriam a ser desconstruídos por sociólogos, antropólogos, historiadores e outros cientistas sociais que começaram a encarar a sexualidade não apenas como um atributo ou propriedade de ordem biogenética ou psíquica mas como um produto social ou, como diria Foucault (1994), um construto histórico compreensível no seu contexto socio-histórico. Mais, a diferença biológica e anatómica dos órgãos sexuais masculinos e femininos converte-se de elemento constituinte da sexualidade em justificação ideológica da dominação masculina com base na “*justificação natural da diferença socialmente construída entre géneros e, em particular, da divisão sexual do trabalho*”, tornando-se assim “*uma construção social que encontra o seu princípio nos princípios de divisão da razão androcêntrica*” (Bourdieu 1998: 16, 21). É esta razão androcêntrica que, por um lado, apresenta a sexualidade feminina como perigoso elemento incontrolável, ‘diabólico’, susceptível de ‘vitimizar’ e ‘vulnerabilizar’ o próprio homem e, por outro, apelando às metáforas da masculinidade em torno do sémen e dos órgãos genitais (vg. ‘homem de colhões’), confere com base nestes e noutros atributos fálicos superioridade ao homem (sobre seus directos concorrentes e) sobre a mulher. Tem sido esta visão patriandrocêntrica a alimentar a velha dicotomia entre o lado formal e público ocupado pelo homem e o lado informal e privado feminino, valorizando o primeiro em detrimento do segundo e, mesmo quando seja detectável um certo poder informal e “oculto” da mulher, como o referem Riegelhaupt (1967), Reiter (1975) e Segalen (1980), ele visa ainda reproduzir a dominação masculina na casa e sobretudo na esfera pública.⁶

⁶ Tal como o replicam, para a situação das camponesas em aldeias da Grécia, Handman (1992) e Dubisch (1986) e, para as camponesas em Lugo, na Galiza, Méndez (1988).

Por isso, sem negar os ‘imperativos’, as potencialidades biogenéticas e psíquicas, os desejos e as emoções, aliás possibilitadoras e, em regra, sempre presentes na actividade sexual, importa sublinhar, como o fazem Weeks (1986: 15 ss) e Nencel (1994), que a sexualidade não pode ser abordada como uma espécie de energia bio-psíquica apenas derivada de genes, hormonas, instintos ou do inconsciente e, como tal, ‘naturalizada’ e desligada do contexto social e histórico. Ela engloba um conjunto de possibilidades biológicas e mentais (identidade de género, diferenças corporais, capacidades reprodutivas, necessidades, desejos, fantasias, emoções, valores), mas não necessitam estar todas ligadas e, em certas culturas, não o estão. Por isso, contrariamente a uma abordagem fixista, determinista e reducionista de carácter ora biogenético ora psíquico, a sexualidade comporta várias dimensões que faz de qualquer relação sexual uma relação social que, como qualquer outra, é socialmente condicionada, estruturada e construída, para usar a teorização de Luhman (1982), em diversos patamares: socio-estrutural, organizacional e interaccional.

Para entender a sexualidade e o entendimento diverso dado ao comportamento sexual dos homens e das mulheres nomeadamente no meio rural, há que partir da vertente sócio-estrutural, ou, seja, da condição objectiva de vida dos respectivos grupos de pertença das mulheres – o que engloba a classe social, o género, a idade e demais recursos – e, em seguida, articulá-la com outros níveis, a saber, o político-organizacional no seio da comunidade e da casa e, por fim, o interaccional, o qual toca as próprias vivências, experiências e socialidades no seio de cada género e entre os membros dos géneros masculino e feminino. Contrariamente a autores que, de uma ou outra forma, essencializam e projectam, quer sobre os homens, quer sobre as mulheres, determinadas características ou atributos de cariz biogenético, psicológico ou socio-moral e cultural, importa, tendo em conta estas vertentes, relevar o processo relacional que, em determinado contexto histórico em termos socio-económicos, políticos, culturais, permite compreender e explicar os comportamentos sexuais entre moradores do mesmo sexo ou de sexo oposto.

A nível organizacional e político-administrativo, o maior ou menor grau de interferência institucional – eclesiástica e civil –, a maior ou menor dose de repressão patriarcal e administrativa com as mais variadas proibições e tabus, em particular sobre as mulheres, é dependente do tipo de sociedade e seu contexto espaço-temporal, das mentalidades, doutrinas e ideologias da época, sobretudo ao nível institucional e estatal, em relação aos comportamentos sexuais humanos. Vários autores, entre os quais Flandrin (1983) e Goody (1983) demonstraram que as origens da moral sexual ocidental remontam à cultura judaico-cristão, fundada no mito em torno de Adão e Eva (superioridade do homem, seduzido e forçado a trabalhar e sustentar a prole, inferioridade da mulher, sedutora mas destinada à

função reprodutiva) e refundada nos primórdios do moralismo cristão, sobretudo entre os séculos VI e XI, cujos mentores eclesiásticos determinavam certos interditos ou períodos de continências sexuais nomeadamente sobre os dias, as circunstâncias e as formas de cópula conjugal⁷. Para os moralistas cristãos desta época – cujas reminiscências eram visíveis ainda nas aldeias do noroeste português sobretudo até aos anos setenta (cf. Silva e Van Toor 1988) – impunha-se que o espírito vencesse a carne lasciva. Por isso, além de exaltada a abstinência pelo castidade celibatária, os prazeres sexuais eram condenados como comportamentos luxuosos, selvagens, irracionais mesmo no quadro do casamento. A paixão era perigosa para o homem e para a sociedade, pois, se fornicar fora do casamento era um pecado muito grave, grave era também fazê-lo com paixão ardente com a própria mulher. Mais, não só a mulher era portadora de ‘imundas’ impurezas (vg. o sangue menstrual), como o próprio coito era fonte de impureza e, por isso, se questionava inclusive se a mulher grávida, devido não tanto à fecundidade mas ao acto sexual que a provocou, podia ser baptizada (*in Flandrin 1983: 87 ss, 99-100, 116-124*)! A sexualidade só era, portanto, admitida, desde que útil à sociedade, para a procriação e, como tal, deveria ser regulada, controlada, domesticada. Se, como refere Goody (1983), desde o século V até à emergência da modernidade – e em sociedades agrárias como a portuguesa provavelmente até aos anos setenta do século XX – a Igreja constituiu a principal instituição modeladora das regras e normas relativas ao casamento, ela virá progressivamente a ser substituída nessa função mas de forma laica pelo emergente Estado-Nação que, desde os séculos XVIII e sobretudo XIX, veio ganhando um crescente poder de regulação.

— É tendo em conta o fundo da doutrina judaico-cristã que é possível compreender como determinadas condutas são consideradas normais, aceitáveis e outras desclassificadas como anormais, desviantes ou até patológicas, um pressuposto

⁷ não ter relações sexuais durante certos períodos (quaresma, festas tais como Natal e Páscoa), nem durante a gravidez, pois esta transgressão, contrariamente ao exemplar comportamento dos animais, representaria, segundo S. Ambrósio e S. João Crisóstomo, a profanação do trabalho da criação divina nas entranhas da mulher (*in Flandrin 1983: 84-85*). E, quanto ao modo de relacionar-se sexualmente, era vedado fazê-lo pela rectaguarda da mulher e impunha-se que as relações sexuais fossem feitas “com juízo” e sem paixão, tal como advertia S. Jerónimo: “*O homem sábio deve amar a sua mulher com juízo, não com paixão. Que ele controle o ímpeto da voluptuosidade e não se deixe levar precipitadamente à copula. Não há nada mais infame que amar uma esposa como uma amante... Adúltero é também o amoroso demasiado apaixonado pela sua mulher... Em relação à esposa dou-trem, com efeito, todo o amor é vergonhoso; em relação à própria, o amor excessivo*” (*in Flandrin 1983: 116*). Cf. também Almeida (2000: 75-81).

Segundo Flandrin (1983: 69 ss), estes interditos, para além da glorificação do celibato e da esterilidade por diversos pais-santos da Igreja Católica (S. Agostinho, S. Gregório de Nisa, S. Ambrósio, S. Jerónimo, S. Basílio, S. João Crisóstomo) poderiam, se rigorosamente observados, pôr em perigo o equilíbrio demográfico da Alta Idade Média, mesmo que os seus responsáveis não tivessem disso consciência.

que nos remete para as concepções funcionalistas nomeadamente durkheimianas acerca dos factos sociais normais e patológicos. Aliás, a este respeito, o próprio Durkheim (1974) deixava de ser o sociólogo que pretendia explicar o social pelo social para cair na armadilha filosófica essencialista, ao assumir que o homem, bem como a mulher, sendo 'por natureza' devassos ou possuindo apetites desenfreados nomeadamente os sexuais, careciam de alguma forma de controlo e regulação. Por isso, segundo Durkheim (1977), se a religião e as diferentes comunidades eclesíásticas nomeadamente a católica, constituíam, nas sociedades agrárias tradicionais, e em articulação com Estados de cariz conservador⁸, as principais instituições reguladoras de fenómenos 'desviantes' ou 'patológicos', nas sociedades modernas teriam de ser, a par da família, da escola e dos corpos profissionais intermédios, as instâncias públicas estatais que, directamente ou através de instituições tais como a policial, a judicial e a médica, deveriam regular e controlar o amplo campo bio-social e político da sexualidade.⁹

Os padrões de comportamento sexual inculcados nos processos de socialização são, em regra, diferentes por sexo: enquanto as mulheres são educadas no sentido de associar a actividade sexual à intimidade emocional, os homens são induzidos a dissociar o dito impulso sexual e a emoção, suscitando neles diferentes representações e significados da feminilidade: desde a mulher como objecto de prazer, associado à fêmea animal com uma sexualidade potencialmente transgressiva e disruptiva, passando, por vezes, por arquétipos (vg. 'mulher-serpente') e estereótipos (a 'mulher-puta'), até à figura virtuosa e protectora de 'esposa' e 'mãe', paradoxalmente asexuada e sublimada como fonte de vida (vg. a procriação, o leite materno).

⁸ Sem pretender de modo algum identificar Durkheim (1983) como inspirador de regimes corporativos totalitários ou fascizantes – é bem conhecido o seu empenho no sistema democrático vigente e a insistência nas fórmulas educativas pela persuasão e não pela repressão – cabe, no entanto, referir que o corporativismo durkheimiano apresenta curiosas semelhanças com a doutrina social da Igreja, também esta perflhada, em linha de princípio, por Salazar. No entanto, o corporativismo centralista inerente ao regime ditatorial salazarista afastou-o, em termos teórico-práticos, do corporativismo de associação idealisticamente propugnado por alguns dissidentes internos do *Estado Novo* como, por exemplo, Castro Fernandes (*in* Wiarda 1977).

⁹ Com a emergência de doenças sexualmente transmissíveis (ontem doenças venéreas como a sífilis, hoje outras mortíferas como a SIDA), a premência de regulação e o controlo tornam-se ora razão ora pretexto cada vez mais imperativo em relação ao controlo das sexualidades alternativas ditas desviantes, 'artificiais', 'anormais' (vg. uniões de facto, homossexualidades) e, em particular, com a sexualidade mercantilizada como seja a prostituição nomeadamente a feminina. Embora em moldes e latitudes diferentes e com meios mais sofisticados que no passado, a política sexual encontra-se também hoje e com maior acutilância no cerne das políticas de saúde pública, nomeadamente em torno do fenómeno da prostituição.

4. CULTURA, DESIGUALDADE SEXUAL E MUDANÇAS: ALGUNS ESTUDOS DE CASO EM PORTUGAL

Se tivermos em conta a caracterização ‘naturalizada’ em torno do binómio cultural honra-vergonha, quer no senso comum, quer em grande parte da literatura, quer ainda na maior parte de antropólogos de orientação axio-normativa, podemos constatar a reprodução e a legitimação das normas e dos valores este-reotipados acerca do comportamento masculino e feminino: o homem como elemento activo e assertivo, do ponto de vista social, profissional e sexual; a mulher como o elemento passivo, em que a honradez é mensurada de modo negativo e defensivo (tabus, proibições, defesa da virgindade) e em que o seu papel se restringe à esfera privada e doméstica. Enquanto ao rapaz era-lhe tolerada e até estimulada e mesmo premiada qualquer aventura sexual extravagante e atrevida, à mulher era-lhe recomendada ou até imposta a contenção sexual, sendo-lhe refreados e reprimidos os seus apetites sexuais não só por parte dos padres, mas inclusive por parte da família e, em particular, dos pais.

A estas concepções axio-normativas subjaz um velho conceito de cultura reivindicado pela corrente (estruturo)funcionalista, quer na sociologia (cf. Durkheim 1977, Parsons 1988), quer na antropologia (cf. Malinowski 1944), a qual entende cultura como um conjunto de costumes, crenças e valores que atravessam a comunidade ou sociedade e a enquadram como uma totalidade orgânica, funcional e integrada. Recorrendo à expressão funcionalista de Linton (1952), a cultura-base, formando como que uma permanente personalidade-base comum a todos os grupos e indivíduos de determinada sociedade, fixar-se-ia nesta de modo (quase)estático e manter-se-ia imune à mudança tecnológica, económica e socio-política. Incidindo no tema aqui proposto, o binómio honra-vergonha seria ele também uma espécie de traço indelével de certas culturas nomeadamente das mediterrânicas que explicaria, sem mais conexões ou (cor)relações, os comportamentos dos habitantes de uma comunidade nomeadamente rural.

Há uma outra abordagem de cultura que, assente em certas premissas neokantianas e weberianas, procura detectar nas mundividências culturais as conexões de sentido, não só em termos subjectivos, mas também de adequação causal, como o advoga Weber (1978), tarefa prosseguida por autores como Geertz (1973) e, entre nós, A S. Silva (1994) e Sobral (1999), este último incidindo com ênfase na relação entre sociabilidades, culturas e classes. Para perceber as culturas importa, por isso, detectar-lhes os significados e contextualizá-los, conectá-los com outras variáveis (vg. ecológica, económica, política), como também propõe Wolf (2001), para quem a cultura não deve ser entendida como panaceia explicativa dos factos sociais nem desligada dos processos históricos e eventuais influências exógenas. Desta abordagem resulta que as manifestações ‘culturais’ da honra-vergonha, se,

por um lado, não podem ser pura e simplesmente ignoradas ou descartadas como simples construções ideológicas, tal como o faz Cole (1991), devem, por outro lado, servir de vias ou pistas para desvendar os factores, incluindo obviamente a dimensão simbólico-cultural, os quais permitam a compreensão e a explicação de determinados fenómenos sociais recorrentes ou singulares. A maioria dos mediterraneístas clássicos culturalistas, embora não deneguem as expressões variáveis da honra conforme as diferentes sociedades e culturas, tendem a reificar os códigos honra-vergonha ora como categorias de cariz essencialista imanentes à sexualidade e/ou relações de parentesco, ora como mecanismos psicológicos ou arquétipos culturais de teor universal, apriorístico e pre-existencial e, como tal, ideais ou princípios enformadores dos comportamentos dos indivíduos e dos grupos sociais através dos diferentes espaços e tempos.¹⁰ Os processos de construção, desconstrução e reconstrução de valores culturais e códigos cognitivos estão directa ou indirectamente interligados com as práticas culturais das actividades dos grupos sociais desde a (re)produção, passando pela troca e pelo consumo, até às relações sexuais ou ‘diálogos interactivos’ com as divindades.

Incidindo agora, em relação ao tema em foco, sobre alguns dos resultados de sociólogos e antropólogos nomeadamente sobre os códigos culturais da honra-vergonha na sociedade rural portuguesa no passado e na actualidade, é possível detectar os contornos dos processos de codificação e difusão de cultura institucionalizada. A codificação institucionalizada dos pressupostos, significados e implicações dos comportamentos sexuais mostra que a comprovação de certos estereótipos confundia-se e, embora em menor medida, ainda se confunde com valores culturais assumidos ideologicamente como gerais, invariantes universais em ordem a difundir concepções e práticas de diferenciação, hierarquização e dominação longamente implantadas e/ou assumidas como transhistóricas. Assim, enquanto os ‘desvios’ ou ‘desvarios’ em matéria de comportamento sexual não afectavam a honradez do homem-‘prevaricador’, podendo mesmo ser objecto de encómio, a mulher ficava indelevelmente marcada, emocional e economicamente sobrecarregada na comunidade, nomeadamente sempre que surgiam filhos ilegítimos de relações sexuais não convencionais ou oficialmente aprovadas.

Tendo em conta alguns resultados de estudos feitos por sociólogos e antropólogos em relação à sociedade rural portuguesa, podemos constatar tais proces-

¹⁰ Não será por acaso que Pitt-Rivers (1997: 11 ss) destaca a importância do sagrado na origem e na constituição da honra, remetendo, no contexto mediterrânico, para dois textos considerados fundadores desta civilização: a Odisseia e o Génesis. Contrariamente a Pitt-Rivers, já, porém, Blok (1974, 2001), cujos pressupostos inspirados na teoria configuracionista de Elias (1980) e no trabalho de campo deram lugar ao notável trabalho monográfico sobre a “Mafia numa aldeia siciliana”, rasga, a respeito da problemática da honra no seu trabalho *Honour and Violence*, uma perspectiva relacional da cultura, da honra e do poder, bem como do seu corolário, a violência.

sos de dominação patrimonial e masculina sobre mulheres: as mais providas para preservar e reforçar o património da casa, as menos providas e sobretudo as desprovidas como objecto de dominação dos homens sobretudo dos grupos sociais mais abastados. Estes processos de dominação não excluem contudo a emergência, ainda que de modo latente, informal ou 'infrapolítico', de "registos ocultos" (cf. Scott 1990), denotativos de práticas e estratégias alternativas e visões contra-hegemónicas, neste caso por parte das próprias mulheres ('intuições' dissidentes, 'subversões' informais). Assim, inquirindo sobre o fenómeno da ilegitimidade e questionando sobre qual a condição, quer dos pais biológicos, quer das mães solteiras, constatamos a desigualdade sexual e o tratamento social diferenciado e discriminatório para com as mulheres, conclusão esta retirada de vários estudos. Por exemplo, em Fontelas, uma aldeia de Trás os Montes, O'Neill (1984) constatou como, ao longo de gerações, num sistema de herança indiviso ou avantajado, os pais dos filhos ilegítimos – até meados do século XX com percentagens entre os 20 e 30% – eram, por norma, filhos de proprietários-lavradores não-herdeiros, enquanto as mulheres eram, em regra, jornaleiras.

Também no Minho, diversos autores (Geraldes 1987, Cabral 1989, Brettel 1991, Silva 1998) verificaram, também, desde meados do século XIX, quer em sistemas de herança avantajados, quer em sistemas de herança divisa, como mulheres destituídas (criadas, jornaleiras ou camponesas mui pobres) eram mães solteiras de filhos ilegítimos – em taxas, ainda que menores, próximas das de Trás-os-Montes, sobretudo no Alto Minho –, cujos pais biológicos eram, quando não lavradores-proprietários, guardas fiscais e florestais, comerciantes e até artesãos e operários com rendimentos fixos.

Em notável contraponto com os comportamentos tradicionais entre géneros, e tomando as aldeias minhotas por mim estudadas, pude comprovar como desde os anos setenta se têm modificado os comportamentos sexuais. Já não é assim tão premente a carga coerciva do binómio cultural honra-vergonha nomeadamente sobre a mulher, quer sobre a mulher casada, quer sobretudo a jovem solteira. Quanto à mulher casada – salvo o caso de eventual adultério que continua sendo assunto tabu e severamente reprovado, embora nem sempre necessariamente objecto de ostracismo comunitário –, já não está sujeita a pressões tão asfíxiantes como outrora. A mulher frequenta mais o café e outros locais públicos nomeadamente nas vilas e cidades envolventes, mesmo sem a companhia do marido; imiscui-se mais na esfera pública em assuntos não só religiosos como políticos sobretudo locais. É, porém, no comportamento da rapariga solteira onde é possível destilar uma visível descompressão do complexo honra-vergonha e a subsequente libertação das tradicionais normas que inibiam ou aprisionavam a sua congénere de há vinte anos atrás. Auferindo amiúde, dentro e sobretudo fora da aldeia, rendimento próprio, ela permite-se iniciativas sem o controlo paterno ou

fraterno em certas saídas, por vezes nocturnas, nos fins de semana, para as aldeias circunvizinhas e cidades (festas, discotecas, *boites*), como na própria aldeia frequente cafés e namora mais livremente sem dar tantas satisfações à família. De resto, em bastantes eventos e ocasiões, já não há a rígida separação de divisão de tarefas e de espaços como outrora. Não só cada um dos sexos assume tarefas que eram tradicionalmente atribuídas ao sexo oposto, como foi-se esbatendo a antiga separação de espaços, por sexos, na igreja (homens à frente, mulheres atrás), nas procissões, nas lojas e nos cafés.

Apesar da pertinência da desconstrução teórica e ideológica do binómio cultural honra-vergonha, como o faz Cole (1991), é importante reter que tal construção não era apenas ideológica, mas fazia parte de uma realidade económica e social vivenciada no quotidiano sobretudo até aos anos sessenta e setenta. Por isso, tais códigos culturais não podem ser evacuados simplesmente como espúrio factor ideológico na medida em que tais códigos, mesmo quando não totalmente concordantes com a realidade, estavam nela incorporados. Tal como já o fizera Segalen (1983) para o contexto rural francês, tais códigos morais e culturais terão certamente de ser articulados com a própria estrutura social e económica das sociedades agrárias nomeadamente mediterrânicas e, em particular, com a correlativa necessidade de preservação do património fundiário, como salienta J. Schneider (1971) e, por fim mas não menos importante, com o dominante carácter patri-cêntrico nas casas destas comunidades, sendo contudo constatáveis, nomeadamente em Aguiar, no concelho de Barcelos, a par de 30.8% de casos de dominação masculina e 37.5% de relativo equilíbrio mais ou menos instável mas negociado, 8.6% de casos em que era, de facto, a mulher quem comandava os destinos da casa (cf. Silva 1991: 87). Estes resultados, que pressupõem uma luta interna entre marido e mulher pelo controlo do poder doméstico, terão de ser compreendidos e explicados, quer a partir do volume de recursos¹¹ que cada partido traz consigo para o casamento e/ou adquire na pendência do mesmo, quer sobretudo devido aos mecanismos tradicionais de subordinação política e ideológica feminina, entre os quais o designado binómio cultural da honra e da vergonha que, na base de certos atributos de ordem sexual, pressupõe como interdependentes e complementares papéis e funções social, económica e politicamente desiguais entre homens e mulheres.

¹¹ O conceito de recursos deve aqui ser entendido em termos amplos: bens patrimoniais, atributos estéticos e eróticos, força física, experiência, habilidades, saberes e qualificações, honra, prestígio e poder local, entre outros.

5. CONCLUSÃO

Em termos conclusivos, poder-se-á dizer que a concepção mais ajustada é a que critica e desconstrói a ideologia tradicional em torno do binómio cultural honra-vergonha que se tem reflectido nos padrões de socialização de rapazes e raparigas e implicado a domesticação feminina. As tradicionais imagens construídas sobre a mulher como criatura subordinada, sexualmente insaciável e perigosa e, portanto, carenciada de protecção para manter-se casta e virgem antes do casamento, bem como a assunção do seu papel de recatada esposa e mãe de filhos, voltada para o interior da casa, serviam efectivamente a ordem social vigente e, em particular, o poder masculino. Enquanto que a mulher adúltera era fortemente censurada pela comunidade, as aventuras sexuais masculinas e, em particular, o comportamento adúltero do homem casado eram, além de justificados pela dita impulsividade 'natural' masculina, socialmente tolerados e até não raro elogiados na própria sociedade. Se se verificam alterações de mentalidade na sociedade envolvente, também nos próprios meios rurais, por factores endógenos e exógenos, se constata algumas mudanças, ainda que menos acentuadas que nos meios urbanos.

A introdução das dimensões espacial e sobretudo temporal pode contribuir para relativizar ou até abandonar a rigidez conceptual dos valores centrados na honra e na vergonha. O êxodo rural e, em particular, a mobilidade geo-social da mulher em direcção aos centros urbanos nacionais ou estrangeiros, a diluição das fronteiras rural-urbano, o impacto dos meios de comunicação social e as mudanças de mentalidade permitiram também alterações nos comportamentos e modos relacionamento entre homens e mulheres.

A política sexual reemerge hoje como objecto de disputa e mobilização políticas, inclusivamente partidária, por um lado, entre conservadores restritivos e hostis à educação sexual e às sexualidades alternativas e, por outro, além dos liberais permissivos e praticantes destas práticas alternativas, protagonistas de correntes contestatárias de cariz ora moderado (socialistas), ora mais radical (marxistas e feministas). Graças às lutas e aos movimentos sociais conduzidos por estas últimas forças contra as políticas e ideologias conservadoras têm-se registado alguns avanços nas políticas sexuais, os quais para uns representam uma forma de incorporação desses movimentos e para outros conquistas e plataformas para novas reivindicações.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. *et al.* (1950), *The Authoritarian Personality*, Nova Iorque: Harper e Brothers.
- ALMEIDA, Miguel Vale de [2000(1995)], *Senhores de si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*, Lisboa: Fim de Século.
- BAROJA, Julio Caro (1988), "Honra e vergonha". Exame histórico de vários conflitos" in J.G. Peristiany (org) *Honra e vergonha. Valores das sociedades mediterrânicas*: 61-109, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- BLOK, Anton (1974), *The Mafia of a Sicilian Village*, Nova Iorque: Harper and Row.
- BLOK, Anthony (1981), "Rams and Billy-Goats: a Key to the Mediterranean Code of Honour" in *Man*, vol 16, 3: 427-440.
- BLOK, Anton (2001), *Honour and Violence*, Cambridge: Polity Press.
- BOURDIEU, Pierre (1998), *La domination masculine*, Paris: Seuil.
- BRETTEL, Caroline (1991), *Homens que partem, mulheres que esperam. Consequências da emigração numa freguesia minhota*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- CABRAL, João Pina (1989), *Filhos de Adão, filhas de Eva, A visão do mundo camponesa do Alto Minho*, Lisboa: Dom Quixote.
- CABRAL, João Pina (1991), *Os contextos de Antropologia*, Lisboa: Difel.
- CAMPBELL, John (1964), *Honour, Family and Patronage: a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford: Clarendon Press.
- CÁTEDRA, Maria (1976), "Notas sobre la 'envidia': los 'ojos malos' entre los Vaqueiros de Alzada" in C.L.Tolosana (org), *Temas de antropología española*: 9-48, Madrid: AKAL
- COLE, Sally (1991), *Women of the Praia*, Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press.
- CUTILEIRO, José (1977), *Ricos e pobres no Alentejo*, Lisboa: Sá da Costa.
- CUTILEIRO, José (1988), "Honra, vergonha e amigos" in J.G. Peristiany (org) *Honra e Vergonha. Valores das sociedades mediterrânicas*: ix-xxvii, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- DAHRENDORF, Ralf (1959), *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- DAVIS, John (1977), *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- DUBISCH, Jill (1986), "Introduction" in J. Dubisch (org) *Gender & Power in Rural Greece*: 4-41, Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press.
- DURKHEIM, Émile {1974 (1895)}, *Las reglas del método sociológico*, Madrid: Morata
- DURKHEIM, Émile {1977 (1893)}, *A divisão social do trabalho*, Lisboa: Presença.
- DURKHEIM, Émile (1983), *Lições de Sociologia – a Moral, o Direito e o Estado*, S. Paulo: T.A. Queiroz.
- ELIAS, Norbert {1980 (1970)}, *Introdução à Sociologia*, Lisboa: Edições 70.
- ENGELS, Friedrich {1964 (1884)}, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Rio de Janeiro: Editorial Vitória.
- FLANDRIN, Jean-Louis (1983), *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-XI siècle)*, Paris: Seuil.
- FOUCAULT, Michel (1994), *História da sexualidade. I. A vontade de saber*, Lisboa: Relógio d'Água.

- FREUD, Sigmund {1975 (1946)}, *Abrégé de psychanalyse*, Paris: Presses Universitaires de France.
- GEERTZ, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque: Basic Books, Inc.
- GERALDES, Alice (1987), *Gentes de minifúndio. Produção e reprodução social numa freguesia em mudança*, Braga: Universidade do Minho (policopiado).
- GERALDES, Alice (1989), "A mulher de Caxinas" in F. O. Baptista *et al* (org.) *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*: 203-218, Lisboa: INIC.
- GOODY, Jack (1983), *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HANDMAN, Marie Elisabeth (1992), "La structure de la famille, dévolution des biens et statut paradoxal des femmes en Grèce" in A. Almeida *et al* (orgs), *Familles et contextes sociaux*, Lisboa: Centro de Investigação e Estudos de Sociologia.
- ITURRA, Raul {1983 (1976)} "Estratégias na organização doméstica da produção na Galiza rural" in *Ler História*, 1: 81-109.
- ITURRA, Raul (1985), "Casamento, ritual e lucro: a produção de produtores numa aldeia portuguesa (1862-1983)" in *Ler História*, 5: 58-81.
- LINTON, Ralph {1952 (1947)}, *The Cultural Background of Personality*, Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- LUHMAN, Niklas {1982 (1970)}, *The Differentiation of Society*, Nova Iorque: Columbia University Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1944), *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Nova Iorque: The University of North Carolina.
- MARCUSE, Herbert {1963 (1955)}, *Eros et Civilisation*, Paris: Éditions du Minuit.
- MAUSS, Marcel {1993 (1924)}, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" in M. Mauss *Sociologie et Anthropologie*: 143-279, Paris: Quadrige, Presses Universitaires de France
- MÉNDEZ, Lourdes (1988), "*Cousas de mulheres*". *Campesinas, poder y vida cotidiana* (Lugo 1940-1980), Barcelona: Anthropos.
- MILLET, Kate (1974), *Política sexual*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- NENCEL, Lorraine (1994), "The Secrets behind Sexual Desire: The Construction of Male Sexuality in Lima, Peru" in *Etnofor*, VII, 2: 59-75.
- O' NEILL, Juan Brian (1984), *Proprietários, lavradores e jornaleiras*, Lisboa: Dom Quixote.
- PARSONS, Talcott {1988 (1953)}, *El sistema social*, Madrid: Alianza Editorial.
- PERISTIANY, J. G. [1988 (1965)], "Introdução" e "Honra e vergonha numa aldeia cipriota" in J. Peristiany (org) *Honra e Vergonha, valores das sociedades mediterrâneas*: 3-10, 139-155, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PITT-RIVERS, Julian A. [1961 (1954)], *The People of the Sierra*, Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- PITT-RIVERS, Julian (1988), "Honra e posição social" in J.G. Peristiany (org) *Honra e vergonha. Valores das sociedades mediterrânicas*: 11-61, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PITT-RIVERS, Julian {1997 (1977)} *Anthropologie de l'honneur*, Paris: Hachete.
- REICH, William {1972 (1942)}, *La psychologie de masses du fascisme*, Paris: Payot.
- REITER, Rayna (1975), "Men and Women in the South France: Public and Private Domains" in R. Reiter (org), *Toward an Anthropology of Women*: 252-282, Nova Iorque:

- Monthly Review Press.
- RIEGELHAUPT, Joyce (1973), "Salio Women: na Analisis of Informal and Formal Political and Economic Roles of Portuguese Peasant Women" in *Anthropological Quarterly*, vol 40, 3: 109-126.
- SANTO, Moisés Espírito (1980), *Freguesia rural ao norte do Tejo*, Lisboa: IED.
- SANTO, Moisés Espírito (1984), *Religião popular portuguesa*, Lisboa: A Regra do Jogo
- SCHNEIDER, Jane (1971), "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Acces to Ressources in Mediterranean Societies" in *Ethnology*, vol X, 1: 1-24.
- SCHNEIDER, Peter (1969), "Honor and Conflict in a Sicilian Town" in *Anthropological Quarterly*, vol. 42, 1: 130-154.
- SCOTT, James (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven e Londres: Yale University Press.
- SEGALEN, Martine (1980), *Mari et femme dans la société paysanne*, Flammarion
- SEGALEN, Martine {1983 (1980)}, *Love and Power in the Peasant Family. Rural France in the Nineteenth Century*, Chicago: The University of Chicago Press.
- SILVA, Manuel Carlos (1991) "Casa e casas em espaço rural minhoto: o poder doméstico" in *Cadernos do Noroeste*, vol 4(6-7): 79-99.
- SILVA, Manuel Carlos (1998), *Resistir e adaptar-se. Constrangimentos e estratégias camponesas no Noroeste de Portugal*, Porto: Afrontamento.
- SILVA, Manuel Carlos e VAN TOOR, Marga (1988), "Camponeses e patronos: o caso de uma aldeia minhota" in *Cadernos de Ciências Sociais*, 7: 51-80.
- SILVA, Augusto Santos (1994), *Tempos cruzados. Um estudo interpretativo da cultura popular*, Porto: Afrontamento.
- SOBRAL, José Manuel (1999), *Trajectos: passado e presente na vida de uma freguesia da Beira*, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- TOLOSANA, Carmelo Lisón (1983), *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in Aragonese Community*, Princeton, Nova Jersey: Princeton Univertsity Press.
- WALL, Karin (1992), "Pour une Sociologie des formes familiales dans la société rurale" in *Familles et Contexts Sociaux*, Lisboa: Centro de Investigação e Estudos de Sociologia.
- WEBER, Max {1978 (1920)}, *Economy and Society*, editado por G. Roth e C. Witich, Berkeley e Londres: University of California Press.
- WEEKS, Jeffrey (1986), *Sexuality*, Londres e Nova Iorque: Tavistock Publications.
- WIARDA, Howard (1977), *Corporatism and Development. The Portuguese Experience*. Massachussets: The University of Massachussets Press.
- WOLF, Eric (2001) *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, Los Angeles e California: University of California Press.

LEER EL MITO, COMPRENDER EL MUNDO: ORGANIZACIÓN DEL ENTORNO EN LA COSMOVISIÓN PUNEÑA

por

Gabriela Morgante*

1. PRESENTACIÓN

Dentro de la gran región andina, en el noroeste argentino, abarcando parte de las provincias de Jujuy, Salta y Catamarca, se recorta el espacio de la Puna. Se extiende, de norte a sur, desde los 21°45' hasta los 26°45' de latitud meridional, su límite oriental está dado por una línea imaginaria que parte desde la frontera argentino-boliviana y su borde occidental coincide aproximadamente con la demarcación internacional entre nuestro país y Chile. Desde un punto de vista geográfico y ecológico, se distingue – dentro de la gran región de la Puna – a la “Puna Seca” (que comprende el altiplano de Bolivia y Perú) y a la “Puna Salada” (al sur de la línea Arica-Quebrada de Humahuaca, incluyendo íntegramente los sectores correspondientes a la Argentina y Chile).

En este marco se ha desarrollado la historia de una población con una profunda antigüedad en la explotación de estos ambientes. Algunos datos indican la presencia de pastores-agricultores para el primer milenio a.C. En cuanto a la ocupación aborígen, y a pesar del carácter fragmentario de la información, se mencionan Apatamas, Casavindos, Cochinocas y Chichas ocupando estas elevaciones hacia el siglo XVI (Krapovickas, 1978). Para ese entonces, nuestra Puna había sufrido la expansión del Imperio Incaico y sus consecuencias, e intentaba resistir a la colonización española. Esta presencia se hace más efectiva hacia finales del mismo siglo, con la disolución de cacicazgos e instalación de las primeras ciudades.

* Becaria de Posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Alumna del Doctorado en Ciencias Naturales, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Los habitantes que hoy pueblan la región puneña se manifiestan a sí mismos como descendientes de esos "antiguos" y, como tales, conjugan en su visión de mundo un conjunto de creencias y valores que son producto de los sucesivos contactos interétnicos que, en mayor o menor medida, han dejado su impronta en todo este tiempo.

En el marco de esta cosmovisión, el entorno en el que desarrollan su vida estas poblaciones es percibido con una peculiaridad comprensible sólo a partir de lo que ellos mismos expresan acerca de este espacio y, particularmente, de lo que la narrativa mítica nos presenta como contenidos de verdad de este modo de ubicarse en el mundo.

Esta ponencia tiene como objeto considerar la concepción espacial desde la perspectiva puneña, ordenamiento del mundo que resulta de un proceso que se inicia en el comienzo de los tiempos, otorgando sacralidad a un conjunto de elementos que pueblan este entorno y que resultan vitales en la interrelación cotidiana con y para los hombres.

Este trabajo es parte de un proyecto mayor en el que se analiza la cosmología, mitología y chamanismo de las poblaciones puneñas. El material empleado fue recogido en las localidades jujeñas de Coranzulí y Guairazul, del departamento de Susques, durante sucesivas estadías entre los años 1982 y 1983. El mismo pertenece al archivo del Centro Argentino de Etnología Americana. En las próximas líneas se presentan algunos de los resultados obtenidos del estado de análisis del mismo.

2. ESPACIO Y COSMOVISIÓN

La expresión cosmología reúne al conjunto de personajes que el mismo grupo refiere como significativos en su experiencia de vida, todos ellos adscribibles a un espacio y un tiempo propios de la organización de su cosmos. Este cosmos es el resultado de la distinción entre una dimensión familiar, cosmizada, producto de la obra divina – y, por tanto, sagrada –, y aquel terreno desconocido que se extiende más allá de la primera y que es sinónimo de desorganización, extrañeza y caos (Eliade, 1994). En este sentido, la cosmología es la expresión última de la consagración de un espacio, a través de la repetición ritual de la obra ejemplar divina. Es precisamente esta distinción entre el cosmos consagrado y el caos no apropiado la que otorga las propiedades de coherencia e integración, expresadas en un sistema explicativo respecto del mundo, sus componentes y anuncia la actitud del hombre frente a ellos.

En este sentido, un intento de presentación de nociones tales como la de temporalidad, aparece como asistemático e incoherente, irreducible a nuestra con-

cepción racional de mundo. Lo que se presenta en las próximas líneas, constituye un intento de exponer una imagen del universo desde la perspectiva de la comunidad en estudio, abandonando cualquier calificativo del discurso que invalide lo que los informantes refieren como conocimiento verdadero. Por este motivo, se introducirán citas textuales de lo narrado por los propios protagonistas, con la doble intención de insistir en la imposibilidad de definir "a priori" los elementos que forman parte de esta cosmología y de reforzar las afirmaciones realizadas desde la perspectiva del etnógrafo en su intento de diálogo entre dos subjetividades (Geertz, 1986).

Dado el largo proceso de contacto cultural que ha involucrado a los habitantes de la Puna jujeña en los últimos cinco siglos, la concepción del mundo vivida por sus actuales habitantes resulta una plasmación cosmovisional de variados y peculiares aportes. Esta situación supone un esfuerzo metodológico que identifique dichos aportes, más aún si se tiene en cuenta la presión aculturadora¹ y, además, que gran parte de las introducciones presentan características en el nuevo contexto que las peculiarizan y las distancian de su significación original.

Esta presentación intentará avanzar sobre algunos obstáculos metodológicos en el estudio del contacto cultural y su repercusión sobre la visión de mundo de sus protagonistas. En este sentido insistiremos acerca del papel activo asumido por las comunidades involucradas, a través del cual las mismas interactúan con patrones de significación foráneos, resultando procesos de incorporaciones, pérdidas y resignificaciones más complejos que los tradicionalmente considerados. De esta manera intentamos otorgar un valor heurístico a las interpretaciones nativas y a sus reelaboraciones históricas, avanzando por encima de la idea de que

¹ Tal como quedara expresado, los datos arqueológicos, históricos y etnográficos, dan cuenta del multiculturalismo que caracteriza a la región en estudio. Esta situación combina – a lo largo de la historia – un conjunto de pueblos indígenas vinculados entre sí por relaciones migratorias comerciales y/o territoriales bélicas, minorías españolas arribadas como consecuencia de los procesos de conquista y evangelización, administradores de turno y otros representantes oficiales a partir de la constitución de los estados nacionales y, más recientemente, administradores a cargo de los emprendimientos de explotación de recursos y a comerciantes ocasionales de las regiones vecinas. De ello se desprende que el multiculturalismo al cual se aludiera, no solamente refiere a una categoría descriptiva sino que a su vez contiene una dimensión prescriptiva, en cuanto en mayor o menor medida, todas estas presencias incluyen un conjunto de acciones pragmáticas cuyo fin último reside en la integración de los subgrupos considerados (Rocha-Trinidad, 1995). Durante la mayor parte del tiempo, esta heterogeneidad ha estado sujeta a políticas asimilacionistas que defienden la creación de una identidad cultural única, que conduzca a la resolución de las tensiones. En dicho proceso, las culturas indígenas han perdido o visto censurada parte de sus prácticas y creencias, pero también han puesto en juego mecanismos de supervivencia. En esta investigación se pretende evidenciar el modo en que la tradición oral funciona como reproductora de la identidad cultural, fundado el sentido de muchas acciones presentes en el mundo pasado y resignificando la presencia aculturadora como un modo de conservar su identidad.

la comovisión constituye una vestimenta que puede mudarse de acuerdo a las necesidades (Oliveira Filho, 1988). Desde esta perspectiva, el análisis de la concepción temporal en la casuística puneña, constituye una muestra de cómo se codifica y sistematiza el entorno y cuáles son las competencias y expectativas de sus habitantes, en el marco de un esquema cognoscitivo que dista mucho de adecuarse a nuestra percepción occidental de la temporalidad.

3. EL ORIGEN DEL MUNDO

El antecedente remoto de los primeros elementos que poblaron el mundo nos remite a relatos como los que se extractan a continuación:

(Al principio) Creo que había otra, otra generación parece que, como habrá sido la generación de..., que sé yo, cuando Dios creó al mundo entero. Porque cuando Dios creó al mundo entero era, era como una pelota de fulbo. (...). Y después Dios ha ordenado que se desarme al mundo. Entonces reventó el mundo y se han hecho, han quedado cerros, ya se han formado los ríos, en fin, todo eso. Así es. (...) y que se haga la cuerda el río, se desagüen los ríos, ya, ya, para poner las plantas en ciertas partes, en los altos, en los bajos... Pa' que ya se ha desarmado el cerro, el mundo se ha desarmado, entonces ya, ya se ha desarmado digamos así, ya se ha desarmado, entonces, ya más adentro, ya Dios plantó toda clase de plantas como para utilizar el monte. (...) Dios, claro, Dios con una palabra hizo todo. No ves que, no ves que en su, palabra, en su historia que tiene esos libros dice: en seis días hizo el cielo y la tierra. En seis días todo creo. Con su palabra o con una sola palabra y nada más. Así que tiene un poder inmenso Dios... (N. LL.).

El sol. Ese ha aparecido de la nada, de así, pues, es que, es que, es que están hechas todas partes, ya, de Dios, nuestro Padre Dios. Él había sido solito. Eso sabe Usted? Así, solito. Solo, solo, solo. Él no tenía nada. A nadie. Él no sabe, Él no ha nacido nunca, no es así? No ha nacido nunca, ni morirá nunca. Entonces el vivía solito, solito, solito. No había sol, no había luna, no había nada. No había nada, Él, sabe que, como en el aire; así libre. Dice que, entonces, Él, este, se ha puesto a hacer el mundo. Cuando hizo el mundo lo primero que hizo, lo hizo los ángeles, dice. Eso no estoy seguro si ya cuando se hizo el mundo o... No, es antes. Es antes, antes, antes, cuando hizo a los ángeles. Y después, después de los ángeles, ya hizo el sol. Hizo el sol, la luna, las innumerables estrellas que hay tantas. Y eso hizo primero... (V. U.).

Nos encontramos en este tipo de testimonios con la presencia, desde el comienzo mismo del tiempo y de las cosas, con elementos claramente "no tradicionales", representados básicamente por este Dios semejante al de los cultos cristianos. Aparece aquí una supuesta contradicción entre un tiempo "original" –

cotidiano – protagonizado por personajes que no deben tener más de cinco siglos de presencia en la región. Sin embargo, los informantes no observan tal incompatibilidad entre elementos recientes y el mito sobre el origen del mundo. Lo que se observa, por el contrario, es cómo el esquema lógico propuesto por el relato mítico contiene un lugar para lo nuevo: dentro de la tradición hay sitio para ello, porque esto ya estaba relatado por el mito. Es esto, precisamente, lo que explica la vigencia del relato tradicional por encima de una función meramente recreativa. El mito expresa y re-expresa lo que ocurre en el mundo desde la mirada del habitante local.

Aparecen en estos relatos sobre el origen del cosmos, ideas recurrentes en las narraciones cosmogónicas como lo son la presencia de un Dios poderoso, eterno y preexistente a cualquier otra manifestación de vida, quien desempeña su acción tescmofórica para abandonar finalmente su morada en el nuevo espacio creado. También es un motivo habitual en estos relatos la existencia de una pelota original, que en este caso se compone de agua².

Luego de esta acción sagrada original aparecerán hombres y animales, sucesos referidos en un variado conjunto de relatos etiológicos. Es particularmente interesante considerar la narración que da cuenta de la aparición de los primeros hombre y mujer. Los argumentos originales son la presencia de una víbora que representa al Diablo, quien provoca en este primer hombre y esta primera mujer – ambos ciegos, ceguera que en un sentido amplio les impide distinguir entre el bien y el pecado –, la tentación y su expulsión de la esfera celeste. También aquí los elementos bíblicos se vinculan con otros locales; sin embargo, más allá de ello, lo que queremos rescatar es el valor fundante de la normatividad social. El umbral marcado por el pecado original tiene una repercusión fundamental en la reconfiguración del mundo, pues establece la separación entre el espacio de los inmortales y la morada reservada para quienes se alejan de ese modelo axiológico representado por las divinidades.

² Aunque la Tierra es elemento vital central, la referencia al agua debe vincularse, fundamentalmente, a un componente otrora abundante que, al igual que la divinidad, se ha alejado en el presente. En el espacio de la Puna Salada, el agua aparece como un elemento sumamentepreciado en la actualidad, con ciertas reminiscencias de una época pasada en la cual cultivar era posible por la disponibilidad en abundancia de la misma. Así mismo, el agua está asociada a una idea de circularidad siempre presente en esta cosmología: el agua surge del interior de la tierra en los ojos de agua, y vuelve a ingresar a ella por medio de las lagunas. Dicha característica daría sentido a la presencia de este líquido como el elemento originario del resto de la creación, en un contexto en el cual no sólo el espacio sino también el tiempo cumplen ciclos periódicos. Adicionalmente, la cualidad creadora del agua desempeña el papel que en otras sociedades posee el fuego, quien continúa expresándose en el tiempo profano que sigue a la creación, a través de una función regeneradora del cosmos, de la naturaleza y de la sociedad (Limon Olivera, 1999).

...Entonces Dios dice que lo ha hecho ahí, en sueños a Adán. Y cuando lo ha hecho caer en sueños, dice que le ha sacado la costilla menor de aquí. (...) Lo ha sacado y lo ha hecho, dice que lo ha formado a la mujer. Y de ahí es, ese. Y ese año, esa época, sí, estaba la víbora pues. (...) No tenían vestidos, nada. Nada, nada. Y no tenían ojos tampoco. Ciegos dice que eran. (...) Dice que vestidos con hojas de higuera nomás. Entonces Dios dice que ha dicho, este, dice que los ha puesto, los ha puesto en, en un huerto donde maduran muchas frutas, no? (...) Y estando, estando, la víbora dice que ha venido: (...) Entonces dice que ha venido, ha venido, el Diablo les ha hablado diciendo que, diciendo de que, diciendo de que: "No, la manzana es la mejor fruta. Coman, coman". (...) Cuando han comido dice que han visto, han abierto el ojo. Y dice que se han visto así, ya se han conocido. Desnudo dice que han estado. (...) ...se han cubrido con esas bolsas para no estar desnudos. (...) ...Han sentido un ruido que viene, que Dios dice que está hablando: (...) Dice que se han escondido debajo de un árbol, no sé cómo. Y dice que los han hallado ahí (...): "... aquí han cometido un pecado grave, grave, grave - dice que les ha dicho - Ustedes. No, no me han cumplido (...) Son destituidos de aquí, de aquí. Y ya no van a estar". Y dice que los ha botado, los ha botado. Adán y Eva los ha desterrado. Ahora Ustedes. Tienen que vivir, tiene que comer con el sudor de la frente. Tienen que trabajar día y noche si quieren comer... (N. LL.).

Esta circunstancia establece una ruptura entre la tierra de los ancestros y la tierra de la gente mortal, a la vez que instituye la connotación negativa que tiene el incesto a nivel de la comunidad involucrada. El disgusto divino ante esta actitud transgresora tiene repercusiones mayores, ya que establece no solo un nuevo hábitat, sino además un conjunto de situaciones de reorganización, a nivel de la vida cotidiana (como la implementación del trabajo como actividad productiva). A partir de entonces, resultará imposible para cualquier persona viva acceder - físicamente - a ese mundo reservado a la divinidad³, e incluso sólo algunas almas alcanzarán, pos-mortem, su morada en este espacio. En tanto, resta a estos mortales establecer una comunicación ritual con esa esfera sagrada, para garantizar los aspectos básicos relativos a su supervivencia y aguardar la admisión de su alma en este territorio sacro.

Este acontecimiento de destrucción cósmica originado por la corrupción y la descaracterización del modelo de comportamiento establecido, inaugura una secuencia de ciclos destructivos-regenerativos que nos conducen hasta la confor-

³ Solo aquellas personas a las que se reserva un status especial, pues recrean la función tradicional del chamán bajo la figura del médico de campo, poseen la capacidad de acceder a otros planos distintos del habitado por los mortales. Como señala Chaumeil: "A grandes rasgos, todos conocen la cosmología por el importante corpus mítico, pero ésta sólo es vivida de manera íntima por el chamán durante sus viajes subterráneos o celestiales (...) Los chamanes son los únicos en tener un conocimiento sensorial, directo, del universo". (Chaumeil, 1998: 167).

mación del mundo actual. El comienzo de cada uno de estos nuevos ciclos está señalado por una presencia más activa de la divinidad, que acude a reorganizar este principio de caos. Si bien a partir de la ruptura de ese mundo primordial el universo se estructura, conforme la mayoría de las culturas, en una tripartición entre un plano celeste, otro terrestre y uno subterráneo, se sucederán una serie de cambios y de pobladores antes de alcanzar su composición presente. A pesar de la división de estas zonas cósmicas, los distintos niveles permanecerán solidarios a lo largo de los tiempos, por las vías de comunicación que representan las prácticas rituales, reestableciendo el divorcio primigenio entre divinidad y humanidad.

La sucesión temporal de esta cosmología establece claramente tres “generaciones” previas a la instauración del mundo como lo viven los hombres actuales. En la primera de ellas, la de víboras, interactúan un conjunto de hombres y de animales de naturaleza condensada, protagonistas de una serie de relatos ejemplares que remiten a los riesgos de violar lo sacramentalmente instaurado. Con la desaparición de este ciclo y de sus actores, el mundo se puebla de “antiguos” quienes reflejan el modo de ser tradicional, frente a la imposición de los modelos aculturadores. Le sucede, entonces, la generación del Rey Inca y, a ella, la presencia del “gringo” que instaaura el comienzo de la generación actualmente vivida.

4. EL CIELO

Desde el discurso que introduce la creación del mundo, el plano celeste, al igual que el terrestre, es resultado de la creación divina.

Dios con una palabra hizo todo. No ves que, no ves que en su, palabra, en su historia que tiene esos libros dice: en seis días hizo el cielo y la tierra... (N. LL.).

Sin embargo, las sucesivas generaciones que se mencionan a partir de dicha creación (la de víboras, la de los antiguos y la del Rey Inca), introducen respectivamente la presencia de las estrellas, la luna y el sol.

Pero después, este cuando ya, después de la generación de las víboras ya han venido los jesuitas⁴, después que se ha hecho ya, ya se habrá cortado cuando vino la luna, perdido la generación de víboras, ya, terminaron. (N. LL.).

⁴ En este caso se está utilizando la expresión jesuita como sinónimo de antiguos, protagonistas de la siguiente generación.

Ahora no, ha salido el sol⁵. Esa generación (de los antiguos) han pasado antes. Cuando ha salido el sol yo sé que hacen con el sol, se ha terminado todo. Primero es que la luna, nomás. La luna nomás. Trabajaban todo cuando salía la luna, vea. Cuando entraba la luna se dormían, así... (E. LL.).

Los relatos que refieren a las respectivas generaciones, nada nos dicen, sin embargo, de las circunstancias asociadas a la aparición de los habitantes de este espacio, ni de su artífice. No obstante informan acerca del papel que los entes que pueblan el cielo mantienen con los habitantes de la tierra, en cuanto la revelación de los mismos resulta destructiva respecto del orden terreno hasta entonces prevaleciente: con el surgimiento de la luna se redefine la naturaleza dual de los habitantes de la generación de víboras – estableciendo la diferencia entre sociedades animales y humanas – y con el del sol se “secan” los antiguos y se “ilumina” un mundo más próspero en el cual los hombres se benefician con las riquezas naturales.

La desaparición de la humanidad que poblaba la generación de víboras es el resultado, tal como lo expresan gran parte de los relatos enmarcados en este ciclo, de los riesgos a los que se expone la reproducción social, frente al establecimiento de relaciones sociales con “otras sociedades”⁶. Aunque expresada en forma menos explícita, la desaparición de los antiguos o “quechuitas” también se ubica en relación con las relaciones interétnicas, en cuanto su final estaría marcado por la presencia del horizonte cultural incáico sobre la tradición previa. A pesar de que luego se incorporará como “propio”, esta presencia extranjera es rechazada en un comienzo, tal como se señala en los mitos. Sólo con la redefinición del Rey Inca como un héroe cultural que introduce nuevas formas de explotación de las riquezas, todo el contexto cultural asociado se reapropiará y resignificará, hasta el punto de inaugurar una nueva generación que lo tiene por protagonista. Pero su incorporación no deja de reconocer la presencia de un espacio de culto hacia una deidad telúrica preexistente que deriva en la prevalencia de la voluntad de la Pachamama, a quien también él debe “hospedar”.

Aunque no tenemos registro del momento en que las nubes, la lluvia y el viento aparecen por vez primera, existe entre los habitantes de la Puna un

⁵ A pesar de que se vivía sin sol, parecería existir alguna fuente de calor vinculada al mundo celeste que proveyese de la energía necesaria para la vida. La expresión “sin calor” debe leerse, considero, equivalente a “sin sol”.

⁶ Ver en Morgante, 1999 el análisis de un relato referido a la generación de víboras en el que se advierten las consecuencias de establecer relaciones extrasociales en detrimento de la reproducción de la propia sociedad.

interesante relato acerca de la disociación actual de estos componentes:

Dios dice que lo ha mandado por eso al viento que, que are las tierras, que are las tierras y que sembré. Y el, el nublado, la lluvia, algunos nublados dice que tiene que venir regando. Y ya madura el pasto, todo ya para la gente, tanto para los animales. Así dice que tienen la orden ellos. Por eso es que en el invierno empiezan, ahí es donde tienen ellos, el viento dice que está meta arar y enterrar la semilla. El viento. Y después viene el verano, llueve, y lo riega todo, y ya sale el fruto. (...) Pero dice que el nublado le ha hecho la burla al viento (...) le ha dicho a su mujer que lo ayude a arar, a su hijo, todo. Y dice que tenía dos dientitos – dice que era chiquito, no? -. Dice que lo ha dejado durmiendo bajo un barranquito. Y dice que ahí nomás el nublado le ha hecho un a tormenta tremenda y lo ha llevado el vientito. Y de eso que se tienen bronca... (N. Q.).

Al igual que otros integrantes del mundo, la lluvia (ente indisociable de las nubes) y el viento poseen, en el tiempo mítico, carácter social: mantienen una relación cooperativa de trabajo, comparten un código de entendimiento común fundado en el respeto y forman parte de una familia. Sin embargo, la relación actual los enfrenta, depositando en la lluvia la responsabilidad de la muerte de un hijo del viento. Este enfrentamiento continuo, sin resolución definitiva, explica la sucesión de viento-lluvia como fenómenos meteorológicos asociados y, en última instancia, la sucesión semilla-fruto. El comportamiento de estos personajes también alcanza el plano terreno, debido a que de su acción involucra las actividades cotidianas, siendo responsables de la vida misma.

El cielo es también la morada actual del Dios creador y de los santos patronos. Además de que el primero se menciona como el instaurador de todo lo existente en el mundo, cada uno de estos habitantes tiene un sector de la propiedad de todo objeto que habita sobre el espacio terrenal. También en la esfera celeste habita el alma de las personas que, disociada del cuerpo que permanece en la tierra, alcanza el infierno o el purgatorio. Las mismas cumplen un itinerario periódico que las reconecta con su vida terrenal, cuando cada día dos de noviembre se realiza el “despacho de almas”, ocasión en la que éstas descienden a alimentarse de las ofrendas que brindan los deudos. A diferencia de este tiempo reciente, el alma de los “antiguos” permanece en la tierra, motivo del que se derivan gran parte de los daños que éstos pueden causar a los hombres.

5. EL MUNDO TERRESTRE

El plano terrestre, la morada actual del hombre, se menciona ocupada por un conjunto de elementos entre los que se destacan animales, vegetales, minerales,

cerros, peñas, angostos, abras, ríos, lagunas ojos de agua, corrales, minas y casas⁷, entre otros. Este plano incluye una extensión mayor que la superficie de la tierra misma, alcanzado el aire inmediatamente superior y parte del espacio subterráneo por debajo de la misma. Todos estos seres, y sus respectivos sub-espacios de morada, se incluyen en una categoría abarcativa, que los contiene pero a su vez los homologa y, de este modo, los involucra bajo una idea de globalidad:

Si, la Pachamama existía desde antes de antes. Si, este, mucho más, este, ha quedado también el estilo. Y más se sabe estilar del tiempo del Rey Inca. Cualquiera cosa, este, era, experimentaban eso. Para eso. Este, la Pachamama, claro. La Tierra santa, de donde sale la plata, el oro, los minerales, todo. Todo es la tierra, todo es el agua, todo, todo, así. Así. (N. Q.).

A pesar de esta divinidad, cuya significación temporal comienza en el tiempo primigenio y alcanza el presente, los ámbitos incluidos en el plano terrestre se debaten entre la propiedad de teofanías e hierofanías malignas y benevolentes. De este modo, junto a la Pachamama aparecen Coquena, los santos y el Diablo, cuya intencionalidad hacia el hombre y su entorno se torna positiva o negativa acorde el comportamiento de este último frente a los primeros.

Bueno, el Diablo es un, una cosa que es ser malo, no? Si. Y la Pachamama, no; esa se challa a los cerros. También, todo, casi, algo similar, no? Pero para challar a la Pachamama anda vestido de otra forma, para que te dé más hacienda, la persona que tiene campo. Para que te dé más hacienda, sea más rico, así, pero de hacienda. En tu casa, en todos lados; que tu familia también siga siendo así, que nunca vas a perder la esperanza. Y si, cuando no, no, no lo das nada de comer a la tierra, quizás, quizás sí [te puede hacer daño] Pero no te aparece después de ninguna manera, no? Nosotros lo vemos a la Tierra que, prácticamente la Tierra nos da... (N. Q.).

Eh... nosotros le damos, así, a la Pachamama para, para, pensando y sabiendo que la tierra nos da. Y la tierra nos quita. Prácticamente si nosotros a la tierra no damos, no lo damos que comer, darle comidita, de darle, así, en fin, se hace como una, no? Se lo festeja de esta forma, en un ojo de agua, puede ser, mayormente se lo hace en un ojo de agua, no? (...). Pero nosotros pensamos que se lo come, como ser, no la comida pero si la sustancia. Aprovecha la tierra, sí. (N. Q.).

⁷ Como se mencionara anteriormente, y siguiendo lo expresado por E. Magaña, parte de estos componentes del paisaje integran, como los personajes míticos, un sistema general de representación que, incluye varias tribus animales, otros elementos del paisaje y personajes estelares u oníricos. Parafraseando al autor: "...la idea central es que la representación del mundo y de 'los otros' participa en la misma conformación del mundo y que, por esta razón, el sentido literal en las representaciones indígenas dice algo sobre el mundo mismo". Magaña, 1992.

Básicamente le puede salir, así, una especie de granos. Incluso puede, uno se puede podrir, digamos, prácticamente. En los grandes hospitales no lo pueden curar. Únicamente quién lo puede curar? Un médico de campo. Sí, te pillo la tierra. (N. Q.).

Respecto a los animales, todos ellos en un principio se manifiestan propiedad de la Pachamama, circunstancia por la cual son motivo de distintas prácticas rituales en las que se ofrece a la Tierra a cambio de garantizar su protección y supervivencia⁸. Luego, la Pachamama comparte con los hombres la copropiedad de aquellos animales que pertenecen al ámbito doméstico: ganado, aves de corral, perros y gatos; mientras que mantiene facultad exclusiva sobre los que permanecen en estado silvestre: vicuñas, suris, zorros, cuervos y pumas (o leones, en el habla vernácula), entre otros. Estos tres últimos, se consideran los animales más dañinos: por su inteligencia el zorro y por su poder de adivinación (o virtud) el cuervo y el puma, deben challarse convidando sustancias que a través del aire los alcanzan, gracias a la fe que acompaña a esta práctica. De este modo, dicha práctica ritual establece una categoría clasificatoria en el ordenamiento espacial de los animales que integran el territorio puneño, mediante una distribución que determina quiénes integran el ámbito de lo cotidiano y quiénes deben domesticarse o humanizarse por medio del ritual⁹. Si, conjuntamente a dicha clasificación, se recuerda la narración de la creación divina de un animal y su equivalente de manos satánicas, no sorprende que Pachamama resulte dueña de aquellos inventados por Dios, en cuanto ambos representan deidades benevolentes.

En contraposición a la importancia que se atribuye a los diversos animales, los vegetales aparecen como elementos del plano terrestre de escasa significación para la cosmovisión del grupo. La vegetación local es escasa y el producto del cultivo muy pobre, lo cual podría constituir parte de la explicación a este asunto. Conjuntamente, los vegetales no aparecen conceptualizados como representantes de sociedades no humanas del modo que ocurre entre los animales. Se mencionan particularmente los ciénagos, como un tipo de vegetación que crece próximo a los

⁸ La práctica ritual por excelencia consiste en challar a la Pachamama, circunstancia en la que se ofrece a la Tierra las sustancias del alcohol, la coca y el tabaco para que ella se alimente. Dicha alimentación genera, en reciprocidad, el bienestar de los diversos seres y elementos que el hombre necesita para vivir, cuya propiedad última reside en esta teofanía. Se menciona que, en épocas pasadas, la gente que habitaba el lugar conocía otros idiomas (quechua y aymara) que le permitía, además, conversar con la Tierra.

Respecto de los animales, se practican además la señalada – mediante la cual se colocan adornos al ganado menor – y la marca – consistente en colocar una marca privada al ganado mayor – que permita individualizar a su dueño y desorientar al Diablo, para que los desconozca y no lo haga suyo.

⁹ En esta concepción de mundo, el ámbito de lo doméstico o familiar se enfrenta al ámbito de los salvaje y de “lo otro”. Dicha oposición opera como una categoría ordenadora que rebasa en mucho la casuística de los animales.

ojos de agua. También se destacan dentro de este grupo, algunas plantas utilizadas en la elaboración de la yista¹⁰, que consiste en una pasta de base vegetal que, junto con la coca, se coloca en la boca para tornarla más durable y sabrosa. La yista se considera una fuente de energía, pero la misma es independiente del vegetal sobre la base de la cual está elaborada: quínoa, apucuna, raíz de cardón o cáscara de papa, entre otros.

En cambio, los minerales constituyen un elemento significativo del plano terreno en la cosmología de los hombres de la Puna. Junto al aprovechamiento de los recursos de la cría de animales, constituye una importante fuente de riqueza, pero, a diferencia de ellos, su obtención es dificultosa desde el mismo momento de la presencia de la colonización española. Los minerales son depositarios de la voluntad de su dueño, el Diablo, tal cual queda expresado en su posibilidad de curar o de enfermar, así como de provocar un daño sobre quien viole las pautas establecidas para su aprovechamiento.

Se lo challa para que no te pase nada, no lo veas al Diablo también. Y también, a la vez, se lo challa para que salga más riqueza, más mineral, más producción. Entonces, para que puedas trabajar también feliz, contento, todo. Porque si no lo challas, tenés poca fe al Diablo, poca fe al, al Tío – como decimos –, es, quizás, algún día va a llegar el momento que te puede tentar y puede fracasar todo. (N. Q.).

Porque dicen que los cerros, y máxime siendo así, de la cordillera, eh, son muy ricos, son bravísimos. Entonces, claro, todo es como una cadena, no? Casi, casi en una parte dice lo mismo, de que siempre el cerro te ayuda, te dé fuerza, cualquier cosa, para poder pasar por aquel cerro. (...) Y, bueno, te puede hacer daño el cerro, porque, quizás, cuando estás durmiendo de noche, puedes escuchar algún silbido, algún grito. Quizás escuchas algo, pero no te aparece nada. Uno escucha que silba y ya te asustas ahí. Quién me ha silbado? Y claro, esperas que alguien te va a responder. Y no pasa nada. Nada de eso. Y el cerro, todo, porque son bravísimos. Todo nada más por comerte, decimos nosotros de esta forma, no? (N. Q.).

Así como el cerro, también los angostos y abras resultan sitios peligrosos que pueden “cerrarse”, de acuerdo a la voluntad satánica, impidiendo el paso de las personas. Por esta razón, los hombres acostumbran convidar con coca y adornar con lana a las apachetas, piedra o conjunto de piedras colocadas al borde de los caminos.

La mayoría de los minerales, habitan en la profundidad de los cerros, a excepción de la sal. Esta localización los vincula directamente con un pasado

¹⁰ La expresión yista se emplea como sinónimo de lejía. Ambos designan la pasta que se emplea para acompañar el consumo de coca. El conjunto, de coca más yista o lejía, se denomina cocazo o apuyico.

mítico por el cual estos cerros y sus respectivas riquezas constituyen elementos peculiares que dan sentido a su experiencia de vida. Los relatos refieren al comportamiento pasado de estos cerros de la siguiente manera:

Dicen que era una serpiente y por eso dicen que una cola es, este, allá abajo, la Esquina de Motilón, una cola. Era una serpiente con siete cabezas. La otra cola dicen, dicen que esta allá arriba, dicen, más arriba de Cruce Angosto – se llama el lugar –, este Esquina Grande, le dicen. La Esquina Grande. (...) Casi parecido ese cerro también. Casi parecido ese es. Dicen, pues, que esta es una cola y aquella la otra cola. Y claro, ya después ha quedado el cerro, ya porque también, ya, los animales han dejado de hablar, ya dejado de conversar, todo ya han dejado ellos. Ya han cambiado, ya, de generación, yo que sé, habrán vivido ya nuestros ante abuelos, también ya, ya había, ya personas, ya. (N. Q.).

La imagen de la serpiente mítica convertida en cerro, también vincula a estos elementos de la cosmografía con los ojos de agua, partes componentes de esta serpiente gigante original.

(El cerro Motilón sería la cola). La Esquina Grande, también, otra cola. [Y tenía siete cabezas que son los ojos de agua]. Sí, son los ojos de agua, sí. Se ha transformado así en el tiempo del rey Inca. Se ha transformado. Dice que era un bicho, una serpiente. Dice que es muy rico ese cerro, por eso. (N. Q.).

Esta figura ofídica, presente en gran parte de los mitos cosmogónicos americanos y representada en muchas de las tradiciones culturales en su forma naturalista o sobrenatural, se vincula – particularmente – en la región andina con el rayo (Serrano, 1947). En el caso del material considerado en este trabajo, si bien se hace mención a esta asociación y al descenso de dicho animal de entre los cerros junto al motivo de la tormenta, sobre esta versión original se agrega la muerte de la serpiente como resultado de relámpagos y rayos distintos de las ráfagas lanzadas por los ojos de la misma. Es la respuesta divina frente a la amenaza ante la supervivencia humana, el triunfo omnipotente ante la acción satánica:

En esos cerros hay serpientes grandes, grandes. (...) Ese se llama Cerro de Los heridos. De ahí dice que ha bajado una serpiente, dice que ha, silbaba la serpiente, gritaba, gritaba. Arriba del cerro dice que silbaba y que hablaba. Dice que: 'Mañana voy a bajar a comer al pueblo, a Volcán. Lo voy a comer toda esa gente, lo voy a comer. Todo, todo, todo'. Y estando ya, dice que llegando, el día que ha dicho, por la mañana o por la tarde – no sé cómo era –, dice que ya, ya, ya dice que venía del cerro, dice que bajaba, así, no? Relumbrando como, como, como un fuego, como un relámpago dice que venía, venía. Y estando dice que se ha presentado una nube sobre, sobre, arriba, en el cerro, se ha presentado una nube. Y dice que ha empezado a caer un granizo señor, y dicen que venían los..., ya se dice topido, es que no lo

podían pegar (?), dice que la serpiente venía jugándose así, así, así brincándose. Y los relámpagos meta: bum, bum! Bum, bum, bum! Allá cuando Volcán, arriba, medio del cerro bajando dice que lo ha agarrado y lo ha pegado. Por fin lo ha pegado el balazo. Ah, cayó el relámpago, bien hecho pedazos, ahí abajo dice que se ha ovillado la serpiente, dice que ha venido: bum, bum, bum, bum. Y ahí nomás los refusilos lo ha hecho pedazos, pedazos. Dice que ha bajado un río, que ha venido. (...) Claro, Dios. Claro Dios, Dios. A Dios no lo vence nadie. Nadie lo vence. Más que Dios no es nadie, nadie. (...) Pues el Diablo también es poderoso para, para joder la pobre, al pobre, al pobre de la humanidad. (...) Y bueno, así, el Diablo. Ahí ha, ahí ha, ahí ha fracasado la serpiente... (N. LL.)

Como otros componentes significativos de este paisaje, los ojos de agua o manantiales constituyen uno de los puntos de referencia del recorrido cíclico que sigue el agua en su paso entre la superficie y la profundidad.

Los ojos de agua son los manantiales, lo mismo que es como una boca que, que tiene la laguna. Así que las dos lagunas yo pienso que ya concretamos algo de los ojos de agua. Porque siempre la laguna tiene, tiene el ojo de agua. Está en mayor parte el ojo de agua en la laguna, así. Y ahí es donde se puede perder... (N. Q.).

Ah! El río. Sí, de la Pachamama, de la tierra. Nace. Crece... Y crece y corre todo. Sí, de un ojo de agua sale el agua, de la tierra. (...) Si, el río también puede hacerle daño. Sí. Por ahí uno no lo challaba. O aparte de eso, venís con alguna mala intención, te animás pasar el río, te animás nomás te puede llevar. Incluso quizás, estás, este, por ahí, ves que, te das cuenta que te va a poder pasar y desgraciadamente como..., te lleva. Pero no, no lo creemos con tanto..., como, como los ojos de agua, esas cosas. (...) Y algunos pensamos de que el agua sale de la tierra, vuelve a correr y vuelve otra vez abajo de la tierra. Eso es lo que pensamos, sí. Sale otra vez en el ojo de agua. (N. Q.).

Ese movimiento, desde el primero de agosto, tiene tres meses ese movimiento. Siempre temblando, cada semanal parece que sí, o quincenal, no sé cómo es. Está temblando, siempre vuelve a temblar. Y más caliente, y ya más, la tierra ya está más blando, más caliente. Y la fortaleza de la humedad, eso ya hace verde a los montes, los ciénagos, todo árbol ya empieza a verdillear, a criarse las hojas; y, en fin, la fortaleza, p'arriba agua, humedad. (...) Debajo de la Pachamama está el agua. (N. LL.).

El agua se asocia a una idea de retorno, de ciclo: surge a la superficie a través de los ojos de agua, corre a lo largo del lecho de los ríos y se pierde en las lagunas, las que se conectan nuevamente con el ámbito acuático subterráneo. A diferencia de la que corre en superficie, que es dulce, la que ingresa a través de la laguna es salada. Y parte del agua que sale de ella, ya no por los ojos de agua sino por en las aguas termales, tiene una temperatura elevada respecto de la que circula en superficie. Todo el agua que habita la tierra y el espacio subterráneo

es propiedad de la Pachamama, y por ello se la challa, especialmente en los ojos de agua. Sin embargo, el agua de lluvia se diferencia claramente de las anteriores, porque es propiedad divina, moradora del espacio terrestre.

No. No. [El agua de lluvia] Eso tiene que ser un temporal. No, el agua de lluvia no [es de la Pachamama]. (...) Lo único que decían, no?, acostumbramos a decir, cuando así, quizás, llueve, algo bien, para que crezca más pasto también, toda esa cosa para nuestra hacienda, tengamos más lluvia, tengamos más viento. Decimos 'Dios nos ha dado la bendición', como ser una costumbre... Si, Dios nos da la bendición para que esté bien, para que nosotros lo aproveche. (N. Q.).

También constituyen elementos importantes del paisaje terrestre aquellos que resultan del trabajo del hombre y que brindan protección y supervivencia. Por esta razón son percibidos como significativos las casas y los corrales, ámbitos sobre los cuales se practica la ceremonia del challaco, anualmente o en ocasión de su inauguración. En el primer caso, el de la vivienda, la misma debe flecharse inmediatamente antes de ser habitada, arrojando hacia el techo flechas de madera con lana, con el objeto de romper un huevo que se coloca en el centro. Dicha rotura tiene por objeto alimentar a la Pachamama, que "coma el corazón de la casa" y, de este modo, evitar la pilladura de sus habitantes. Por este motivo el huevo debe ser de gallina y no de suri, que no es un animal salvaje. Con el mismo objeto de convidar a la Tierra y proteger a sus moradores, se coloca en la cumbre del techo de las casas dos patas de llama atadas con un hilo rojo o se entierra el corazón de este animal en el centro. Este atado se completa con coca y se challa periódicamente, con la intención adicional de proteger a estos animales de corral¹¹. Todas estas ceremonias son nocturnas, por una relación de afinidad entre la hierofanía y ese momento del día.

Al igual que el centro de la casa es el lugar escogido para convidar a la Tierra, también el corazón de los corrales tiene una significación particular. Ambos se denominan pujíos o juires, y constituyen un espacio sagrado de comunicación entre la superficie, el aire y el espacio subyacente. En el mismo se depositan las hojas de coca, los cigarrillos encendidos y el alcohol, elementos que respectivamente representan lo gaseoso, lo sólido y lo líquido, como tres medios distintos para humectar mediante el ritual y procurar cumplir con la relación contractual que asegura el bienestar humano, alcanzando todos los ámbitos sobre los que

¹¹ Esta práctica se realizaba, tradicionalmente, en cada domicilio. En la actualidad, frente a la situación de pobreza, en ocasiones se realiza esta práctica para un conjunto de los mismos. Igualmente, el huevo puede ser reemplazado por cualquier otro alimento que le permita beber su jugo a la Pachamama. Se manifiesta que la misma puede distinguir entre la falta del ritual por carencia, situación en la cual no opera el castigo, y la avaricia.

tiene jurisdicción la divinidad convidada. El convite en el corral se realiza en diversas ocasiones: cuando se termina de construir, cada primero de agosto, en la esquila, en ocasión de la señalada o para la capada. En todos los casos, se destapa el juire, se colocan las sustancias y se vuelve a tapar, con una piedra blanca, hasta la próxima oportunidad.

Dentro de la concepción de la superficie terrestre en la cual conviven animales, vegetales, cerros y otros accidentes del paisaje, el agua en sus distintas manifestaciones y las construcciones antes mencionadas, hay un único ámbito que es exclusivo del Demonio. La puerta de acceso a las minas de explotación mineral establece el límite entre el espacio sobre el cual opera la Pachamama e introduce el dominio del Diablo. Ya se mencionó anteriormente la potestad de este personaje sobre los minerales subterráneos y sobre los angostos. Sin embargo, las minas tienen la particularidad de constituir un micro espacio en el cual habita el Diablo y, por tanto, todo lo que allí sucede está sujeto a su voluntad. Dicha presencia es tal que, antes de comenzar los trabajos, se coloca en la puerta de cada mina un Ukako, que simboliza al Diablo y por intermedio del cual se efectiviza el culto. La instalación de dicha figura está coronada por una ceremonia en la cual se carnea un toro para ofrecerle su corazón y su sangre, acompañado por un challaco. Los responsables de las empresas – o “gringos”, en la terminología local – son quienes solventan los gastos de la compra y colocación del Ukako, y de esta ceremonia que se repite cada primero de agosto, dado que serán los beneficiarios mayoritarios de lo obtenido en el trabajo. Por su parte, los empleados – habitantes de la región – convidan eventualmente al Diablo, a través de su imagen, para solicitar protección mientras permanecen en el interior de la mina.

Este micro o subespacio de la mina, presenta – del mismo modo que ocurre en el resto del ámbito terreno – agua y gases. En cuanto a las características de la primera, se trata de agua salada (agua de copageda) coloreada, coloración que adquieren como consecuencia de “venir lavando los cerros”. Por su parte, el gas tiene una expresión mineral y otra que resulta de las sustancias que se le convidan al Diablo. Ambos son visibles, al igual que el agua, y todos estos elementos subterráneos llegan a la superficie mediante las chimeneas de ventilación, particularmente durante las noches.

6. ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA COSMOLOGÍA LOCAL

En este punto, nos proponemos realizar algunos comentarios que se derivan de esta conceptualización de la temporalidad, a través de los ojos de los habitantes actuales de la Puna argentina.

I. A diferencia de la percepción racional, que lo concibe como continuo, infinito y homogéneo, el espacio se sitúa, desde la conciencia mítica, en un mundo donde el conocimiento es conocimiento para la acción, y donde cualquier elemento no puede concebirse disociado de la concepción mítica de la vida y del mundo.

II. De acuerdo a lo anteriormente expresado, el espacio en el contexto de esta cosmovisión es un espacio mítico y, como tal, discontinuo, finito y homogéneo.

- a. La discontinuidad o heterogeneidad está dada por la combinación que establecen los distintos elementos y entes que pueblan el mundo, los cuales se asocian para constituir unidades homogéneas e indivisibles, separadas entre sí por medio de un umbral, que divide campos de distinta significación. En este sentido se distinguen el cielo y la tierra como ámbitos separados temporalmente, luego de la explosión de aquella pelota original, que estableció dos esferas pobladas por miembros exclusivos de uno y otra, aunque en una fecha temprana alguno de ellos – como es el caso del primer hombre y la primera mujer – pudiesen haber pertenecido a la otra. Sin embargo, la participación temporo-espacial que coloca a Dios como artífice del mundo, permite, a pesar de la separación de los dominios terrestre y celeste, y de su morada en este último, que sus expresiones de poder alcancen la tierra. También se establecen umbrales a nivel de las distintas unidades que componen el espacio terreno: el más claro de estos ejemplos está dado por la puerta de la mina: de allí hacia adentro comienza la voluntad del Diablo.
- b. La calificación de este espacio está proporcionada por su contenido: el espacio se concibe en relación directa con los personajes poderosos que sobre él operan y se recrea mediante el trueque que en cada caso resulte pertinente. En vinculación a ello, el espacio sagrado es condición necesaria de las manifestaciones mágico-religiosas, tal cual queda expresado por la celebración de ritos ocasionales o periódicos asociado a espacios determinados. Esta situación queda ejemplificada mediante la práctica ritual por excelencia, el challaco, que en determinados espacios se realiza eventualmente, como en el caso de las apachetas o de la flechada de la casa; o periódicamente, cada primero de agosto en el espacio de la mina. La calificación del espacio también está dada por la posición: la circunstancia de haber recibido la bendición divina con la mano derecha o la izquierda determina la ordenación de los animales de la casa y animales del monte, respectivamente.
- c. A nivel de esta concepción de espacio opera una idea de finitud que contempla el recorrido cíclico los elementos del paisaje: el agua que sale

a la superficie por los ojos de agua, retorna al interior por la laguna, para reiniciar el ciclo, y nunca se vincula con el agua de lluvia que pertenece a un espacio con distinta calificación. También cumplen un ciclo las sustancias que se convidan a la tierra y que retornan a los hombres en cada animal que nace o cada semilla que germina, quienes proveerán las materias primas indispensables para los futuros convites a la Tierra. Además, por su intermedio, se establece la comunicación entre los distintos niveles cósmicos: el aire, la tierra, el espacio subterráneo. De allí la importancia que adquiere el centro, el pujío o juire, en la ceremonia del challaco, haciendo pasar por allí el eje del mundo que establece la posibilidad de vivir y estar en contacto con el espacio-tiempo sagrados, con los orígenes.

III. A pesar de la separación entre el espacio mítico y el espacio humano cotidiano que opera actualmente, y que resulta de la incorporación de un conjunto de circunstancias históricas de contacto interétnico, el divorcio entre ambos planos nunca se concreta definitivamente. Existen, como esta argumentación ha querido demostrar, momentos de mayor acercamiento y otros de paulatino distanciamiento, pero los canales de comunicación, a través de la reciprocidad ritual, reactualizan la comunicación entre el hombre y la divinidad ante cualquier síntoma caótico.

IV. A consecuencia de todo ello, la vigencia de esta concepción de la temporalidad y del mundo en el que se desenvuelve, da muestras acabadas de que la inclusión de elementos modernos a un marco tradicional hace posible el mantenimiento de una concepción de estar en el mundo propia de una identidad que reelabora y reconcilia la oposición tradicional-moderno en esquemas más complejos de significación.

V. Finalmente, el mito constituye un canal óptimo para captar los aspectos cognitivos, valorativos y afectivos de esta y otras poblaciones, abrazando numerosas nuevas realidades a lo largo de su historia. Por eso, el acceso a la concepción de temporalidad pone en evidencia un aspecto más abarcativo en los estudios etnográficos: el mito es mucho más que el relato, y de su lectura se destaca la flexibilidad de todo sistema social, apoyada en los acontecimientos y personajes de un pasado remoto y reactualizada frente a cada suceso histórico relevante.

BIBLIOGRAFÍA

- BARABÁS, A. (1987), *Utopías indias. Movimientos socio-religiosos en México*. Edit. Grijalbo, México.
- BIANCHETTI, M. (1988), "Potencia y potencialización en el ámbito del noroeste argentino". *Scripta ethnologica supplementa* VII, C.A.E.A., Buenos Aires.
- CALIFANO, M. Y J. GONZALO (1995), *Los A'i del Rio Aguarico. Mito y cosmovisión*. Abya-Yala, Quito.
- CIPOLETTI, S. (1987), *Calixto Llama: una vida en la Puna*. Ed. Culturales Argentinas, Buenos Aires.
- CHAUMEIL, J-P. (1998), *Ver, saber, poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. I.F.E.A., C.A.A.A.P., C.A.E.A., Lima.
- ELIADE, M. (1994), *Lo sagrado y lo profano*. Labor, Barcelona.
- FIRESTONE, H. (1988), *Pachamama en la cultura andina*. Ed. Los amigos del Libro, La Paz.
- FORGIONE, C. (1990), "Metamorfosis y tiempo primigenio. La narrativa folklórica a partir de la perspectiva fenomenológica". En: *Mitológicas* V: 7-14. C.A.E.A., Buenos Aires.
- FORGIONE, C. (1994), "Representaciones de algunos personajes del mundo puneño: Pachamama, La Vieja y Coquena". *Scripta ethnologica* XVI: 111-120. C.A.E.A., Buenos Aires.
- FORGIONE, C. (1996), "El Tío, Diablo o Supay, una realidad del mundo puneño". *Scripta ethnologica* XVII, C.A.E.A., Buenos Aires.
- GEERTZ, C. (1986), *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- KRAPOVICKAS, P. (1978), "Los indios de la Puna en el siglo XVI". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XVII, Buenos Aires.
- LIMON OLIVERA, S. (1999), "El Dios del fuego y la cosmología mexicana". *Scripta ethnologica* 20: 7-21. C.A.E.A., Buenos Aires.
- MAGAÑA, E. (1992), "La gente pecarí, el sacerdote caníbal y otras historias: los otros en el testimonio y la imaginación de las poblaciones selváticas". *Antropológica* 77: 4.
- MADRAZO, G. (1986), "Indígenas y hacendados en el noroeste". *Cuadernos de historia popular argentina* 8: 1-20. C.E.A.L., Bs. As.
- MORGANTE, M. G. (1999), "La sociedad de los cuervos y la construcción de la identidad en la Puna jujeña argentina". *Actas del V Congreso de Antropología social*. La Plata (en prensa).
- MORGANTE, MARÍA GABRIELA (2000), "Cosmología y mitología de la Puna argentina". *Scripta Ethnologica* XXII: 105-142. C.A.E.A., Buenos Aires.
- MORGANTE, MARÍA GABRIELA (2001), *La narrativa puneña. Los relatos orales de Coranzulí*. C.I.A.F.I.C. Ediciones, Buenos Aires.
- OLIVEIRA FILHO, J. (1988), *O nosso governo. Os Ticuna e o regime tutelar*. Marco Zero, Sao Paulo.
- OLIVEIRA FILHO, J. (1999), "Uma etnologia dos 'indios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais" *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena nosso governo*. Contra Capa, Rio de Janeiro.
- ROCHA-TRINDADE, B. (1995), *Sociologia das migrações*. Universidade Aberta, Lisboa.
- TERRÓN DE BELLOMO, H. (1995), *Continuidad de la memoria. Relatos orales de Jujuy*.

Universidad Nacional de Jujuy. San Salvador de Jujuy.

SCHELOTTO, M. (1987), "El corpus del Rey inca en la Puna jujeña". *Mitológicas* II, C.A.E.A., Buenos Aires.

SEGATO, R. (1991), "Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina". *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas. Religiones latinoamericanas* 1:135-173, Buenos Aires.

URBANO, E. (1996), Notas del Seminario "Los Andes. Hacia una visión socioantropológica, etnohistórica e histórica crítica" (mimeo).

EPISTEMOLOGIA EVOLUTIVA, ETNOCIÊNCIA E ÉTICA: ENSAIO PARA UMA ECOLOGIA DO CONHECIMENTO

por

Marina Prieto Afonso Lencastre*

Resumo: O presente artigo faz a apresentação de aspectos da epistemologia evolutiva, desenvolvendo a sua relação com a antropologia cognitiva, a etnociência e a ética.

Summary: The paper presents some aspects of evolutionary epistemology, developing their relation to cognitive anthropology, ethnoscience and ethics.

1. EPISTEMOLOGIA EVOLUTIVA E REALISMO CRÍTICO

A epistemologia evolutiva corresponde a um programa de investigação amplo e multiparadigmático (W. Callebaut, R. Pinxten, 1987), que procura compreender a articulação das condições biológicas do conhecimento, com as suas condições sociais e simbólicas. O seu ponto de partida naturalista e comparado apoia-se sobre a hipótese de que os seres vivos são sistemas de conhecimento e de que as formas biológicas de conhecimento partilham alguns elementos comuns (F. Vandamme, 1987). Assim, a existência de regimes cognitivos diferentes pode ser compreendida a partir de princípios potencialmente semelhantes em organismos filogeneticamente aparentados, e actualizados em nichos ecológicos diferentes; isto significa que a teoria permite a formulação de hipóteses comparadas, abrindo-se necessariamente à sua precisão segundo os grupos, e segundo as espécies. Assim, se podemos aplicar, à partida, a grelha selectiva e interactiva (epigenética) que resulta numa metodologia análoga para grupos eco-etológicos aparentados, essa apenas facultará a precisão preliminar dos *contextos conceptuais* a partir dos quais se definirá a problemática concreta. Esta última ver-se-á confrontada com os pontos de vista independentes da observação e da descrição fenomenológicas,

* Prof. Assoc. da FPCE da UP.

que ditarão a adequação, ou não, do conteúdo dos termos instrumentais às intuições do sujeito da ciência (Lencastre, 1999).

A epistemologia evolutiva permite-nos interrogar a raiz biopsicológica de alguns processos da consciência humana e de algumas das intuições que sustentam espontaneamente o conhecimento do sujeito, na sua relação com o meio. Ela interessa-se pelas estratégias perceptivas/motoras, linguísticas, formais e imaginativas entre o sujeito e o seu meio, partindo da ideia de que a mente humana evoluiu a partir de experiências passadas até chegar às aptidões presentes (Dennet, 2001). Neste processo, interessa-se pelas estratégias de aprender, mas também pela necessidade de comunicar, pelo uso da linguagem descritiva e argumentativa, pela urgência do consenso intersubjectivo, pela crítica. Esta perspectiva é indissociável da ideia de que o mundo material existe em si mesmo e induz a produção de saberes necessários para a vida humana. Estes saberes derivam, entre outros, de processos biocognitivos que gerarão diversas formas mais ou menos aparentadas de relação ao real e ao imaginário¹ Esta epistemologia relaciona-se com a epistemologia genética de Piaget (L. Apostel, 1987) que corresponde a uma descrição sobre a interacção entre o organismo e os objectos, e o conhecimento que resulta dessa relação². No entanto, alguns trabalhos recentes orientam-se no sentido de mostrar que certos elementos dos estádios identificados por Piaget durante o desenvolvimento cognitivo da criança parecem organizar-se mais precocemente, e levantam algumas questões novas não só sobre as competências precoces dos bebés e das crianças, como sobre o desenvolvimento cognitivo e linguístico na sua relação com aspectos inatos.

Trabalhos sobre as competências precoces do bebé mostram que este possui um tipo de percepção organizada sobre o mundo físico e social que o rodeia (J. Mehler, E. Dupoux, 1990). As experiências de associação intermodal, que foram realizadas com bebés de três meses, mostram que estes não associam qualquer imagem a qualquer som: as associações facilmente estabelecidas correspondem a associações sensoriais fisicamente coerentes (Bahrick, 1988 in Mehler, Dupoux op. Cit.). Bebés muito pequenos parecem ser capazes de uma avaliação numérica correcta para conjuntos que comportam menos de quatro elementos (Treiber e Wilcox, 1984; Strays e Curtis, 1981 in *ibidem*), e antes dos cinco meses parecem reconhecer os objectos como entidades materiais densas, demonstrando agitação face a situações perceptivas que contradizem o princípio da substancialidade

¹ Sobre o parentesco entre a criação poética e a criação científica consultar, por exemplo, G. Thines, 2001.

² A epistemologia evolutiva aceita genericamente, para os organismos dotados de cérebros complexos, a interacção entre mecanismos filogenéticos da selecção individual e processos epigenéticos durante a ontogénese; não aceita, ao contrário da epistemologia biológica de J. Piaget, a existência de fenocópias a nível genético para explicar a fixação da informação adquirida.

(Baillargeon, 1987, in *ibidem*). A conservação do número de objectos também aparece mais cedo quando o critério de avaliação é o comportamento e não a resposta verbal. Assim, J. Mehler (1990) mostrou que quando a criança pode comer os bonbons da experiência, escolhe o conjunto com mais elementos, e não o conjunto mais comprido (mas com menos elementos), que geralmente escolhe quando é interrogada.

Premack (1993) mostrou também que é possível reconhecer a existência de um certo tipo de expectativas em bebés muito pequenos relativamente aos modos de acção de um objecto sobre o outro, conforme estes são ou não por ele dotados de intenção. Os critérios utilizados pelos investigadores para medirem o interesse, a estranheza e a habituação do recém-nascido às situações apresentadas consiste na orientação do olhar, no nível de atenção e no índice de sucção de uma tetina artificial. O bebé distingue os objectos dotados de intenção quando estes são capazes de se moverem e de pararem por si próprios num ecrã, enquanto que os objectos não dotados de intenção deverão ser acompanhados e/ou impulsionados por outros objectos. A reacção do bebé muito pequeno a situações experimentais de interacção entre os objectos varia segundo estas atribuições, e segundo as expectativas de congruência, simultaneamente sociais e formais, que o bebé apresenta face à situação percebida. Já em 1951 Michotte realizara experiências análogas sobre a atribuição causal em adultos, mostrando que pequenas variações na localização, na deslocação e na velocidade relativa de diferentes objectos num ecrã determinavam a percepção de objectos 'animados' e 'inanimados', e a percepção amodal de relações de causalidade simples, de coexistência não causal e de movimento intencional.

As ilusões visuais correspondem portanto a uma área de investigação em que é tangível a existência de leis internas organizando a percepção. A discrepância entre a simplicidade da imagem retiniana e a riqueza com que *vemos* a realidade exterior mostra que a constituição subjectiva desta última depende de um conjunto de informações internas, integradas segundo esquemas que se ajustam em função da experiência. A Psicologia da Forma (Gestalt) dedicou-se ao estudo das formas aparentes, nomeadamente com os trabalhos de Wertheimer, Koehler e Koffka cujos resultados experimentais sobre os princípios gerais da organização perceptiva foram determinantes para a crítica ao associacionismo molecularista do behaviorismo da época. Para estes autores, a experiência subjectiva (fenomenal) dos sujeitos experimentais equivalia ao ponto de partida válido para o estudo da experiência perceptiva; posteriormente, a lei do isomorfismo psicofísico de Koehler, que tentou explicar a importância da percepção subjectiva através da coincidência de formas internas e externas, gerou críticas ao modelo gestaltista, sem que a sua influência tenha sido rejeitada, nomeadamente pelos trabalhos que se desenvolveriam na psicologia comparada de inspiração fenomenológica (Thinès,

1966, 1978, 1991). De facto, é interessante notar que algumas destas ilusões visuais, tradicionalmente estudadas pela Psicologia da Forma, foram igualmente encontradas em certos animais, o que aponta para a existência de leis de estruturação formal da percepção que são comuns. Uma das experiências mais conhecidas é a de Révész (1924 in Thinès, 1966), que mostra através do condicionamento alimentar clássico a duas figuras de tamanho diferente, que as galinhas discriminam os tamanhos das figuras testadas no mesmo sentido ilusório que os seres humanos. Outras ilusões óptico-geométricas foram utilizadas com peixes, e as experiências mostraram que na maioria das vezes, os animais reagem no mesmo sentido perceptivo que os humanos. O movimento aparente conseguido através da manipulação da posição relativa, assim como do tempo de exposição à luz, mostraram também que é possível induzir a percepção subjectiva de movimento na ausência de qualquer deslocação real.

Premack (1993) mostrou ainda que a existência de certas 'crenças' tenazes nas crianças, ou seja, a existência de associação persistente entre duas ordens de avaliações (por exemplo bom e belo) poderá sustentar a orientação das avaliações normativas futuras (no campo da ética e da estética, por exemplo). Esta normatividade poderá ocorrer tanto no campo social como no campo epistémico, seja pelo desvio da influência social nas comunidades de saber, seja pela associação, aparentemente tenaz também, entre o 'belo' e o 'verdadeiro' (ver mais à frente os comentários de Bishop sobre esta questão). É claro que os processos sociais que estão na origem da produção e generalização dos saberes legítimos dependem de muitos outros factores que orientarão, modelarão ou inverterão as associações mais antigas. O trabalho de investigação sobre os processos sociais na ciência que é realizado pela antropologia e pela sociologia da ciência (ver, por exemplo, a obra de B. Latour, 1994; I. Stengers, 1997, 2000; J.M. Lévy-Leblond, 1996, entre outros) mostra como certos aspectos da produção/legitimação do conhecimento se ligam a aspectos sociais e culturais mais vastos. Seria interessante associarem-se à etologia cultural que estuda o comportamento humano em contexto institucional. De facto, aspectos sociais como a necessidade afiliativa e de integração grupal e a consequente urgência de consenso inter-subjectivo, a influência social ligada à ocorrência de diferentes expressões da dominância (verbal, estatutária, etc) assim como processos competitivos de tendência normativa, subentendem em muitos casos a orientação dada a determinada investigação ou o modo como os resultados são apresentados. Os procedimentos verificacionistas dentro de uma mesma área disciplinar podem corresponder tanto às necessidades de congruência cognitiva, como a reforços das teorias dessa área, afirmando-a face a outras. Do mesmo modo, a utilização da língua natural, mesmo quando se trata de investigação experimental de ponta, conserva a vitalidade e fecundidade do pensamento, em acção (J.M. Lévy-Leblond, 1996), mostrando que na ciência,

como noutras áreas do pensamento humano, operam mecanismos psicolinguísticos semelhantes.

Assim, a epistemologia evolutiva interessa-se pelos modos espontâneos de conhecer os objectos do mundo material, e pela maneira como estes modos produzem e complexificam áreas particulares de conhecimento. Ela interessa-se pelas intuições topológicas, temporais, inferenciais, causais e sociais a um nível *meso-cósmico*, isto é, ao nível da percepção e da acção sobre um mundo médio (nem micro nem macroscópico; Vollmer, 1987). Este mundo médio é o mundo antropológico, o mundo da vida humana. No entanto, a teoria da selecção natural na qual se baseia revela-se altamente insuficiente para, por si só, explicar por exemplo a “irrazoável eficácia da matemática” (Castoriadis, 1999) em coincidir com o mundo físico. De facto, a validade epistémica da reconstrução cognitiva interna não pode ser avaliada pela simples sobrevivência (selecção) do organismo que a apresenta. A reconstrução cognitiva produz, para além do acto de sobrevivência, uma necessidade interna não intencionalizada (não contida na intenção original de sobrevivência) que lhe advém do estatuto performativo particular que institui: no caso da matemática, o estatuto do conhecimento “objectivo” (universalizável – ver o exemplo dos números primos apresentado por Popper, 1997)³ relativamente ao estatuto do conhecimento “subjectivo” (da sobrevivência ecosocial, que é sempre localizado). De facto, a sobrevivência depende, em muitos casos, de circunstâncias oportunistas que podem incluir certos erros cognitivos. Não é de esperar, no entanto, que estes erros se perpetuem, sob pena de desadaptação do organismo. No ser humano, este mesmo raciocínio pode ser aplicado a certos saberes locais que são relativos à vida material e social, o que levanta interessantes questões sobre a *indexação de verdade* (Santos, 1997) dos saberes antropológicos e sobre a constituição de critérios epistemológicos transculturais susceptíveis de serem utilizados numa análise cultural comparada.

A epistemologia evolutiva, ao pressupôr o conhecimento como sinergia biocognitiva entre o organismo e o meio, concebe o saber científico como *uma determinada modalidade epistémica* resultando da mente humana inscrita num corpo e numa comunidade social, do mundo material e de uma atitude performativa genericamente partilhada pela comunidade científica (os métodos da ciência). Assim, os resultados específicos que produz, reflectem a relação dessa atitude com essas realidades. A especificidade da epistemologia evolutiva consiste em situar a ciência (e os seus métodos) num contexto histórico e cognitivo particular, relacionando-a com outras dinâmicas de conhecimento igualmente estruturantes da condição humana. Não se pronuncia em princípio sobre a *verdade intrínseca*

³ Este é o sentido dos objectos do Mundo 3 de Popper.

das asserções científicas. De facto, a coincidência entre os algoritmos cognitivos humanos com registos de materialidade afastados dos cenários antropogénicos (registos da física microscópica, da física relativista, da moderna astronomia) permanece um mistério para a ciência e para a filosofia do conhecimento. Não se exclui deste cenário a coincidência, igualmente misteriosa, entre certas intuições profundas do ser humano (intuições filosóficas, poéticas, místicas...) com realidades fundamentais para a vida individual e colectiva. Mas a epistemologia evolutiva pronuncia-se sobre alguns dos processos cognitivos que sustentam a produção de conhecimentos, assim como sobre a sensação subjectiva de evidência que os acompanha. Neste contexto, esta epistemologia estabelece a diferença entre o que chama de realismo *ingénuo* (ou subjectivo), e o realismo *crítico* (ou objectivo).

Bishop (1975) escreve a este propósito: “a experiência subjectiva (ou o nosso mundo fenomenal) pode entender-se como a ‘informação’ contida na totalidade dos nossos estados de preparação (*readiness*) comportamentais. Dito de outro modo, o mundo fenomenal de qualquer sujeito encontra-se numa relação de correspondência com a realidade objectiva (material), à qual corresponde mais ou menos exactamente, mas sem lhe ser idêntico, de forma alguma... A dicotomia crítico-realista entre mundo objectivo e mundo subjectivo é indispensável desde o instante em que queremos tratar de maneira teórica o conceito de ‘falsa informação’ como por exemplo, no caso de uma ilusão de óptica ou de qualquer erro cognitivo... Portanto, é vital para o sujeito dispôr, no seu mundo fenomenal, de índices que lhe indiquem em que casos há boas razões para supor que a representação cognitiva é exacta... Em termos de psicologia da forma, os problemas não resolvidos aparecem como ‘estruturas imperfeitas’: são estruturas às quais faltam algumas partes, ou em que algumas partes se contradizem... No decurso do pensamento produtivo, observamos bruscos esforços de equilíbrio, e são estes ganhos súbitos de equilíbrio e de harmonia que se encontram reflectidos emocionalmente na experiência do ‘Ah’... este efeito é a verdade da cognição: ‘verdade’ no sentido crítico-realista de adaptação óptima das estruturas cognitivas à realidade objectiva. Neste sentido, podemos dizer que, enquanto a verdade é o efeito (da adequação) objectiva do pensamento, a experiência da evidência é o seu efeito subjectivo. A evidência nasce, como vimos, do equilíbrio estrutural, da harmonia e da ordem, que em última análise são categorias estéticas em vez de categorias epistemológicas. Mas, de acordo com a maneira como o nosso sistema cognitivo é construído, a beleza parece ser considerada como conduzindo à verdade... ‘verdadeiro’ e ‘belo’ são conceitos intermutáveis, sinónimos, que tendem um para o outro, em caso de insuficiência verbal, em direcção a um mesmo Inexprimível. O único aborrecimento é que esta fórmula (pode) encobrir um realismo ingénuo, quer dizer, um realismo que confunde correlação e identidade.” (ibid, p. 333, 335)

Assim, se o crivo da experiência comum é fundamental para a construção daquilo que Bishop chama de formas de realismo ingénuo, ela não é suficiente para a construção de formas de conhecimento universalizável, como o conhecimento científico. Deste modo é possível falar de uma *semântica* informacional na ciência, que corresponde ao resultado da avaliação crítica de ‘verdadeira’ ou ‘falsa’ susceptível de ser feita a propósito de experiências perceptivas na origem de formações epistémicas. Um exemplo retirado uma vez mais do campo das ilusões ópticas ligadas ao movimento, permitirá compreender esta afirmação: o ser humano apresenta uma série de movimentos oculares involuntários que são controlados pelo vestibulo e que correspondem a movimentos reaccionais ao movimento do corpo. Se o organismo humano for colocado numa situação artificial de aceleração lateral linear, os olhos apresentarão uma adaptação reflexa (reflexos oculares vestibulares) que, para ser adaptativa e permitir manter a estabilidade da imagem retiniana, deveria corresponder a um deslocamento lateral dos olhos. No entanto, a reacção ocular consiste numa inclinação estável em torno do eixo óptico, apesar da ausência de inclinação lateral do corpo. A reacção ocular adaptativa nesta condição não corresponde ao movimento real do corpo. Pode-se portanto dizer que o organismo ‘interpretou’ erradamente o movimento linear lateral como uma inclinação estável do corpo – de facto a aceleração lateral interferiu com a força gravitacional para provocar uma deflexão dos otólitos que é equivalente a uma inclinação do corpo. Assim, a informação contida no movimento ocular sobre a situação espacial do corpo é falsa (Bishop, op. Cit., p. 332). Acrescentemos, ainda, que a distinção entre realismo ingénuo e crítico é contextual isto é, ela depende da quantidade e da qualidade do conhecimento estabelecido pela comunidade de saber; a sua relação estrutura-se, em larga medida, sobre processos interpretativos ligados à experiência e à linguagem.

Teoria do objecto e teoria do sujeito compõem assim as duas vertentes desta epistemologia complexa que trabalha tanto ao nível empírico, sobre os objectos e os sujeitos, como na interface emergencial dos efeitos epistémicos que nascem dessa relação. “Um dos charmes da epistemologia evolutiva é ser auto-reflexiva” (in Callebaut, Pinxten, 1987) isto é, em tomar o conhecimento como um fenómeno empírico susceptível de alimentar a compreensão e a modificação dos seus próprios modelos. Os resultados do conhecimento balancam assim entre certas modalidades cognitivas próprias ao sujeito que está confrontado com os objectos e a maneira como este confronto é gerador de conjecturas e de saberes espaço-temporais validados. Este tipo de realismo *temperado* concebe o conhecimento como uma emergência interna de formas resultando dos modos de relação do corpo e da mente, em ligação com os objectos do mundo externo; ele aceita explicitamente a história (memória) do corpo e as suas ligações com o sistema nervoso central, assim como a existência objectiva do mundo material.

A perspectiva da epistemologia evolutiva gera pontos de vista multidisciplinares e multiculturais sobre os saberes, na medida em que resulta da aceitação de nichos eco-sócio-culturais distintos que, sem abandonarem o registo da espécie, estiveram na origem histórica e eco-social de formulações distintas de saber. Estas formulações resultam, simultaneamente, de processos de adaptação material e social, e de processos de subjectivização do mundo exterior, tornando-o em mundos culturalmente constituídos, cujos eixos estruturantes começamos lentamente a compreender. Esta parece ser uma das questões reincidentes da antropologia cognitiva contemporânea: reconhecendo, por um lado, a pertinência formativa das culturas na emergência da diversidade cultural, aceita, por outro lado, a intuição de que esta é suportada por uma estrutura neurobiológica e cognitiva semelhante⁴. Esta semelhança constitui a possibilidade de uma análise comparada dos saberes culturais, instituindo também a possibilidade de uma epistemologia comum.

2. EPISTEMOLOGIA EVOLUTIVA E ETNOCIÊNCIA: ANÁLISE COGNITIVA DO RELATIVISMO

A relação entre as competências culturalmente assentes e os mecanismos cognitivos subjacentes, foi desde muito cedo apreendida pela etnociência de inspiração cognitiva. Esta última corresponde a uma sub-disciplina da antropologia cultural cujo objectivo consiste em estudar os saberes (*knowledges*) que sustentam os comportamentos sociais dos membros de determinadas sociedades.

No seu início, a etnociência baseou-se numa analogia entre o código linguístico e o código cultural, pretendendo construir uma espécie de “gramática cultural” que considerava que as culturas eram constituídas por domínios cognitivos distintos, redutíveis à construção mental de objectos. Mais tarde, esta atitude mentalista complexificou-se com a re-entrada em cena da vida social como globalidade de significação, de onde emergiam atitudes de saber comuns e tena-

⁴ Coll., *Anthropologie et Cognition*, Journal des Anthropologues, n° 70, AFA, 1997. Este duplo registo de funcionamento do SNC leva a que se levantem questões difíceis no plano da *ética dos saberes*, junto de outras culturas e/ou junto de micro-culturas idiossincráticas. O *nomadismo intelectual* defendido por Isabelle Stengers (1997), assim como o *Parlamento das Coisas* de Bruno Latour (1994) consistem, no plano da ética dos saberes, em propostas de solução operatória que estabeleçam as redes de pertinência dos objectos no seio da multiculturalidade contemporânea. Eles reflectiriam, por outro lado, o modo como o objecto de saber é capturado pelas malhas do tecido social. Esta discussão serve para distinguir os *diferentes regimes das práxis* (teorias práticas) antropológicas (entre as quais a ciência, a ética e o senso comum – que, aliás, poderão igualmente transformar-se em objectos de interrogação científica, ética e do senso comum), e não significa a anulação da ciência como modo legítimo de saber.

zes, como certos saberes populares. Os anos seguintes foram dedicados à investigação dos processos de produção de saberes naturalistas populares implicados pela gestão e exploração do meio ambiente, acentuando a ligação entre as representações e as práticas. Um dos exemplos característicos deste tipo de estudos, consiste na análise dos modos e categorias de classificação dos elementos do meio natural. Assim, aos processos classificatórios dos elementos do meio natural – um dos objectos clássicos da etnociência – foram acrescentadas as relações sociais no interior das quais estes processos adquirem um sentido para o grupo.

É preciso observar que uma das maiores dificuldades com a qual esbarra a etnociência comparativa consiste na utilização da linguagem articulada para a comunicação das classes de ordem respectivas. Este facto complica substancialmente a procura dos mecanismos cognitivos comuns na origem dos processos de conhecimento, na medida em que o objecto conhecido se apresenta no interior de uma grande diversidade de denominações.

A linguagem é ela própria um sistema auto-produtivo a partir de registos linguísticos básicos (filosofia e ontogenéticos) que evoluem em função da história dos indivíduos e do grupo falante. Assim, a nomenclatura cultural não pode ser considerada como directamente ligada à percepção, na medida em que neste processo cognitivo, psicossocial e histórico, *não se mantém necessariamente uma ligação imediata entre a percepção e a linguagem*; esta última sofre processos etnohistóricos de contágio, generalização e transformação (D. Sperber, 1996) que a tornam num sistema independente dos locutores, ou seja, da sua motivação linguística original. No entanto, a ligação estruturante entre a percepção e a linguagem é visível em muitos casos, sendo essa a hipótese para os trabalhos de psicolinguística que se interessam pelo estudo da *motivação lexical* (ver por exemplo M. Johnson, 1987, 1993; G. Lakoff, 1987; Abreu e Lima, 2001 – no prelo).

O contexto neurobiológico e cognitivo que poderá estar na origem da relativa independência da linguagem e da percepção encontra uma interessante ligação com a investigação de M. S. Gazzaniga (1996) sobre o cérebro dividido e as memórias falsas. Neste trabalho, o autor expõe alguns resultados do seu já longo trajecto de investigação com pacientes humanos, e animais. Gazzaniga foi, juntamente com Sperry, Bogen e Vogel, um dos primeiros autores a escrever sobre a neurologia do cérebro dividido – situação em que os dois hemisférios cerebrais não comunicam devido a uma lesão do corpo caloso que os une. Descreveu as diferentes funções dos hemisférios esquerdo e direito, mostrando como estes controlam aspectos diversos do pensamento e da acção, apresentando assim especializações, limitações e vantagens específicas. O hemisfério esquerdo, que controla o campo visual e o sistema motor direito, é dominante no que toca à linguagem e à fala, o hemisfério direito, que controla o campo visual e o sistema motor esquerdo, é especializado em tarefas visuais e emocionais. O interesse do último

trabalho de Gazzaniga reside na descoberta das *memórias falsas*: estas últimas têm origem na actividade do *intérprete* (Gazzaniga, 2000) situado no hemisfério esquerdo, como demonstram as imagens por ressonância magnética (IRM) das regiões cerebrais envolvidas nas tarefas em que ao sujeito é pedida uma interpretação da situação experimental.

Uma das experiências utilizadas pelo autor para testar a existência de memórias falsas no cérebro dividido, é a seguinte: a cada hemisfério são apresentadas 4 pequenas imagens, sendo uma delas relacionada com uma imagem maior que também é apresentada a esse hemisfério. O paciente deve escolher entre as 4 imagens, aquela que é mais adequada à imagem maior, para cada hemisfério, o que faz sem grande dificuldade. A parte interessante surge quando o paciente é interrogado sobre a escolha da sua mão esquerda – dominada pelo hemisfério direito. Como só o hemisfério esquerdo possui a habilidade de falar, é este que responde; mas como, por sua vez, não pode conhecer as razões do hemisfério direito para agir daquele modo, inventa uma história sobre o que pode ver – ou seja, a imagem grande da direita apresentada ao hemisfério esquerdo, e a imagem escolhida pela mão esquerda apresentada ao hemisfério direito. A explicação inventada não corresponde em nada às experiências reais de cada um dos hemisférios. Trata-se de uma interpretação *ad hoc*, inventada para o efeito (embora o sujeito acredite genuinamente nela).

A dominância do hemisfério esquerdo para actividades cognitivas como a resolução de problemas (tarefa para a qual o hemisfério direito é altamente deficiente), assim como para a invenção de narrativas interpretativas, demonstrou, através destas experiências, como pode afectar a memória de acontecimentos passados. Postos perante situações experimentais controladas, os sujeitos com o cérebro dividido mostraram uma maior fidelidade às experiências do hemisfério direito, e uma maior inventividade a partir das experiências feitas pelo hemisfério esquerdo falante. Além disso, outras experiências mostram que o hemisfério esquerdo contextualiza de modo genérico a recordação, inserindo-a em esquemas interpretativos lógicos, enquanto que o hemisfério direito se ocupa directamente com os aspectos perceptuais da situação.

O hemisfério esquerdo especializado de cérebro humano, particularmente as regiões pré-frontais quando se trata de memórias falsas, está permanentemente à procura de ordem e de significado, mesmo quando estas não existem. Os erros derivados dessas generalizações são minimizados, no cérebro inteiro, pela actividade do hemisfério direito.

Estas experiências mostram como a inventividade da linguagem, em grande parte na origem da criatividade simbólica e da sua capacidade formal, corre o risco de uma hiper-virtualização que isola os significados do registo perceptivo/motor e emocional de onde nasceram (Damásio, 1994, 2000) e os leva para registos de

interpretação simbólicos afastados da experiência real. Deacon (1997) apontou assertivamente este aspecto no seu trabalho sobre a competência simbólica do cérebro humano, sugerindo que o resultado evolutivo da simbolização é justamente a capacidade para se afastar dos referentes perceptivos e intencionais, e elaborar a experiência de forma desincarnada (*disembodied*) isto é, mais próxima do que poderá aparecer como um efeito e prova do livre-arbítrio humano. Mas como o que se diz não coincide necessariamente com o que se faz, torna-se fundamental compreender esta distância assim como as consequências efectivas produzidas pelas formações linguísticas na organização da vida individual e colectiva.

Esta questão sobre as relações indirectas entre a percepção e a linguagem consiste num dos elementos importantes para perceber a origem de fenómenos culturais e psicossociais que fomentaram a ideia de *relativismo cultural* e que, tanto no contexto da antropologia comparada como no contexto da educação multicultural, tem originado múltiplos debates. Mas na realidade, sem ter que se postular a diferença nos mecanismos cognitivos na origem das representações e categorizações culturais, a ausência de relação necessariamente linear entre a linguagem e a percepção desemboca na apreciação de realidades culturais virtualmente distintas, apesar da semelhança provável dos estados mentais (emotivos) e sociais (estatuto, vinculação, sexualidade, etc...) que lhe são subjacentes.

A antropologia cognitiva, associada à etnolinguística, fornece instrumentos fundamentais para compreender como se processam as categorizações do mundo natural e/ou social, e até formas mais elevadas de raciocínio formal nas diferentes culturas. Para ilustrar esse ponto de vista, Varela (1993) analisa a questão trans-cultural da classificação das cores.

O trabalho sobre a classificação das cores efectuado a partir de mais de 90 línguas, publicado por B. Berlin e P. Kay em 1969, mostrou que existem 11 categorias essenciais de cor codificadas em língua falada, apesar de que nem todas as línguas apresentam todas essas categorias. As 11 categorias essenciais de cor são o vermelho, o verde, o azul, o amarelo, o preto, o branco, o cinzento, o laranja, púrpura, o castanho e o rosa. Os dois investigadores descobriram que apesar de haver uma variação importante dos locutores relativamente às fronteiras das categorias de cor, os indivíduos concordavam quase unanimemente com o melhor exemplo para uma determinada categoria de cor, independentemente da língua. Assim, mesmo se a estrutura interna das categorias essenciais de cor não é totalmente uniforme, ela apresenta elementos que lhe são centrais, constituindo "pontos focais" (protótipos) da categoria. Como estes elementos são objecto de um assentimento universal, Berlin e Kay concluem que as 11 categorias de cor essenciais são universais perceptivos pan-humanos.

Como se faz a nomeação destas categorias universais? "Pode-se pôr a hipótese de que nas taxonomias de objectos concretos existe um nível elementar de

categorização onde se encontram tanto a biologia, a cultura e a funcionalidade cognitiva definida em termos de eficácia e de economia na transmissão da informação... O objecto aparece para o sujeito da percepção como aquilo que permite um determinado tipo de interacção; e o sujeito da percepção utiliza os objectos, com o seu corpo e o seu espírito, segundo as modalidades que assim lhe são possibilitadas. A forma e a função, normalmente estudadas como propriedades opostas, são aspectos de um mesmo processo, e os organismos são fortemente sensíveis à sua coordenação. As actividades realizadas pelo actor/sujeito da percepção... são parte integrante das formas de vida culturais, consensualmente validadas, da comunidade na qual os humanos e o objecto se situam.”⁵.

Mark Johnson (1987), propôs um processo de classificação conceptual próximo destas ideias. Segundo Johnson, os seres humanos possuem estruturas cognitivas muito gerais chamadas *esquemas de imagens cinestésicas* que correspondem a experiências sensorio/motores básicas a nível do corpo – por exemplo o esquema do *recipiente*, o esquema *da parte e do todo*, o esquema da *fonte*, o esquema da *via e do objectivo*. Estes esquemas têm origem na experiência corporal e podem ser definidos em termos de elementos estruturais dotados de uma lógica elementar que pode ser projectada metafóricamente. Esta projecção metafórica serve para estruturar diferentes domínios cognitivos; no esquema do recipiente por exemplo, os elementos estruturais são *o interior, a fronteira, o exterior*, e a sua lógica elementar é *o dentro ou o fora*, de modo que a sua projecção metafórica confere uma estrutura conceptual à experiência visual (as coisas *entram ou saem* do nosso campo visual), às relações pessoais (*entra-se e sai-se* de uma relação), à lógica dos conjuntos (os conjuntos *contêm* os elementos), etc.⁶.

Este tipo de exemplos mostra que os esquemas-imagem se formam a partir de certas actividades e interacções sensorio-motoras que formam estruturas pré-conceptuais da experiência vivida, projectadas no imaginário e na linguagem. Estas projecções não são arbitrárias, elas são realizadas, entre outros, através de procedimentos metafóricos e metonímicos⁷.

Segundo M. Abreu e Lima (2000, comunicação pessoal), as emoções na base dos sentimentos, por exemplo, são interpretadas noutras línguas e em portu-

⁵ F. Varela, 1993, op. Cit., p. 240-241.

⁶ Ibid, p. 242.

⁷ *Metáfora*: figura de estilo que consiste em designar um objecto ou ideia por uma palavra que convém a outro objecto ou ideia – ligados àqueles por uma analogia. A metáfora funde em um único os dois termos da comparação.

Metonímia: etimologicamente, significa mudança de nome. Toma a causa pelo efeito, o efeito pela causa, a parte pelo todo, o todo pela parte, o continente pelo conteúdo, o nome do lugar onde se fabrica um objecto para designar o próprio objecto, o nome do fabricante pelo nome do objecto fabricado, ou o nome do artista para designar a própria obra.

guês como conteúdos do corpo, que obedece ao esquema-imagem cinestésico do contentor: as palavras portuguesas designando por exemplo o sentimento de vaidade, revelam um fundamento cinestésico ligado ao *enchimento do corpo pelo ar* que é traduzido metaforicamente pelos termos seguintes: enchouraçado, cheio de si, embófia, panturra, enfunado, empescoçado. Encontramos aqui não só a referência directa à postura cheia e erecta caracterizando a dominância (vaidade) no mundo animal e humano, como a tradução metonímica e metafórica do 'cheio' na terminologia cultural. Esta última é, por sua vez, sujeita a processos históricos de contágio e de generalização/especificação que tornam a análise linguística altamente complexa.

É interessante notar que os processos de tradução imaginária e linguística são largamente inconscientes, e parecem coincidir, em parte, com os mecanismos de estruturação do inconsciente já identificados por J. Lacan em 1953. Ele escrevia, no seu *Discurso de Roma* (1953), que a metáfora e a metonímia correspondem aos dois pólos fundamentais da linguagem. A partir delas é possível fazer uma análise da dinâmica formal do inconsciente: podem perceber-se os mecanismos das formações actuando nos sonhos, nos *lapsus linguae*, nos sintomas, tais como foram anteriormente identificados por S. Freud em 1900 na sua obra *A interpretação dos sonhos*. A substituição e a deformação, a condensação e o deslocamento correspondem assim a mecanismos metafóricos e metonímicos da imaginação tendentes a iludir a censura sobre as imagens do inconsciente⁸. Segundo estes autores, a análise destes mecanismos actuando no discurso (narrativas) dos sujeitos, permite encontrar o fio do desejo pulsional. Este traduz as intencionalidades etológicas em termos psicodinâmicos.

Continuando com a análise da biocognição da cor, Varela avança com a ideia de que tanto a sua percepção como a sua denominação linguística – que resultam, em última instância, no fenómeno psico-cultural *cor* – podem ser melhor compreendidas a partir de uma concepção complexificada da psico-fisiologia da cor. Segundo ele, as operações neuronais cooperativas que sub-entendem a percepção resultam da longa história evolutiva do grupo dos primatas. Estas operações determinam, em parte, as categorias de cor essenciais que são visíveis para a espécie humana. Mas para a cor se manifestar enquanto *fenómeno* para o sujeito

⁸ A *substituição*: mecanismo de substituição de uma imagem afectiva inconsciente por outra diferente e tornada consciente.

A *deformação*: mecanismo de transformação de uma representação inconsciente através da sua deformação.

A *condensação*: mecanismo pelo qual uma representação inconsciente concentra os elementos de uma série de outras representações.

O *deslocamento*: fenómeno em que uma motivação, um valor afectivo ou a escolha de um objectivo são deslocados do seu objecto original para um objecto substitutivo.

(e enquanto *realidade* susceptível de ser comportamentalmente considerada e simbolizada), ela necessita ser experienciada pelo sujeito, e nomeada a partir da categorização linguística (e semântica) que o grupo cultural faz dela. Por outras palavras, a cor é *enagida* (enacted) como fenómeno emergente a partir destes diversos atributos de base: ela é, ao mesmo tempo, um fenómeno biológico, um fenómeno psicolinguístico e psicossociológico, e um fenómeno cultural. Uma cultura que não disponha de termo linguístico para a cor azul, verá essa faixa do espectro colorido ser nomeada no seio de uma outra e próxima categoria perceptiva da cor. É precisamente o que se passa com os Dani da Nova Guiné, que dispõem unicamente de dois termos de base para a cor. Mas estes termos que, no início da investigação feita por Rosch em 1973, tinham sido simplesmente traduzidos por preto e branco, foram melhor restituídos no seu conteúdo semântico a partir dos termos branco-quente e preto-frio: o primeiro termo cobria o branco e todas as outras cores quentes (o vermelho, o amarelo, o laranja, o púrpura avermelhado, o rosa) e o segundo termo cobria o preto e todas as outras cores frias (azul e verde).

As outras espécies animais cujos sistemas visuais diferem do nosso sistema visual tricromático (3 tipos de fotoreceptores interconectados a 3 canais de cor), como por exemplo os esquilos, os coelhos, certos peixes (sistema visual dicromático) ou os peixes vermelhos e as aves diurnas (sistema visual tetracromático), apresentarão imagens de cor diferentes das nossas, na origem de diferentes mundos coloridos próprios. Como não possuem um sistema denotativo como a linguagem humana, a percepção mantém-se próxima das situações funcionais em que adquire valor selectivo; é importante, no entanto, acrescentar que as estruturas perceptivas animais sofrem processos de semantização filo e ontogenética dependentes, em parte, de mecanismos de aprendizagem e de ritualização que apresentam certas semelhanças com os humanos. Não é de excluir também que nos primatas superiores actuem processos abstractos que permitem ao animal comunicar a partir de um abstracto que já é simbólico, e não meramente consumatório.

Com efeito, algumas investigações actualmente incluídas na corrente cognitivista tiveram por objectivo ensinar aos primatas antropóides certos tipos de linguagem (ASL – *American Sign Language*; manipulação de lexigramas em quadros magnéticos e manipulação de objectos de plástico simbolizando arbitrariamente o objecto real). A ideia era conseguir distinguir entre uma real capacidade de utilizar e recriar uma linguagem a partir de símbolos abstractos, de uma simples imitação e contextualização funcional dos elementos aprendidos por associação.

Os casos de aprendizagem simbólica pelos chimpanzés não permitem decidir ainda quanto à qualidade da utilização que estes animais fazem dos símbolos aprendidos; a grande e substancial diferença relativamente à linguagem humana parece residir no facto de que esta última se constitui de modo *denotativo*, no

sentido em que opera a partir de um campo *inteiramente* simbólico, tanto no referente como no referido, enquanto que os chimpanzés manipulam os símbolos sempre num contexto funcional em que a referência ao objecto real é quase sempre requerida. Há, no entanto, observações feitas em estudos que não tiveram por objectivo directo o estudo da linguagem que mostram que estes animais são capazes de agir independentemente do contexto real, utilizando objectos de jogo de modo imaginário ou agindo de modo diferido no tempo e no espaço. Estes animais apresentam uma complexidade cognitiva e social notável, muito superior à dos seus parentes macacos. Ela assenta nomeadamente na possibilidade de desenvolverem uma 'teoria da mente' (theory of mind) a partir da observação dos congéneres, e numa capacidade de prospectiva 'político-social' consequente (de Waal, 1987, 1992, 1996), que leva a crer na capacidade interpretativa e estratégica da sua memória e inteligência sociais. A utilização contextualizada que fazem da linguagem simbólica ensinada, no dia a dia, demonstra também como assimilam e devolvem os significados abstractos aprendidos. É possível que, independentemente da linguagem articulada e denotativa que conferiu ao ser humano uma indubitável superioridade na comunicação e na sistematização perceptiva e simbólica, já actuem nestes animais, e talvez também noutros, mecanismos de integração subjectiva muito mais complexos do que se pensava, e que não se tornam visíveis nas situações artificiais de aprendizagem da linguagem.

3. ANTROPOLOGIA, SABERES E ÉTICA

A questão que nos ocupa neste ponto consiste em saber de que modo os trabalhos em antropologia cognitiva comparada (surgidos no contexto ocidental de saber) permitem não só a compreensão, como a legitimação antropológica de outros saberes não ocidentais, onde os procedimentos de tradução etnolinguísticos e culturais se revelem diferentes dos ocidentais. Como decidir da legitimidade de uns ou de outros, evitando a solução simplista (e contraditória) do relativismo?⁹ Tendo em vista a perspectiva desenvolvida pela epistemologia evolutiva, parece claro que ela poderá fornecer um *contexto* para a resposta: com efeito, sem abandonar artificialmente o registo do pensamento ocidental, ela oferece os conceitos e os métodos necessários à consideração do saber como emergência idiossincrática a partir de registos biopsicológicos e culturais distintos.

⁹ A posição relativista é contraditória na medida em que, afirmando o localismo dos saberes, se assume a si mesma como uma afirmação verdadeira para todos os contextos, atribuindo-se características universais.

Escrevemos noutro lugar, a propósito da análise epistemológica do conhecimento: “o saber válido... constrói-se a par e passo da explicitação e da reformulação das premissas autorizadas pelo isomorfismo hipotético ou seja, pela hipótese possível sobre o mundo. ... A epistemologia evolutiva é assim uma reflexão fundamental sobre a hipótese isomórfica, ... suas leis, sua emergência na evolução humana e, sobretudo, sobre si mesma, como princípio de geração epistémica.”¹⁰

No sentido enunciado pelo texto, a epistemologia dá-se como origem uma posição do pensamento que toma o conhecimento válido como um empreendimento possível, mas não necessário. Mas isto não significa a impossibilidade de conhecer; implica antes que o conhecimento deverá ser remetido aos processos de constituição material e histórica dos objectos, mas também dos sujeitos, já que estes resultam, ao mesmo título que os objectos, de uma história evolutiva (do tempo) e de uma dinâmica ecológica (do espaço). Assim, a epistemologia não poderá ser exclusivamente um exercício de legitimação lógica e disciplinar de um só tipo de saber; ela deverá ser multi-epistémica e, ao mesmo tempo, ciência empírica de si mesma, já que as formulações que é capaz de estabelecer se convertem em indícios de funcionamento material, ao mesmo tempo que são instaurações de novas possibilidades de conhecimento.

A epistemologia evolutiva implica a existência de diferentes regimes de saber, e interessa-se por uma perspectiva comparativa desses mesmos saberes; ela reconhece mecanismos de constituição dinâmicos na sua origem, assim como distintos níveis de necessidade objectal aos quais eles se referem. Reconhece ainda que, do fundo de mecanismos cognitivos largamente comuns à partida, emergem diversas formas de conhecer e de habitar o mundo, com efeitos diversos sobre esse mesmo mundo.

Não está aqui em causa confundir os critérios de validação dos saberes ocidentais, claramente marcados pela metodologia e teorização científicas, com os critérios de validação dos saberes de outras culturas, e vice-versa. Correspondem a regimes instrumentais e imaginários com percursos histórico-sociais distintos, assim como a ontologias regionais próprias. Mas ao nível de uma antropologia dos saberes ou seja, ao nível da comparação entre os distintos *episteme*, não se trata só de saber qual das epistemologias (teorias e práticas do conhecimento) é portadora de mais ampla coincidência com o mundo material (mais informação crítica sobre esse mundo – ver atrás), embora essa questão seja *absolutamente pertinente* do ponto de vista interno às teorias do conhecimento; trata-se, também,

¹⁰ M. P. A. Lencastre, *Epistemologia evolutiva e teoria da emergência. Contribuição para uma perspectiva fundamental em biologia do comportamento*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 83 ss. Esta concepção da epistemologia é consentânea com a afirmação de H. Jonas de que “as ciências da natureza não fornecem toda a verdade a propósito da natureza” (1997, processo da ética, p. 27).

de realizar de que modo elas se adequam à existência colectiva, isto é, de que modo o conhecimento está aberto a considerações sociais e normativas, ou seja, de que modo o conhecimento está, ultimamente, aberto a considerações éticas.

Esta distinção permite, por um lado, salvaguardar a substancialidade da apreciação social e ética sobre os saberes, porque lhe confere uma independência relativamente aos regimes epistémicos das culturas que lhe servem de informantes; e permite, por outro lado, manter o rigor e exigências próprios aos sistemas de conhecimento, que crescem numa independência relativa dos sistemas histórico-sociais em que nasceram, pois dependem de regimes performativos próprios, iniciados pelos próprios objectos (mentais ou materiais). Trata-se portanto de conciliar as possibilidades epistémicas do espírito humano com a sua inscrição eco-social.

Tim Ingold é um antropólogo social com interesses etnográficos nas regiões circumpolares norte. Num artigo escrito na obra colectiva *Brain and Environment* de 1998¹¹, Tim Ingold conta a maneira como os caçadores do povo Cree, nativos do noroeste do Canadá, explicam o comportamento do caribu durante a caçada. Quando são perseguidos, e num dado momento crítico da corrida, estes ongulados em vez de fugirem estacam, viram a cabeça e olham fixamente para o rosto do caçador. São, nessa altura, mortos muito facilmente¹².

Os Cree dizem que o animal se oferece intencionalmente e com espírito de boa vontade, e até de amor para com o caçador. A substância corporal do caribu não é tomada, é recebida. Oferece-se no momento do encontro, quando o animal estaca e olha o caçador nos olhos. Escreve Tim Ingold: “Como muitos outros povos caçadores do mundo, os Cree traçam um paralelo entre a perseguição de um animal e a sedução de uma jovem mulher, entre o matar e a relação sexual. Nesta perspectiva, matar não consiste no fim da vida mas num acto que é vital para a sua regeneração.”¹³

Mas os etólogos fornecem uma explicação muito diferente para o comportamento dos caribus. Este é apresentado como uma adaptação à predação pelos lobos. Quando o caribu é perseguido pelo lobo e a certa altura pára, o lobo que o persegue pára também, e esta interrupção da corrida permite aos dois animais recuperarem do esforço antes de se lançarem na recta final da perseguição. Como é o caribu quem toma a iniciativa de parar, tem uma ligeira vantagem sobre o lobo e, de facto, geralmente observa-se que um caribu adulto e saudável consegue escapar do seu predador, o lobo¹⁴.

¹¹ T. Ingold, Culture nature, environment: steps to an ecology of life in B Cartledge (ed.) *Mind, brain and the environment*, Oxford Un. Press, 1998.

¹² Ibid, p. 159.

¹³ Ibid, p. 159-160.

¹⁴ Ibid, p. 160-161.

A partir deste exemplo, T. Ingold observa que as relações entre a ciência ocidental e o saber indígena são tradicionalmente analisadas pela antropologia cultural do ponto de vista das relações *externas* que mantêm com uma humanidade e uma natureza definidas abstractamente, enquanto *natura naturata*, isto é, enquanto realizações independentes e incomensuráveis das quais se trata de desvelar as essências; isto significa que a antropologia, tendo nascido no mesmo contexto metodológico das ciências naturais relativas a objectos constituídos, comunga da mesma externalidade epistémica na hora de avaliar os saberes culturais. Estes aparecem como essencialmente acabados e irreduzíveis entre si, porque relativos aos percursos sócio-culturais próprios, e pressupondo um duplo corte entre o sujeito (humanidade) e o objecto (natureza), e entre os sujeitos culturais entre si.

Este esquema apoia-se na assunção da independência antropológica do método científico, sem o inscrever num contexto e num projecto históricos de conhecimento onde as suas extensões conceptuais e instrumentais foram possíveis. Esta afirmação não *relativiza* o conhecimento científico, colocando-o na companhia inexorável de outras afirmações de conhecimento humano, no contexto implícito de uma definição absoluta de objecto (face ao qual todas as afirmações seriam relativas), ou de um condicionamento social inescapável. O que esta afirmação mostra é que o conhecimento humano se constitui *mesmo na ausência de uma definição absoluta de objecto, mesmo no seio de condições sócio-culturais concretas*. Ele vai constituindo os critérios da sua própria medida de valor: critérios que são relativos à consistência interna, e externa, das afirmações sobre os objectos (critérios lógicos, formais, instrumentais, estéticos, sociais...) e que mostram bem a íntima correlação entre o espírito humano e o mundo material e social que habita.

Uma visão sinérgica geral entre o organismo e o meio ambiente mostra como emergem distintos regimes epistémicos a partir de diferentes contextos eco-sociais e simbólicos. Esta análise essencialmente antropológica não se confunde com um nível de análise epistemológica comparativa *interna* aos saberes. Pois se um critério robusto para uma apreciação epistemológica, *centrada nos objectos*, parece ser a coincidência dos algoritmos de pensamento com registos de adequação material cada vez mais e diferentes (contra-intuitivos) do ser que conhece (e, nesse sentido, a ciência ocidental, com os seus métodos, apresenta um interesse evidente), o critério para uma apreciação antropológica dos saberes, *centrada nos sujeitos*, consiste na relação entre os saberes e o conjunto da vida psicológica, social e cultural em que adquirem pertinência e valor.

Trata-se então de deliberar em torno dos cenários epistémicos apresentados; e essa deliberação é moral na sua essência, pois cresce de uma tensão geral para o bem.

Este tipo de reflexão (entre a epistemologia e a ética) inclui a compreensão das próprias deliberações morais no contexto da socialidade humana (Lencastre, 1998). Ela interessa-se tanto pela *função de indexação de verdade* dos saberes

enagidos na relação entre o sujeito e o seu meio, como pela *função de regulação normativa* dos valores no individuo e na sociedade. Mas ela não se pronuncia, em princípio, nem sobre a verdade enquanto registo do real, nem sobre a ética enquanto necessidade metafísica.

Esta concepção do conhecimento e do valor enquanto modos específicos de relação aos objectos do mundo procura impedir a confusão dos níveis, e o derrapamento do objecto, na hora de pensar as relações entre ciência ocidental, etnociência e ética. Na antropologia, “se a noção de saber tem alguma utilidade, é porque, com evidência se refere a um tipo de relação particular entre o sujeito e o mundo, ou entre o sujeito e os objectos supostos existirem no mundo, uma relação indexada sobre uma função de verdade, mesmo que esta seja insuficientemente definida, ou mesmo em parte errada... é inevitável, por esta razão, que a relação entre saber e conhecimento verdadeiro [*adequado ao seu objecto, localmente e globalmente* – acrescentamos nós] se apresente, tendencialmente, como o horizonte do discurso antropológico sobre os saberes.”¹⁵

No contexto da antropologia, foi o reconhecimento da presença ubíquista de valências simbólicas em *todos* os fenómenos culturais que esteve na origem da recusa da classificação como “saber” somente a um subconjunto desses fenómenos.¹⁶ Este tipo de hipótese holista sobre a estrutura simbólica da cultura impediu que se reconhecesse a existência de formações locais que escapam, em certa medida, às determinações da totalidade cultural porque dependem de uma relação ao imaginário dotado de um regime performativo próprio (o regime do saber adequado ao objecto). Não se pretende com isto afirmar que o conhecimento científico, por exemplo, escape ao tecido social e simbólico da cultura em que se constitui enquanto conhecimento, ou escape à tensão gnóstica do sujeito¹⁷. Mas a sua inserção na cultura faz-se a partir de um registo que lhe confere exigências internas e instrumentais próprias. Não é de excluir, neste processo, que tanto no pensamento científico como noutras formas de pensamento simbólico intervenham poderosas formas de intuição cinestésica e imaginária que, em raros momentos, restabelecem a íntima conexão em que convivem no sujeito (Thinès, 2001). Esta convivência poderá estar na origem da recorrente associação intuitiva, operada na nossa cultura de raiz grega, entre o verdadeiro, o belo e o bom. Resta saber se, no plano das deliberações colectivas contemporâneas, uma tal associação se mantém válida.

¹⁵ J. R. Santos La Notion de “Savoir” en anthropologie in *Antropologie et Cognition*, Journal des Antropologue n.º 70, 1997, pag. 26 e 27.

¹⁶ Ibid, p. 22.

¹⁷ Esta ligação é visível nas vulgarizações dos trabalhos pelos próprios cientistas, assim como nas generalizações de carácter “metafísico” que muitas vezes lhes surgem associadas.

BIBLIOGRAFIA

- APOSTEL, L. (1987), Evolutionary epistemology, genetic epistemology, history and neurology in Callebaut, W., Pinxten, R., *Evolutionary epistemology. A mutiparadigm program*, USA: D. Reidel Publ. Comp.
- BISHOP, N. (s/d), Observações sobre Lorenz e Piaget: como podem ser “necessárias” as “hipóteses de trabalho”? in Piaget, J., Chomsky, N., (eds.) *Teorias da linguagem e teorias da aprendizagem*, Lisboa: Ed. 70.
- CALLEBAUT, W. & PINXTEN, R. (1987), *Evolutionary epistemology. A mutiparadigm program*, USA: D. Reidel Publ. Comp.
- CASTORIADIS, C. (1999), *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, Paris: Seuil.
- DAMÁSIO, A. (1994), *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, Lisboa: Pub. Eur.-Am..
- DAMÁSIO, A. (2000), *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. Lisboa: Pub. Eur.-Am..
- DENNET, D. (2001), *Tipos de mentes*, Lisboa: Temas e Debates.
- GAZZANIGA, M.S. (1996), *O espírito natural*, Lisboa: Inst.º Piaget.
- GAZZANIGA, M.S. (2000), *O passado da mente. Como o cérebro constrói a nossa experiência*, Lisboa: Inst.º Piaget.
- INGOLD, T. (1998), Culture nature, environment: steps to an ecology of life in B Cartledge (ed.) *Mind, brain and the environment*, Oxford Un. Press.
- JOHNSON, M. (1987), *The body in the mind: the bodily basis of imagination, reason and meaning*, Chicago: Chic. Un. Press.
- JONHSON, M. (1993), *Moral imagination. Implications of cognitive science for ethics*, U.S.A.: University Chicago Press.
- LACAN, J. (1953), *Discours de Rome*, Paris.
- LAKOFF, G. (1987), *Women, fire, and dangerous things. What categories reveal about the mind*, USA: Chicago Un. Press.
- LATOURE, B. (1994), *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte.
- LENCASTRE, M.P.A. (1999), *Epistemologia e teoria da emergência. Contribuição para uma perspectiva fundamental em biologia do comportamento*, Fundação Calouste Gulbenkian.
- LENCASTRE, M.P.A. (1998), Da etologia à ética ambiental: Reflexões axiológicas a partir do comportamento animal in *Relatório do First Summer Institute on Global Environmental Issues*, Lisboa: Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento.
- LÉVY-LEBLOND, J.M. (1996), *La pierre de touche. La science à l'épreuve*, Paris: Folio.
- MEHLER, J. & DUPOUX, E. (1990), *Naître Humain*, Paris: Odile Jacob.
- MICHOTTE, A. (1946), *La perception de la causalité*, Belgique: Louvain.
- POPPER, K. (1997), *O conhecimento e o problema corpo-mente*, Lisboa: Ed. 70.
- PREMACK, D. (1993), “Conhecimento” moral do recém-nascido in J.P. Changeux (dir) *Fundamentos naturais da ética*, Lisboa: Inst.º Piaget, 1996.
- ROSCH, E. (1973), Natural categories in *Cognitive Psychology*, 4: 328-50.
- SANTOS, J. R. (1997), La Notion de “Savoir” en anthropologie in *Antropologie et Cognition*, Paris: Journal des Antropologues n.º 70.
- SPERBER, D. (1996), *La contagion des idées*, Paris: Odile Jacob.

- STENGHERS, I. (1997), *Cosmopolitiques* (7 tomos), Paris: La Découverte.
- STENGHERS, I. (2000), *As políticas da razão: Dimensão social e autonomia da ciência*, Lisboa: Ed. 70.
- THINÈS, G. (1966), *Psychologie des animaux*, Brux.: Dessart.
- THINÈS, G. (1978), *Fenomenologie y ciencia de la conducta*, Madrid: Pir. Ed.;
- THINÈS, G. (1991), *Existence et subjectivité. Etudes de psychologie phénoménologique*, Ed. Un. Brux.
- THINÈS, G. (2001), *Textes, contextes. Études de poétique et de littérature*, Belgique: LLN.
- VANDAMME, F., Language and evolutionary or dynamic epistemology in Callebaut, W., Pinxten, R., *Evolutionary epistemology. A mutiparadigm program*, USA: D. Reidel Publ. Comp.
- VARELA, F.; THOMPSON, E. & ROSCH., E. (1993), *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris: Seuil.
- VOLLMER, G. (1987), What evolutionary epistemology is not in Callebaut, W., Pinxten, R., *Evolutionary epistemology. A mutiparadigm program*, USA: D. Reidel Publ. Comp.
- WAAL, F. de (1987) (trad.), *La politique des chimpanzés*, Paris: Ed. Rocher.
- WAAL, F. de (1992) (trad.), *De la réconciliation chez les primates*, Paris: Flammarion.
- WAAL, F. de (1996) (trad.), *Good natured: the origins of right and wrong in humans and other animals*, USA: Harv. Un. Press.

LA DOMESTICATION DU MONDE: PENSER EN COMMUN L'EUROPE NÉOLITHIQUE. PROJET DE TABLE-RONDE

par

Vítor Oliveira Jorge

Le court texte que je présente ici a été conçu en 2000, servant comme document de travail préparatoire à une table-ronde qui aurait dû avoir lieu en France au commencement de 2002, avec la collaboration de plusieurs collègues. Malheureusement le projet a temporairement échoué, pour des raisons qui m'échappent. La vie est faite, heureusement, de succès et d'idées ratées. Celles-ci n'ont pas, momentanément, de possibilité de concrétisation pratique; mais ça n'a rien à voir, souvent, avec leur pertinence ou intérêt – bien au contraire. Je fais d'ailleurs partie de ceux qui, quand convaincus de leur raison, ne l'abandonnent pas facilement, pour des raisons de circonstance. Ce qui a été "minoritaire" ou "invisibilisé" a un moment donné, peut devenir majoritaire, décisif, à un moment futur – pourvu qu'on laisse des témoins pour aider ce futur à se déclencher.

Pendant plus de 90% de son histoire, l'homme a été un chasseur/cueilleur. Ce mode de vie représentait une forme d'adaptation particulièrement réussie, car ces communautés humaines ont été capables de peupler presque toute la Terre, en s'adaptant aux conditions les plus extrêmes, des pôles à l'Équateur, des déserts aux forêts humides.

Mais ni les conditions environnantes, ni les circonstances historiques, n'ont jamais été stables. Les chasseurs/cueilleurs connaissent une énorme variabilité, selon le temps et selon l'espace. Et bien qu'il y aille des sociétés très conservatrices, d'autres son plus dynamiques, et font constamment des essais dans le sens de trouver de nouveaux moyens d'adaptation.

Dans certaines régions du monde – pas dans toutes, évidemment, les exceptions sont immenses –, et selon un processus extrêmement diversifié, qui a été dans parfois relativement rapide, parfois particulièrement lent, le mode de vie basé sur l'agriculture et l'élevage a, tôt ou tard, substitué l'antérieur.

Cette modification, une fois accomplie, a correspondu à une transformation fondamentale – non seulement économique, sociale, démographique, technique, mais aussi mentale, au niveau des représentations du monde et des valeurs. Cette modification a ouvert le pas à la “civilisation”, à l’État, à l’industrialisation, bref, à toutes les caractéristiques du mode de vie qu’aujourd’hui s’impose partout, en ayant une attitude ambiguë vis à vis des modes de vie antérieurs.

Ambigüe, pourquoi? Parce que c’est notre civilisation moderne qui, au fur et à mesure qu’elle détruisait les modes de vie antérieurs, créait des façons de les étudier et même de les découvrir – par la préhistoire, l’ethnologie, etc. En même temps, toute une mythologie, consommée par le grand public, sur les sociétés préhistoriques, naissait et croissait. On peut dire que la civilisation moderne a créé le problème de l’Autre, dans la mesure même où elle se veut unique, capable d’absorber, dans la pensée et dans l’action, toutes les autres formes de vie.

Le néolithique (où, si on veut, le processus de néolithisation, lequel, dans certaines régions, s’est déroulé au cours de millénaires) est à la charnière de la “nature” et de la “culture”, du “sauvage” et du “civilisé”, et de bien d’autres dichotomies sur lesquelles la pensée occidentale, qui les a créés, n’a cessé de s’interroger.

Pendant la première moitié de notre siècle, un préhistorien comme Gordon Childe s’est efforcé de penser cette transformation en termes de “revolution” (“révolution néolithique”, suivie plus tard par la “révolution urbaine”). Révolution qui, ayant eu lieu au Proche Orient, aurait atteint l’Europe par diffusion. En dernière analyse, et au delà de l’influence marxiste et de son évolutionnisme, G. Childe a eu le grand mérite, d’un côté, d’essayer de penser quelle était la spécificité culturelle de l’Europe face à l’Asie et, d’autre part, de provoquer des recherches interdisciplinaires au Proche Orient (et, plus tard, en Europe même), lesquelles ont contribué à enrichir beaucoup le cadre des problèmes.

Il s’agit d’un processus très complexe, celui de la néolithisation de l’Europe, tant il continue à être un sujet de vif débat, aujourd’hui. Quelques-uns croient toujours au migrationisme (vagues, plus ou moins abondantes, de population venant du Proche Orient avec le “paquet néolithique”: céréales, ovicapridés, technique de la pierre polie et de la poterie, etc.); d’autres acceptent le diffusionnisme (“contamination” des populations européennes par la propagation des nouvelles idées) en donnant aux populations locales un protagonisme plus ou moins accentué. Interaction serait ici le mot d’ordre.

Mais tout le monde paraît accepter le fait, pratiquement indéniable, que céréales et ovicapridés sont d’origine proche-orientale, car les ancêtres des espèces domestiquées n’existeraient pas en Europe. Alors, l’Europe serait une espèce de péninsule de la grande Asie, un continent périphérique, plus récepteur que créateur?

D'autres, encore, pensent qu'on ne peut pas se représenter la "néolithisation" comme un phénomène linéaire, à propagation axiale (de l'Est vers l'Ouest), mais plutôt comme un processus "en réseau" (modèle "percolatif"), dans lequel les innovations pourraient circuler très rapidement et faire leur apparition dans des lieux très différents du réseau, en fonction d'un jeu complexe de conditions de réception/création locales.

De toute façon, il faudra toujours considérer la néolithisation comme un phénomène plurifacété, intégrant des modifications ayant des rythmes divers, et très dépendantes des conditions spécifiques de chaque région.

Essayant d'écarter tout "phantôme" évolutionniste – selon lequel le néolithique serait un mode de vie "supérieur" au paléolithique – ou toute valorisation nostalgique d'un "bon sauvage paléolithique" – selon laquelle le néolithique, en établissant un déséquilibre dans les rapports homme/nature, serait à la source même de tous les problèmes actuels, il faudra peut-être penser cette étape historique d'une façon non téléologique. En d'autres mots, rien ne forçait les communautés humaines à "devenir néolithiques"; et le processus ne se donne parfois à "voir" qu'à sa fin, quand il est arrivé à son accomplissement, c'est-à-dire, au bout d'une longue histoire de transformations.

La mosaïque des rythmes de transformation de chaque région est encore à comprendre de plus près, en même temps qu'on tentera de construire des visions d'ensemble, sans préjugés, mais essayant de déceler ce qui caractérise la totalité de l'Europe – si cette idée est soutenable – par rapport à d'autres régions du monde. Il est évident que la notion même d'Europe est une construction mentale, que ni l'histoire ni la géographie appuyent d'une façon tranchée; mais, malgré tout, il y a aujourd'hui une telle volonté de bâtir un sens pour cette région du monde qu'il ne peut se passer d'une quête historique et... préhistorique, évidemment.

Peut-être cela nous aidera à mieux nous situer, en tant qu'européens (quel que soit le gré d'imaginaire contenu dans ce mot), dans un monde à la recherche d'identités. Identités qui, nous le savons, sont toujours des constructions mentales, qui se veulent appuyées sur l'histoire, et qui sont elles mêmes historiques; mais utiles, tant qu'elles existent, comme bases d'un programme d'action commune.

Dans ce sens, il serait intéressant de réunir autour d'une table, pour un échange de vues serein, un ensemble de chercheurs – préhistoriens, anthropologues (=ethnologues), sociologues, paléoenvironnementalistes (spécialistes du climat, faunes, flores, etc.) –, intéressés par un sujet inter et transdisciplinaire, la transformation d'une Europe de chasseurs/cueilleurs dans une Europe d'éleveurs et d'agriculteurs, avec tout ce que cette transformation a entraîné aux divers plans de réalité – l'environnement, la subsistance, la démographie, l'organisation sociale,

le rapport des communautés humaines à la nature, les représentations, les croyances, les paysages, etc.

L'intérêt serait plus de mettre face à face des points de vue et des personnes de formations différentes, faisant un exercice de pluralisme scientifique, que d'épuiser un sujet tellement vaste ou d'éclairer tous ses aspects, ce qui serait impossible, pour ne pas dire indésirable, dans le cadre d'une réunion.

Tout ce qu'on y dirait serait enregistré sur des cassettes audio et passé à un texte, revu par les intervenants. L'objectif final serait la production d'un livre collectif.

QUELQUES TOPIQUES DE RÉFLEXION

Sédentarité *versus* comportement mobile

Ce sont évidemment deux pôles qui peuvent être conjugués de façon très variable d'une société à l'autre. L'extrême mobilité de certains chasseurs cueilleurs actuels pourrait s'interpréter comme une stratégie de survivance, de vraie fuite de l'ennemi.

J'ai eu pendant mon séjour en Angola, avant l'indépendance (1973-74), un collègue ethnologue qui faisait une thèse sur les Cuissis (désert du Sudouest), et il me disait que son sujet de thèse fuyait devant lui, car il trouvait toujours des restes de campements, avec la fumée parfois encore sortant des foyers, mais les gens n'étaient jamais là. Evidemment, ils avaient peur de tout étranger et, dans le désert, ils étaient capables de visualiser son approximation de très loin.

Nous avons des traces d'un comportement humain de fixation au territoire du Paléolithique ancien (au moins pour une partie de l'année) et d'ailleurs dans le monde des autres espèces il y a des combinaisons très diverses qui vont de la mobilité dans de vastes espaces (mais selon des trajectoires, des saisons, etc.) à la fixation.

C'est à dire, la sédentarité *versus* la mobilité ne sont pas, en elles mêmes, très explicatives du type de comportement en cause, en chaque cas. Nous pouvons évidemment avoir un campement de base, qui se ne déplace jamais (ou au moins pendant toute une époque de la vie des individus), conjugué avec des groupes de jeunes gens, par exemple, qui partent pour des saisons entières dans des expéditions de chasse, en utilisant des campements secondaires. Tout ça est difficile de détecter archéologiquement.

Le problème de l'archéologie (mais aussi de l'ethnologie, et de l'éthno-archéologie) est qu'il n'y a aujourd'hui ("présent ethnologique") aucune société qui dérive de celles du passé, permettant l'étude d'un fil conducteur intelligible

sur les pratiques de symbolisation de l'espace, en rapport avec les autres modalités de son utilisation. Nous savons que toutes les communautés humaines font d'un certain espace un territoire à significations, un réseau de lieux, créant un sens d'appartenance à ces lieux. Pour le faire ils utilisent des repères naturels (dans le sens de Bradley), une espèce d'accidents du terrain que l'imagination humaine investit en "monuments". Nous savons d'ailleurs que n'importe quel accident de terrain, ou bien même un arbre ou un arbuste, peut être un repère important. L'intéressant n'est pas la chose matérielle, son aspect plus au moins impositif au regard, mais ce qu'on dit sur la chose (laquelle peut être bien humble) – or, ce sont ces discours dont nous ne disposons pas...

Nous devons aussi considérer à ce propos ce qu'on appelle par convention "l'art rupestre", et en général tout un marquage symbolique, éphémère ou pas, de l'espace.

L'art rupestre du Paléolithique supérieur était évidemment un système très évolué de marquage symbolique de l'espace, tant dans les ensembles à l'air libre (fleuve Côa, Portugal) que dans ce qui concerne ceux situés à l'intérieur des cavernes (peut être plutôt l'exception pour l'époque, que la règle... en fait, dans les régions calcaires des grottes aucun art rupestre à l'air libre n'aurait été conservé).

D'autre part, la fixation (conservation) de l'image sur la roche, a pu aller de pair avec la conservation d'aliments (le stockage, si important, économiquement, mais aussi conceptuellement – c'est notre langage, c'est-à-dire, le côté non conscient de notre discours, qui nous fait "briser" des réalités intimement unes).

À savoir, nous avons déjà au Paléolithique supérieur un comportement plus intervenant sur la réalité environnante et surtout une temporalité de l'action qui est en rapport avec des projections complexes dans le futur. On fixe l'objet de l'observation, on conserve des aliments, ou des objets dont la préparation a exigé beaucoup de temps, on marque l'espace, on prévoit de façon anticipée un produit dont le savoir faire exige toute une série d'étapes enchaînées, etc.

En particulier, il faut le souligner encore une fois, on étale dans le temps, par la conservation, la valeur économique et conceptuelle d'un aliment qui, autrement, devrait être consommé immédiatement; on fixe par la gravure ou la peinture un signe qui servira de point d'appui pour des narratives dans le futur. On crée une valeur différée des choses, indépendante du contexte primaire d'action. Ce rapport différent au temps – question conceptuelle, cognitive, me paraît très important.

Par exemple, les objets de parure ou même les artefacts en général du Paléolithique supérieur sont des objets qui demandent beaucoup de temps, une "pré-vision" de l'artefact final bien avant son finissage. C'est, comme je l'ai dit avant, le détachement d'une chose par rapport à son contexte d'utilisation – ce rapport n'est plus immédiat. Et cet aspect est ce qui me semble caractériser

radicalement l'humanité, c'est à dire, la "culture" versus le comportement de la plupart des animaux (bien entendu, il y a toute une culture des simiens, etc.). Un de ses éléments serait la volonté de s'imposer à ce qu'aujourd'hui on appellerait la "nature" – nature qui est aussi un concept humain et par conséquent, elle aussi, un artefact culturel... Or le néolithique, en tant que phénomène accompli, n'est qu'un aspect particulièrement visible de cette volonté humaine d'imposition sur la "nature". Cependant, seules quelques communautés on eu, au commencement de ce processus, l'intention de changer radicalement les rapports hommes/nature, en laissant de penser celle-ci comme une réalité enveloppante (une sorte de mère) dans laquelle l'être humain est une créature parmi d'autres, pour faire de la nature un objet sujet à l'action créatrice de l'homme, à son ingénierie.

C'est à la lumière de cette transformation fondamentale qu'on doit aussi repérer les traces d'un comportement qui implique une fixation ou une mobilité des groupes plus ou moins accrues.

La sédentarité, partielle ou totale, temporaire ou définitive, a eu un rôle dans le sens où elle a conditionné le comportement général des gens et la valeur même de l'être humain – un être humain qui ne peut plus se déplacer fait problème dans une société relativement mobile. Celle-ci a un comportement différent de celui d'une société sédentaire vis à vis des enfants, etc. C'est à dire, c'est la valeur de l'être individuel qui nous distingue encore des animaux. Il est tendentiellement plus facile de prendre soin des incapacités, des débiles, des enfants et des femmes enceintes dans une ambiance sédentaire que dans une société mobile. C'est aussi une question de mémoire affective et en conséquence de temps (temps conceptuel). On ne veut pas qu'une personne meure, parce qu'elle est reconnue en tant qu'être, sujet, unique (même si le concept moderne d'individu ne fait aucun sens hors de notre contexte occidental des derniers siècles).

La sédentarisation, en fixant le foyer, c'est à dire, l'espace de l'intimité et du refuge, crée immédiatement l'idée du dehors, du voyage et de l'échange, très ancien comme on le voit par la circulation d'objets, de matières-premières, et même d'idées sur de vastes extensions (obsidienne pour le Néolithique par ex.).

Mais la mobilité peut être une stratégie plus intelligente et plus raffinée que la sédentarité, ne serait ce que parce que, en général, le "mobile" a presque nécessairement une carte mentale plus élargie et plus complexe que le sédentaire. Il faut être attentif aux complexités et aux mélanges possibles de la réalité concrète.

"Broad spectrum" versus spécialisation

Peut être l'économie du "broad spectrum" (c'est-à-dire, la capacité de s'alimenter ayant pour base une gamme très élargie de produits énergétiques) et la

spécialisation (concentration dans un nombre de ressources plus petit) ne sont que des pôles entre lesquels toutes les sociétés se sont placées, au moins à partir de l'“Homo sapiens sapiens”, et selon les conditions de l'environnement, indépendamment de la chasse/cueillette ou de l'agriculture.

Évidemment, la dépendance d'un nombre limité d'espèces est toujours une situation de relative fragilité. Mais “broad spectrum”, stockage et spécialisation quand celle-ci est possible, comme tendances, sont conjugables. D'autre part, la capacité d'une société de trouver une diversification de ressources alimentaires est un signe de complexité (bonne connaissance de l'environnement), mais aussi la possibilité de se baser sur un système limité mais solide d'espèces (céréales/ovicapridés au Proche Orient néolithique) est aussi un signe de grande capacité, de succès adaptatif, si on veut accepter cette expression.

Il est évident qu'il n'y a pas de chaînes causales simples entre économie – mode de résidence – démographie – hiérarchies sociales – conceptions du monde (ces dernières, étant partagées, peuvent fonctionner comme la “justification” pour que tout le système se maintienne) et vice-versa. Il y a contemporanéité (rapport structurel sous-jacent) entre le matériel et l'idéal, avec des conflits et des phases d'harmonie.

C'est cette “contemporanéité”, cette occurrence solidaire, structurale, de différents niveaux de rationalité, de signification, qui m'empêche de faire de l'histoire (et de l'archéologie) une science expérimentale. Je ne peux jamais isoler une variable ou un ensemble limité de variables pour les voir fonctionner ensemble. Je ne peux pas réduire en laboratoire, comme les sciences expérimentales, la complexité de la réalité sociale. Je ne peux pas observer ce qui va avant et ce qui vient après, en regardant ce deuxième aspect comme étant la conséquence indéniable de ce qui est arrivé avant. La confusion entre antériorité/postériorité et cause/effet est bien connue et dangereuse – car elle tend à présenter comme preuve d'une thèse une occurrence qui aurait pu ne pas avoir lieu, si quelque chose avait fait tourner dans un autre sens le devenir. Or, nous ne pouvons jamais isoler ce “quelque autre chose”...

Le tissu de l'histoire comme explication est fait d'indétermination, laquelle est solidaire de la liberté des hommes. Au moment où l'histoire serait une science “exacte” nous serions perdus, accomplissant, comme des machines aveugles, un futur pré-établi.

On dit généralement que pendant des périodes glaciaires, l'alimentation humaine était fortement à base de viande (Madgaléniens – renne, par ex.), et que pendant le Tardi-glaciaire, au fur et à mesure d'épisodes chauds de plus en plus fréquents, l'humanité s'est adaptée à une base alimentaire plus variée. Dans cette variation, entrent les ressources côtières (amas coquilliers) et aussi et surtout les

plantes, notamment les hydrates de carbone (avec le cortège de maladies de dents liées au sucre). C'est à dire, la nourriture de base passe "grosso modo" de la viande au pain. Notre culture chrétienne consacre le pain comme le corps du Christ même (ainsi que l'huile et le vin, produits méditerranéens).

Ce changement se serait accentué parce que la grande faune quaternaire s'est éteinte à la fin du Pleistocène, l'humanité devant ainsi se contenter de la petite faune, ajouté à la recherche d'une grande variété d'aliments. La diversité aurait succédé à une certaine uniformité antérieure. La chasse, au Neolithique et après, maintient (et accroît probablement) tout son prestige, et la viande est la nourriture la plus estimée, d'autant plus qu'elle peut être consommée de façon plus ou moins rare (voire le porc dans le Pacifique et sa consommation exceptionnelle pendant des fêtes, la graisse de porc étant par exemple utilisée dans certaines festivités comme crème pour le corps, pour lui conférer de la force).

Nous sommes toujours devant des cadres conceptuels. Je crois que si on veut penser l'homme (et, par extension, la société), on ne peut pas le penser comme une machine, à buts alimentaires ou de survivance (matérialisme) ou transcendants (idéalisme). L'homme n'est ni une bête ni une créature faite à l'image de dieu, c'est un animal particulier, issu de l'évolution, pour lequel les systèmes conceptuels sont la clé de son comportement.

Les systèmes conceptuels, les types de société et de modes de vie matériels ne sont pas indépendants les uns des autres (ils sont en retroaction constante), mais leur dépendance n'est pas du type cause-effet simple, d'où la difficulté (voire l'impossibilité) de conclure des choses immédiatement intéressantes (c'est à dire pertinentes pour l'interprétation de ce qui est important – car exclusive, presque, vis à vis d'autres animaux, chez l'homme –, le symbolisme) à partir des réalités archéologiques.

Celles-ci sont très ambigües, et on peut fabriquer à partir d'elles presque n'importe quoi – la préhistoire n'a pas encore stabilisé un mécanisme de contrôle convenable de ses propres résultats (conclusions des chercheurs). C'est à dire, l'interprétation et les "faits" sont profondément imbriqués (par ex., telle stratigraphie est elle l'interprétation la plus acceptable, ou une fabrication? Comment savoir, si la coupe n'est plus là? Sur le dessin, tout est d'accord avec ce que le fouilleur raconte. Et s'il fouille mal?... Il y a des collègues dont nous savons qu'ils ne fouillent pas assez bien; et même quand ils fouillent bien, ils sont parfois très bornés du point de vue interprétatif, faute de connaissances élargies, d'un esprit critique, d'une formation scientifique ou humanistique. Il est difficile de croire à un mot de ce qu'ils disent, car on ne peut pas profiter d'une partie des résultats, et en écarter d'autres. Tout se mélange dans un discours très lourd, mais parfois inutilisable).

Nous se savons toujours pas – et peut être heureusement – comment les

transformations de l'histoire se font. J. Cauvin aime parler de "mutations mentales" – oui, mais y a-t-il une régularité, une explication, une prévisibilité de ces "mutations mentales"? Si on ne prend pas des précautions, isoler le mental du reste est une terrible simplification.

Si j'ai un accident grave d'automobile, je souffre une mutation mentale soudaine, c'est vrai, mais ce qu'il me faut c'est me faire soigner rapidement au niveau physique, sinon ma mutation mentale n'aura jamais de signification pour moi...

En conclusion

Nous connaissons encore très mal les règles de fonctionnement de la société humaine. Quels sont les mécanismes de l'innovation, de la création d'altérité?... Nous parlons de naissance, d'émergence, nous utilisons des métaphores très vagues... Et, par contraste, quels sont les mécanismes de la conservation, de la manutention du même (identité)? Que veut dire "complexité", étant entendu qu'on l'applique à tout aujourd'hui, y compris au comportement animal? Que veut dire "sociétés primitives" comme équivalence de l'absence de l'État? Le préhistorien et ethnologue français P. Pétrequin m'a dit sur les sociétés de Nouvelle Guinée: ce sont des sociétés très complexes, tant complexes ou plus complexes que la nôtre...

Qu'est-ce qui crée, dans le devenir social, des conditions de non-retour? (par exemple, des agriculteurs qui ne s'imaginent plus la possibilité de retourner à un état de chasseurs-cueilleurs). Est-il sensé de continuer à parler de Néolithique, concept que revêt des comportements si diversifiés? Comment se débarasser de l'héritage lourd de l'évolutisme culturel, pourtant l'axe même de notre raisonnement actuel?...

L'homme est une union absolue de corps et d'esprit, dichotomie pour moi absurde. Comment se libérer de cette dichotomie?... Malgré toutes les recherches des neurologues, nous connaissons encore mal le fonctionnement du cerveau (voire le merveilleux échange de vues, publié sous forme de livre, de J. Pierre – Changeux/Paul Ricoeur).

Je pense parfois que ce tout qu'on a fait en Préhistoire et en Ethnologie n'est qu'un commencement timide d'un voyage très long. A long terme, je suis optimiste, et c'est cela qui me permet d'être professeur (ma profession), de transmettre l'énergie pour le travail et l'insatisfaction constante.

Sans avoir un plus grand contact entre ethnologues, préhistoriens, d'autres scientifiques de l'homme et de la société, sans avoir une capacité de dialogue avec des philosophes (aussi dans leur propre intérêt), on n'ira pas loin.

Leroi-Gourhan a conçu un immense système pour penser la réalité humaine. Mais, en même temps, il a installé sur le terrain (cavernes ornées, Pincevent) un système très précis de repérage des traces du passé. Ce qui me désespère, c'est de ne pas voir un vult de la même taille aujourd'hui.

Peut-être I. Hodder, avec ses fouilles du site turc de Çatal Hüyük, parviendra à quelque chose de grand. Il annonce déjà des idées nouvelles dans son livre "The Archaeological Process. An Introduction", 1999. Mais l'archéologie qu'il fait est très chère pour nous, le commun des archéologues, qui travaillons toute notre vie avec des budgets de misère. C'est à dire, on n'a pas les capacités financières pour mettre notre intelligence et notre énergie au service de la recherche. Les gens qui commandent les décisions ne sont pas suffisamment conscients de tout ça, ils ont d'autres priorités. C'est dommage.

Porto, 2000-2002.

O MUSEU É UM MUNDO, O MUNDO É UM MUSEU

por

Vítor Oliveira Jorge*

A modalidade de “regime pós-moderno”, retintamente mercantil e liberal, globalizante, que hoje se reafirma quotidianamente no mundo, sem quaisquer rivais ou contrapontos (a não ser esgares de desespero ou nostalgia) está mais que caracterizada, sendo difícil sobre ela não repetir lugares-comuns ou banalidades.

Consiste num esbatimento de fronteiras, na acumulação de referências díspares (sobreposição de citações, que se substituem à antiga afirmação “certa”, “ajustada” e emanando de um sujeito enunciador que se pretendia original e, ao mesmo tempo, reportado a um desejo de “verdade”), no estabelecimento de um regime de flexibilidade e de fluidez, que não podiam estar mais bem tipificados do que pela internet, pelo fluxo instantâneo de capitais em todo o planeta, pela ideologia turística (desloco-me e visito, logo existo), e pela permanente fabricação de realidade(s), que são écrans umas das outras, imagens de imagens.

Tudo é fluido, tudo é mutável, tudo tem de ser imponderável e “transparente”, tudo está em deslocação constante para fora de um eixo de si mesmo – movimento, aceleração, ocupação de todo o campo da percepção por uma espécie de vultos fugitivos, de identidade(s) compósitas e indecisas, sempre em reformulação – e, eis, em todos nós, instalada a “era da suspeita” e da inquietação, sem repouso possível, como se fôssemos eternos viajantes que jamais encontram o limiar da sua casa.

Que inocência perdemos?... Mas, tem sentido esse discurso de perda e nostalgia, no mínimo ambíguo? Ou apenas vemos generalizar-se, “democratizar-se”, uma certa forma de consciência crítica e auto-reflexiva, céptica, des-sacralizada, que tradicionalmente pertencia às elites como um capital altamente distintivo e que agora tende a massificar-se, isto é, a fugir ao controlo dos regimes de produção da diferença tradicionais?...

* Prof. da FLUP – DCTP.

Esbatimento, ao mesmo tempo, do real e do virtual, dos entes e da(s) sua(s) imagens, da realidade e do sonho, do material e do ideal, do possível e do impossível, do trabalho e do lazer, do próximo e do distante, do passado e do futuro, do interior e exterior, da cidade e do campo, do homem e da natureza, da vida e do arquivo – enfim, de todas as dicotomias (que já sabíamos enganadoras, ou impensáveis, ou efémeras) de que se alimentou a nossa tradição, nomeadamente a da designada “modernidade”.

Esse anúncio prodigioso de uma empresa de telemóveis, em que um rapaz e uma rapariga atravessam a grande velocidade sucessivas paredes, como se fossem máquinas ou deuses, sobem a árvores altíssimas como se fossem animais trepadores, dotados de uma energia divina, voam depois no vácuo como se fossem aves ou anjos, libertos de todas as “contraintes” dos corpos – são essas imagens desmaterializadas que nos atraem. Não é a coisa em si, é a velocidade que adquire, e a nitidez que mantém, o seu carácter imaculado, que nos fascina (momentaneamente).

Ou esse outro “video-clip” de uma célebre vedeta rock, em que a eventual vacuidade do que canta é amplamente superada pela sua imagem feminina, perdida num deserto de solo gretado, e se esconde sob véus, ou mesmo se transforma inteiramente num conjunto de “écharpes” ondulantes, que podem cair, como uma mancha negra ou um líquido que se derramasse no solo, para daí reemergir como um bando de aves de estranho agouro... mas agouro que não aponta para nada... Vivemos destes flashes, destes fascínios curtos, destes instantâneos encantamentos/desencantamentos.

A repetição de imagens, que nos sugam, que nos “apanham” a cada passo, como uma “passerelle” de moda em que os corpos saem magicamente detrás de uma cortina e desfilam sem cessar, pressupondo um olhar que nunca abranda, obriga-nos a perguntarmo-nos o que é que mantém a atenção viva até aos limites do mais dolorosa fadiga, quais os mecanismos que sobre nós actuam, e que tornam indescernível o novo e o “*déjà vu*”, quem nos preparou para este tédio que a todo o momento procuramos como um vício, para esta vigília que recomeça passado o tempo breve do cansaço, para esta produção de nós próprios que recupera sempre de uma fase de desistência ou de depressão, para esta tenacidade em viver dizendo mal da (falta de) vida que temos, para esta ânsia de produzir, de desenvolver, de aumentar, de acumular, de seduzir, de ter, de saber!

Este é um mundo “cheio”, que suturou todas as discontinuidades com uma música de fundo, soft, que percorre as paredes de todos os sítios que percorremos, de todos os lugares de passagem que utilizamos, e que se confundiram com a totalidade do espaço. Porque mesmo a cadeira onde leio, o quarto onde durmo, o sítio de onde falo ou onde converso com outros é um não-lugar: foi tocado pela des-essencialização de tudo. Só vale pelo que eu aí fizer e sentir, ou fizer sentir,

enquanto isso acontecer. Eu vejo já esse sítio como um lugar vazio, abandonado às cadeiras desarrumadas e outros vestígios da passagem humana, mesmo quando estou imerso nele; em cada momento estou a reconstituir o anterior e a prever o que se segue. Tenho a ânsia da totalidade.

A palavra-chave passou a ser “rede”. Estar em rede, significa estar em comunicação e circulação permanente, fluir entre pessoas, lugares, imagens, sensações, sítios, num universo despolarizado onde o que conta é a própria deslocação, e não qualquer objectivo centrado num ponto do espaço-tempo. O valor (nas suas várias modalidades, cujo padrão último é o ganho material, é claro) foi evacuado dos lugares, das pessoas, das temporalidades tradicionais, para fluir permanentemente, surgir e se desfazer em combinatórias infinitas. E nós tornámo-nos actores e espectadores, em simultâneo, desta imensa paródia em que somos levados, nos deixamos levar, desejamos profunda e intimamente participar, sem saber por quem, para onde, mas com a forte suspeita de que não há qualquer hipótese de saída. Como se tivéssemos nascido já dentro deste “party” interminável, creio de hipócritas por vezes extremamente inteligentes, onde toda a gente faz o possível por parecer feliz, descontraído, “à laise”, e onde alguns até fingem muito bem; e os que não aguentam sempre vão para detrás do cenário e fogem de cena. Compreendemos todos que temos de fazer como o poeta de Pessoa, e que é o dia-a-dia de qualquer “comediante”: é preciso fingir tão bem que se finja aquilo que deveras se sente.

O mundo está para venda, é um imenso centro comercial, que inclui tudo, incluindo os espaços do inimaginável, da experiência única, talhada à dimensão da personalidade de cada um. Sob a forma de um espectáculo, tão impressionante quanto seja possível para atrair multidões, num fluxo interminável de imagens, qual *passerelle* onde está sempre a passar o mesmo e o diferente, algo que é diverso de nós e que simultaneamente somos nós próprios, porque o que nos caracteriza é sermos consumidores de imagens e, ao mesmo tempo, imagens para consumo, numa auto-alimentação permanente do diverso e do igual.

O centro comercial deve ser seguro, agradável, fluido, um mundo infantil e adulto, onde nos percamos e nos possamos encontrar, onde o que é diferente seja ao mesmo tempo impressionante e reconhecível, securizante e excitante, propiciador de satisfação e despoletador de vontade de mais. Mais do espaço, mais do tempo, desde a pré-história até ao futuro, desde o exterior (espaço sideral) até ao mais íntimo do corpo, ampliado por forma a ser uma paisagem para a vista. Montras, vitrinas, écrans, coisas para se manipular e ver como funcionam, é o museu interactivo, e é a loja para podermos levar para casa um pouco de todas essas experiências.

O mundo é para ser vendido como museu, tipificado em produtos, que nos falam menos de cada um deles – perder muito tempo com cada um seria decerto

uma gestão do tempo menos adequada, e o “visitante” quer “aproveitar” o mais possível – e mais do circuito que entre todos eles é suposto fazermos, cada um segundo o seu ritmo ou as suas opções. Por sua vez o museu deve conter todo o mundo, apresentar uma larga abrangência, oferecer sempre novas curiosidades ao olhar e outros sentidos, ser uma mostra da variedade produtiva da “natureza”, para ser observada de perto e (caso seja essa a opção) sem perigo de doenças, contaminações, vírus. Uma natureza perfeita, desmaterializada, emocionante e transformada em circuito, com entrada, escalas, e uma saída. Mas um circuito aberto, infinitamente reticulado, permitindo todas as trajectórias imaginárias, e todas as experiências de adesão convicta possíveis (incluindo riscos, à escolha). É fundamental que isto seja mesmo levado a sério, que dê mesmo gozo, que as pessoas não só acreditem, mas “curtam” (se confundam com a experiência, a tornem sua), isto é, que se deixem envolver totalmente pela vivência do mundo como museu, e pelo museu como mundo real. A confusão é o prazer, o patamar da convicção.

Dezembro 2001

O PROF. SANTOS JÚNIOR, ILUSTRE PRESIDENTE
DA SOCIEDADE PORTUGUESA
DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
(Homenagem à sua memória no Centenário do seu nascimento)

por

Abel S. Tavares*

Uma ideia me conduz
Recordar os que morreram
Mas que no Mundo souberam
Deixar um rasto de luz¹

Passou-se no ano transacto (precisamente no dia 21 de Maio) o centenário do nascimento do *Professor Joaquim dos Santos Júnior* que, durante muitos anos, e a seguir ao *Professor Hernâni Monteiro*, falecido no Porto em Novembro de 1963, presidiu com o maior entusiasmo, dedicação e eficiência à Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia. Durante cuja presidência tive a honra de com ele colaborar na qualidade de Vice-Presidente desta prestigiada Sociedade Científica. Isso justifica que o *Prof. Vítor Oliveira Jorge*, distinto arqueólogo e professor da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, e que, a seguir a *Santos Júnior*, vem presidindo aos destinos da Sociedade, tenha tido a gentileza de me solicitar um pequeno artigo evocativo da figura e da obra do *Prof. Santos Júnior*, colaborando desse modo na homenagem da Sociedade à memória de quem tão esforçada e eficientemente trabalhou para manter o seu prestígio e assegurar válido intercâmbio com sociedades homólogas e outras instituições dedicadas a estudos de antropologia física, de arqueologia, de etnologia, e à divulgação e à valorização dos estudos destas ciências, tão ligadas à fascinante evolução da hu-

* Professor catedrático aposentado de Anatomia Topográfica da Faculdade de Medicina do Porto e ex-Director do Instituto de Anatomia do Prof. J. A. Pires de Lima (1964-1981).

¹ Hernâni Monteiro - "Auto do Berço", publicação póstuma, *O Médico*, 77, 494-515, 1975.

manidade, das civilizações e das culturas, nas quais se foram cristalizando os espantosos progressos do “Homo sapiens”. Estudos centrados, por assim dizer, no conhecimento da evolução ao longo dos séculos (e até onde tem sido possível analisá-la) deste desarmado e frágil “macaco nú”, das suas preocupações vitais, culturais, artísticas, lúdicas, religiosas ou outras. Deste ser, cujo desenvolvimento cerebral permitiu o seu domínio sobre toda a natureza. Mais ou menos penoso, mais ou menos eficaz, mais ou menos conducente ao sucesso, imediato ou futuro. Sendo o objectivo dessas ciências o Homem e as civilizações, não admira que tenha atraído os médicos, isto é, os artistas e técnicos vocacionados igualmente para o estudo do mesmo Homem, desde a sua anatomia (macro e microscópica) às suas mazelas físicas ou mentais e à promoção das técnicas de melhor as conhecer e remediar. É assim inteiramente lógico que os médicos se tenham interessado vivamente pelos estudos antropológicos. E que no caso particular do nosso Porto, tal se tenha verificado de modo exemplar. Assim, foram íntimas e fecundas as relações científicas e humanas entre o Instituto de Antropologia da Faculdade de Ciências (da qual o *Prof. Santos Júnior* foi também fecundo e dinâmico Director) e o Departamento de Anatomia Normal da Faculdade de Medicina. Lembro a este propósito que o primeiro Presidente da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia foi um distinto médico e professor de Anatomia do início do Século XX, o *Prof. Luís Viegas*. E que era igualmente médico e diplomado pela Faculdade de Medicina do Porto (em 1911), como médico era o *Prof. Santos Júnior*, o insigne e entusiasta investigador, o *Prof. Mendes Correia*, fundador e 1º Director do Instituto de Antropologia da Faculdade de Ciências.

Esta é a terceira vez que me cabe a honra de prestar modesta mas sentida homenagem à memória do *Prof. Santos Júnior*. A primeira foi já há alguns anos, a promovida em 1987 pelo Instituto de Investigação Científica Tropical para a qual redigi um pequeno, mas elucidativo texto precisamente sobre “As Investigações de Antropologia e Etnologia Ultramarinas na actividade científica do Instituto de Anatomia da Faculdade de Medicina do Porto”. Achei na ocasião que seria este tema o mais adequado em homenagem ao ilustre antropologista, pelo facto de boa parte do seu labor científico se ter consagrado a estudos de antropologia e etnologia ultramarinas, para cuja realização se não poupou a incómodos, inclusivamente com sacrifício da sua saúde, e num dos casos, da própria vida. Registe-se o seu trabalho na Missão Antropológica de Moçambique. E ainda, a este propósito, ter sido uma universidade africana, a novel Universidade de Luanda, a colher os frutos da actividade dos últimos anos da sua carreira pedagógica, tendo aí levado a cabo investigações do maior interesse no âmbito da sua especialidade. Convidado para professor dessa Universidade, aí regia desde 1968, Zoologia e Antropologia. Muito contribuiu assim o *Prof. Santos Júnior* para o arranque dos estudos superiores em Angola. Recordo que, já aposentado (desde

Junho de 1971), mas ainda muito vivo e dinâmico, tive o gosto de o encontrar, em plena actividade científica em Luanda, durante uma das minhas deslocações a essa cidade, em serviço universitário.

A segunda participação inseriu-se na homenagem prestada no ano passado pela Câmara Municipal de Torre de Moncorvo à memória do saudoso investigador. Memória que foi recordada e honrada por um Município de Trás-os-Montes, província onde se desenrolaram tantos dos trabalhos de campo do ilustre investigador. Saliente-se que entre os 359 trabalhos que constam do seu “curriculum vitae” de 1987, perto de uma centena se referem a esta província, cujas arqueologia e etnografia estudou competente e interessadamente. Basta lembrar como exemplo, entre muitos outros, os trabalhos sobre os berrões, os estudos sobre os Castros de Carvalhelhos (onde realizou 33 campanhas de trabalho), da Curalha, do Monte de S. Paulo, em Freixo de Espada-à-Cinta, etc. E ainda estudos sobre várias estações arqueológicas, em Moncorvo (Vale da Vilarça), Mogadouro, Chaves, Alfandega da Fé, Sabrosa, Montalegre, etc, etc. E tantos e tão interessantes estudos etnográficos sobre os povos de Trás-os-Montes! Deu o devido valor e lembrou, com carinho, os costumes e tradições populares, em risco de se perderem totalmente, uma vez que os poderosos meios de comunicação social distraem um pouco toda a gente da reflexão meditativa, fonte única de expansão de autêntica cultura. Contra a erosão cultural foi reagindo eficazmente o *Prof. Santos Júnior*, ao longo da sua actividade pedagógica e ainda da mais longa carreira científica, prolongada até idade muito avançada.

Recordo com muita saudade o *Prof. Santos Júnior* e registo com apreço, a oportunidade que mais uma vez me é dada de expressar a grata admiração que sempre tive pelas suas qualidades de investigador (e não só na antropologia e etnologia, como por exemplo, o seu interesse pelos estudos ornitológicos aos quais deu valiosíssima contribuição) que entusiástica e com disponibilidade plena exerceu durante toda a sua longa vida. Não posso deixar de registar o facto, que pude observar de muito perto como colaborador do *Prof. Santos Júnior*, na qualidade de vice-presidente da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, de ter conseguido manter, mesmo para além da sua aposentação, a notável vitalidade desta Sociedade a que presidiu bastantes anos, na sucessão de *Mendes Correia* e de *Hernâni Monteiro*. E de assegurar sempre, sem desânimo as respectivas actividades e sobretudo a regular publicação dos volumes de trabalhos dessa Sociedade. E para tal ir conseguindo os necessários meios materiais. Registo ainda a sua assídua e valiosa colaboração em reuniões e congressos e o frutuoso intercâmbio com outras sociedades estrangeiras congéneres.

Porto, 12 de Março de 2002

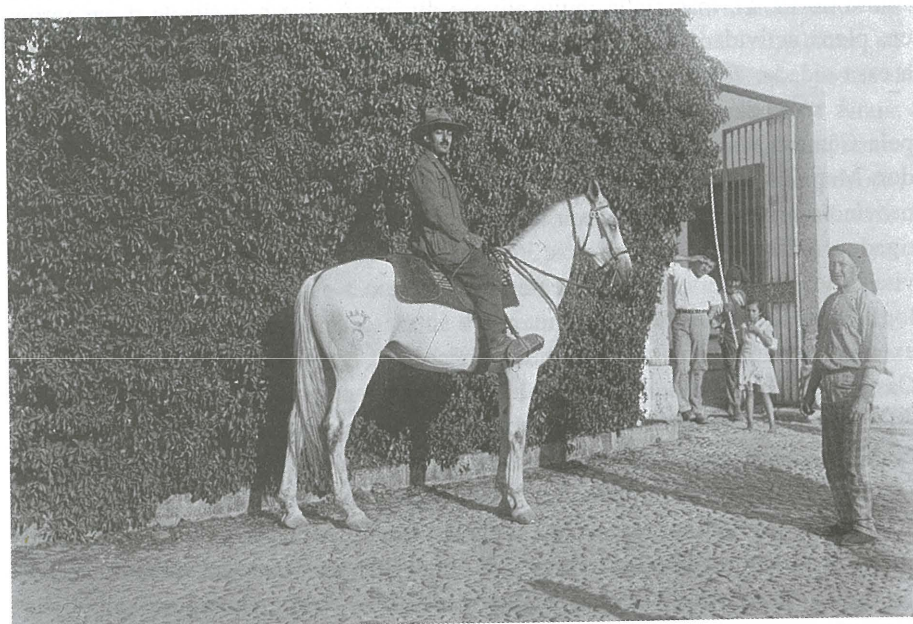


Foto 1 – O Prof. Santos Júnior a cavalo, na Casa do Cadaval, Muge (1933).



Foto 2 – O Prof. Santos Júnior junto do “Penedo Cobrão”, Baldoeiro – Moncorvo (1930).

(Fotos gentilmente cedidas pelo nosso consócio Dr. António Huet Bacelar Gonçalves, do Museu da Faculdade de Ciências da U.P.)

V Á R I A

MARGOT DIAS (1908-2001)

A Margot Dias, de seu nome completo Margot Schmidt Dias, ficarão associados os estudos sobre os makonde no território moçambicano e a sua participação activa na criação do Museu de Etnologia do Ultramar, hoje Museu Nacional de Etnologia. A sua obra só pode ser entendida em conjunto com a do marido, António Jorge Dias (1907-1973).

Nasceu em Nuremberga, a 4 de Junho de 1908. Começou a estudar música na sua cidade natal, diplomando-se, em 1931, em piano no conservatório de Munique. É nesta última cidade onde, em Janeiro de 1940, durante um concerto conhece o seu futuro marido, na altura colocado como leitor de português na universidade. Casam-se em 1941, nascendo dois filhos ainda na Alemanha, Wolf Lopo (1941-), Karin (1943-); no Porto viria a nascer Júlia (1949-). É ainda em plena guerra, que se instalam em Portugal, logo após A. Jorge Dias ter acabado o seu doutoramento em Etnologia (1944), com uma dissertação sobre a aldeia de Vilarinho da Furna.

Fixam residência nas imediações do Porto. Margot adapta-se a um outro país, dedica-se à educação das crianças, aprende a língua, acompanha o marido em muitas das andanças pelo interior rural, apresenta-se ao piano em público. Interessa-se pela música em contexto popular, concentrando-se cada vez mais no seu registo e estudo.¹

Entre 1947 e 1957 desempenha funções de colectora musical do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular, instalado na Universidade do Porto e dirigido pelo marido. O grande objectivo então em mira naquele organismo, é a elaboração de um Atlas Etnográfico de Portugal.

Aos anos dedicados à ruralidade portuguesa, sucede-se o empenhamento integral e assumido na pesquisa africana, que se manterá para o resto da vida.



¹ Dados biográficos são fornecidos também por João Lupi (1984) *A Concepção de Etnologia em António Jorge Dias*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, e por Catarina Alves Costa (1997) *Guia Para os Filmes realizados por Margot Dias em Moçambique, 1958-1961*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia. Alguns dos artigos publicados por Rui Pereira assentam em informações orais obtidas em entrevistas dadas ao autor.

A partir de 1957 integra a Missão de Estudo das Minorias Étnicas do Ultramar Português, na qualidade de investigadora. Após prospecção feita no ano anterior pelo marido, é lançado o grande projecto de pesquisa entre os makonde. De 1957 a 1961, os meses de Verão serão passados em recolhas no terreno. Na primeira campanha, dedica-se logo à música e à cultura material (cesteria, olaria). Resultam sobretudo da segunda, em 1958, as colecções etnográficas reunidas e trazidas para Lisboa, estando em vista a constituição dum museu etnográfico. Para sensibilizar autoridades e público nesse sentido, realiza-se, em Fevereiro de 1959, uma exposição no Palácio Foz (sede do SNI) intitulada “A Arte Maconde”, onde se mostram as recolhas levadas a cabo.² Nesse mesmo ano visita as regiões a norte da então colónia portuguesa de Moçambique, onde também vivem populações makonde, em breve afectadas e envolvidas na luta anticolonial. A deslocação de 1960 tem menos incidência nos makonde, uma vez que atravessa a África Austral, terminando o périplo em Angola.³ Margot Dias tem aqui a oportunidade de trabalhar, publicando mais tarde um artigo sobre a farinação da mandioca. Em 1961 faz a última destas campanhas moçambicanas, permanecendo também no centro da colónia.

O projecto dos makonde deu origem a uma obra em 4 volumes, sendo, em dois deles, o seu contributo decisivo. Dedicase em profundidade ao estudo da produção artística entre os makonde, não só na base do material que recolhe, da documentação que colige (fotografia, filme, gravação)⁴, mas também do confronto que faz com as colecções existentes noutros museus europeus, nomeadamente o de Leipzig e de Berlim, detentores das colecções mais antigas, constituídas durante o período colonial alemão.

O falecimento do marido deixa-a bastante abalada, para além de começar a sentir dificuldades com a vista. Retira-se gradualmente do museu, afastando-se das peças que havia recolhido.

Sente-se cada vez mais preocupada com duas tarefas que considera inacabadas. Em conversas refere com insistência a necessidade dum 5.º volume sobre os makonde, para o qual diz já não sentir forças. Imagina-o como um arquivo de documentação para o povo makonde, onde figurariam não só os materiais do museu de Lisboa, como dados sobre

² Sobre o contexto deste projecto de pesquisa cf. Rui Pereira (1989) “Trinta Anos de Museologia Etnológica em Portugal. Breve contributo para a história das suas origens” F. O. Baptista, J. P. de Brito, M. L. Braga, B. Pereira (1989) *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, pp.: 569-580. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica; (1998) “Introdução à reedição de 1998” Jorge Dias (21998) *Os Macondes de Moçambique. I. Aspectos Históricos e Económicos*. Lisboa: Comissão Nacional Comemoração Descobrimientos Portugueses/ Instituto Investigação Científica Tropical; (1986) “Antropologia Aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo” *Revista Internacional de Estudos Africanos*, nº 4-5: 191-235; (1989) “Colonialismo e antropologia: a especulação simbólica” *Revista Internacional de Estudos Africanos*, nº 10-11: 269-281; (1989) “A questão colonial na etnologia portuguesa” *Antropologia Portuguesa*, 7: 61-78. Na base da polémica sobre a inserção do projecto makonde está o livro de D. Gallo (1988) *Antropologia e colonialismo. O saber português*. Lisboa: Heptágono, cf. pp.: 62-70.

³ Esta viagem prolongada foi feita com o marido, acompanhando Charles Wagley (1913-1991), então professor de antropologia na Columbia University, reputado especialista de estudos sobre o Brasil. Das suas obras destacam-se *The Tenetehara Indians of Brazil, A Culture in Transition* (1949), em conjunto com Eduardo Galvão e *Welcome of Tears: the Tapirapé Indians of Central Brazil* (1977).

⁴ Sobre os materiais registados por Margot Dias e a respectiva documentação, veja-se a entrada a ela dedicada, redigida por Catarina Alves Costa, na *Enciclopédia da Música em Portugal no século XX*, organizada por Salwa El-Shawan Castelo Branco (no prelo), para além do já citado guia dos filmes elaborado pela mesma autora.

outras colecções. Troca impressões nesse sentido com G. Blesse, conservador do museu de Leipzig e também grande conhecedor dos materiais makonde. Incentivada por Gerhard Kubik e Domingos Morais aceita finalmente publicar o livro sobre os instrumentos musicais moçambicanos, preparado duas décadas antes.

Promoveu a obra do marido, preparando a reedição de textos seleccionados⁵ e de outros compilados em livro.⁶

Faleceu a 26 de Novembro de 2001, na sua residência, em Oeiras.

Foi membro da Comissão de Etnomusicologia da Fundação Calouste Gulbenkian e era sócia honorária da Associação Portuguesa de Museologia. Foi condecorada como Grande Oficial da Ordem do Infante D. Henrique.

Está por aprofundar o papel desempenhado por Margot Dias no seu tempo e nas tarefas em que se envolveu. Foi uma figura feminina e, inicialmente estrangeira, num círculo então de domínio formal masculino, num meio social, apesar de tudo, assumidamente conservador. Se por um lado, da sua bibliografia parece transparecer o interesse pelos aspectos tradicionais do estudo da cultura material, pelo outro, estão por aprofundar outros dos seus interesses, até agora menos explícitos. Estou a pensar no domínio da etnomusicologia e no do papel do artista e da produção artística em sociedades construindo novas identidades no quadro mais amplo das descolonizações.

A fotografia que se publica integra o espólio familiar. Terá sido tirada em meados da década de 40, quando a família residia em Lavadores (Vila Nova de Gaia).

Jorge Freitas Branco

BIBLIOGRAFIA DE MARGOT DIAS

- DIAS, A. Jorge (1948, ²1981), *Vilarinho da Furna, uma aldeia comunitária. Nota preliminar e prefácio de Orlando Ribeiro, cancionero de Margot Dias, desenhos de Fernando Galhano*. Porto: Instituto de Alta Cultura.
- DIAS, A. Jorge (1953, ²1981, ³1984), *Rio de Onor: Comunitarismo Agro-pastoril. Cancioneiro de Margot Dias, desenhos de Fernando Galhano*. Porto : Instituto de Alta Cultura.
- DIAS, A. Jorge & Margot Dias (1953), "A encomendação das almas" *Actas do XIII Congresso Luso-Espanhol da Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências*, vol.: 8: 593-664.
- DIAS, A. Jorge & Margot Dias (1956), "A recomenda das almas como elemento cultural da área luso-brasileira", *Douro Litoral*, 7.ª série (3-4): 265-272.
- DIAS, A. Jorge & Margot Dias (1957), "Contribuição ao Estudo do Culto dos Mortos" *Actas do XXIII Congresso Luso-Espanhol da Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências*, vol.: 8: 483-501. Coimbra.
- DIAS, Margot (1960), "Aspectos técnicos e sociais da olaria dos Chopes" *Garcia de Orta*,

⁵ Cf. Helge Gerndt (1988) *Fach und Begriff der Volkskunde in der Diskussion*, pp.: 158-178. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Trata-se da reedição em tradução alemã dum texto de 1955, redigido em inglês e intitulado "The Quintessence of the Problem. Nomenclature and Subject Matter of Folklore".

⁶ Cf. A. Jorge Dias (1990, 1993) *Estudos de Antropologia. I. II*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

- 8, 4: 779-785.
- DIAS, Margot (1961), "Makonde-Töpferer" *Baessler Archiv*, n. F., IX, 1: 95-126.
- DIAS, Margot (1962), "Os cântaros de ir à água dos Macondes" *Estudos Científicos oferecidos em Homenagem ao prof. Dr. J. Carrington da Costa*, pp.: 219-223. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- DIAS, Margot (1962), "Preparação da farinha de mandioca torrada" *Garcia de Orta*, X, 1: 59-76.
- DIAS, Margot (1963), "Die Maganja da Costa" *Baessler Archiv*, n. F., X, 2: 265-290.
- DIAS, A. Jorge & Margot Dias (1963), "Mozambico" *Enciclopedia Universale dell'Arte*, vol.: 9: 722-725. Roma: Istituto per lá Collaborazione Culturale.
- DIAS, Margot (1964), "Técnicas primitivas de olaria com referência especial à África" *Revista de Etnografia*, III, 1: 69-114.
- DIAS, A. Jorge & Margot Dias (1964), *Os Macondes de Moçambique. II. Cultura Material*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- DIAS, Margot (1965), *Os Maganjas da Costa. Contribuição para o Estudo dos Sistemas de Parentesco nos Povos de Moçambique*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar (= Estudos de Antropologia Cultural, n.º 1).
- DIAS, A. Jorge & Margot Dias (1965), "Imagens de Zanzibar" *Geographica*, n.º 1: 12-24.
- DIAS, Margot (1966), "Os Instrumentos Musicais de Moçambique" *Geographica*, n.º 6: 2-17.
- DIAS, Margot (1968), "Cestaria de Gaza" *Geographica*, n.º 13: 3-19.
- DIAS, A. Jorge & Margot Dias (1970), *Os Macondes de Moçambique. III. Vida Social e Ritual*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- DIAS, Margot (1970), "Gruppenbildende und individuelle Musikinstrumente in Moçambique" *Actes du VII Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, vol.: VII: 293-308. Moscovo.
- DIAS, Margot (1972), "Moçambique, Arte" *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, volume 13: 1024-1029. Lisboa: Verbo.
- DIAS, Margot (1972), "Moçambique, Música" *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, volume 13: 1029-1032. Lisboa: Verbo.
- DIAS, A. Jorge & Margot Dias (1972), "Moçambique" Fernando de C. Pires de Lima (org.) *A Arte Popular em Portugal. Ilhas Adjacentes e Ultramar*, vol.: III: 10-247. Lisboa: Verbo.
- DIAS, Margot (1973), *O fenómeno da escultura maconde chamada moderna*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar (= Estudos de Antropologia Cultural, n.º 9).
- DIAS, Margot (1986), *Instrumentos Musicais de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- DIAS, Margot (1992), "Nota sobre o almofariz horizontal da província do Uíje, Angola" *Leba*, 7: 411-429.

A META-POESIA DE VÍTOR OLIVEIRA JORGE: A PROPÓSITO DE OS ARDIS DA IMAGEM

por

Fátima Vieira*

Somos frequentemente confrontados com livros de poemas que mais não são do que uma antologia de momentos do autor, vividos de forma dispersa e coligidos sob um título sonante, geralmente o do poema que abre o livro. Por isso *Os Ardis da Imagem*,¹ de Vítor Oliveira Jorge, surpreende tanto. Na verdade, o título não é tomado de empréstimo a nenhum dos trinta e dois poemas que o constituem, surgindo antes como uma unidade de sentido simultaneamente autónoma e decorrente dos poemas, como prefácio e posfácio a um discurso que o poeta oferece aos seus leitores. O título do livro comenta o texto que o constitui, tal como o texto comenta o próprio fazer poético.

Coincidindo com os momentos de abertura e de fecho do livro, está a interpolação ao leitor, a um “vós” em relação ao qual o sujeito poético marca a distância. É este um “vós” expectante, exigente, que almeja conhecer a intimidade do autor. Mas o sujeito poético, retomando a ideia do “poeta fingidor” que Pessoa celebrizou, lembra que a poesia é um espectáculo em que o poeta apenas finge expor-se. Por isso, por trás das “cortinas vermelhas” não encontrará o leitor o “eu” nu do sujeito poético mas “muitas bocas [a] falarem por mim”, cortinas abrindo-se “para uma paisagem de cortinas sérias” (poema 1). A poesia é assim oferecida como uma representação do real que se vai impondo e afirmando numa relação com um público leitor que não existe enquanto o sujeito poético não desenhar os contornos de um novo rosto onde uma das suas “bocas” se possa instalar e falar. Enquanto o sujeito poético não escrever, nem ele nem o leitor existirão, por isso “a vós, que não existis, / preciso cedo ou tarde de falar / estabelecer esta cumplicidade que só pode acontecer / de ninguém para ninguém” (poema 3). Deste modo, escrever equivale a dar vida; o fazer poético é um processo doloroso, que implica o parto não só dos poemas, como também do sujeito de enunciação e do receptor.

E tal como o sujeito poético e leitor saltam da niilidade através do fazer poético, também o próprio poema nasce da escuridão, também ele se ancora no “silêncio do outro lado do papel” (poema 5). É da negação do sentir, do não-ser, do não-ouvir, do não-ver, que a poesia nasce e se materializa, subindo de “crateras de silêncio” (poema 4), pedindo emprestadas às estátuas “as suas pupilas de calcário”, para assim poder ver (poema 9). A

* Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

¹ Porto, Limiar, 1989. Todas as citações feitas neste trabalho foram retiradas desta edição.

poesia é uma memória de existências que o sujeito poético terá de procurar “nos arcos do tempo”, “no movimento da sombra” (poema 11); é de lá que sairá a magia do poema, essa “grande asa negra (...) voltejando dentro do negro” (poema 1), a asa dos pássaros que “[cortam] desmesuradamente / os arames do cérebro” (poema 10). Mas o poema e as unidades que o constituem – as palavras – não se materializam apenas, eles petrificam-se. De facto, se em poemas de livros anteriores como *Trinta e Nove Poemas Litorais* (1973)² e *Sem Outra Protecção Contra a Noite* (1980)³ a formação científica e o percurso profissional do poeta (arqueólogo e professor de arqueologia) afloram na perscrutação metódica das suas descobertas, na tentativa de decifração e classificação das interrogações do sujeito poético sobre o mundo, nos poemas que compõem *Os Ardis da Imagem* são as próprias palavras que passam por um processo de mineralização para afirmarem a sua existência. Emergindo do silêncio, “a palavra, cerrada na boca, / está pronta para se transformar em pedra” (poema 6); quando “as mãos passam em voo rasante sobre o papel / as palavras gotejam como estalagmites / no tecto da boca” (poema 10). O fazer poético equivale assim a um processo de petrificação da linguagem, de transformação da palavra em artefacto arqueológico que o leitor é convidado a descobrir, estudar e classificar.

Mas para quem são estas palavras que assomem apenas “quando o sangue do olhar / aflora aos lábios frios do sorriso” (poema 10)? Depois de ter recriado a dor que implica o nascimento de um poema, parte-se para a justificação primeira da poesia, a forma privilegiada de se apostrofar um “tu” lírico, seja ele a Natureza ou o Cosmos, como em *Trinta e Nove Poemas Litorais*, seja ele o sujeito amado e suscitador de paixão e de desejo, como em *Os Ardis da Imagem*. “eu sei que me esperas há muito tempo / dentro de uma concha ou de uma casa / com o teu olhar sereno”, diz o sujeito poético no poema 7; contudo, é apenas após a materialização das palavras que o “tu” é definido como alvo da poesia. O poema 14 inclui um fugaz “nós” (“nós somos do sul / longa falésia ardente / correndo ao longo do mar”), fusão que aflora apenas novamente nos poemas 18 (fechamo-nos os dois / na rotação da esfera”) e 27 (“fomos ficando / como candeeiros acesos / [...] / olhamo-nos todo o dia / com ternura”). De resto, entre os poemas 17 e 22, é este “tu” que age, que seduz, é ele que afecta e modifica o mundo, fazendo parar a manhã quando caminha “demoradamente / para a água”, silenciando “tucanos, de grandes bicos vermelhos”, obrigando ao estatismo do poema (“o próprio olhar do texto se contém para reter a tua imagem antes de entrars na água” [poema 17]). É pois este “tu” que provoca “a congestão do silêncio” (poema 16) que motiva a melhor poesia; é a nudez dos seus pés, subindo os degraus, que leva o sujeito poético a querer também, literal e metaforicamente, subir. Mas este “tu” reclinase sobre si mesmo, como diz o sujeito poético no poema 20, recriminando a mulher que em frente dele se despe – “nunca me olhas”. E quando olha, não é para ver o sujeito poético mas para olhar para dentro de si (“olhas-me em primeiro plano, / enquanto ao fundo da sala, muito ao longe, / brincas distraída na tua infância” [poema 21]).

Tendo começado por interpolar um “vós” (o leitor, criado pelo processo de enunciação poética), para depois se dirigir a um “tu” que justifica todo o sentir da poesia, o sujeito poético dá conta, a partir do poema 23 – e até ao 28, inclusive –, de uma outra instância do conjugar poético, o da terceira pessoa do plural. “Eles” – ou, como surge recorrentemente nestes poemas – “os outros”, não manifestam contudo a sua presença pela interacção no mundo real e presente. Eles são antes uma instância de ausência (“aos pés de cada

² Sá da Bandeira, Ed. de autor.

³ Porto, Livraria Athena.

cadeira, estão os sapatos ausentes / de figuras familiares” [poema 23]; “os meus amigos estão talvez mortos” [poema 26]; “quase todas as vozes que alguma vez / se ouviram junto de nós / se silenciaram” [poema 27]) ou uma instância de presença indiferente (“as ruas estão cheias de figurantes / que circulam incessantemente” [poema 25]).

Finda a descrição do fazer poético e do mundo que assim é inventado, a dualidade “eu” / “vós” é retomada, com a agressividade inicial. E se antes entre as duas instâncias havia cortinas abrindo-se para mais cortinas, existe agora “entre mim e vós (...) / uma secretária enorme” (poema 30), a distância afinal entre a linguagem académica e política, por um lado, e a linguagem poética, por outro. Por isso, no poema seguinte (31) se observa o silêncio do professor que, mergulhando “na bola de sol” deixa no pátio o seu chapéu dando “longas entrevistas à imprensa”. Na verdade, o que pode a Academia, com o seu discurso formal, as suas pretensões de cientificidade, dizer do que não é, do que não existe senão do “outro lado” e, fugazmente, se calcifica em pedra?... Que se pode dizer dessas palavras com que o sujeito poético fala por imagens, se elas próprias são falácia na sua génese e processo de afirmação? É que se as palavras são pedras só as poderá verdadeiramente apreender quem as examinar com os olhos de um arqueólogo (ou, metonimicamente, de um poeta). As palavras, as imagens, não são senão ardis, Cavalos de Tróia com que o sujeito poético ilude existências (“é para ti que me preparo / esporeando furiosamente o meu cavalo de palavras” [poema 7]). De facto, é a ideia do artista “... fixado numa única imagem / aquela em que ele esporeia a montada” (poema 25) que persiste, no final do livro; e é ela que é comentada e sublinhada pelo próprio título.

Neste livro notável, em que cada poema se assume simultaneamente como unidade autónoma e interrelacional de sentido – contribuindo para o todo perceptível apenas pela leitura integral da obra –, somos confrontados com um hábil discurso meta-poético que nos leva à reflexão, sempre recorrente e pertinente, de que entre o poeta e os seus poemas está a distância do fingimento. O poema que encerra o livro (32) relembra a ideia de parto enunciada nos primeiros poemas. Por isso no final encontramos o sujeito poético sentado no chão, vendo as palavras sangrando à sua volta, “num esforço desesperado / para serem um poema”. Por isso também o livro não desenha um movimento de fecho mas de abertura, prolongando-se na interrogação do mundo e do papel do poeta – “por que hei-de ser sempre eu / a tomar a palavra (...)?”

3.º CONGRESSO DE ARQUEOLOGIA PENINSULAR

ACTAS

COORDENAÇÃO GERAL: VÍTOR OLIVEIRA JORGE

EDIÇÃO: ADECAP-2000

VOL. 1 (publicado)

ARQUEOLOGIA PENINSULAR. HISTÓRIA, TEORIA E PRÁTICA

Coordenadores: *J. Alarcão, A. Barbero, E. Carbonell, J. Cortadella, M. Díaz-Andreu, A. F. Velho, V. O. Jorge, J. Maier, G. Mora, L. Oosterbeek, M. P. Reis e G. Velho*

VOL. 2 (publicado)

PALEOLÍTICO DA PENÍNSULA IBÉRICA

Coordenadores: *R. Balbín, N. Bicho, E. Carbonell, B. Hockett, A. Moure, L. Raposo, M. Santonja e G. Vega*

VOL. 3 (publicado)

NEOLITIZAÇÃO E MEGALITISMO DA PENÍNSULA IBÉRICA

Coordenadores: *P. Arias, P. Bueno, D. Cruz, J. X. Enriquez, J. Oliveira e M. J. Sanches*

VOL. 4 (publicado)

PRÉ-HISTÓRIA RECENTE DA PENÍNSULA IBÉRICA

Coordenadores: *P. Bueno, J. L. Cardoso, M. Díaz-Andreu, V. Hurtado, S. O. Jorge e V. O. Jorge*

VOL. 5 (publicado)

PROTO-HISTÓRIA DA PENÍNSULA IBÉRICA

Coordenadores: *L. Berrocal-Rangel, A. Bettencourt, V. Correia, M. D. Fernández-Posse e F.-J. Sánchez-Palencia*

VOL. 6 (publicado)

ARQUEOLOGIA DA ANTIGUIDADE NA PENÍNSULA IBÉRICA

Coordenadores: *T. Hauschild, J. Maciel, V. Mantas, T. Nogales e A. Orejas*

VOL. 7 (publicado)

ARQUEOLOGIA DA IDADE MÉDIA DA PENÍNSULA IBÉRICA

Coordenadores: *M. Barroca, A. Malpica, M. Real*

VOL. 8 (publicado)

"TERRENOS" DA ARQUEOLOGIA DA PENÍNSULA IBÉRICA

Coordenadores: *C. Balesteros, X. Carmona, J. M. L. Cordeiro, M. Gallardo, M. M. Martins, A. M. Matos, C. Fernandez-Ochoa, S. Palomero, M. L. Santos e M. C. Simplicio*

VOL. 9 (publicado)

CONTRIBUTOS DAS CIÊNCIAS E DAS TECNOLOGIAS PARA A ARQUEOLOGIA DA PENÍNSULA IBÉRICA

Coordenadores: *M. S. Abreu, F. Alonso, E. Badal, E. Cunha, F. Etxeverria, I. Figueiral, P. Rivero, A. Rubinos e J. J. Tresseras*

VOL. 10 (publicado)

SISTEMAS DE INFORMAÇÃO GEOGRÁFICA EM ARQUEOLOGIA DA PENÍNSULA IBÉRICA

In memoriam Carlos Dantas Giestal e Maria del Mar Estevez

Coordenadores: *J. Baena, F. S. Lemos, C. D. Giestal e G. Rocha*

Disponíveis em: Pórtico Librerías, Zaragoza: portico@zaragoza.net
Livraria Leitura, Porto: leitura@livrarialeitura.pt

NESTE VOLUME

Anthropologie des conduites à risque
des jeunes générations

Usages séculiers des rêves chez les
adolescentes dans l'appréciation
du risque

Academia y gestion antropológicas:
un lugar impreciso

Arquivística, biblioteconomia e museologia.
Do empirismo patrimonialista ao paradigma
emergente da Ciência da Informação

Artes da espera. A pesca da lampreia
na foz do Cávado

Honra-vergonha: código cultural mediterrânico
ou forma de controlo patrimonial e socio-político
de mulheres?

Leer el mito, comprender el mundo:
organización del entorno en la
cosmovisión puneña

Epistemologia evolutiva, etnociência
e ética: ensaio para uma ecologia
do conhecimento

La domestication du monde: penser
en commun l'Europe néolithique.
Projet de table-ronde

O museu é um mundo, o mundo
é um museu

O Prof. Santos Júnior,
ilustre Presidente da
Sociedade Portuguesa
de Antropologia e Etnologia

VÁRIA

Margot Dias (1908-2001)

A meta-poesia de
Vítor Oliveira Jorge:
a propósito de
"Os Ardis da Imagem"

APOIO:

MC

MINISTÉRIO DA CULTURA



INSTITUTO PORTUGUÊS DO
LIVRO E DAS BIBLIOTECAS