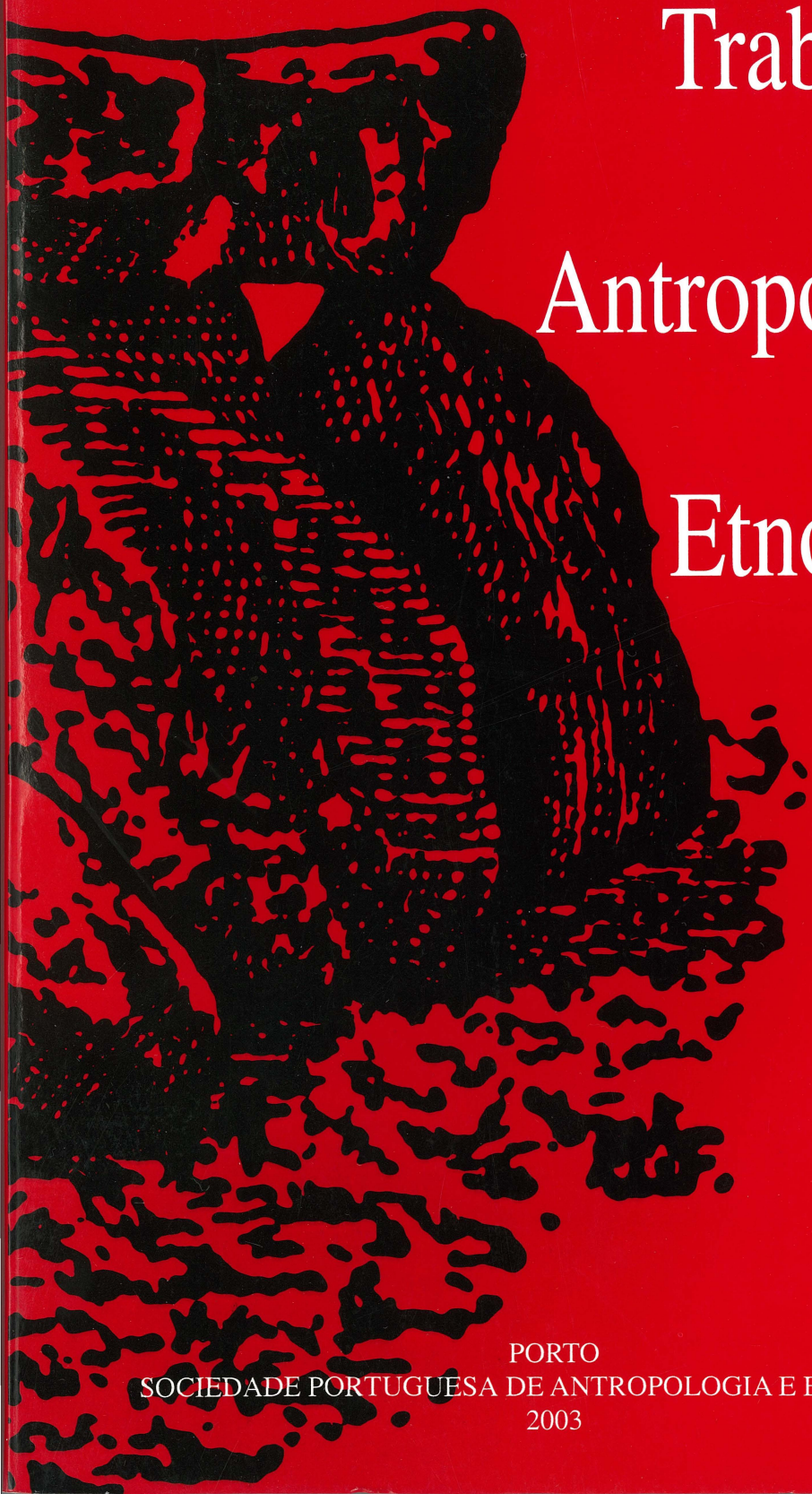


Trabalhos de Antropologia e Etnologia

VOL. 43
(3-4)

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2003

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

SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
Fundada em 1918.
Instituição Colectiva de Utilidade Pública
(D. R. nº 89, 2ª série, de 16/04/1987)
Inscrita na Cons. do Registo Com. do Porto sob o nº 49
Pessoa Colectiva nº 501 663 614

Sede: Faculdade de Ciências do Porto
Praça Gomes Teixeira
4099-002 Porto - Portugal

Órgãos sociais

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

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

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

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

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

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas

FLUP - BIBLIOTECA
Periódicos
888194

VOL. XLIII
Fascs. 3-4

39(05)
Tra.
FACULDADE DE LETRAS
BIBLIOTECA
PORTO

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2003

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

publicação da
Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia
(Registada no Instituto da Comunicação Social sob o nº 112408)
Vol. XLIII fascs. 3-4 2003

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
4099-002 PORTO (Portugal)
E-mail: vojsoj@mail.telepac.pt

Composição, Impressão e Acabamentos
Litografia A.C.
Rua Conselheiro Lobato, 179 – 4705-089 BRAGA
Telefs. 253 272 967 / 253 616 540 – Fax 253 612 008
E-mail: aclitografia@mail.telepac.pt

Distribuição:
DINAPRESS
Largo Dr. António de Sousa de Macedo, 2
1200-153 LISBOA
Tel. 21 395 5270 – Fax 21 395 0390
E-mail: info.dinapress@dinalivro.pt

Junho de 2003.

Tiragem: 750 exs.

Depósito legal nº 27405/89

ISSN: 0304 – 243 X

Para o volume 43 (fascs. 1-2 e fascs. 3-4) desta revista foram solicitados os apoios de:
- IPLB - Instituto Português do Livro e das Bibliotecas ("Programa de Apoio a Revistas") (concedido)
- FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
  MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
- 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.
Tauchverkehr erwunscht. Sollicitiamo intercambio.

SUMÁRIO

Preâmbulo 7

Corpo e identidade fragmentária, por Paulo Cunha e Silva 9

Representações pós-analógicas do corpo e da identidade, por Suzana Dias & Paulo Cunha e Silva 17

Doenças, promessas e peregrinações: as promessas de peregrinação a pé a Fátima, por Pedro Pereira 31

Ambiente: desafios para um novo século, por Carlos Pimenta 49

Arqueologia, Arquitectura e Património (achegas para uma coexistência pacífica), por José d'Encarnação 73

Aquém e além da modernidade: aproximações e distanciamentos entre Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, por Mozart Linhares da Silva 83

Descodificando o parentesco, por Luís Batalha 97

Variaciones narrativas en un mito chacobo (Amazonía boliviana), por Diego Villar 119

Antropologia ecossistémica, por Nuno Grande 133

VÁRIA

A estação arqueológica da Senhora da Penha, Guimarães (Norte de Portugal): Notícia preliminar das escavações de 2002, por Ana Bettencourt, António Dinis, Carlos Cruz & Isabel Sousa e Silva 137

O povoado da Idade do Bronze de Santa Catarina, Guimarães (Norte de Portugal). Resultado dos trabalhos arqueológicos de 2002, por Ana Bettencourt, António Dinis & Isabel Sousa e Silva 163

"A Luz da História", por Vítor Oliveira Jorge 181

Mudanças no mundo rural e nas representações do espaço: o papel dos sítios e dos parques arqueológicos, por Vítor Oliveira Jorge 183

A imagem como veículo de comunicação com o passado: da "arte rupestre" às novas tecnologias, por Vítor Oliveira Jorge 185

Importância da arquitectura para uma pré-história da mente: em torno do estudo das cadeias operatórias, e da semiologia dos espaços "primitivos", por Vítor Oliveira Jorge 187

A arquitectura pré-histórica como uma forma de arte: das "criptas" megalíticas aos "recintos" monumentais, por Vítor Oliveira Jorge 190

Aos Arqueólogos de Todo o Mundo. Mensagem do Presidente da UISPP sobre o XV Congresso, Lisboa, Setembro de 2006 192

RECENSÃO "Antropologia Geral: Etnografia, Etnologia e Antropologia Social", por Armindo dos Santos. Lisboa, Universidade Aberta, nº 259, 2003 194

RECENSÃO "Olhar o Mundo como Arqueólogo", por Vítor Oliveira Jorge. Coimbra, Quarteto Editora, 2003 197

Trabalhos de Antropologia e Etnologia – Índices dos últimos volumes 201

PREÂMBULO

Este pequeno espaço introdutório a cada tomo da revista é um lugar enigmático para quem o escreve. Nunca se sabe quem nos lerá, e como interpretará o que aqui dizemos; se passará a correr sobre o preâmbulo para procurar um ou outro artigo que lhe interessa mais, ou se tentará, através desta "entrada" na revista, perceber melhor o projecto que está subjacente à publicação, e compreender, mesmo, a razão de ser de uma certa tenacidade que o seu aparecimento regular representa... enfim, quem escreve desconhece inteiramente o eco que a sua atitude terá.

Mas estamos aqui obviamente perante um acto de comunicação, que apela a uma resposta, a uma reacção *do outro lado*: dos leitores, dos actuais e futuros autores, dos sócios da SPAE, de todos a quem esta revista chegar. Agora e no futuro. Porque a nossa expectativa se projecta num tempo indeterminado, mítico, e num destinatário colectivo e anónimo, e portanto também mítico. Mesmo que, quando escrevemos, estejamos pensando na pessoa tal e tal, que supomos irá "receber" a mensagem, marcar presença neste encontro sem data nem lugar que é o desejo mais ou menos oculto do texto.

Mas também visamos, mais a curto prazo, e pragmaticamente, que todos quantos nos lerem, e acharem que este projecto dos *TAE* vale a pena, nos continuem a enviar sugestões, trabalhos inéditos, notícias, recensões. Tantos e tantos já nos deram o seu apoio – como os índices dos últimos volumes da revista, neste tomo reproduzidos, testemunham – mas também de muitos outros, já contactados, esperamos ainda a gentileza do cumprimento da promessa que alguma vez nos fizeram. A de enviar um inédito para publicação, aumentando e enriquecendo o espaço de convívio que um projecto destes envolve, a montante e a juzante da publicação propriamente dita. Estes últimos podem contar com a nossa insistência, enquanto o ânimo nos não falecer, nem as condições se tornarem de tal modo adversas que, "in extremis", tenhamos mesmo de desistir.

Qualquer pessoa com um mínimo de experiência nestas matérias associativas, editoriais – realizadas em regime de voluntariado, e pelo simples prazer de fazer algo neste mundo, não nos limitando apenas a sermos consumidores do que os outros fazem – perceberá a paixão subjacente a estas palavras simples. Criar, pela nossa iniciativa, e com todo o esforço que seja preciso, algo *que fique*, que tenha um efeito multiplicador, que fidelize leitores e público, que aproxime pessoas e

atitudes culturais diversas, que sobreviva e ultrapasse a mera intenção de fazer, idealista ou utópica, para ***fazer mesmo***, com os meios que estão à mão. Não esperando pelo futuro, mas adiantando-se a ele. E mantendo a regularidade e qualidade que uma publicação periódica exige; sublinhe-se: não só qualidade, mas também *regularidade*.

De facto, trabalhamos neste projecto, também, para que conste que aqui no Porto, nos inícios do século XXI, um pequeníssimo grupo de pessoas é capaz de manter um título já clássico das nossas publicações periódicas da área das ciências sociais e humanas, procurando em cada tomo diversificar as matérias e revelar novos autores, abrindo-se ao largo mundo dos que escrevem em língua portuguesa ou castelhana, francesa, inglesa, italiana também...

O projecto aberto em 1996, e sobretudo acentuado em 1997 com os "novos *TAE*", deverá consolidar-se nos próximos anos. Para isso convidamos mais uma vez – com o risco de nos tornarmos repetitivos – todos os elementos da comunidade científica, portuguesa e estrangeira, da área das ciências sociais e humanas, a darem-nos o seu contributo. A divulgarem a revista entre pares e estudantes. É um acto de cultura, de civilidade, de dignidade. Cremos...

Porto, Junho de 2003.
Vítor Oliveira Jorge

CORPO E IDENTIDADE FRAGMENTÁRIA

por

Paulo Cunha e Silva*

Resumo: A identidade é uma das bandeiras da contemporaneidade. Todos os grupos e todos os indivíduos reivindicam identidade. A ideia de comunidade, de certa forma, sucumbe sob a pregnância da identidade. Todavia, uma avaliação das suas multiplas geografias e desdobramentos permite-nos falar de identidades fragmentárias, ou identidades fractais. Neste artigo faremos um percurso por múltiplas escalas da identidade a partir da centralidade do paradigma corpo.

Palavras-chave: Identidade fractal; território; corpo.

IDENTIDADE: TERRITÓRIO E MAPA

O corpo é o território da identidade. A identidade é atribuida a partir do reconhecimento de um corpo. Assim acontece quando nascemos. Assim acontece quando morremos. A primeira coisa que um bébé que acabou de nascer pede é um nome. Nem que seja um número, que funciona como identidade transitória na maternidade e que limita a angústia do "trocados à nascença". Este processo de colagem de um nome a uma estrutura, de uma identidade a um corpo, é um processo dinâmico. O corpo é uma estrutura que se desenvolve, transforma e reforma do nascimento à morte, mas dentro de um espectro de possibilidades limitado sob o ponto de vista da transformação morfológica e fisiológica. O corpo é, assim, um espaço, um volume, controladamente elástico, enquanto que a identidade é um tempo, é um devir. A identidade de um corpo é a sua história e a forma como essa história se inscreve no presente, no presente daquele corpo.

Quando nos confrontamos com um corpo que conhecemos tranquiliza-nos a evidência de aquele corpo corresponderà identidade que lhe atribuimos. Uma das formulações mais angustiantes da retórica relacional é o "não te estou a reconhecer".

* Professor de Introdução ao Pensamento Contemporâneo na FCDEF/UP. Doutorado em Ciências do Desporto. E-mail: pcsilva@fcdef.up.pt

Como se aquele corpo que nós sabemos o que é deixasse de ser quem nós julgávamos que era. (Tem agora um piercing, uma tatugem e o cabelo pintado de laranja). O corpo é o mesmo, mas diz, faz e mostra aquilo que não esperávamos. Aquele corpo tem uma identidade diferente. O seu sujeito alterou-se. O mapa deixou de representar o território. E apesar de só na fábula de Borges (1984/1960) o mapa coincidir com o território, ainda esperamos de um mapa a possibilidade de nos conduzir num território. Porquê? Porque acreditamos na representação. Porque acreditamos que ocorreu uma transferência simbólica entre o território e o mapa, que obedeceu a um conjunto de princípios que permite falar numa representação fiel. Quando acreditamos num mapa que, de facto, não representa um território, perdemo-nos, enganamo-nos, vamos ter ao sítio y convencidos que estamos no sítio x. É o drama do parceiro enganado que se guia por um mapa que não corresponde à realidade. Ou a situação radical do corpo que perdeu, não só o mapa, mas também o sistema de navegação, o seu GPS interno, as suas coordenadas. Como quando acordamos estremunhados de um pesadelo e não sabemos onde estamos. Ou, no limite, quem somos. Estrangeiros dentro do nosso corpo-território.

IDENTIDADE GENÉTICA VERSUS IDENTIDADE SEXUAL

Se o corpo é o lugar onde cai a identidade esta é também o horizonte que se levanta com o próprio corpo. E se a relação entre corpo e identidade tem desejavelmente a eficácia de um quiasmo – o corpo é o território da identidade porque a identidade é o território do corpo, quer dizer a identidade inscreve-se no corpo porque o corpo se inscreve na identidade, alterando as relações de precedência entre mapa e território: o mapa representa o território da mesma forma que o território representa o mapa –, nem sempre isso acontece. Em muitas circunstâncias identidade e corpo não se reconhecem nessa operacionalidade simpática (simbiótica). O corpo não quer aquela identidade; aquela identidade não quer aquele corpo.

Poderíamos falar nos casos mais limite da identidade sexual em que o sexo genético não corresponde ao sexo morfológico ou este ao sexo social, chamesmos-lhe assim. No primeiro caso estamos perante indivíduos que têm caracteres sexuais primários ou secundários diferentes da sua identidade genética (homens com corpo de mulher, se previlegiamos o genótipo, a configuração genética, ou mulheres com genes de homem se previlegiamos o fenótipo, a configuração morfológica). No segundo caso há correspondência entre a identidade genética e a identidade morfológica, mas não com a identidade social. Homens e mulheres confirmados em termos de avaliação do genótipo e do fenótipo mas insatisfeitos com o papel social a que esse corpo obriga. É o caso do transsexualismo em em que aquele corpo com aquele sexo surge como

uma insuportável prisão. Em que entre aquele corpo e aquela identidade não há bom relacionamento possível, a não ser que se altere o corpo, numa demonstração violenta de dominância da identidade sobre o corpo ou, se quisermos, de dominância da identidade psicossocial sobre a identidade corporal.

O transsexual vive a sua transidentidade num transe absoluto. Mas já a dissociação primária de que tinhámos falado antes, entre genótipo e fenótipo, entre genoma e corpo, colocava a questão da identidade ao longo do percurso de múltiplas escalas, permitindo-nos falar numa identidade fractal.

IDENTIDADE PROTEÓMICA

O corpo convoca, portanto, um problema de identidades múltiplas que se manifesta ao longo das várias escalas da existência. Da existência biológica e social.

Biologicamente podemos ser aquilo que a matriz de possibilidades do nosso genoma permitir. Mas o genoma é uma sequência linear de interacções que se podem concretizar ou não. A diferença (e falar de identidade é falar de diferença) joga-se verdadeiramente na forma como essa sequência linear codifica para uma estrutura tetradimensional. O proteoma é o genoma das proteínas. É a cartografia do estado proteico do corpo. Mas enquanto a identidade genética é linear e sequencial, a identidade proteica é não-linear e alostérica. Quer dizer, uma proteína, apesar de ser uma sequência linear de aminoácidos, só funciona na sua configuração tridimensional, quer como proteína estrutural, isto é, como proteína que estrutura, que participa da arquitectura do corpo, quer como proteína funcional (enzima) – como agente que precipita uma reacção bioquímica, como agente que faz.

Além do mapeamento do *status* proteico do corpo implicar a compreensão do volume e da forma da proteína, implica também a compreensão da sua quarta dimensão. Isto é, a compreensão do facto de a proteína sofrer alterações de forma ao longo do tempo que se traduzem em alterações da função. Por aqui se vê que a identidade proteica do corpo, que é uma identidade polidimensional, é muito mais complexa do que a identidade genética. Daí que os especialistas da microidentidade, que são os biólogos moleculares, joguem agora uma cartada muito mais complexa, na compreensão da identidade biológica, ao dedicarem-se ao proteoma, depois do genoma.

IDENTIDADE IMUNOLÓGICA

Ainda ao nível da identidade biológica, uma escala que merece particular atenção é a da identidade imunológica. O sistema imunológico dota o corpo de uma

bioconsciência de si. Ele entende o self biológico a partir do não-reconhecimento do outro biológico. Mas está preparado para uma gestão, a maior parte das vezes, silenciosa destas questões. Sistematicamente, milhões de vezes por dia, este sistema confronta-se com alteridades moleculares que se chamam antigénios e que, de uma forma discreta mas eficaz, neutraliza e elimina. Só quando esse outro é muito turbulento (virulento) é que o sistema tem que reagir com mais violência, o que nós sentimos através dos sintomas inflamatórios (dor, rubor, calor). E, quando temporariamente as nossas defesas prevaricam, instala-se a doença, a infecção.

A doença infecciosa é a evidência de um micro-outro que se alojou no interior da nossa identidade biológica, do nosso corpo. Habitualmente, outros mecanismos de reacção mais violentos são chamados e o corpo acaba por sair vencedor. Ou então usam-se antibióticos que combatem dentro de nós esse estranho que aí se instalou. Mas, nalgumas circunstâncias, os processo de reconhecimento da identidade estão avariados. No caso do sistema imune podemos falar em dois grandes grupos, as imunodeficiências em que o sistema está enfranquecido e portanto o agente exterior (ou outro) instala-se com muita facilidade, vendo a sua capacidade de destruição aumentada pela dificuldade de resposta do próprio corpo. É o caso do SIDA. Ou o grupo de patologias em que sistema está hiperactivo e começa a disparar em todas as direcções. É o caso das alergias. Ou ainda quando o sistema deixa de reconhecer o próprio corpo como próprio e o entende como estranho reagindo contra ele. É o caso das doenças autoimunes – Lupus, Artrite Reumatóide, etc. – que funcionam como o paradigma da perda da consciência de si biológica. Ou, numa variação destas situações, o caso da rejeição de enxertos, ou orgãos transplantados.

Um transplante é um outro que vem de fora, um outro complexo. Quando se escolhe um orgão para transplante, verifica-se aquilo a que se chama a sua histocompatibilidade, ou seja se entre o transplante e o corpo que o recebe há comunicação positiva. De contrário pode haver rejeição. É por isso que mesmo depois de se confirmar a compatibilidade se provoca no receptor um estado de imunodepressão para dimuir a sua reacção à eventual estranheza do novo orgão, do outro.

IDENTIDADE FRACTAL E CLONAGEM

Como vemos, através destes bioexemplos, a questão da identidade pode colocar-se através das múltiplas escalas do corpo. E para o mesmo corpo podemos falar em identidades múltiplas, ou identidades fragmentárias, ou, melhor ainda, em identidade fractal (Cunha e Silva, 1999). Numa identidade que, apesar de fragmentária, nos permite o processo de identificação que releva da afirmação "isto é um corpo".

Há, assim, num corpo um princípio de unidade que resiste a todas as parcelara-

rizações, a todas as fragmentações. Quando olhamos para um fragmento anatómico, o que de facto está presente não é esse fragmento mas a evidência incontornável donde foi colhido. Costumo a esse propósito citar o zoom com que começa o filme de David Lynch, Blue Velvet. A câmara mergulha num relvado e dá a ver um orelha que ali aparece estranhamente. Ao vermos a orelha, não estamos a ver a orelha, mas sim o corpo donde a orelha foi extraída.

O corpo tem essa característica, apesar de ser fragmentável (e a anatomia é isso mesmo, é a decomposição do tomo, do todo) o fragmento remete sempre para a evidência forte do todo. Como se as múltiplas identidades coexistissem e respondessem perante uma identidade nuclear. Uma identidade genómica. Ao corpo seriam permitidas múltiplas apresentações, múltiplas representações, mas dentro de um espectro de possibilidades, dentro de um "bacia de atracção" (Gleick, 1989) com limites definidos. É de resto esse o princípio da identidade criminal, em que a impressão digital é substituída, sempre que possível, pela identificação de DNA.

O DNA é a identidade nuclear, em sentido metafórico e literal, porque o DNA está no núcleo celular. Todas as células do mesmo individuo, têm o mesmo DNA, apesar de serem diferentes. É este o princípio da clonagem. Colher uma célula qualquer, de preferência uma célula indiferenciada, uma "stem cell" para obter um duplo, justamente porque a identidade nuclear não varia, o que varia são as identidades que essa identidade potencial permite. Há portanto um princípio de "Diferença e Repetição", para citar Deleuze (1969), que estrutura a matéria viva e que dota os corpos dessa variabilidade plástica. Uma variabilidade dentro da permanência. Um caos possível. Um caos determinista (Cunha e Silva, 1999).

IDENTIDADES DO CORPO PERFORMATIVO: A DANÇA E O DESPORTO

Demos agora um salto quântico em direcção à dança, que a nomeação do caos talvez nos permita. A dança é, naturalmente, uma arte do corpo. Uma arte com o corpo e também, como lhe chamou Valéry, "a poesia geral da acção dos seres vivos" (1978). Podemos inferir que a dança acontece quando este triângulo com um vértice no corpo-vivo, outro na poética (arte) e o terceiro na acção, funciona. A dança seria, assim, uma poética do corpo vivo em acção. E o que a distinguiria do desporto seria o facto de este ser uma pragmática do corpo-vivo em acção. A dança seria a possibilidade de investir o corpo em acção de múltiplos significados e o desporto a possibilidade de investir o corpo em acção do melhor resultado.

É, pois, na distinção entre poética e pragmática que se coloca o problema da identidade do corpo performativo (num entendimento alargado que permite cobrir realidades tão distintas como o desporto e a dança). A um corpo performativo de tipo

pragmático, pensemos no caso de Figo, interessa construir uma identidade cristalográfica: simples, clara, geométrica, linear, sem derrame de investimento. De Figo, apesar de muitos o considerarem um péssimo dançarino (arrasta-se e não corre), esperamos que organize as suas coreografias a partir de uma lógica de rendimento máximo, ou seja, que por mais plásticas que sejam, ou não, resultem em golos. A um corpo performativo de tipo poético, pensemos no caso de Vera Mantero, interessa construir uma identidade fluida: complexa, com um espectro de transparência variável, não-geométrica, não-linear e com eventual derrame de investimento. Pensemos, a esse propósito, em "A Queda de um Ego" e "Poesia e Selvajaria" que são, em meu entender, as coreografias de Vera Mantero que levam mais longe esta ideia de identidade corporal fluida, propondo a ideia de identidade corporal caótica. Caos esse que se agarra de tal maneira aos corpos que acaba por contaminar toda a coreografia.

O corpo surge aí como um continente de signos, como um depósito de significados, que é alvo de um atentado terrorista, e explode em todas as direcções. Pemitindo a emergência de um texto, de uma coreologia, que é feita da colagem aparentemente aleatória, desses fragementos de corpo-significante. O significante que daqui resulta, o corpo que aqui se significa é um corpo de identidade fragmentária, mas que no palco da dança, e por um mecanismo de autoorganização, ganha uma súbita unidade. Ao permitir que o corpo exprima o seu caos essencial, e com ele significados que uma política do gesto útil tinha reprimido, o coreógrafo (a coreógrafa neste caso) é um trabalhador de identidades que tinham sido socialmente conformadas. Ao revelar novas identidades a dança revela também novos corpos. Ao apresentar novos mapas cria também novos territórios.

E lembremo-nos do caso do performer australiano Stelarc para quem o corpo é só uma oportunidade para digitalizar a carne. Ao ligar o seu corpo, através de eléctrodos, a sistemas de comunicação que controlam fluxos de informação, que ele próprio não controla, Stelarc transforma a performance numa "guerrilha ontológica" (Fleming, 2002). Onde está o ser, quando o corpo, o nosso corpo, é só a membrana através da qual se exprimem identidades. Identidades digitalizadas, convertidas à sua retórica binária, mas ainda assim suficientemente potentes para criarem uma poesia geral de acção, já não dos seres vivos, mas uma poesia geral de acção da máquina, ou melhor, das estruturas de fusão corpo-máquina, que a digitalização e a virtualização permitem (Quéau, 1993).

IDENTIDADE VIRTUAL

O corpo virtual é, por agora, o último paradigma da identidade fragmentária do corpo. O corpo ligado a uma interface virtual só depende da sua identidade – e aqui

quero dizer desejo e referir-me às "máquinas desejantes" de Deleuze e Guatari (1972) – para viver todas as identidades. A ciberidentidade, que permite a um corpo com as dificuldades de locomoção que lhe são conhecidas, circular por todo o lado e ser, como no poema de Pessoa, "toda a gente e toda a parte", é a última instância desta relação paradoxal entre o mapa e o território. O mapa já não representa o território mas o mapa é o território, ou melhor, cria o território. E lembremo-nos a esse propósito de Existenz de David Cronenberg, o melhor cineasta, com David Lynch, deste corpo fluido e poli--identitário de que estamos a falar. Aqui é o mergulho sucessivo em diferentes níveis, camadas de realidade, que cria novas oportunidades territoriais aos protagonistas. Os territórios não existem à partida, só quando o corpo lá chega, É o corpo que cria, com a sua presença, esse lugar, e a identidade do corpo é agora este jogo de possíveis que a tecnologia virtual permite.

BIBLIOGRAFIA

Borges, J. L. (1984/1960). *O Fazedor*, Difel, Lisboa.

Cunha e Silva (1999). *O Lugar do Corpo – Elementos para uma Cartografia Fractal*, Edições Piaget, Lisboa.

Deleuze, G. (1969). *Différence et Répétition*, PUF, Paris.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris.

Fleming, C (2002). Performance as Guerrilla Ontology: The Case of Stelarc, in *Body and Society*, 8 (3), pp. 95-113.

Gleick, J. (1989). *Caos – a Construção de uma Nova Ciência*, Gradiva, Lisboa.

Quéau, P. (1993). *Le Virtuel. Vertus et Vertiges*, Champ Vallon, Seyssel.

Valéry, P. (1978). *Variété* (1 et 2), Gallimard, Paris.

REPRESENTAÇÕES PÓS-ANALÓGICAS DO CORPO E DA IDENTIDADE*

por

Suzana Dias & Paulo Cunha e Silva*****

Resumo: "As actuais condições (tecnológicas) permitem-nos mudar a configuração da nossa pele por meio da cirurgia plástica com a mesma facilidade com que manipulamos a representação da nossa pele por meio da imagem digital, de tal forma que podemos transformar-nos na imagem de nós mesmos que desejarmos." (Eduardo Kac, 1998, p. 239)

De que forma o indivíduo de uma sociedade pós-industrial encontra resposta nas novas tecnologias para representar, física ou virtualmente, a sua identidade? Como detém hoje, a imagem, a capacidade de afirmar essa mesma identidade?

De que modo se esbate a fronteira entre o Corpo e as Tecnologias?

Palavras-chave: Identidade pós-moderna; identidade digital; representação do Eu.

INTRODUÇÃO

As tecnologias permitem uma intervenção significativa ao nível da representação da identidade do indivíduo, facilitando a transformação da imagem, quer física, quer virtual, de si próprio, como mais desejar. Isto é, o indivíduo passa a ter mais autonomia na gestão da sua imagem.

Anteriormente a imagem tinha em si o poder de comprovar uma existência e de afirmar uma identidade. Hoje, com a tecnologia digital, a imagem já não se apresenta fixa nem é o resultado de um processo como o era a pintura ou a fotografia. É antes o próprio processo. É informação virtual constituída por *bits* traduzido por um sistema

---

* Artigo baseado em tema tratado na tese de Mestrado do primeiro dos autores, com o título: *e-dentidade, do Analógico ao Digital na Construção da Identidade Contemporânea*, realizada na Universidade Católica Portuguesa, Porto, e defendida em 2002.

** Designer de Comunicação e docente na Escola Superior Artística do Porto. Mestrada em Som e Imagem, especialidade em Artes Digitais. suzanadias@net.sapo.pt

*** Professor de Introdução ao Pensamento Contemporâneo na FCDEF/UP. Doutorado em Ciências do Desporto. E-mail: pcsilva@fcdef.up.pt

informático. A sua natureza é, como tal, imaterial e flexível, pronta a ser manipulada.

A capacidade actual das tecnologias digitais permite manipulações perfeitas da imagem sendo possível construir mundos simulados ou ficcionais, sem referências no real. A cópia destronou o conceito privilegiado do original. Ela é igual, ou até, superior à sua fonte. A cópia passou a ser mais real que o original.

Não sendo esta uma questão recente, pois já tinha sido abordada por Marcel Duchamp e pelos Dadaístas na primeiras décadas do século XX, o conceito tradicional perdeu pretinência. Consequentemente a autenticidade da identidade ganhou outra dimensão, não só devido à explosão das capacidades do digital, mas essencialmente devido às mudanças sofridas no âmbito do *self* pós-moderno.

1. A máquina mediadora da identidade

"Ver-se a si mesmo (sem ser num espelho), à escala da História, é um acto recente. A fotografia é o aparecimento de eu próprio como outro, uma dissociação artificiosa da consciência de identidade." (Barthes, 2001, p. 29)

O desejo vital que se encontra na origem da fotografia é o da auto-representação.

Essa função herdada do retrato pintado veio responder às exigências de uma classe em ascensão – a burguesia – ansiosa por se mostrar. Ser fotografado era uma prova de existência e de pertença a um mundo 'tal como ele é', como se fosse permitida uma objectividade total.

Segundo Zygmund Bauman, um álbum de fotografias é a metáfora ideal para classificar a identidade moderna. Um álbum familiar regista acontecimentos ordenados, irreversíveis e pretende assinalar uma narrativa de identidade durável, estável e forte, pois atravessa várias gerações. "Cada família constrói, através da fotografia, uma crónica de si mesma." (Sontag, p. 18). Portanto, a categoria da fotografia de 'fornecer provas' revela-se também como um meio de as negar, "ao limitá-la a uma procura do fotogénico, ao convertê-la no fotogénico, ao convertê-la numa imagem, numa recordação" (*ibid.*, pp. 15-19). Tal como descreve Roland Barthes, segundo a sua própria experiência: "[...] preparo-me para a pose, fabrico instantaneamente um outro corpo, metamorfoseio-me antecipadamente em imagem" (Barthes, 1980, p. 25).

A fotografia deixou de "mostrar em primeiro lugar 'algo que está ali'" (Sontag, p. 16), para se tornar numa marca fantasmática que permite a presença simbólica.

As transformações que a sociedade industrial sofreu abalaram profundamente a sua estrutura afectando consequentemente a estabilidade identitária familiar. Essa situação originou uma ansiedade da posse imaginária de um passado irreal, como documenta Susan Sontag: "À medida que o núcleo familiar, unidade claustrofóbica, se afastava de um agregado familiar, muito mais vasto, a fotografia surgia para recordar

e restabelecer simbolicamente a precária continuidade e o progressivo desaparecimento da vida familiar." (Sontag, p. 18)

"Em rigor, nunca se pode compreender nada através de uma fotografia", porque "é uma visão do mundo que nega a inter-relação, a continuidade e que confere a cada momento as características de um mistério" (*ibid.*, pp. 30-31), logo, contraria a visão unitária da identidade que um álbum familiar pretendia impor.

Roland Barthes reflecte sobre essa incapacidade da fotografia captar a verdade do seu ser: "sou 'eu' que nunca coincido com a minha imagem, porque é a imagem que é pesada, imóvel, obstinada (aquilo em que a sociedade se apoia), e sou 'eu' que sou leve, dividido, disperso [...]".

Mas, "infelizmente, sou condenado pela fotografia [...]" (Barthes, 1980, p. 27).

São estas estruturas de fixação, que associavam uma identidade a um corpo, que estão a entrar em crise. O *self* contemporâneo não se deixa capturar numa ideia ou numa imagem fixa. A fixação contraria a sua essência fluida. Fixá-lo seria levá-lo até ao "fim das suas possibilidades" como defende Baudrillard (1995). Por isso, refere ainda Barthes, "sempre que me fotografam [...] sou assaltado por uma sensação de inautenticidade, por vezes de impostura. [...] A nível imaginário, a fotografia [...] é o momento em que não sou nem um sujeito nem um objecto: vivo então uma microexperiência da morte [...] aquilo que vejo é que me tornei todo-imagem, ou seja, a morte em pessoa." (2001, pp. 30-31). Exprimir tudo e desmistificar tudo sobre ele seria matá-lo numa definição.

Hoje, a exposição constante do indivíduo às imagens (desde a imagem dele próprio, que tem de dar em diferentes contextos, até à captura por câmaras de vigilância ('sorria que está a ser filmado') aumenta a consciência que tem de si próprio através da aparência e comportamentos. Essa hiperautoconsciência influencia-o e transforma-o também em imagem. Como tal se justifica a vontade de querer aparecer na televisão a qualquer custo, o sucesso dos *Reallity Shows*, o *voyerisme* assumido e os heróis fabricados à pressão.

Estas transformações têm que alterar definitivamente a relação do indivíduo com a imagem. Ora, se o conceito tradicional de imagem entra em crise, também isso implica um novo momento para a definição de indivíduo através da sua representação. É esta invasão e saturação da imagem que dá ao indivíduo uma nova perspectiva da sua existência ao levantar novas questões, como por exemplo: qual a fronteira que deve existir entre o público e o privado?

Viver num mundo contemporâneo "não é fechar os olhos às imagens. É também lutar contra elas" como refere o crítico de cinema João Lopes[1].

---

[1] LOPES, João. A Crise das Imagens (comunicação oral). "Ciclo da Crise". Fundação de Serralves, 2001/02.

Thomas Ruff é um artista que explora e desafia o poder sagrado da fotografia como um instrumento de prova.

Apesar de se interessar pela arte perdida do retrato, este autor também pretende contrapor as suas representações às fotografias pomposas dos anúncios publicitários, que se fazem passar por autênticas.

Na sua obra intitulada, simplesmente, Retratos, ele fotografa amigos seus. São retratos a cores e de grandes dimensões. Contrariamente à função original do retrato, Ruff retira-lhe a sua aura tradicional de registo da identidade do sujeito. Para isso anula informação das suas personagens imaginárias despojando-se de técnicas de iluminação e de composição. Para Ruff não interessa contribuir com uma opinião pessoal sobre a pessoa retratada e por isso as suas imagens escondem a idade, o *status* e outras referências da identidade civil. Outra forma de 'confundir' o poder de representação e de identificação de algo através do retrato é a exposição dos seus trabalhos em série como se os seus amigos pudessem ser classificados enquanto espécie.

Desta forma Ruff trabalha a fotografia para desmistificá-la enquanto contentora da realidade, demonstrando que se trata sempre do resultado de uma construção intencional de alguém e nunca de um signo neutro.

Se o álbum de fotografias, para Bauman, serviu para caracterizar a sociedade moderna, a cassete de vídeo parece-lhe ser o objecto ideal para representar a identidade pós-moderna. É um objecto calculado, na sua funcionalidade, para apagar e regravar (reciclar) e, portanto, não fixar a informação. Tal como a identidade pós-moderna, que não se deixa fixar numa imagem definitiva.

2. Representação virtual

No final do século XX as imagens explodem com o advento do digital, retirando o poder sagrado da fotografia de conter a verdade. À imagem já não se pode confiar a natureza representacional e de preservação da memória pessoal ou social.

Neste momento da História, testemunhamos a transição do ambiente analógico para o digital.

Se num sistema analógico de captura da imagem era necessário ter o corpo em frente à câmara, num sistema digital isso já não é um requisito para se conseguir a imagem. A tecnologia dissolveu a presença do objecto e deu autonomia aos signos.

Devemo-nos lembrar que as novas tecnologias trazem consigo novos vocábulos, novas linguagens. Assim, a literacia visual na era electrónica significa algo totalmente diferente do que significou na era da página imprimida. As representações são radicalmente diferentes, num registo de linguagem sem precedentes, abrindo novas portas para a criação de um novo imaginário. Propaga-se a virtualidade como uma nova

qualidade de expressão. Como exemplo, referimos as fotografias publicitárias. Actualmente, os fotógrafos de moda que trabalham com a imagem digital abraçam conceitos de 'pós-humano' através da criação da imagem de modelos: "[...] infinitamente maleável, perfeito como o píxel e inerte."[2] Alguns dos melhores trabalhos destes profissionais podem ser vistos no livro *The Impossible Image* (Phaidon). Apesar da linguagem hiper-realista se ter tornado evidente nos anos 70, este aparente regresso vem revestido de uma nova essência na artificialidade dos modelos: figuras fantasiosas que estão ausentes de si, plastificadas e brilhantes, que mais se assemelham a *animatronic dolls*, numa perfeição impossível, do que a seres humanos. Veja-se a esse propósito a perturbante Simone. Uma boneca absolutamente artificial ocupou a realidade de uma nação, como se fosse uma entidade de carne e osso, e não uma produção totalmente digital.

Na verdade, não se pretende que as pessoas se identifiquem com este tipo de modelos, mas esta linguagem prende-se com uma nova visão que o espectador tem sobre a imagem: "[...] a mudança da imagem óptica para a digital obrigou a rever por completo as expectativas do observador relativamente às imagens."[3]

Outro exemplo de representação, e que constitui uma metáfora visual da identidade fluida, pode ser encontrado no teledisco de Michael Jackson *Black or White* (álbum Dangerous, 1991). Este trabalho, que apesar de apresentar uma técnica muito banalizada nos dias de hoje, não deixa de ser um bom exemplo do uso do digital na apresentação de uma ideia. Através da manipulação da imagem, pessoas de diferentes raças, idades e sexos, fundem-se e metamorfoseiam-se enquanto interpretam o tema musical. Esta 'absoluta continuidade' representada artisticamente transporta os conceitos que encontramos nas teorias de Derrida sobre os opostos complementares, que defende uma inevitável definição do Eu através do Outro.

A passagem da imagem analógica à imagem digital coincide com a nova noção de identidade. Podemos traçar um paralelismo entre as duas: no sistema analógico, para se representar um objecto, era necessário mantê-lo em frente da máquina, tal como para os modernos a noção de sujeito era apenas uma imposição de uma identidade sobre um corpo. No sistema digital o referente já não é necessário. Pode-se colocar tudo numa só imagem, deixando assim de ser uma reprodução para ser uma ficção. Do mesmo modo, um corpo pós-moderno pode assumir uma imensidade de identidades, não sendo nem o corpo, nem a identidade unidades estáveis e por isso em constante recriação. O virtual, possibilitado pelo digital, assume características abso-

---

[2] No original: "[...] endlessly malleable, pixel-perfect and inert." in revista Eye, por Poynor, Rick: Blank Generation, pp. 8-9, n.º 38, 2000).

[3] No original: "[...] the move from optical to digital imaging in fundamentally rewriting the viewer's contract with the images".

lutamente semelhantes à da identidade contemporânea, tal como, o processo de autoinvenção, a fragmentação e a reconstrução temporal do *self*.

A cassete de vídeo, que segundo Bauman ilustra as características da identidade pós-moderna, não deixa, contudo, de ser analógica, logo, linear. É uma noção de identidade que já não se adapta, portanto, ao novo conceito de *self*, resultante de um amadurecimento do indivíduo pós-moderno. A metáfora ideal seria, então, a imaterialidade da *web*. Qualquer meio electrónico, mas principalmente a Internet, é onde o *self* acontece no aqui-e-agora, revelando-se numa identidade que assume as características do processo e do 'acontecer'.

3. Comunicação sem corpo

"À velocidade da luz ninguém possui um corpo." McLuhan

Literalmente, o corpo desaparece como pré-requisito na sociedade contemporânea, tanto na lógica das redes como nos novos processos de engenharia genética.

Na opinião de Paul Virilio (1990), o Homem terá como destino um corpo 'inerte' e 'paralisado'. "O (Homem) válido sobreequipado e extremamente rico tem como modelo o inválido equipado". Esta sua perspectiva fundamenta-se no crescente poder delegado às próteses tecnológicas que asseguram ao Homem "o alcance de um limite: a velocidade da luz."

Os movimentos relacionados com a cibercultura multiplicam-se em ciberlibertário, *hacker*, ciber-humanista, idade nova (*New Age*), etc.. De uma forma geral propaga-se também uma crença na existência gloriosa no ciberespaço e na possibilidade de interligar todos os cérebros, aumentando a inteligência humana, num êxtase até à consumação do conhecimento total. Para isso, a mente não poderá estar ancorada num corpo que é lento, frágil e necessitado de cuidados. Ambiciona-se, desta forma, fazer uma passagem do humano para o trans-humano, o que significa uma transformação radical. Estes ideais dos libertários da cibercultura parecem, contudo, ser um movimento contraditório ao esforço que actualmente se faz para unir a mente ao corpo e corrigir os erros cometidos ao longo de séculos, fundados num pensamento cartesiano.

A permeabilização das tecnologias em todos os sentidos do ser: ampliação das capacidades cerebrais e físicas, o domínio do código genético, etc., deixam a Humanidade numa realidade construída entre o maravilhoso e o terrível. Como afirma Paul Virilio (1990), "[...] entramos numa nova era que é a da telepresença e mesmo da teleexistência: podemos estar noutro lugar, mesmo estando aqui [...] auditivamente, visualmente e tactilmente, como acontece com os simuladores de sensações que foram desenvolvidos pela NASA".

Com a vulgarização da Internet, foi possível aumentar o ritmo de comunicação

entre as pessoas. Por um lado, o anonimato da rede permitiu uma série de encontros virtuais, em relação aos quais se pode entrar num jogo de identidades, disfarçando o nome, a idade, o sexo. Na Internet, eu sou 'aquilo que digo aos outros que sou', e o corpo deixou de ser um pré-requisito de autenticidade na cultura virtual.

"A Internet é uma formidável instituição da máscara", diz Le Breton (2001). Não tendo nada a temer na sua identidade provisória, o internauta pode ser irresponsável na sua relação com o Outro. As conversações são frágeis e efémeras, revelando, segundo Le Breton, tanto uma carência do elo pessoal como uma preocupação de se preservar. Este sintoma característico da sociedade pós-moderna numa relação corpo a corpo é transportado para a Internet, tornando-se este num meio ideal para um não envolvimento 'além da medida certa'.

Le Breton refere ainda que o indivíduo "superequipado com meios de comunicação" não tem mais necessidade de encontrar o Outro, alargando o fosso de comunicação corpo a corpo. Desta forma, conclui que a Humanidade sem sensorialidade fica amputada do sabor do mundo.

A evolução não é, contudo, um processo perfeito nem linear. A comunicação instantânea parece ser o destino da Humanidade. A cultura da simulação pode ajudar-nos a alcançar uma visão da identidade múltipla mas integrada, cuja flexibilidade e capacidade de manipulação vêm do facto de termos acesso aos nossos muitos eus.

Cada pessoa recolhe do Mundo a sua própria versão de realidade, construindo um mundo tangível e agindo sobre ele segundo essa visão. A tecnologia digital não tem como natureza a construção de realidades sociais, como é o caso da televisão. Liberta dessa função, ela é uma fonte de informação, disponível a todos e de fácil manipulação. O seu maior impacto está na forma como as pessoas utilizam essa informação na construção das suas realidades sociais e representação do Mundo e delas próprias.

No seu livro *Life on Screen*, Sherry Turkle[4] compreende os *chats* como um fenómeno da vida social e como os indivíduos se projectam nos seus próprios dramas, sendo ao mesmo tempo autores, produtores, directores e estrelas: "[...] o ecrã do computador é um novo espaço para as nossas fantasias, tanto eróticas como intelectuais [...] estamos a usar esta forma de expressão para nos serem mais confortáveis as novas maneiras de pensar acerca da evolução, relações humanas, sexualidade, política e identidade" (1997), desenvolvendo-se assim uma nova noção de como nos encaixamos na consciência nacional e internacional.

Neste ambiente social imaginário a noção de identidade desenvolve-se de um modo muito próprio. Aqui as pessoas são autoras delas próprias, como afirma Sherry

[4] Sherry Turkle estudou o Pós-Estruturalismo em Paris nos anos 60. É escritora e cientista social com longa experiência em antropologia, psicologia da personalidade e sociologia.

Turkle, revelando-se numa identidade infinita, sem contudo deixarem de ser autênticas. Segundo a análise da autora, este novo meio permite desenvolver a capacidade de elaborar identidades e manipulá-las, como se fosse uma versão mais imediata e complexa daquilo que fazemos todos os dias na relação com os outros. Tal experiência de identidade contradiz a raiz da palavra latina *idem* que significa: o mesmo. Estas manifestações de multiplicidade contribuem para uma noção mais completa de nós próprios ao se desconstruir o conceito tradicional de identidade única.

Contudo, segundo as análises de campo efectuadas pela socióloga Sherry Turkle a vários indivíduos, ela concluiu que se as pessoas não tiverem consciência da sua multiplicidade podem facilmente perder-se no mundo virtual. Sem este profundo conhecimento sobre nós próprios será impossível utilizar a nossa experiência virtual para enriquecer o real. O filme de Wim Wenders *Until the End of the World* explora esta questão. Assim que as personagens têm acesso à visualização dos seus pensamentos tornam-se cada vez mais viciadas e dependentes deles, renunciando ao que se passa à sua volta.

A máscara na comunicação mediática, referida anteriormente por Le Breton, pode ser lida diferentemente da utilizada na vida real. Pode ser também uma libertação. Camuflando o corpo, o indivíduo protege uma fragilidade física e dá à luz a pessoa virtual. A máscara tanto esconde uma identidade explícita como simultaneamente revela uma faceta pessoal mais interiorizada. O anonimato do pseudónimo reduz o constrangimento do comportamento estereotipado, sendo mais confortável e mais seguro para o 'ser real' expressar a sua opinião.

A ideia da psicanálise, com raízes modernistas, tem-se tornado novamente relevante na cultura da simulação. Alguns afirmam que o século freudiano está a chegar ao fim, no entanto a realidade é mais complexa. Nunca uma filosofia de autoconhecimento foi tão necessária quanto agora, enquanto tentamos dar significado à nossa vida virtual.

4. Corpo híbrido

"Olhos amendoados, 80 mil pesetas; silicone nos lábios, testa, bochechas, ancas e rabo, cada litro custou 60 mil pesetas. Façam as contas, porque eu já deixei de contar. Mamas. Duas. Não sou nenhum monstro! 70 cada uma, mas estas já foram amortizadas. Custou-me muito ser autêntica. Mas não devemos ser poupados quanto à nossa aparência. Porque uma mulher é mais autêntica quanto mais se parece com aquilo que sonhou para si mesma."

Agrado (personagem transexual). Filme de Almodóvar, Tudo Sobre Minha Mãe.

No exemplo ilustrado pela Agrado, o personagem é a representação de um su-

jeito híbrido que encontrou a sua identidade com a ajuda da técnica. Aqui, a questão mais estranha parece residir na consciência de autenticidade: "uma mulher é mais autêntica quanto mais se parece com aquilo que sonhou para si mesma".

Como pode o indivíduo pós-moderno, fruto de tão grandes transformações socioculturais, representar a sua identidade fluída, fragmentada e em contínua transformação?

Segundo Roland Barthes (2001), uma imagem atinge a verdade (autenticidade) se estiver 'parecida'. Se a representação é tornar algo presente como pode, então, uma pessoa estar 'parecida' com ela própria se a semelhança é uma conformidade a algo e a identidade, inversamente, é imprecisa e imaginária, logo sem referências a qualquer original?

Uma representação de alguém pode estar 'parecida' quando está conforme à ideia daquilo que se espera. Porque "ninguém é mais do que uma cópia, real ou mental", de acordo com a imagem que gosta de se dar a si próprio.

Uma representação de alguém pode estar 'parecida' quando está conforme à ideia daquilo que se espera. Porque "ninguém é mais do que a cópia de uma cópia, real ou mental", de acordo com a imagem que gosta de se dar a si próprio (Barthes, 2001, pp. 142-143).

Roland Barthes, por não conseguir agir do seu interior sobre a sua aparência quando é fotografado, sente a incapacidade de dominar a imagem que o irá representar, vivendo uma experiência de "[...] angústia de uma filiação incerta: uma imagem – a minha imagem – vai nascer; irei ser parido como um indivíduo antipático ou como 'um tipo fixe'?" (*ibid.*, p. 26). Então, é a percepção de si como outro (outra pessoa, o duplo de si) que o leva a observar-se do lado de fora para fabricar uma imagem ideal sobre si próprio: "[...] preparo-me para a pose, fabrico instantaneamente".

Então, toda a representação está dependente da percepção do sujeito.

'Representação' é a ausência da coisa, não é a coisa em si. É tornar algo presente novamente. É um processo de subjectividade: "quanto mais falamos do Outro, mais falamos de nós, a pretensão de objectividade é a condenação à subjectividade total" (Cunha e Silva, 1999, p. 199).

Não havendo sujeitos iguais, não existe a mesma percepção. A identidade é construída através da percepção, como tal, a sua interpretação é aberta e não passível de um consenso.

Quanto mais uma coisa é copiada mais deixa de fazer referência ao original para se referir a ela própria. Então, qualquer representação é autêntica. A identidade é inseparável de um processo de comunicação. A sua representação serve-se de signos formadores de sentido que escapam à semântica rigorosa, tanto de quem os transmite como de quem os recebe, ou na expressão de Manuel Castells: é uma identidade 'virtualmente real' (2000). Neste sentido é impossível uma identidade real, porque real

é a interpretação que cada um faz (o próprio ou o outro), e assim plural, fragmentada, instável, flexível, sem referente, na sua natureza.

Estas são características comuns aos meios digitais, em que tudo é cópia de cópia.

As tecnologias também nos permitem estruturas abertas, tal como Derrida defende para um novo indivíduo: um fim em aberto, em progresso, sem uma identidade definida a priori. O meio digital parece, assim, ser um eco das características da nova identidade.

Agrado encontrou o elo da autenticidade dentro de si, aquele que estava de acordo com a sua narrativa pessoal através do tempo e do espaço. As tecnologias apenas ajudaram a realizar essa convicção, aproximando o seu Eu psicológico do seu Eu epidérmico.

As fronteiras da ficção e da realidade esbatem-se. Com as tecnologias estaremos onde quisermos e seremos o que quisermos ser. O desafio que agora se põe é sabermos o que realmente queremos. Teremos que reinventar a nossa realidade entre o maravilhoso e o terrível.

Inicialmente independente do Homem, a tecnologia tende agora a permeá-lo.

As novas tecnologias, em que o seu uso é tão automático e tão confortável – as miniaturas sem fios, por exemplo, já assumiram a invasão do corpo humano –, ao fundirem-se com o *self* (corpo ou mente), ampliam as suas características permitindo ao indivíduo outro alcance, de uma forma quase natural. Pela primeira vez a máquina ajusta-se aos nossos sentidos permitindo uma interactividade superior ao telefone, à televisão ou a até a videoconferência.

Mais do que nunca a tecnologia torna-se uma extensão do Homem dando-lhe uma nova dimensão além das barreiras do seu corpo e da superfície visível da realidade através da simulação.

Foi com pesquisas cada vez mais sérias em diferentes campos: inteligência artificial, psicologia cognitiva, etc, resumidas no nome de ciência cognitiva, que o estudo do 'mapa' da linguagem da mente e da linguagem do computador se têm convertido numa só.

Numa perspectiva médica, podem-se ler dois artigos da revista *Wired* (janeiro de 96) sobre intervenções das tecnologias no cérebro humano. O neurocirurgião Mazziotta, que com o seu colega Togga, dirige o novo projecto de cartografar o cérebro, *Brain Mapping Center*[5], explica que: "Consertar cérebros disfuncionais constitui uma grande parte das pesquisas neurológicas actuais, mas há uma grande hipótese presentemente desaproveitada de começar com cérebros normais e treiná-los para serem realmente

[5] Togga e Mazziotta – neurocirurgiões da UCLA e directores do Brain Mapping Center (BMC), primeiro projecto do cérebro humano, constituindo na construção de um mapa que quantifica as variações no cérebro, ajudando pesquisadores a determinar o que fazemos, apesar de pensarmos de forma diferente uns dos outros.

bons. Actualmente temos equipamento que pode informar-nos acerca de coisas que podem melhorar o desempenho do sistema nervoso central. Acho que este será dos maiores desafios futuros para todos aqueles que estudam o cérebro; não só concertar os problemas, mas tentar optimizar toda a máquina cerebral."[6]

O cérebro representa, contudo, ainda um novo universo por explorar: "[...] este órgão de 3 kg contém mais ligações neurológicas possíveis de que os átomos existentes no universo visível – tantas ligações que nos permitem fazer à volta de 20 milhões de biliões de cálculos por segundo. E enquanto soubermos que estados complicados, como o de autoconsciência, provêm disso mesmo, não sabemos quais desses biliões de biliões de ligações possíveis irão ser responsáveis por esses estados." (Kahan, p. 110)[7].

No entanto, talvez não esteja longe o dia em que se torne possível acrescentar maior funcionalidade ao corpo saudável – aumentando a visão e a audição, por exemplo –, melhorar as capacidades intelectuais, explorar talentos submersos ou concertar 'defeitos' que nos tornam naquilo que somos, tal como hoje já é possível 'melhorar' os nossos corpos por intermédio de cirurgias e o nosso humor através de substâncias químicas.

Mas, quando o ser humano adquire novas fronteiras, nesta combinação fenomenológica entre Homem-máquina, então há uma inevitável redefinição do *self*. As novas tecnologias aplicadas à área da medicina (neurociência, biotecnologia, cirurgia plástica) e à área das telecomunicações estão a inquietar os teóricos e a levantar questões existenciais. O conceito de significar ou parecer humano torna o corpo e a identidade paradigmas fundamentais das sociedades contemporâneas.

Le Breton considera que o corpo "é um vector de individualização" e através dele o Homem estabelece a fronteira da identidade pessoal. Torná-lo híbrido coloca em questão a definição radical do *self*, que se torna "inclassificável" dentro de um padrão social e simbólico preciso. "[...] cortar-lhe (o corpo) ou acrescentar-lhe outros componentes metamorfoseia a sua identidade pessoal" e rompe os seus limites simbólicos. (Le Breton)[8].

---

[6] No original: "Fixing broken brains is a big part of brain research right now [...]. But there's a whole untapped world of taking normal brains and traing to make them really good. We have tools now that can tell us how to do things that might improve the capacity of our nervous system. I view that as one of the great upcoming challenges for those of us studying the brain: not just to fix the problems, but to try to optimize the machinery".

[7] No original: "[...] the 3-pounds organ contains more possible neural pathways that there are atom in the visible universe – enough to allow us to perform some 20 millions billions calculations per second. And while we know that complicated states like *self*-consciousness arise from this tangle, we don't know which of the billion-billion-billion possible paths combine to create them" (Mazziotta, citado por Kahan).

[8] LE BRETON, David, "O Corpo é Rascunho". Disponível Online em: http://www.gips.psc.br/SaiuImpr/fim.htm. *O site referido foi acedido em 2001. Considerando a existência de alguma volatilidade na Internet, o seu conteúdo e acessibilidade poderá sofrer eventuais alterações.*

Na união Homem-máquina levantam-se novas questões éticas e filosóficas. Quem irá controlar essa tecnologia? Quem irá ter acesso a ela? "Na cultura ocidental, nós somos os nossos cérebros. Mas, se alguém começa a mudar o seu cérebro – a modificá--lo, alterá-lo, melhorá-lo, até que ponto saberá que continua a ser ele mesmo?" (Arthur Caplan, biotécnico da Universidade de Pensilvânia, citado por Kahan, p. 115)[9].

Perdidas as fronteiras do humano na hibridação, a máquina também anseia ser corpo. Mas esse corpo só terá identidade quando o robô entender o que é ser indivíduo.

Para isso é necessário ser capaz de interpretar o Mundo e interpretar o Mundo é ter experiência do Mundo. É aprender o Mundo desde o zero, como as crianças. Tal como a Natureza fez aos humanos, que desta forma foram capazes de desenvolver uma linguagem através da qual expressam a consciência de existir. Assim, só quando o robô for capaz de dizer: "I, Robot" (Azimov) é que se poderá aceitar a sua identidade.

Um dos maiores perigos das tecnologias apontado pelos teóricos é que a sua potencialidade viciante alimente o desejo de um poder omnipotente.

Mas é possível ironizar a facilidade com que o mundo capitalista converte os resultados da ciência e da tecnologia em negócio, referindo a forma como a clonagem se pode transformar num produto comercial: "[...] o *kit* desdobra-se em múltiplos *kits*, que vão desde a hipótese 'guarde um fragmento de si para o futuro', numa espécie de PPC – Plano Poupança Clonagem –, até ao *hiperkitsch* do 'clone o seu animal de estimação para que o possa estimar eternamente'; e tudo isto comercializado com um oportuno manual de instruções ao melhor estilo 'faça você mesmo'. [...] Meus amigos, o negócio da vida ainda mal começou" (Cunha e Silva, 2003). E, mais uma vez, o indivíduo dependente, maleável e frágil nas suas convicções será manipulado num jogo de representações.

Hermínio Martins[10] alerta para a necessidade de uma sensibilização sociocultural, porque se estão a perder as fronteiras de muitas áreas. Os limites que as definiam anteriormente têm de ser repensados, de forma a criar novas regras, novas éticas e novas responsabilidades. Vivemos entre o antigo e o novo, numa fronteira confusa que ameaça perder-se. Sem sabermos as regras do jogo não o podemos controlar. Neste momento a reflexão é crucial para que o jogo não caia nas mãos de um poder fundamentalista. Na fronteira do humano e do trans-humano, questionamos o Homem e a máquina na sua fusão perfeita.

Corremos o perigo de perdermos o nosso 'estado interior' ou a nossa relação com a realidade, experienciada com e através dos nossos corpos.

---

[9] No original: "In western culture, we are our brains. But if you start to change your brain – modify it, alter it, enhance it – at what point do you know it's still you?".

[10] MARTINS, Hermínio. As Variações da Tecnologia (comunicação oral). Ciclo: O Futuro do Futuro. Biblioteca Almeida Garret, 2001.

Segundo alguns especialistas, os nossos sentidos físicos são fundamentais para a consciência do ser e para o sentido de presença. São eles que nos unem à realidade do aqui e agora, opostos à utilização de interfaces. Muitos teóricos contemporâneos apelam para que se reclamem os "horizontes de significância", alertando para a importância dialógica das relações pessoais no desenvolvimento da identidade, reconhecendo e aceitando o Outro enquanto diferente. As novas tecnologias poderão ter um papel importante na descoberta do Eu através da inter-relação com o Outro. No entanto, é necessário reapreender a história, a família e o contexto, segundo novos moldes de tolerância, encontrando uma verdade mútua numa relação além do instrumental, do autopreenchimento e do narcisismo.

BIBLIOGRAFIA

BAUDRILLARD, JEAN (1995). *A Ilusão do Fim ou a Greve dos Acontecimentos*. Edições Terramar, Lisboa.

BAUMAN, ZIGMUND (1996). From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity, in *Questions of Cultural Identity*. Stuart Hall e Paul du Gay (orgs.). Sage Publications, London.

BARTHES, ROLAND (2001). *A Câmara Clara*. Edições 70, Lisboa.

CUNHA E SILVA, PAULO (12 de Janeiro de 2003). Eva Depois de Eva, in *Diário de Notícias*: 13.

HOCKENBERRY, JOHN (Agosto de 2001). This is the Story of the Most Fearless Entrepreneur Ever: The Human Brain, in rev. *WIRED*: 94-105.

LE BRETON, DAVID (28 Maio de 2001). A Sociedade Vê no Corpo um Rascunho a Ser Corrigido, in jornal *Público*.

SONTAG, SUSAN. *Ensaios Sobre Fotografia*. Colecção Arte e Sociedade, Publicações Dom Quixote: 13-32.

POYNOR, RICK (2000). Blank Generation, in rev. *EYE 38:* 8-9.

TAYLOR, BRANDON (2000). *Arte Hoy*. Edições Akal, Madrid.

TURKLE, SHERRY (1997). *A Vida no Ecrã*. Relógio d'Água, Lisboa.

TURKLE, SHERRY (Janeiro de 1996). Who am we, in rev. *Wired:* 148-199.

TURKLE, SHERRY (1996). Rethinking Identity Through Virtual Community, in *Clicking In: Hot Links to a Digital Culture*. Bay Press, Seattle: 116-122,

KERCKHOVE, DERRIK DE (1995). *A Pele da Cultura*. Relógio d'Água, Lisboa.

KAC, EDUARDO (1998). Time Capsule in *Ars Telemática*. Relógio d'Água, Lisboa: 237-242.

KAHAN, JENNIFER (Agosto de 2001). Let's Make Your Head Interactive, in rev. *WIRED*. 106-115.

VIRILIO, PAUL (13 de Abril de 1990) Tendemos Para a Inércia Absoluta, in jornal *Expresso*: 60-64.

SANDERS, M., POYNTER, P., DERRICK, R. (2000). *The Impossible Image: Fashion Photography in the Digital Age*, Phaidon Press.

FILMOGRAFIA

SIMONE (2002). Andrew Niccol.

TODO SOBRE MI MADRE (1999). Pedro Almodóvar.

UNTIL THE END OF THE WORLD (1991). Wim Wenders.

DOENÇAS, PROMESSAS E PEREGRINAÇÕES: AS PROMESSAS DE PEREGRINAÇÃO A PÉ A FÁTIMA*

por

Pedro Pereira**

Resumo: O presente artigo pretende ilustrar a estratégia utilizada por alguns seres humanos relativamente a situações de desequilíbrio, como é o caso da doença. Perante esta, algumas pessoas fazem a promessa de ir a Fátima a pé. O que se pretende mostrar neste artigo é que este tipo de fenómeno religioso, que é a promessa, assenta particularmente numa economia de troca e apresenta uma estrutura e significados plenos de racionalidade.

Palavras-chave: Doença; promessa; peregrinação.

INTRODUÇÃO

Para fazer face à doença, o ser humano utiliza as mais diversas *estratégias*, separada ou conjuntamente. No caso português, para além da instituída *visita ao médico*, emerge cada vez mais a procura de outro tipo de terapeutas de diferentes áreas, como a *homeopatia*, a *acupunctura* ou o *reiki*. Todavia, podemos encontrar terapeutas de um tipo especial que, desde tempos remotos até ao presente, continuam a ser procurados para combater ou evitar a doença, é o caso dos seres sobrenaturais[1]. Nesta situação, o contacto com estes seres pode assumir a forma de promessa.

---

* Este artigo é uma versão revista de um capítulo da Dissertação de Mestrado, *Peregrinos: Um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima*, Braga: Universidade do Minho, 2001. Para a realização deste trabalho de Mestrado, utilizou-se a metodologia de trabalho de campo com observação participante, sendo uma das *estratégias* o acompanhamento de um grupo de doze peregrinos caminhantes, desde o Porto até Fátima.

** Licenciado e Mestre em Antropologia. Professor Adjunto na Escola Superior de Enfermagem de Viana do Castelo.

[1] No presente trabalho, como *seres sobrenaturais* devem entender-se os deuses, os santos e as advocações de Cristo e da Virgem Maria. Esta foi a única forma encontrada para evitar a recorrente repetição de todas as entidades referidas. Este conceito de *seres sobrenaturais*, adoptado no presente trabalho, recobre em grande medida outros conceitos de diversos autores citados ao longo deste capítulo, como o de *santo*, de Moisés Espírito Santo, ou o de *seres divinos*, de Pina Cabral. Este autor usa o conceito *seres divinos* para se referir a seres sobrenaturais associados à Divindade, sendo eles "as várias advocações de Jesus e da Virgem, os Santos, alguns Anjos, e as Almas do Purgatório e excluem 'seres sobrenaturais' tais como bruxas, lobisomens, Diabos, e quejandos" (Cabral, 1984: 99).

O presente artigo visa estudar a promessa de uma forma geral, tendo como ponto de referência a promessa de peregrinação a pé a Fátima, particularmente devido a uma doença. Na doença, tal como noutros desequilíbrios, aquilo que o ser humano busca é o equilíbrio. Ora, o que se pretende salientar neste trabalho é que a promessa é uma dessas formas de procurar restabelecer o equilíbrio à custa de outro desequilíbrio, que é uma troca simbólica com um ser sobrenatural. A relação do ser humano com o ser sobrenatural só estará saldada quando o primeiro *pagar a promessa*, por exemplo com a peregrinação a pé a Fátima.

Para se compreender a *racionalidade* da promessa, será feita uma caracterização dos intervenientes na promessa e das motivações para tal troca, que não se reduzem à doença. Em seguida, procurar-se-á fazer sobressair a estrutura do processo de realização de promessas, enunciando aquelas que se consideram ser as suas principais fases: declaração de compromisso, dádiva e contra-dádiva.

Em última análise, pretende-se fazer a descrição densa (Geertz, 1997) de um percurso, repleto de perenidade, com o qual o ser humano procura debelar a doença, e que se apresenta sobre a forma de promessa.

1. DEFINIÇÃO DE PROMESSA

De uma forma simples pode-se definir promessa como um compromisso que uma pessoa faz consigo própria ou com outrem. Neste último caso, como refere José Pedro Machado, é possível encontrar o "oferecimento de dádivas *ou* de bons ofícios no intuito de peita *ou* suborno [ou o] compromisso que alguém toma de beneficiar ou recompensar outrem no caso de este lhe prestar algum serviço ou favor" (1990: 451, tomo IX).

Do ponto de vista religioso, o importante neste trabalho, a promessa é "o voto particular, feito a Deus e aos santos [e a entidades sobrenaturais], de realizar algum acto ou oferecer alguma coisa para obter a sua protecção" (Machado, 1990: 451, tomo IX). Se se atentar na definição de *voto*, as condições da promessa ficam mais claras. Refere Michel Meslin que *voto* provem do latim *votum* que "era a forma mais usual e legal para o romano estabelecer relações com os seus deuses" (1987: 1829); refere ainda o mesmo autor que o *votum* "consistia na promessa de uma oferenda que se fazia a uma divindade, com a condição de o homem obter dela um favor particular. Só se o desejo se realizava é que o homem cumpria o que havia prometido" (ibid). E este aspecto é importante, pois é difícil encontrar entre os peregrinos que vão a Fátima a pé alguém que esteja a fazer tal viagem com o objectivo de obter mais tarde a *graça* – aquilo que o promitente recebe da entidade sobrenatural. Portanto, a promessa encerra em si um *voto* feito a um ser sobrenatural, que depois se concretiza naquilo que vulgarmente se denomina *ex-voto*, que significa simplesmente "em cumprimento de um voto" (Ferreira, 1995: 1236). O

ex-voto é sempre o resultado de um voto, de uma promessa, que pode assumir formas muito diversas como velas, dinheiro ou peregrinação a pé.

Então, a quase universalidade de utilização de *ex-votos* (Roussel, 1956: 64) leva a que possamos dizer o mesmo em relação às promessas. Os exemplos multiplicam-se nas mais diversas crenças religiosas, do budismo ao islamismo ou ao cristianismo, no Egipto com o culto a Ísis, na Grécia através do culto a Asclépio (amigo da humanidade doente), particularmente no Santuário de Epidauro (Bodson, 1987: 1149-1150) ou no período romano, no qual, como refere Albert Grenier, "a construção da maior parte dos templos romanos deveu-se a um voto" (1948: 160), até ao presente com as promessas de peregrinação a pé a Fátima.

2. A PROMESSA COMO TROCA COM SERES SOBRENATURAIS

Como já foi referido, as promessas são formas de troca do Homem com seres sobrenaturais. Porém, em religiões como a Católica, como refere José Cutileiro, "Deus é um ente distante e intimidador, pelo que as pessoas raramente se lhe dirigem directamente" (1977: 360), preferindo os santos e as advocações da Virgem Maria e de Cristo, ou ainda dentro do sistema religioso em causa, os padres, como mediadores entre o Homem e Deus[2]. Como outros mediadores, fora deste âmbito, temos mágicos, feiticeiros, curandeiros ou *mulheres com morada aberta*.[3] Particularmente, os santos são mediadores por excelência, pois a sua passagem de uma vida humana para uma vida na companhia de Deus permite-lhes estar em contacto com as duas partes: o Homem e o Divino. Como refere M. Meslin, "nas religiões abraamicas a mediação dos santos é um dos traços fundamentais da religiosidade popular" (1988: 187). E esta proximidade acentua-se pela troca recorrente de favores.

Segundo alguns autores, como W. Christian (1972), J. Cutileiro (1977) ou J. Ferreira de Almeida (1987) as relações entre o Homem e os mediadores do sistema religioso instituído fazem-se através do *patrocinato divino*, que se define pelo pedido humano de *favores divinos* através de trocas desiguais. Assim, "tal como nas relações

---

[2] Atendendo à etimologia da palavra religião, do latim *re-ligare*, esta poderá significar a tentativa do Homem voltar a ligar-se ao Divino, voltar a estabelecer uma ligação que já terá existido. Tomando como exemplo o mito da Bíblia, nota-se de forma clara que a proximidade do Homem a Deus é elevada, tanto que "Deus criou o homem à Sua imagem" (Gen 1, 27); depois Deus rompe com esta ligação expulsando o Homem do Paraíso: "O Senhor Deus expulsou-o [Homem] do jardim do Éden a fim de cultivar a terra da qual fora tirado" (Gen 3, 23). A este propósito, Pierre Sanchis refere, com alguma pertinência, que o padre e outros membros da hierarquia religiosa Católica assumem-se como especialistas do sagrado e tendem a impor-se como mediadores necessários (1992: 54), procurando re-estabelecer a relação outrora existente.

[3] Mulheres a quem é atribuída a capacidade de comunicar com espíritos de mortos (ainda que em menor número, também há homens com características semelhantes).

de patrocinato terreno, os favores pedem-se numa base individual e têm de pagar-se. Só que neste caso [*patrocinato divino*] o pagamento se traduz no cumprimento das promessas feitas" (Cutileiro, 1977: 360). Mediante cada situação concreta, um indivíduo procura o patrono que mais probabilidades tem de lhe resolver o problema, seja esse *patrono terreno* ou *divino* (Cutileiro, 1977: 374).

Porém, há que atender a especificidades, como a mencionada escolha da entidade sobrenatural, para caracterizar as promessas feitas pelo Homem a seres sobrenaturais. Isto porque o *patrocinato divino* assenta numa relação particular de *patrocinato terreno* que pode caracterizar o Alentejo (Cutileiro, 1977), o Noroeste português (Almeida, 1987) ou o Vale Nansa (Christian, 1972), mas que não se pode generalizar pois, como refere Pina Cabral, existe uma variação cultural em termos regionais da relação patrão e empregados humanos (1984: 100). Para além deste facto, devem notar-se dois aspectos que são comuns nas promessas, mas que são menos comuns na relação empregado/ /patrão: é o promitente que escolhe a entidade sobrenatural e que estabelece as condições do contrato, e se o ser sobrenatural não cumprir a sua parte, o promitente também não cumpre a sua.

Algum tipo de promessas, como é o caso das peregrinações a pé a Fátima, parece evidenciar um contacto directo e exclusivo com Nossa Senhora de Fátima. Quando questionava os promitentes do *meu grupo*[4] e outros, sobre a entidade à qual fizeram a promessa, todos referiam que pediram à Nossa Senhora de Fátima para lhes conceder uma *graça* e nunca mencionaram que seria para Esta interceder junto de Deus; mais do que isso, a própria peregrinação a pé a Fátima é a forma de agradecer a Esta a *graça* que Ela realizou[5]. Neste caso, nas promessas de peregrinação a Tinos na Grécia (Dubisch, 1995: 89), como provavelmente noutros, a entidade a quem é dirigida a promessa não é um intermediário mas sim um directo dispensador da *graça* pretendida (Almeida, 1987: 233). Assim, o que parece acontecer nas promessas, particularmente de ida a pé a Fátima, é algo relativamente semelhante àquilo que Max Müller denomina como *henoteísmo*, ou seja, religião na qual um deus quando invocado possui

---

[4] Com a expressão *meu grupo* pretendo referir-me ao conjunto de doze pessoas com quem vivi ao longo de cinco dias na peregrinação a pé do Porto até Fátima.

[5] Também o Papa João Paulo II veio propositadamente ao Santuário de Fátima para agradecer à Nossa Senhora, de Fátima, o facto de Esta o ter salvo da morte no atentado que sofreu. É possível notar isto mesmo, nas suas palavras proferidas na Capela das Aparições, no dia 12 de Maio de 1982: "desde que se deu o conhecido atentado na Praça de São Pedro, há um ano atrás, ao tomar consciência, o meu pensamento voltou-se imediatamente para este Santuário, para depor no coração da Mãe celeste o meu agradecimento, por me ter <*salvado*> do perigo" (cit. in Freire, 1983: 166). Já em Novembro de 1981, João Paulo II havia afirmado ao Cardeal Eduardo Pirónio, o seguinte: "Eu devo a minha vida a Nossa Senhora de Fátima"(cit. in Freire, 1983: 13). No mês seguinte, o Papa reforça a ideia, dizendo ao mesmo Cardeal: "Se aqueles que tentaram tirar-me a vida tivessem reparado que estávamos no dia 13 de Maio, certamente teriam escolhido outra data, porque a Senhora de Fátima já me salvou a vida duas vezes" (cit. in Freire, 1983: 14).

todos os atributos de um Ser Supremo (Evans-Pritchard, 1991: 86). Trata-se, por conseguinte, do "culto a diversas divindades supremas tomadas sucessiva e isoladamente" (Ries, 1987: 734). Assim, este conceito parece, de alguma forma, aplicar-se às referidas promessas, pois no momento em que se efectua a promessa, para o promitente, a entidade sobrenatural com a qual está a estabelecer tal promessa, é a suprema. No entanto, noutro momento de outra promessa a outra entidade, é esta entidade sobrenatural a suprema.

Esta proximidade entre o ser humano e os seres sobrenaturais leva alguns autores, como Pina Cabral, a referirem que o Homem troca com os mesmos como troca com os vizinhos: "o camponês minhoto utiliza o mesmo vocabulário para se referir à troca de dádivas entre amigos e à troca de dádivas com seres divinos: *paga-se um favor* tanto a um amigo ou vizinho, como a um santo" (Cabral, 1984: 101). Em termos religiosos, uma promessa é uma relação de compromisso do Homem com um ser sobrenatural com que se vai efectivar uma relação de troca. De facto, ainda que a promessa seja mais um tipo de troca, com alguma semelhança com outros tipos de troca, contudo ela apresenta características específicas que devem ser estudadas com detalhe, desde os motivos, passando pelos intervenientes, até às fases que a compõem, para assim se procurar a sua compreensão.

3. A PROMESSA

3.1. Os Motivos

Pierre Sanchis sustenta que a promessa faz-se "quando está em perigo a segurança da existência, individual, familiar ou social" (1992: 47). Luís Marques reforça que se recorre à Nossa Senhora da Atalaia pelos mesmos motivos (1996: 197), sendo isto visível nos *ex-votos* que estão presentes nos santuários. No entanto, esta justificação não abrange a generalidade das promessas, que podem passar por prometer colocar umas velas a um santo para que desapareçam uns cravos ou para que se encontre um objecto perdido. Ou seja, são também as preocupações diárias que levam as pessoas a fazerem promessas. Reportando-se a peregrinação à Senhora da Anunciação em Tinos, na Grécia, Jill Dubisch refere que "os votos ou pedidos podem envolver qualquer coisa que tem valor na vida, eles frequentemente centram-se em preocupações de saúde, tanto da sua própria, como da dos seus familiares" (1995: 90).

Tal como as promessas à Senhora da Anunciação em Tinos, também as promessas envolvidas nas peregrinações a pé a Fátima apresentam um cariz bem mais aproximado da definição de Sanchis e o seu grande móbil é a doença, quer do promitente, quer de um familiar ou mesmo de um amigo (menos frequente). Este aspecto é evi-

dente no trabalho feito por Carlos Fortuna e Claudino Ferreira que numa amostra de 236 peregrinos a pé a Fátima notaram que "os caminhantes, quando interrogados acerca dos motivos da peregrinação, assinalam, em primeiro lugar, uma solução para a enfermidade e a doença [59,7%]" (1993: 73). Através do meu trabalho de campo pude também notar este aspecto, pois cerca de 60% (7/12) dos elementos do meu grupo fizeram a caminhada por problemas de doença e das dezenas de pessoas com quem falei ao longo da caminhada, a grande maioria fazia aquele percurso por problemas da mesma ordem.

Não se faz uma promessa de ir a pé a Fátima por um pequeno problema do quotidiano, como o citado caso dos cravos. Uma promessa para implicar tal esforço físico exige como motivo algo efectivamente importante para o promitente, e naturalmente que os problemas graves de saúde encabeçam uma lista de outros problemas que as pessoas consideram também importantes. Por exemplo, uma senhora do meu grupo estava a cumprir a promessa de ir a Fátima a pé, porque tinha prometido que o fazia se os seus três filhos terminassem um curso superior.

3.2. O Promitente

Frequentemente e através dos mais diversos meios – como por exemplo pela comunicação social – é veiculada a ideia de que quem faz promessas são pessoas com baixa formação académica e oriundas do meio rural. O trabalho de Fortuna e Ferreira (1993) confirma de alguma forma o primeiro aspecto, pois no mesmo estudo é referido que só cerca de 6% dos peregrinos possui mais do que o 9º ano de escolaridade. Todavia, Moisés Espírito Santo refere que "não se deve pensar que é exclusivamente «a gente do povo» que recorre aos santos: é nas igrejas das cidades e das vilas, entre as classes médias, que mais se encontram estas práticas, relacionadas com a solidão e com o desenraizamento" (1990: 133). O mesmo autor dá-nos um exemplo disso mesmo ao fazer referência a "cabeças trazidas pelos estudantes significam «memória» ou «inteligência» – estas últimas são particularmente numerosas junto da Senhora da Boa Memória, da Sé de Braga, atrás da qual também se depõem «requerimentos» para a passagem nos exames" (Santo, 1990: 134). Aquilo que se nota é que há por parte da tal *elite urbana educada*[6] um maior constrangimento em falar sobre as suas promessas e quanto mais visíveis e espectaculares forem, maior é a inibição. Se juntarmos a isto o baixo nível de habilitações literárias da população portuguesa, encontramos nestes aspectos justificações para compreendermos a ideia generalizada de que a realização de promessas varia na relação inversa das habilitações dos promitentes e esta ideia

[6] Como a define Pina Cabral (1984: 110).

seria válida também para as promessas de peregrinação a pé. O que pude sentir ao longo do meu trabalho de campo, quando abordava pessoas com mais formação académica, foi que, de uma forma geral, eram bem mais contidas nos diálogos que mantinham comigo. Para além deste facto, é possível referir, a título de exemplo, que alguns familiares (mais concretamente filhos, com habilitações académicas superiores) de elementos do meu grupo aconselharam estes a não se exporem muito, quer em termos de entrevistas, quer em termos de fotografias relacionadas com o meu trabalho. Com tudo o que foi referido pretende-se fazer sobressair o facto de existirem muitas pessoas com habilitações de nível superior que não dão a conhecer as suas promessas.

No que diz respeito ao sexo, parece consensual que, como aponta Cutileiro, "as mulheres fazem promessas com maior frequência do que os homens, e quando estes as fazem é quase sempre por insistência de mulheres da sua família" (1977, 362). Isto passa-se no Alentejo e julgo que se pode generalizar a todo o país e mesmo a outros. W. Christian nota que no Vale Nansa são particularmente as mulheres e mães que fazem promessas de peregrinações que incluem sacrifícios físicos (1972: 120). Este facto confirma-se, por exemplo, em Tinos, na Grécia (Dubisch, 1995: 90) e na peregrinação a pé a Fátima. Ainda que o meu grupo de trabalho fosse constituído pelo mesmo número de homens e de mulheres (seis), a maior parte das pessoas que pude ver a fazer a peregrinação a pé era do sexo feminino, sendo este facto corroborado pelo trabalho de Fortuna (1993: 62) – 61% dos peregrinos são mulheres. Mais de metade das mulheres do meu grupo cumpriam promessas feitas por causa dos seus filhos.

Ora, pude notar com bastante frequência que muitas das pessoas que vão a pé a Fátima, não apenas mães, mas principalmente estas, fazem-no por causa de um familiar, em particular de um filho. Já nos peregrinos homens não se nota tanto altruísmo.

Algo menos frequente do que fazer uma promessa por outrem ou por si próprio é fazer uma promessa envolvendo outra pessoa. Como exemplo, pode salientar-se o caso que me foi contado de uma pessoa que fez uma promessa de ir a Fátima a pé, que envolvia os seus irmãos, que nada sabiam do assunto, até lhes ser dito que tinham de cumprir a promessa. A recusa de alguns deles provocou um enorme mau estar na promitente, que vive angustiada, procurando convencer os irmãos que faltam a cumprir a promessa.

Habitualmente, quem faz promessas fá-las isoladamente, no entanto, em algumas circunstâncias, elas são feitas em grupo. Isto acontece mais frequentemente em pequenas comunidades rurais, nas quais estão presentes as amarras do comunitarismo, e perante fenómenos que afectam toda ou quase toda a comunidade, normalmente chuvas abundantes ou secas longas. Noutros casos, ainda que a promessa seja feita isoladamente, o seu cumprimento é feito de uma forma colectiva. No meu grupo de trabalho duas pessoas não fizeram nenhuma promessa, no entanto acompanhavam as mulheres que, essas sim, tinham feito promessas. Pude notar nestes dois casos que o *mero acompanhamento* no cumprimento da promessa se estendeu até à cumplicidade

com o próprio motivo da promessa, perfeitamente visível em diversas circunstâncias, particularmente na emoção da chegada ao Santuário.

3.3. O Ser Sobrenatural

Quanto à escolha do ser sobrenatural, deve referir-se que não é frequente que as pessoas façam promessas a *seres puramente metafísicos*. No comportamento religioso, como refere E. Leach, parece fundamental materializar as *entidades metafísicas*, tornando-as exteriores ao indivíduos, aumentando a sua perenidade e a capacidade do ser humano se relacionar com essas mesmas *entidades* (1992: 55-61). Assim, assumindo a forma de uma estátua, os seres sobrenaturais são tratados como pessoas: "fala-se-lhes, toca-se-lhes, fixam-se com uma insistência de que espera resposta, levam-se junto dela objectos familiares ou crianças" (Sanchis, 1992: 42). Portanto, ainda que o ser sobrenatural seja o mesmo, se a sua representação for diferente e se o lugar for diferente, será também alvo de cultos e promessas diferentes. Por exemplo, é diferente fazer uma promessa à Nossa Senhora de Fátima representada por uma estátua numa igreja do Porto ou à Nossa Senhora de Fátima do Santuário de Fátima.

Portanto, não se escolhe um *ser meramente metafísico*, mas sim um ser sobrenatural que se encontra corporizado numa estátua. Com alguma frequência a escolha do santo ao qual fazer uma promessa tem a ver com a especialidade do mesmo, como por exemplo Santa Luzia para as doenças dos olhos, Santo Ovídio para as doenças dos ouvidos, S. Brás para as doenças da garganta. Sustenta Moisés Espírito Santo que, "na maior parte dos casos, a origem da especialização reside no próprio nome do santo. Por onomatopeia, a pronúncia do nome evoca a coisa que ele cura" (1990: 134-135), como por exemplo Tude (a tosse) contra a tosse, Bárbara (o ribombar do trovão) contra a tempestade. Não é com menor assiduidade que as pessoas fazem promessas a seres sobrenaturais locais, pois são aqueles que lhes estão próximo geograficamente e talvez afectivamente. Todavia, sustenta Christian que as promessas mais importantes são feitas a seres sobrenaturais mais distantes (1972: 122), sendo particularmente relevante no caso português as promessas à Nossa Senhora de Fátima. Aliás, as motivações que levam as pessoas a fazer promessas à Senhora de Fátima são sempre muito fortes, resultantes de dificuldades muito importantes para as pessoas. Aqui, como já foi referido, a doença apresenta-se como o principal problema. E assim, os promitentes pagam em dor a dor que foi impedida ou parada pelo santo (Cabral, 1984: 106).

É a distância que neste caso torna prestigiada a Nossa Senhora de Fátima. A promessa com as condições referidas são enquadradas por Pina Cabral dentro da troca redistributiva na qual "a contra-dádiva do crente consiste predominantemente na demonstração ao mundo de que o ser divino é *miraculoso* – validação do poder do ser

divino. Este acto aumenta o prestígio do santo, o que é suposto agradar-lhe" (Cabral, 1984: 107). Por conseguinte, quando milhares de pessoas todos os anos, em particular em Maio, percorrem a pé o nosso país, quase sempre ao longo de estradas nacionais, em direcção a Fátima, o prestígio da Senhora de Fátima sai profundamente reforçado, assim como as suas capacidades miraculosas através da forma pública de validação do seu poder. Quando nos vários locais mais frequentes de paragem milhares de peregrinos enchem os restaurantes e pensões e as próprias vilas ou cidades, naturalmente que o poder da Nossa Senhora de Fátima sai profundamente reforçado. E como refere Pierre Sanchis relativamente à promessa "o dom essencial que se pode oferecer a um ser numinoso é o de num gesto simbólico exaltar a sua glória entre os homens" (1992: 83). Ainda dentro deste tipo de *ex-voto* é possível enquadrar um elemento do meu grupo, assim como outros doutros grupos, que fizeram uma promessa de ir a Fátima a pé enquanto pudessem. Essa pessoa do meu grupo já vai há vinte e três anos. Para este tipo de promitentes a promessa nunca está completamente paga, como tal ficam sempre numa situação de inferioridade e de dívida em relação à Senhora de Fátima. Mas se isto se passa com alguns casos, não parece passar-se com a grande generalidade dos peregrinos que vão a pé a Fátima. A maior parte das pessoas do meu grupo, e boa parte dos peregrinos com quem falei, faz corresponder a uma dádiva da Senhora de Fátima uma ida a pé a Fátima; quando esta termina, termina também este *contrato*; podendo ser, posteriormente, efectuado outro contrato, com novas condições, mais uma vez definidas pelo promitente.

4. AS FASES DA PROMESSA

Depois de caracterizados os motivos, as pessoas que fazem promessas e os seres sobrenaturais escolhidos, importará salientar as fases da promessa: a *declaração de compromisso*, a dádiva do ser sobrenatural ao promitente e a contra-dádiva deste ao ser sobrenatural.

4.1. A Declaração de Compromisso

A promessa de um ser humano a um ser sobrenatural assenta naquilo que se propõe chamar neste trabalho *declaração de compromisso*, através desta o Homem manifesta ao ser sobrenatural escolhido a vontade de estabelecer um *contrato*, com condições normalmente claras e bem definidas, que se expressa no seguinte: "se me deres o que eu te peço, eu comprometo-me a dar-te determinada coisa". Esta *determinada coisa* é sempre bem definida, podendo ser, por exemplo, ir a Fátima a pé.

Este *contrato* não precisa de ser verbalizado por escrito ou oralmente. Habitualmente os promitentes fazem aquilo que me disse um elemento do meu grupo: "num momento em que estava sozinho, concentrei-me e fiz a promessa mentalmente". Como refere Dubisch, "os votos são feitos 'dentro de si'" (1995: 89) e "envolvem uma relação muito pessoal entre a pessoa que o faz e o ser espiritual a quem se dirige" (1995: 89). Nenhum dos promitentes com quem falei me disse que tinha feito a promessa numa Igreja ou que tinha comentado a promessa com o padre. Parece fazer sentido o que refere Sanchis, quando argumenta que o padre raramente é consultado e, se o é, a sua opinião não é muito tida em conta (1992: 51-52). Frequentemente, os promitentes também não dizem aos amigos e familiares que fizeram uma promessa, nem o teor da mesma. Para garantir a sua eficácia, a promessa deve ser mantida em segredo, pelo menos até o promitente receber a *graça* do ser sobrenatural, e em alguns casos até poucos dias antes do seu cumprimento. Um elemento do meu grupo só dias antes de cumprir a promessa feita há quinze anos é que comentou o assunto com a sua mulher e depois com outras pessoas. Outra pessoa do meu grupo vai a pé a Fátima há mais de vinte anos, sendo acompanhada pelo marido, e este não sabe o motivo da promessa, pois até agora ela não o revelou a ninguém.

Relativamente a *pequenas promessas*[7] que podem envolver a retribuição de dinheiro, ouro, velas ou outros bens, é possível cumpri-las de uma forma mais discreta e esconder quer o motivo da promessa quer o seu cumprimento, mas no que respeita a promessas que impliquem a ida a Fátima a pé, se é possível ocultar o motivo, é quase impossível dissimular o seu cumprimento. Esta diferença entre estes dois tipos de promessas pode também notar-se na própria *declaração de compromisso*.

Aquelas *pequenas promessas*, normalmente feitas a seres sobrenaturais próximos de casa, podem implicar que a *declaração de compromisso* se faça de outra forma. Devido à proximidade geográfica entre o promitente e o ser sobrenatural (o que normalmente não acontece com as pessoas que fazem promessas de ir a Fátima pé), o primeiro pode ir até ao santuário onde está o ser sobrenatural e "deposita junto à imagem do santo um objecto convencional, por exemplo, um molde qualquer (pedaço de pão, vela, moeda), um papel escrito a que chamam «requerimento» e no qual se menciona aquilo que se deseja, ou até um pedaço de papel sem nada escrito. Ao mesmo tempo, o crente compromete-se a cumprir mais tarde um rito" (Santo, 1990: 133-134): o cumprimento da promessa.

Relativamente ao teor da *declaração de compromisso*, é possível inferir dois aspectos. Se, por um lado, é claro que o promitente precisa do ser sobrenatural para

[7] Como *pequenas promessas* devem entender-se as promessas que os próprios promitentes consideram de menor importância. Naturalmente que a definição da maior ou menor importância da promessa varia de promitente para promitente.

a resolução de um problema que o aflige, o que revela o poder do ser sobrenatural; não é menos claro que o promitente também exerce o seu poder. Primeiro, é ele que escolhe o ser sobrenatural ao qual vai recorrer e se ele não o satisfaz, numa próxima situação, o promitente escolhe outro. Depois, é o crente que define quais são as condições do contrato, ou seja, é ele que define a correspondência, eventualmente a equidade, entre aquilo que pretende receber e o que se propõe dar. Por último, na forma como a *declaração* em causa é formulada nota-se muito bem a *precaução* do promitente, pois só depois de receber a dádiva do ser sobrenatural é que vai retribuir e, como me foi dito por alguns peregrinos do meu grupo e outros se não tivessem recebido a dádiva, não teriam retribuído.

Partindo da *declaração de compromisso*, o promitente propõe-se dar *determinada coisa* depois de receber a *graça*, e essa coisa determinada pode assumir as mais diversas formas, podendo em termos teóricos ser aquilo que o promitente quiser, ainda que seja difícil encontrar um crente que, por exemplo, prometa acender três velas à Senhora de Fátima por ter feito a *graça* de curar o cancro de um filho. Prometem-se os mais diversos bens alimentares (vinho do Porto, batatas, feijão, cebolas...), jóias – normalmente peças que, para além do valor comercial, possuem um elevado valor estimativo –, ou quantias em dinheiro. Promete-se também carregar um andor, *servir na festa* assumindo o papel de mordomo, o que implica normalmente muito trabalho e dinheiro (Santo, 1990: 137). O que não deixa de ser no mínimo curioso é prometer *ir de morto*. Relata Sanchis que "prometia-se simbolicamente a própria morte («ir morto»), que se rodeava de pompa e de música" (1992: 86), ao que o Padre Fontes acrescenta que "em Pitões enfeitam-se as amortalhadas com fitas, ramos de flores" (1992: 52). Prometem-se também orações, missas ou objectos de cera ou prata (os mais antigos em pedra ou bronze) representando partes do corpo curadas pelo ser sobrenatural. E estes objectos são em tal número que em alguns santuários existem salas específicas para os guardar[8].

Outro tipo de promessas são aquelas que exigem sacrifício físico, e podem manifestar-se em jejuar por um período de tempo, em andar de joelhos ou a rastejar à volta de uma igreja ou, entre muitas outras formas, em ir a Fátima a pé. Neste caso em particular, grande parte das promessas estão associadas a uma situação de doença. O promitente parece procurar fazer com que a promessa assente numa *reciprocidade equilibrada* (Sahlins, 1976), pois nesta "o aspecto material da transacção é tão importante como o social, e deve haver um certo ajustamento mais ou menos exacto, já que

[8] Os ex-votos materiais – usando os mais variados materiais como pedra, prata, ouro, pintura, registo ou fotografia –, resultantes de promessas, foram sofrendo alterações ao longo do tempo e do espaço, e por isso dão-nos indicações sobre a vida quotidiana dos homens, as suas condições materiais, as relações sociais (Raphaël, 1997-a: 2039).

as operações devem compensar-se" (1976: 244)[9]. Contudo, sustenta Pina Cabral que "as relações de reciprocidade com os seres divinos são necessariamente assimétricas" (1984: 102), pois as pessoas não podem dar exactamente aquilo que receberam dos seres sobrenaturais. No entanto, promete-se uma *contra-dádiva* que seja "feita à imagem da dádiva, ela representa-a; simbolicamente, portanto, a troca é simétrica, apesar de em termos reais ela não o ser" (Cabral, 1984: 102), ou seja, as "dádivas são representações metonímicas do objecto ou da pessoa afecta pela acção do santo" (Cabral, 1984: 103). Isto é evidente no Império Romano, pois perante uma promessa "O deus admite mesmo substitutos da oferenda. Uma doença pede cura; ele oferece ao deus a parte de si-próprio da qual o mal se apropriou, mas o deus contenta-se com uma representação. Assim, figuram nas ruínas dos santuários as imagens de peregrinos ou membros doentes, braços, pernas, ventres, olhos, etc" (Grenier, 1948: 160). É também inegável que neste caso quem vai a pé a Fátima dá parte da saúde em troca da saúde que recebeu, procurando desta forma a equidade, simetria simbólica entre o que recebeu e o que retribuiu.

Todavia, encontramos diversos peregrinos que dão parte da sua saúde – através da peregrinação a pé – devido a outros motivos não relacionados com a saúde. Dizia-me uma pessoa do meu grupo que tinha feito a promessa à Nossa Senhora de Fátima de ir a pé até Fátima se os seus três filhos concluíssem um curso superior; como tal aconteceu, como Nossa Senhora lhes concedeu essa *graça*, ela cumpriu a promessa. Uma outra pessoa, ao longo do caminho para Fátima, dizia-me que estava a fazer aquele sacrifício porque a Senhora de Fátima lhe tinha dado a *graça* do filho arranjar um emprego. Seria possível multiplicar os exemplos, mas estes parecem ser suficientemente elucidativos para salientar que em diversos tipos de promessas não se encontram nenhum tipo de representações metonímicas.

4.2. A Dádiva

Feita a promessa através da *declaração de compromisso*, o promitente espera pela dádiva do ser sobrenatural, e se a promessa estiver relacionada com uma doença espera que o ser sobrenatural cure. Mas, para Moisés Espírito Santo, o ser sobrenatural não

[9] Como exemplos deste tipo de reciprocidade podemos referir o *kula*, o caso da troca silenciosa dos Semang da Malásia e o dos Wayana da Amazónia brasileira. Os Semang, mais conhecidos por Negritos, "praticam uma forma de troca, na qual eles deixam produtos na floresta num lugar pré-determinado, que depois serão trocados por companheiros invisíveis, por outros produtos (sal, vidrilhos, instrumentos de metal, etc.) de que eles precisam. A interacção é iniciada pela expressão de um desejo por parte de uma pessoa ou por alguém que oferece um objecto" (Rosa, 1996: 52). No que respeita aos Wayana, eles utilizam preferencialmente neste tipo de troca objectos exteriores à sua cultura. Um visitado quando recebe um hóspede pode escolher um objecto (por exemplo, um espelho ou uns óculos) que deseje bastante, que pertença a este. Depois dá-se a situação inversa.

cura. "Os santos são invocados a favor da saúde, mas os fiéis não consideram que eles próprios curem: eles concedem «graças», que são uma ajuda psicológica reconfortante – o termo «milagre» é empregue pelos que têm estudos" (Santo, 1990, 132-133). Independentemente do termo utilizado, *graça* ou *milagre*, aquilo que pude notar, quando questionava as pessoas do meu grupo e outros promitentes, foi que estes reconheciam a dádiva da Nossa Senhora de Fátima como sendo "todo o acontecimento que corresponde a um desejo previamente expresso do indivíduo, e particularmente se esse desejo tiver sido manifestado por meio de rezas, promessas ou votos" (Cabral, 1984: 105). Efectivamente, esta definição de *milagre* de Pina Cabral adequa-se plenamente à generalidade das promessas, em particular às de peregrinação a pé a Fátima uma vez que, acontecendo aquilo que o promitente solicitou à Nossa Senhora de Fátima, aquele considera que este cumpriu a sua parte e então terá que retribuir com aquilo que tinha definido.

Mas se o promitente constata que o ser sobrenatural não cumpriu a sua parte, então desfaz a promessa, isto é, não cumpre o que tinha prometido. Diversas pessoas que estavam a cumprir a sua promessa de ir a Fátima a pé me disseram que não estariam a fazê-la, se não tivessem recebido a *graça* pedida. Noutros casos, quando os promitentes acham que a *graça* do ser sobrenatural está a demorar tempo demais, exercem pressão sobre a entidade ao qual fizeram um pedido, como por exemplo "privar a imagem do seu menino, escondê-la do público, retirar uma telha do templo (para que o santo apanhe frio ou calor), mergulhar a estátua na água de cabeça para baixo" (Santo, 1990: 135). Quando os patronos dos casamentos – Santo António e São João – "não correspondem ao desejo das jovens devotas e não lhes arranjam um marido, pode fazer-se descê-los a um poço, voltá-los contra a parede, quebrar-lhes nas costas uma garrafa de vinho" (Sanchis, 1993: 57). Para além de todos estes aspectos, uma outra consequência do ser sobrenatural não cumprir a sua parte pode ser o facto de o promitente passar a prestar culto e a fazer promessas a outro ser sobrenatural.

4.3. A Contra-Dádiva

Recebida a *graça*, cabe então ao promitente retribuir com aquilo que tinha prometido. Em alguns casos, a atitude do promitente relativamente à sua contra-dádiva enquadra-se naquilo que Sahlins denomina como *reciprocidade generalizada*, que se caracteriza pelo facto de que "o lado social da relação supera o material e, em certo modo, o encobre, como se este não contasse" (1976: 243). E é este lado social que faz com que exista a obrigação de retribuir[10]. Porém, esta obrigatoriedade não se efectiva

[10] Por exemplo, nas sociedades modernas – com esta expressão pretende-se fazer referência às sociedades que se *opõem* às *sociedades primitivas*; e estas devem ser entendidas da forma como Evans-Pritchard propõe:

nem num tempo imediato ou previsto, nem numa quantidade determinada, nem à entidade que doou. E mais do que isso "a incapacidade de corresponder ou de dar tanto como se recebeu, não determina a interrupção das entregas por parte do doador original" (Sahlins, 1976: 244). Decorrendo disto, sustenta Pina Cabral que neste tipo de promessas (feitas pela *elite urbana educada*) o objecto da contra-dádiva não é o mais importante (podendo ser uma vela, um anel de noivado, dinheiro, peregrinação ou outros), "mas sim a atitude para com a contra-dádiva e para com a prece original" (Cabral, 1984: 110).

No caso da promessa que implica a peregrinação a pé, este objecto de contra-dádiva não é de menor importância. Pelo contrário, ele é fundamental, só assim se compreende que tanta gente faça um sacrifício tão grande (que noutro tipo de circunstâncias não faria) para retribuir a dádiva ou a *graça* que recebeu. Como já foi referido, o mais frequente é que a peregrinação a pé seja o cumprimento da segunda parte de um contrato, ora o não cumprimento desta parte (que neste caso se manifesta na peregrinação a pé) pode levar a consequências muito graves para o promitente. Em relação ao incumprimento das mais diversas promessas abundam os relatos de vinganças dos santos, particularmente S. Bento, pois "para ele todo o respeitinho é pouco já que, dada a frequência e revivescência dos cravos e verrugas, é considerado um santo «vingativo» contra os que não cumprirem escrupulosamente as promessas feitas" (Dias, 1993: 237). E se o promitente até ao momento da sua morte não pagar a promessa, ela terá que ser paga depois da sua morte. No Vale de Nansa (Christian, 1972: 127), como noutros lugares, são os familiares ou amigos que pagam essa promessa e em alguns casos o espírito do não pagador pode tornar-se numa *alma penada*, *encostando-se* a quem lhe possa pagar a promessa[11].

Contudo, entre o pagar e o não pagar a promessa existe um *continuum* de possibilidades. No caso das peregrinações a pé a Fátima, os exemplos multiplicam-se. Algumas pessoas fazem aquilo que se pode chamar *pagar a promessa em prestações*, ou seja, cumprem a promessa em várias fases. Por exemplo, num fim de semana andam 20Km e depois voltam para casa; no fim de semana seguinte vão de carro até

"sociedades pequenas, quer em número de indivíduos, quer em território, com contactos sociais limitados, e que, comparadas com outras sociedades, possuem uma tecnologia e uma economia simples e um baixo grau de especialização da função social" (1985: 16-17) – as trocas de presentes entre pais e filhos realizam-se, normalmente, sem que o aspecto material da prenda seja relevante, podendo um filho receber um carro do pai e oferecer uma caneta a este. Nas relações de seres humanos com seres sobrenaturais, podemos encontrar pessoas que oferecem uma vela ao santo muito tempo depois de este as ter curado de uma doença.

[11] As almas penadas correspondem a pessoas que morreram sem conseguirem cumprir as suas promessas, e como "os santos podem esperar, mas não perdoam", daí a existência das almas penadas. Para conseguirem cumprir a promessa em falta, elas "entram para uma pessoa viva" e não a deixam em paz enquanto esta não lhe satisfizer a sua dívida. Uma das formas de saber o que estas almas querem, é através das pessoas que têm *morada aberta* (ou *bruxas*, como outras pessoas lhes chamam); estas pessoas servem de intermediário entre a alma penada e a pessoa em quem ela entrou e dão voz à referida alma; ela (a que tem *morada aberta*) revela o que a alma penada pretende.

onde tinham ficado na semana anterior e andam mais cerca de 20Km, e assim sucessivamente até chegarem a Fátima. Importa realçar que esta forma de cumprir a promessa não é muito bem vista por parte daqueles que fazem a viagem a pé de forma contínua. Certos elementos do meu grupo só cumpriram a promessa "quando lhes deu jeito", ou seja, quando a ida a Fátima não prejudicou particularmente o seu trabalho, e este adiamento pode chegar aos quinze anos, após a *graça*, como foi o caso doutra pessoa do meu grupo. E foi também devido aos adiamentos que um dos elementos do meu grupo cumpriu uma promessa que não fez. Há cerca de dez anos atrás, a mãe desta pessoa prometeu que, se este ficasse bom de saúde, iria a Fátima a pé; tal aconteceu rapidamente e passarem-se dez anos sem a mãe cumprir a promessa, mas como o mais beneficiado da promessa foi o filho, este sentiu-se na obrigação de cumprir a promessa indo a Fátima a pé em vez da mãe. Não menos interessante é o facto de a mãe achar que a promessa que fez ainda não está cumprida.

Na generalidade dos casos, os promitentes, mais tarde ou mais cedo, retribuem aquilo que receberam, e o que se evidencia como mais importante nesta contra-dádiva não é o facto de ela servir essencialmente para satisfazer o ser sobrenatural; para quem dá dinheiro à Senhora de Fátima o mais importante é a sua privação do mesmo, e não tanto aquilo que fazem com o seu dinheiro. E isto é particularmente evidente nas contra-dádivas que envolvem sacrifício físico, como é o caso da peregrinação a pé a Fátima, na qual o mais importante parece ser o próprio sacrifício que o peregrino faz e não tanto aquilo que Nossa Senhora de Fátima faz com o sacrifício do crente.

CONCLUSÃO

A sequência doença, promessa e peregrinação a pé a Fátima é apenas mais um percurso, mais uma estratégia para o ser humano fazer face a um desequilíbrio. Recusando o etnocentrismo e procurando compreender o significado das crenças e práticas dos promitentes, pôde notar-se ao longo do trabalho que elas se expressam com plena racionalidade.

O percurso de vida de um ser humano reveste-se de diversos problemas e mediante um número maior ou menor de alternativas para a sua resolução algumas pessoas *optam* pelas promessas. No entanto, esta *opção* é profundamente condicionada pelo contexto cultural, sendo este aspecto perfeitamente evidente se se tiver em conta que normalmente as pessoas que fazem promessas têm familiares e amigos que resolvem alguns dos seus problemas da mesma forma.

A necessidade de realizar promessas surge preferencialmente associada a um desequilíbrio, que pode ser devido a diversos motivos como a perda do emprego, um *aborrecimento familiar* ou, e principalmente, por uma situação de doença. Geralmente

são situações que ultrapassam a capacidade do promitente as resolver, daí que ele procure encontrar uma forma de interferir no *destino* fazendo promessas e através destas encontrar o equilíbrio: resolução do problema. Todavia, quando o crente recebe a *graça* e resolve o seu problema, restabelece um equilíbrio, mas coloca-se numa nova situação de desequilíbrio, desta vez com a entidade que deu a *graça*. Com o cumprimento da promessa, o promitente procura restabelecer o equilíbrio com o ser sobrenatural.

Portanto, independentemente das formas que as promessas possam assumir, é notória e, como diz Pina Cabral, "a propensão para utilizar o poder divino aplicando-o às necessidades do dia a dia, com tendência a fazê-lo por meio de um sistema de prestação parece ter sobrevivido até hoje" (1984: 111). Este sistema de troca com seres sobrenaturais apresenta-se como uma extensão do sistema de troca entre humanos. Mas as trocas com seres sobrenaturais implicam sempre que aquilo que se dá nunca se separa definitivamente do doador, ou como refere M. Mauss, "[as coisas trocadas] não estão nunca completamente desligadas dos seus agentes de troca; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são relativamente indissolúveis" (Mauss, 1988: 101).

Pina Cabral defende que "nas suas relações com os seres divinos, os crentes recorrem ao sistema de prestação que encontra maior ressonância na vida sócio-cultural de que participam" (1984: 111). No entanto, no caso dos peregrinos a pé a Fátima podemos encontrar pessoas quer do meio urbano, quer do meio rural, e se se tomar como exemplo o meu grupo de trabalho, é possível aferir que a totalidade dos peregrinos vive na periferia da cidade do Porto e quase todos trabalham no centro da cidade. Ora, a maior parte das trocas que efectuam são trocas de *mercado*[12] e *partilha*[13] (com o Estado, através dos impostos), que pressupõem um anonimato entre as partes. Porém, as trocas que se efectuam com a Nossa Senhora de Fátima são dádivas e contra-dádivas, no sentido maussiano do termo, isto é, cada parte dá parte de si naquilo que oferece (Mauss, 1988: 114-115). Grande parte das vezes, a Senhora de Fátima dá a saúde e é responsável por essa saúde do indivíduo, e este retribui com o sacrifício do seu corpo, sacrifício esse que nunca pode ser separado do corpo, ou seja, do indivíduo, que pode ficar com marcas para sempre no seu corpo.

Se parece fazer sentido, como sustenta Pina Cabral, que "apesar da esfera de actuação humana ser tão distinta da esfera de actuação divina, em última instância ambas

---

[12] A troca de mercado "é baseada no comércio direto (a manifestação mais primitiva) ou na venda e compra através do uso de um meio comercial de troca: o dinheiro" (Hoebel, 1995: 271), evidenciando-se a existência de uma tabela de equivalências.

[13] Aqui há uma "assimetria entre o doador e o receptor, um deles é o todo e o outro parte dele" (Gibson, 1988: 176). Deste modo, cada unidade é obrigada a dar uma parte para o todo do qual faz parte e está autorizada a receber uma parte do todo como parte indiferenciada deste; neste caso receber não implica ficar em dívida (Gibson, 1988: 175). Neste tipo de troca há um centro anónimo que é mais importante do que as partes que para ele contribuem.

correspondem a formas de comportamento social, e as pessoas usam os mesmos padrões para se movimentarem em ambas" (1984: 111), isto não significa que o meio de troca que escolhem para fazerem contratos com seres sobrenaturais seja aquele que utilizam mais no seu dia-a-dia. Escolhem aquele que lhes parece mais adequado mediante cada situação concreta. E se não utilizam um tipo de troca de *mercado* ou de *partilha* e preferem trocas mais próximas socialmente é porque as trocas, as relações, com seres sobrenaturais só podem ser efectuadas desta forma[14]. As promessas, particularmente as de peregrinações a pé a Fátima devido a uma doença, parecem aproximar-se de uma reciprocidade que tende a ser *simbolicamente equilibrada*, pagando o promitente com o sacrifício da viagem a dádiva já recebida de Nossa Senhora de Fátima.

Esta forma de pagamento encerra em si uma perenidade que a traz até ao presente. As grandes preocupações do ser humano com o seu bem estar ou com o bem estar daqueles que lhe estão próximo, parece não ter sofrido grandes alterações ao longo do tempo, sendo a procura constante da saúde o mais claro exemplo disso mesmo. Mudam as doenças – antes a pneumónica, agora o cancro, a sida ou a toxicodependência –, mas a busca da saúde permanece, assim como permanece também a necessidade de pagar essa saúde readquirida através de uma acção humana *extra-ordinária*, que é o sacrifício através da peregrinação a pé a um lugar sagrado.

BIBLIOGRAFIA CITADA

ALMEIDA, JOÃO FERREIRA DE (1987). "Párocos, agricultores e a cidade – dimensões da religiosidade rural" in *Análise Social*, vol. XXIII (96), pp. 229-240.

BÍBLIA SAGRADA (1991). Lisboa: Difusora Bíblica (Missionários Capuchinhos).

BODSON, LILIANE (1987). "Medicinales (cultos)" in Poupard, Paul (dir.), *Diccionario de las Religiones*, Barcelona: Editorial Herder, p. 1149-1150.

CHRISTIAN, W. A. (1972). *Person and God in Spanish Valley*, New York: Seminar Press.

CABRAL, JOÃO DE PINA (1984). "O Pagamento do Santo – Um tipologia interpretativa dos ex-votos no contexto sócio-cultural do noroeste português", in *Studium Generale: Estudos Contemporâneos*, Porto: Centro de estudos Humanisticos, nº 6, pp. 97-112.

CUTILEIRO, JOSÉ (1977). *Ricos e Pobres no Alentejo (Uma Sociedade Rural Portuguesa)*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

DIAS, GERALDO J. A. COELHO (1993). "O culto popular de S. Bento: uma forma de terapêutica religiosa", in *Revista da Faculdade de Letras*.História. Porto. 2ª série. V. 10, p. 233-243.

DUBISCH, JILL (1995). *In a Different Place – Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton: University Press.

[14] Deve notar-se que não é apenas nas trocas com seres sobrenaturais que os crentes usam a reciprocidade equilibrada. Por exemplo, no Natal também é habitual que uma pessoa procure dar uma prenda a outra que seja simbolicamente semelhante àquela que espera receber dessa mesma pessoa; e também neste tipo de situação se nota um prolongamento do doador na prenda que oferece (Worsley, 1997: 319).

Evans-Pritchard, E. E. (1985). *Antropologia Social*, Lisboa: Edições 70.

Evans-Pritchard, E. E. (1991). *Las Teorias de la Religion Pimitiva*, Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Ferreira, António Gomes (1995). *Dicionário de Latim-Português*, Porto: Porto Editora.

Fontes, António Lourenço (1992). *Etnografia Transmontana – crenças e tradições de Barroso*, Vol. I, Lisboa, Editorial Domingos Barreira.

Fortuna, Carlos e Ferreira, Claudino (1993). "Estradas e Santuários: Percurso sócio-religioso e motivações dos peregrinos-caminhantes a Fátima" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 36, pp. 55-79.

Freire, P. José Geraldes (1983). *João Paulo II – Peregrino de Fátima – Documentário descritivo da visita a Portugal – 12 a 15 de Maio de 1982*, Fátima: Edição do Santuário de Fátima.

Geertz, Clifford (1997). "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" in *La interpretatición de las culturas*, Barcelona: Gedisa.

Gibson, Thomas (1988). "Meat sharing as a political ritual: forms of transaction versus modes of subsistence", in Ingold, T., Riches, D. e Woodburn, J. (eds.), *Hunters and Gatherers 2. Property, power and ideology*, Oxford: Berg.

Grenier, Albert (1948). "Les Religions Étrusque et Romaine" in *Introduction à L'Histoire des Religions – 2*, Paris: PUF, pp. 1-233.

Hoebel, E. Adamson e Frost, Everett L. (1995). *Antropologia Cultural e Social*, São Paulo: Editora Cultrix.

Leach, Edmund (1992). *Cultura e Comunicação*, Lisboa: Edições 70.

Marques, Luís (1996). *Tradições Religiosas entre o Tejo e o Sado – os Círios do Santuário da Atalaia*, Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões – Universidade Nova de Lisboa.

Mauss, Marcel (1988[1950]). *Ensaio sobre a Dádiva*, Lisboa: Edições 70.

Meslin, Michel (1987). "Votum" in Poupard, Paul (dir.), *Diccionario de las Religiones*, Barcelona: Editorial Herder, p. 1829.

Meslin, Michel (1988). *L'Expérience Humaine du Divin*, Paris: Cerf.

Machado, José Pedro (1990). *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, Lisboa: Ediclube, tomos IX e XII.

Pereira, A. Pedro Q. (2001). *Peregrinos: Um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima*, Braga: Universidade do Minho – Dissertação de Mestrado (não publicada).

Raphäel, Freddy (1997). "Les ex-voto" in Lenoir, F. et Masquelier, Y. T. (dir.) *Encyclopédie des Religions – 2*, Paris: Bayard Éditions, p. 2039.

Ries, Julien (1987). "Henoteísmo" in Poupard, Paul (dir.), *Diccionario de las Religiones*, Barcelona: Editorial Herder, p. 734.

Rosa, Victor Pereira Da e Lapointe, Jean (1996). *Du Partage au Profit – Éléments d'anthropologie économique*, Porto: Presses de l'Université Fernando Pessoa.

Roussel, Romain (1956). *Les Pèlerinages*, Paris: PUF.

Sahlins, Marshall (1976). "Economia Tribal" in Godelier, M. (org.), *Antropologia y Economia*, Barcelona: Anaframa, pp. 233-259.

Sanchis, Pierre (1992). *Arraial: Festa de um Povo – as romarias portuguesas*, Lisboa: Dom Quixote.

Santo, Moisés Espírito (1990). *A Religião Popular Portuguesa*, Lisboa: Assírio & Alvim.

Worsley, Peter (1997). *Knowledges: What Different People Make of the World*, Londres: Profile Books.

AMBIENTE: DESAFIOS PARA UM NOVO SÉCULO*

por

Carlos Pimenta**

– Muito boa noite. Sr. Prof. V. O. Jorge, muito obrigado pelas suas palavras amáveis e pelo convite que me dirigiu. Pediu-me para falar sobre um tema muito vasto. Vou tentar fazer uma síntese de algumas ideias-força para depois podermos conversar um pouco.

A única coisa certa acerca das previsões é que falham, porque a realidade evolui por saltos quânticos, descontínuos e nunca segundo projecções lineares. Mas, olhando para o que são hoje conflitos no actual estádio de evolução da civilização global, eu diria que há conflitos que emergem e que, pelo menos nos próximos anos, vão ser determinantes.

Vou começar por introduzir alguns conceitos e questões. Chamo a vossa atenção para um primeiro grupo de problemas relativos ao conflito entre os direitos dos indivíduos, a soberania das nações e o interesse público global, "at large", pela preservação do Ambiente, dos valores patrimoniais, culturais ou naturais. É um conflito emergente contra uma soberania que se dizia absoluta. Um país que tem uma floresta amazónica tem a propriedade dessa floresta? Pode alienar esse bem sem restrições? Um país que tem comunidades indígenas no seu território pode, em nome doutros interesses económicos, alienar essas comunidades? Qual é o direito da pessoa humana à informação, à palavra e ao bem estar face ao direito das nações. O direito de ingerência humanitária. Estas questões têm sido colocadas, por exemplo, acerca de Timor, acerca da Bósnia, acerca do Kosovo ou sobre as destruições do património. Há um novo Direito emergente que diz respeito aos direitos individuais, os quais têm uma legitimidade própria face ao direito das nações e à sua soberania. Os direitos dos

---

* Conferência pronunciada em 24 de Novembro de 1999, na Fundação Eng.º António de Almeida, Porto, a convite da SPAE.

** O texto que se apresenta foi objecto de uma revisão efectuada pelo Engº João Caninas, com o acordo do conferencista, na qual se procurou manter, tanto quanto possível, a oralidade do discurso que lhe deu origem.

interesses públicos globais, ambientais e culturais, têm também que ser tomados em consideração, face aos direitos de soberania das nações, traduzindo uma nova ordem jurídica, já com forte expressão mas, em muitos casos, sem mecanismos vinculativos que permitam a sua afirmação. Refiro-me, em concreto, aos bens comuns da Humanidade, como são o mar, a atmosfera, o biota vivo, e que estão enquadrados em múltiplas convenções e instrumentos internacionais embora com deficiente capacidade de aplicação ("enforcement").

Um segundo problema, relativo a conceitos de nível internacional, diz respeito ao uso e à partilha dos recursos do planeta, ou para ser mais preciso, ao problema da justiça relativa no uso e na partilha desses recursos. É o que os ingleses chamam de "equity and fairness". Por exemplo, quando analisamos a mudança climática, verificamos que na zona OCDE:

– os EUA, com menos de 3% da população mundial, usam 22% da energia do mundo e geram uma quota equivalente de emissões para a atmosfera com impacte na mudança climática;

– a Europa, com 6% da população, usa 16% da energia do mundo e cria o mesmo montante de emissões.

Ora sabemos que o "cobertor" à volta da Terra, em termos de CO_2, de CH_4 e de metano, está a ficar cada vez mais espesso e que o clima está a mudar por via destas emissões humanas. Como é que se pode exigir uma uma contracção das concentrações desses gases? Como é que se faz a distribuição do esforço de redução sabendo nós que as emissões *per capita* – que estão relacionadas com o uso de energia por habitante – variam de uma forma tão desproporcionada entre os vários países do mundo? E aí está a explicação para o facto do protocolo de Quioto – relativo à mudança climática – ainda não estar ratificado e ser tão difícil passá-lo à prática. Porque quem tem mais usa mais e cada vez mais; quem tem menos quer usar mais, e como o que já se usa já é demais, como é que se passa para "de menos"? E à volta disto, passámos noites sem dormir em Quioto até ao estabelecimento de um compromisso escrito, que representou um primeiro passo mas que, na verdade, ainda não passou do texto.

Ora, este problema da justiça na utilização dos recursos do planeta é uma questão-chave. Se não caminharmos para um quadro global de solução, em que a prazo as várias curvas de utilização dos recursos possam convergir para alguma justiça e equidade *per capita*, não podemos contar com a adesão de países como a China e a Índia, que representam mais de 1.000 milhões de habitantes, ou como o Brasil, a Nigéria e a Indonésia – os pesos pesados do "Sul" –, ao estabelecimento de regimes globais de limitação das emissões para a atmosfera, de limitação das capturas de peixe no oceano e de emissão de poluentes para o mar. Tenhamos a certeza disso.

Um outro problema, de ordem mais filosófica, que considero muito importante, respeita à harmonização entre o Homem e os seres vivos no mundo. Vão pensar que

me refiro às questões do bem estar animal, das touradas, dos animais de companhia ou das experiências com animais. Mas, é uma realidade muito importante. Tendemos a considerar toda a vida organizada em torno do Homem, o que se reflecte, por exemplo, no Direito, e eu acho que é preciso ter alguma humildade para reconhecer direitos a outros seres vivos que existem à nossa volta. E, sobretudo, no momento em que a revolução que se anuncia é a biotecnologia, a "mãe de todas as revoluções" – utilizando uma expressão hoje comum. Mais importante que a descoberta do fogo, da escrita ou da *internet* vai ser a invenção da biotecnologia, porque, pela primeira vez, o Homem mexe com aquilo que o define a si próprio, mexe com o seu corpo, mexe com a sua descendência, mexe com o que temos de mais sagrado e mais íntimo. Surge pela primeira vez a capacidade de mexer não apenas na envolvente mas no próprio ser. A biotecnologia vai ter implicações: na propriedade da vida, através do patenteamento; na alteração da relação histórica de compra e venda por uma relação de aluguer entre o proprietário da patente e o seu utilizador (por exemplo o agricultor); na maior transparência do Homem – através dos cartões de crédito conhecem os nossos hábitos de consumo, pelo registo de dados conseguem saber como é que somos e como é que nos tratamos. Hoje, já é possível traçarem o nosso perfil individual como consumidor e bombardearem-nos com *marketing* feito à medida. Essa nossa transparência em relação à envolvente passa a ser uma transparência, também, em relação a nós próprios; de facto, através da análise de uma gota do meu sangue, dum cabelo ou de um pedacinho de pele, é possível tirarem-me o meu conhecimento individual e, cada vez mais, o meu direito à privacidade. Nos EUA há empresas e departamentos que já fazem discriminação genética. A partir da análise da propensão que uma pessoa tem, por exemplo, de contrair um cancro, com base no historial familiar, são aplicadas discriminações no emprego, nos seguros, etc. O que não é aceitável como norma, embora se compreenda que ninguém deseje viajar num avião cujo piloto possa ter uma crise epiléptica durante o voo. Mas, se, por absurdo, admitissemos que todos os maníaco-depressivos deviam ser eliminados antes de nascerem nunca teríamos génios como Mozart, mas apenas cidadãos normalizados. Por isso, o eugenismo vai voltar ao debate. E não associemos o eugenismo apenas ao nazismo porque aquele é anterior a este. Já havia leis de eugenismo nos EUA e na Europa antes do 3º Reich.

Temos um outro problema que deriva de tudo isto. Em inglês designa-se como "governance" e não pode ser traduzido como "governo político" mas sim como "governo das coisas do planeta". E na escala do que me compete, que é o Ambiente, o que há é um desgoverno, uma "desgovernance". E este desgoverno existe, em primeiro lugar, porque não há pontos de aplicação para colocar a alavanca de que falava o nosso amigo Arquimedes. Há muitas leis e convenções de Ambiente, mas cada uma delas tem o ponto de aplicação num sítio diferente; há uma convenção que está em Bona, outra que está em Genebra, uma outra que está em Washington, e por aí fora... Ou

seja, essas convenções não têm "dentes", porque não têm mecanismos sancionatórios, têm pouco *staff*, orçamentos reduzidos e, principalmente, não têm coordenação entre si. Por exemplo, o organismo das Nações Unidas encarregue de seguir a Política do Ambiente, que é o UNEP, está sedeado no Quénia, o que foi uma decisão simpática para África mas também uma forma de o manter bem longe dos centros de decisão. De facto, não é fácil ir ao Quénia e onde se tomam as decisões é em Nova Iorque ou em Londres e não em Nairobi. Portanto, a descoordenação e a falta de capacidade executiva por parte das estruturas legais actualmente existentes (convenções e programas a nível mundial) é muito grande. Quando se fizer no Rio de Janeiro, em 2002, a próxima grande conferência mundial – a Cimeira da Terra – terão de sair mais do que novos textos cheios de boas intenções, como é o caso da Agenda 21, onde estão escritos belíssimos textos, bem pensados e filosoficamente muito interessantes sobre as formas de transformar o planeta num sítio melhor onde as pessoas possam viver com mais dignidade e em maior harmonia. É preciso passar à fase do "como" e isso implica uma reforma das NU, em que o "governance" ambiental seja clarificado e que tenha um ponto de aplicação, uma cara a quem se possa pedir responsabilidades no fim de um mandato, um orçamento, meios de actuação e mecanismos de consulta, de transparência e de participação pública. Isto é grave porque outros sectores da globalização têm pontos de aplicação, têm leis e têm mecanismos sancionatórios e executivos. A próxima cimeira da Organização Mundial do Comércio (OMC), em Seatle, é provavelmente mais importante para a política do Ambiente do que as últimas reuniões ministeriais e de primeiro-ministros sobre Ambiente. Enquanto que a OMC tem normas imperativas, as normas ambientais não o são porque não têm mecanismos sancionatórios. E há um conflito no coração destas duas legitimidades. Por um lado, a legitimidade do Ambiente – e trinta anos de políticas de Ambiente – permitem-nos distinguir estas duas garrafas, aparentemente idênticas, pela forma como são produzidas; se esta garrafa foi feita numa fábrica que polui, que não respeita normas ambientais, que desperdiça energia, que ignora a reciclagem, então este é um mau produto, embora contenha a mesma água; se esta fábrica é uma fábrica que foi pensada de raiz para ter condições ambientalmente correctas de integração na paisagem, de respeito pelas normas de ordenamento do território, utilizando a água e a energia de uma forma eficiente, com uma embalagem que é bio-degradável ou que é reciclável, então este produto também é uma água de beber mas é outro produto completamente diferente. As normas de ambiente pretendem a alterar a maneira como os produtos de consumo são feitos, transportados, consumidos e utilizados no fim do seu ciclo de vida. Ora, a lógica da OMC é proibir a discriminação entre produtos por via da forma como eles são feitos, transportados, vendidos ou reutilizados. É especificamente proibido distinguir dois produtos com base nos chamados PPMs (Product Process Manufactoring), ou seja, nos seus métodos de produção. Este é o primeiro conflito de base.

Em Marraquexe, já lá vão sete anos, quando se criou a OMC, conseguimos impor na conclusão do Uruguai Round a criação de uma Comissão do Comércio e Ambiente com um mandato de dez pontos. E o primeiro ponto era precisamente o conflito entre a legislação internacional de Ambiente e a legislação internacional do Comércio. E, como esta Comissão do "Trade and Environment" nunca conseguiu chegar a consenso sobre coisa nenhuma, nem nunca teve verdadeiro empenho político por parte das grandes potências comerciais, incluindo a Europa, o que aconteceu foi que nunca aprovou nada. E quem fixou doutrina foram os painéis da OMC, ou seja, foi o sistema de disputa da OMC. E caso após caso, o Ambiente tem vindo a perder. Posso dar múltiplos exemplos disto uma vez que andei metido nesses conflitos.

Vejamos um caso que parece hilariante: tartarugas contra camarões. Este caso atravessa o conflito de todas as questões internacionais de política do Ambiente. Era um caso muito simples. Há uma lei americana, relativa à convenção internacional de protecção das espécies em vias de extinção – a chamada CITES ou Convenção de Washington – que diz que não se podem usar técnicas de pesca que tenham como produto "acessório" tartarugas em vias de extinção e, portanto, obriga os pescadores a utilizarem nas redes e nos métodos de pesca mecanismos que deixem fugir as tartarugas. Bom, houve um juiz, nos EUA que, na aplicação dessa lei, decretou que os EUA não podiam importar camarões que fossem pescados por países ou por barcos que não respeitassem aquela norma. Cada dispositivo destes não é muito caro (custa 70 USD) mas é óbvio que deixando passar a tartaruga também deixa passar muito camarão, diminuindo, portanto, a eficiência relativa da pesca. E o que é que aconteceu? Uma série de países asiáticos disseram: – nas nossas águas territoriais ou no mar internacional os EUA não têm jurisdição e não podem impor uma norma de restrição ao comércio porque um camarão é um camarão, venha ele de onde ele vier e seja ele feito como for, a lei do comércio não permite distinguir entre os dois camarões e, portanto, fora das águas territoriais americanas as autoridades daquele país não podem impor normas que façam este tipo de discriminação. E foram ao painel da OMC e ganharam a causa. Depois no recurso em segunda instância voltaram a ganhar, embora a decisão já tivesse mais nuances. Foi um processo de decisão à porta fechada, com secretismo absoluto, sem audição de testemunhas que pudessem abonar a causa científica e sem consulta ao secretariado da Convenção de Washington. Este é um exemplo do conflito entre duas legislações, entre valores públicos diferentes e o conflito total entre duas legitimidades.

Esta realidade vai ser discutida em Seatle. Vai ser uma discussão muito interessante para acompanhar. Mas, voltamos ao princípio, a que me referi anteriormente, da justiça relativa. O problema é o seguinte. A Europa e os Estados Unidos defendem a imposição de normas sociais, da proibição do trabalho infantil, de qualidade de vida, etc. São as regras mínimas obrigatórias, pelo menos aquelas que as convenções da

Organização Internacional do Trabalho (OIT) e as convenções de Ambiente e Saúde Pública da Organização Mundial de Saúde (OMS) impõem. E os países do terceiro mundo contrapõem dizendo "mas se vocês nos impõem essas normas, o que querem é discriminar os nossos produtos porque nós na Índia não somos capazes de respeitar essas normas e, portanto, a nossa vantagem competitiva é podermos produzir mais barato porque as pessoas se sacrificam". E isto é verdade, porque até hoje nunca colocámos na mesa da negociação comercial os valores de protecção do ambiente e da saúde pública em troca das contrapartidas económicas que eles reclamam.

As reuniões como a de Seatle são uma feira, ou um bazar. "Eu quero que tu me abras um mercado agrícola e em troca eu deixo que os teus bancos entrem no meu mercado". É isto a convenção do comércio. É discutir "bancos contra a agricultura", é discutir "propriedade intelectual contra telecomunicações". Ora, as questões do ambiente e as questões sociais, que os países do Norte defendem, nunca foram postas em cima da mesa em troca de vantagens económicas para os países em vias de desenvolvimento, para que houvesse um diálogo construtivo.

A Europa tem, por exemplo, a Política Agrícola Comum (PAC) com tem aspectos positivos como é a garantia do rendimento dos agricultores, e que aspectos negativos em termos ambientais que chegam a ser catastróficos. No entanto, nunca quisemos abrir o nosso mercado agrícola porque isso poria em causa a PAC e quando os países do Sul querem entrar com os seus produtos agrícolas, nós fechamos as portas. Acontece o mesmo com os têxteis, cuja produção tem enorme expressão aqui no Norte de Portugal, e na indústria do calçado. Mas queremos que eles abram o mercado aos produtos que nos interessam e queremos que aceitem as normas ambientais e sociais do nosso padrão de civilização. E a Índia tem alguma razão quando exige contrapartidas reais em termos económicos, nomeadamente de abertura de mercados e de ajuda ao desenvolvimento.

Agora gostaria de abordar duas ou três questões sobre problemas concretos.

Um dos principais problemas globais na actualidade é a mudança climática porque condiciona tudo o resto. Tivemos há pouco tempo a conferência de Bona e os dados são claros: hoje conhecemos a evolução do clima na Terra nos últimos quatrocentos mil anos; sabemos que há uma correlação matemática de 0,99 entre a concentração de pelo menos dois gases – o metano e o CO_2 – e a temperatura média do planeta; sabemos que as variações da temperatura do planeta ao longo destes 400.000 anos correspondem sempre a variações de concentração destes dois gases – em com uma baixa concentração em épocas glaciares e uma alta concentração em épocas de temperaturas altas. Mesmo as pequenas variações podem ser correlacionadas com a concentração daqueles gases, como uma baixa de temperatura apreciável que ocorreu no séc. XVI, durante a Pequena Idade do Gelo. Nessa época, os Vikings que estavam instalados na costa Oeste da Gronelândia morreram todos – tinham um bispo com

relações com a Santa Sé – e perderam–se completamente essas comunidades humanas devido à Pequena Idade do Gelo a meio do séc. XVI. Nos blocos de gelo, consegue-se detectar a diminuição da concentração de CO_2 nesse século.

Hoje em dia não há qualquer tipo de dúvida que o aumento exponencial das emissões de CO_2 para a atmosfera ocorre desde a revolução industrial do século passado e, mais acentuadamente, nos últimos 50 anos. Isto faz que tenhamos passado para níveis que são hoje, em termos de concentração do CO_2, superiores em 30% aos valores de há 100 anos. E vamos chegar aos 50% dentro de muito poucos anos.

As consequências à escala global são conhecidas: é a subida do nível mar, em primeiro lugar porque dilata, aspecto que é menos referido mas que é a primeira causa da subida do mar. Como qualquer outro corpo sujeito a aquecimento o mar expande. E como o que está a expandir-se são as camadas superiores do mar, à medida que a temperatura vai aumentando, nas camadas inferiores, estas também vão dilatando e o mar sobe. E sobe mais depressa do que possamos imaginar, porque há 10.000 anos, já com o *sapiens-sapiens* aqui na Terra, a Austrália tinha mais um terço da área que tem hoje. A Papua fazia parte da Austrália. A Tasmânia fazia parte da Austrália. Hoje olhamos para o mapa e vemos a Austrália separada da Tasmânia, cá em baixo, com um enorme mar a separá-las, e vemos a Papua lá em cima com o Golfo de Carpentária. Darwin está agora bastante longe da Papua mas o espaço que os separava eram planícies e não ocorreu nenhum movimento geológico, foi simplesmente o mar que subiu. E subiu nos últimos 10.000 anos porque acabou a glaciação e o mar subiu porque a temperatura média aumentou. E não julguem que aumentar significa mais 10ºC. Basta 1ºC de subida na temperatura média do planeta para isto acontecer, para se dar a mudança de uma época glaciar para uma época tórrida.

A nível global é óbvio que a subida do mar é um problema de erosão associado à fragilidade do interface do litoral.

O mar também sobe porque derretem os gelos que estão nos glaciares, em terra. Há também maior energia em circulação, o ciclo hidrológico torna-se mais violento porque há uma maior temperatura envolvida, logo há maior evaporação e mais energia à volta do planeta. Isto significa que as tempestades são mais fortes, aquilo que sopra, sopra mais. Falando em termos técnicos nós dispomos hoje de 150 anos de medidas. Há uma rede meteorológica mundial desde 1840/50 quando os ingleses e os franceses estabeleceram medidas que seguem a evolução do clima. Assim, à escala logarítmica, temos um gráfico a 45º do número de tempestades tropicais, sejam elas ciclones ou tornados, no mar ou terra, quer em número, quer em intensidade.

Em temos económicos, o valor dos danos provocados na década de 80 e pagos pelas companhias de seguros, a nível mundial, por fenómenos meteorológicos, foi qualquer coisa como 16.000 milhões de dólares (cada mil milhão de dólares são, grosso modo, 200 milhões de contos). Nos primeiros cinco anos da década de 90 o

valor foi de 46.000 milhões de dólares. Este fenómeno traduz-se numa alteração da distribuição do ciclo hidrológico, tornando as chuvas imprevisíveis. Determinadas zonas vão ter muito mais pluviosidade e outras que vão ter muito menos. A mudança climática é estruturante. As previsões do presidente do Serviço Meteorológico Inglês, que já foi presidente da rede mundial dos cientistas que analisam a clima, é que o mar suba meio metro durante o próximo século, tendo como consequência inundações maciças no litoral e, mais uma vez, voltamos ao problema da "equity and fairness". É óbvio que o Bangladesh não tem forma de se defender, as Maldivas desaparecem do mapa, o Delta do Nilo é inundado, mas os holandeses serão capazes de fazer subir os seus diques. Ou seja, a capacidade de resposta a estes fenómenos não é a mesma nas várias partes do mundo. Portanto, há também aqui um problema de desequilíbrio.

O clima não é um sistema linear e, portanto, estas projecções que eu indiquei são baseadas no pressuposto que os fenómenos estruturantes do clima são invariantes. Ou seja, que a velha corrente do Golfo está onde sempre esteve desde que nós nos conhecemos e que o ciclo dos ventos alíseos também se mantém. Ora, nós verificamos que quando uma pequenina corrente aparece de vez em quando (de 6 em 6 anos) – refiro-me ao El Niño – muda tudo. Onde chovia passa a não chover, onde havia seca passam a ocorrer chuvas torrenciais e as correntes que vêm da Antártida e do Ártico, que transportam a comida ao longo da costa Oeste da América, de repente deixam de subir porque vem uma corrente quente, que não estava lá, e que traz a água, chuva e tudo o mais do Pacífico e que empurra as correntes frias para baixo e para cima. É uma desgraça completa – morrem os peixes no mar, desabam as tempestades nos Andes, há seca na Índia, em Moçambique, na Austrália – e é uma pequenina corrente.

Nos últimos 100.000 anos – os distintos arqueólogos aqui presentes têm disso conhecimento – a sucessão dos períodos glaciares aconteceu e deve-se a quê? A corrente do Golfo quando chega à ponta Sul da Gronelândia já vai muito densa porque vai perdendo calor ao longo do seu caminho e concentrando salinidade. Aí, encontra a corrente fria que vem do Ártico, entre a Rússia e a Gronelândia, pelo lado Leste – por isso é que o lado Leste da Gronelândia é muito mais frio que o lado Oeste e os Vikings se estabeleceram sempre do lado do Canadá – que é também uma corrente pesada porque é fria. As duas correntes, ao juntarem-se, geram uma corrente bastante densa que vai junto ao fundo do mar, passa em frente aos Açores, mesmo lá por baixo, desce até ao meio do Atlântico Sul e divide-se em dois braços, um que dá a volta ao Cabo da Boa Esperança e outro que dá a volta ao Cabo Horne no Sul da América. Isto faz parte do transporte global de energia no planeta. Ora, nos últimos 100.000 anos, cada vez que houve uma época glaciar, este mecanismo rompeu-se. E, para se romper, basta que a corrente do Golfo se desvie um bocadinho para o lado do Canadá e não encontre a outra corrente ou porque perca "força" e não chegue ao ponto de encontro. E neste caso o que acontece? A água fria, em vez de entrar neste corredor que vai para

baixo, vem direita às costas do Norte da Europa, da Bélgica, da Inglaterra..., e dá origem a um período glaciar. Portanto, o aquecimento global do planeta, que é um facto, é perfeitamente compatível com fenómenos extremos de sinal contrário em determinadas regiões do planeta. Estamos a alterar o clima e pensamos que "ficamos mais quentes" – aqui em Portugal também é um problema porque lá em baixo no Alentejo vai chover menos e aqui no Norte passa a chover mais – porque no actual padrão do clima o que é normal é que o Norte da Europa fique mais quente e mais húmido e o Sul da Europa fique mais quente e mais seco. Isto é o que é "normal". Mas o que é "normal" pode não ser o que se vai passar.

O segundo problema mais grave é a perda da biodiversidade. É a crónica de uma morte anunciada. São 25 a 30 mil espécies por ano que desaparecem. Os ecossistemas desaparecem a uma velocidade estonteante. As florestas tropicais, os ecossistemas marítimos, os mangais à volta do mar desaparecem por muitas razões.

Há um belíssimo livro do Richard Leakey intitulado "The sixth extintion" – não está traduzido em português. R. Leakey além de ser arqueólogo e antropólogo, tal como o foram os pais, também é naturalista. Foi presidente do Serviço Nacional de Parques do Quénia e um dos homens que mais se bateu pela defesa dos elefantes. Neste livro brilhante mostra-nos que houve efectivamente cinco extinções anteriores, que ao contrário desta, não foram provocadas pelo Homem; por exemplo, antes do Câmbrico, a explosão de vida no pré-câmbrico e a última, a dos dinossauros de que se fala tanto por serem extinções maciças que levaram ao desaparecimento de 90% da vida. Ora, essas extinções tiveram como resultado que os nichos ecológicos ficaram vazios e durante os milhões de anos que se seguiram a Natureza ocupou-os, criando as novas formas de vida que foram repovoar o planeta. O problema com o Homem é que a escala de tempo é outra – são milhões de anos enquanto nós temos poucos anos de vida. O que estamos a provocar é uma destruição da vida, uma simplificação dos circuitos ecológicos, uma fragmentação dos ecossistemas, um empobrecimento do património genético natural. E podemos sempre pensar que daqui a alguns milhões de anos a evolução se encarregará de repovoar o planeta com outros seres vivos. Isso pode ser uma verdade, ou uma mentira, mas não me satisfaz porque é a beleza da vida que está em causa. É uma destruição estúpida, e contra todos os princípios éticos, o que esta geração está a fazer em relação às seguintes.

Um terceiro problema que é estrutural e que vai ser muito difícil de contrariar, é o envenenamento dos ciclos sistémicos globais, nomeadamente dos ciclos alimentares. Hoje, tanto faz pegar na carne dum albatroz que está no Pacífico Norte, que é a zona mais distante da civilização, ou na carne dum pinguim da Antártida, ou ainda numa gota do meu sangue, que o resultado da sua análise é sempre equivalente: uma mistura de centenas e centenas de produtos químicos que em 1945 não existiam. E este envenenamento dos ciclos alimentares globais – reparem que só pelo facto de beber

esta água estou a ingerir inúmeros aditivos – interfere também com o leite materno, com incidência crítica, por exemplo, nas mulheres esquimós, cujo leite é um perigo, devido à concentração da dieta e à circulação dos fluxos alimentares, dado que tem uma concentração em substâncias altamente tóxicas cerca de sete vezes superior ao das mulheres portuguesas.

Costumo citar um exemplo real que me chocou imenso: há quatro ou cinco anos, deram à costa em Ostende, na Bélgica, duas baleias que morreram. Pensou-se em usar a carne e a gordura daquelas baleias para alimentação de animais. Isto passou-se em Dezembro. Fomos observar a situação, no âmbito das actividades da Comissão de Ambiente do Parlamento Europeu, e ficámos profundamente chocados quando tomámos conhecimento dos resultados das análises efectuadas às baleias que indicavam uma alta concentração de compostos químicos. Tiveram que ser incineradas como resíduo tóxico perigoso. Imaginem o que é ter dois mamíferos marinhos que caem no âmbito do anexo da directiva das substâncias químicas tóxicas perigosas. A baleia já não era um ser vivo, era uma massa tóxica que não podia ser processada através dos mecanismos normais de tratamento dos resíduos. Tinha que ser tratada como se trata o cianeto ou qualquer outro químico tóxico perigoso da lista vermelha onde estão as dioxinas, os PCBs, os furanos ou compostos mais complicados.

Este problema é muito complicado porque há mais de 80.000 substâncias químicas em circulação. Todos os anos entram em circulação mais 1.500 substâncias. Apenas uma ínfima parte daquelas 80.000, ou seja cerca de 5 ou 6 mil, foi testada para efeitos de toxicidade e nem 150 foram testadas para efeitos hormonais.

Têm acompanhado, certamente, a discussão relativa a um aditivo, o ftalato, que é utilizado no plástico desta garrafinha para o tornar flexível. E também é utilizado nos brinquedos que as crianças colocam na boca quando os dentes estão a nascer. Pois este produto, que a minha saliva tira do plástico, é percebido pelo meu organismo como o estrogénio, a hormona feminina. Não quer isto dizer que eu vá mudar de sexo, mas o problema dos POPs, as substâncias que alteram o ciclo hormonal, é um problema dramático. Elas não alteram o código genético mas, alteram, por exemplo, a gravidez, nomeadamente entre as semanas críticas, entre a 6ª e a 16ª semana, em que se dá a formação de muitos dos sistemas que nos vão acompanhar ao longo de toda a vida, como o sistema reprodutivo. O organismo da mãe transmite ao feto um sinal que o feto entende como uma descarga de hormonas e que, portanto, vai fazê-lo exprimir-se de uma determinada maneira, quando afinal o que estava a acontecer é que a mãe estava a beber (ou a ter contacto com) químicos (pesticidas, adubos, tintas solventes, etc) que o organismo percebe como uma hormona quando, na realidade, não é hormona nenhuma.

A este respeito, há um livro que está traduzido em português, que vale a pena ler. Chama-se "O Nosso Futuro Roubado". Há dois anos convidei o autor, um profes-

sor da Universidade do Missouri, para fazer uma conferência sobre o tema, no Porto, na Fundação de Serralves. A força do lobby económico é elevada neste domínio. Há três anos o Parlamento Europeu e o Congresso dos Estados Unidos (a GLOBE – Global Legislators for a Balanced Environment esteve metida nisto) votaram resoluções pedindo aos órgãos executivos (a Comissão Europeia de um lado e o Governo Federal do outro) para estabelecerem a despistagem das principais substâncias com efeito hormonal. A Comissária Bonino levou por quatro vezes ao Colégio dos Comissários a interdição de meia dúzia de substâncias cujo efeito hormonal está hoje provado e ainda não saiu nenhuma legislação sobre o tema. E hoje foi divulgado que a Comissão – que antes aprovara uma norma sobre os poluentes orgânicos persistentes (POPs) – retirou a sua proposta. Portanto, não conseguimos ainda fazer passar uma única norma com um programa de investigação, aliás, miserável.

Está na hora de terminar para darmos espaço ao debate, embora gostasse de abordar muitos outros problemas, como os relativos ao Mar, tema que foi aliás muito falado durante a Comissão ad-hoc do Dr. Mário Soares mas, só por si, exigia uma outra conferência sobre a gestão dos bens comuns da Humanidade e a forma como eles são utilizados, ou seja mal utilizados, desde o sobre-esforço de pesca até às poluições.

Sobre Biotecnologia também poderemos falar durante o debate. E aproveito para recomendar a leitura de um livro, em língua inglesa, sem tradução em português, que considero uma obra notável pela forma como aborda o tema não só em termos tecnológicos, mas também em termos de sociedade e de economia. Refiro-me a "The Biotechnologie Century" da autoria de Jeremy Rifkin. Ouvi-o falar nos EUA e convidei-o para fazer uma conferência em Portugal. Tenho oferecido este livro que mando vir pela Internet do Reino Unido e que chega em cinco dias. É realmente um homem brilhante.

Em resumo, o que acontece neste momento é que estamos confrontados com uma civilização global, por via da informação, da globalização da economia, do poder económico, nomeadamente dos Estados Unidos e do poder militar. Existem, actualmente, normas imperativas no que respeita a essa economia, nomeadamente à organização mundial do comércio, e outras normas, sem equivalente em ternos de protecção dos nossos bens públicos, do património, da cultura, do ambiente, dos recursos do planeta. E esses bens públicos embora se encontrem abrangidos por inúmeros instrumentos legais têm falta de "mãos" e têm falta de coordenação entre si. O seu estatuto não se assemelha ao estatuto dos bens económicos, que estão protegidos pelas convenções e pela Organização Mundial do Comércio (OMC). Por outro lado, a sociedade civil tem de pensar e de agir de uma forma global, reconhecendo que o sentido da democracia se concretiza pela participação local e também pela participação das pessoas locais na formação das decisões que afectam globalmente a humanidade. Portugal vai ocupar a Presidência da União Europeia no próximo ano o que significa que já

fazemos parte da Troika que vai a Seatle, como um dos três líderes da União Europeia. E gostava de saber se alguém nesta sala sabe (eu não sei) o que é que o Governo português vai defender em Seatle relativamente aos problemas que acabámos de abordar. É este tipo de questões que temos de trazer para a ordem do dia, sem o que muita da nossa participação cívica no quotidiano das nossas vidas ficará limitada em termos de exercício dos direitos de cidadania.

DEBATE

– **1ª intervenção** – Se houver algum especialista na matéria que queira usar da palavra, prescindo da minha intervenção.

Vou ser então conciso e afirmo desde já que não sou especialista na matéria mas interesso-me pelos temas ambientais. Sou contrário ao uso de químicos, prefiro comer uma maçã todos os dias – "an apple day, medicine away " – às vezes até como duas que é para ver se me safo, mas também já ouvi falar que posso sofrer de cancro se comer maçãs cheias de químicos em vez de maçãs biológicas. Mas contrario a sua posição quando disse que os Governos não tomam conta disto e que quem toma conta disto são os lobbies económicos – isso é verdade porque, infelizmente, os políticos nunca mais são políticos e deviam sê-lo com toda a coragem que é preciso.

Também penso que a Europa, infelizmente, se esqueceu de África e a América esqueceu-se da América do Sul que começa, como todos sabem, no México. E era preciso que de uma vez por todas, que a América pensasse na América do Sul e na América Central; que a Europa pensasse de uma vez por todas em África e que o Japão pensasse essencialmente na Ásia.

Hoje o que importa é que os Estados Unidos superintendem o mundo, eles é que defendem as políticas e os outros fazem de carneiros, o que é muito pior. Por exemplo, em Portugal, todos os anos ardem hectares de florestas; sabemos que dois terços do nosso território devia ter floresta; mas, se calhar, temos os silvicultores em Lisboa com mangas de alpaca em vez de estarem a cuidar das nossas florestas e das nossas serras que estão escarpadas. E depois vêm falar de Ambiente – ah!! – "o Ambiente começa na floresta!". Nós já tivemos o Alentejo todo florestado; havia lá muito sobreiro e acabaram com tudo. Fizeram uma agricultura intensiva – um erro – e depois, agora, tratam-se das pedras.

– **Engº Carlos Pimenta** – Muito obrigado. Eu percebi. Os Estados Unidos têm pensado na América Latina, não pensam é, se calhar, da forma como desejava, porque eles pensam desde a doutrina Monroe do século XIX. Agora não pensam é da forma como o senhor e eu gostávamos que pensassem. E o mesmo se passa em relação a África. Hoje foram divulgados os números da Sida em relação a África, são números

assustadores, que nos devem fazer pensar. Tive a alegria de participar em várias missões em zonas de guerra e em zonas humanitárias e, quando estamos no meio dessas situações, questionamo-nos muito em relação àquilo que vivemos e àquilo que fazemos. Não há dúvida que, na conjuntura actual, não é possível resolver nenhum dos problemas globais de ambiente enquanto não introduzirmos " equity and fairness", ou seja, a justiça relativa na obtenção dos recursos.

Em relação, por exemplo, à distribuição dos sobreiros, só nos últimos dois anos foram destruídos na zona de Lisboa mais de oito mil sobreiros e continuam a ser destruídos a uma enorme velocidade, como aliás era previsível aquando do debate sobre a tipologia da nova travessia do Tejo, através de uma ponte com ferrovia ou uma ponte exclusivamente rodoviária – era óbvio o que viria a seguir. O modelo que foi seguido em Portugal de política de transportes é um modelo que obviamente leva ao aumento em flecha do consumo de combustível, do automóvel privado e do aumento das emissões para a atmosfera. Defendo, há vários anos, uma política de transportes diferente, baseada no caminho de ferro, baseada nos transportes intermodais, baseada numa política de mobilidade das pessoas e dos transportes. Há dois anos fui contra a adopção do número de quilómetros de rodovia construída como índice de sucesso do Quadro Comunitário de Apoio, dos financiamento comunitários, do Fundo de Desenvolvimento Regional, etc. Defendi, derrotado, que o índice adequado era o tempo e a energia que um passageiro ou uma tonelada de carga demorava para se deslocar um quilómetro.

Estou convicto que os desafios da política de ambiente não se resolvem dentro do âmbito da política de ambiente; resolvem-se na política da agricultura, na política da indústria, na política da energia, na política de desenvolvimento. É aí que devemos aplicar as soluções para a resolução dos equilíbrios globais, não é no seio da política de ambiente.

– **2ª intervenção** – O quadro que pintou assustou-me um bocado. Eu já ando assustada com esse quadro, e o que pintou ainda me assustou mais.

– **Engº Carlos Pimenta** – Apesar de tudo, sou um optimista. Eu acho que podemos mudar as coisas; temos é que ter a consciência da posição em que estamos.

– **3ª intervenção** – Embora uma pessoa na sua vida se assuste permanentemente com isto, tendemos normalmente a ficar no nosso conformismo e a não tomar atitude alguma. E às vezes a atitude não é propriamente uma mobilização, como fazer manifestações, etc. É ter uma atitude cívica. Estou a falar de reflexões que tenho tido ao longo do tempo e isto preocupa-me bastante e sinto-me mal, por problemas de saúde, sinto-me muito enjoada com os cheiros das cidades. Dito assim de uma forma directa, as cidades cheiram muito mal, os escapes dos automóveis cheiram muito mal. Acho que se divulgassem mais programas de comportamento individual, talvez fosse útil. Acho que isto muda a partir do comportamento individual do cidadão. De manhã,

posso vir de autocarro, e venho de autocarro, mas não tantas vezes como gostaria. Posso não usar ar condicionado dentro do meu carro, é um luxo, mas eu uso ar condicionado dentro do meu carro e acho que devo usar. E por aí fora... nós não queremos abdicar de nada. Talvez as políticas não se definam só de cima para baixo. Comecem também os cidadãos a tomar consciência de baixo para cima e a tomar atitudes individuais. Eu não tenho esperança nenhuma nas iniciativas de cima para baixo.

– **Engº Carlos Pimenta** – Estou cem por cento de acordo consigo e quanto à educação ambiental, foi por aí que eu e o João Carlos Caninas, que está aí sentado ao seu lado, começámos há muitos anos. Andámos a percorrer o país e, na altura, eram meia dúzia de pessoas a falar de ambiente, o Arqº G. Ribeiro Teles e mais dois ou três. Andámos pelas câmaras municipais e pelas escolas a falar de educação ambiental. Já lá vão muitos anos – vinte e tal anos.

A próxima geração de instrumentos de política de ambiente não serão leis mas instrumentos económicos. Porque enquanto esta garrafa custar o que custa actualmente, após consumido o conteúdo, o problema passa para a Câmara Municipal. Se a garrafa for para o caixote do lixo, a seguir o que é que acontece? Vai ser incinerada? Isto é plástico! E se vai ser incinerada, vou ter uma série de problemas com gases altamente problemáticos emitidos pela chaminé da incineradora. Vai para um aterro? Ora, daqui a cinquenta anos ainda lá está. Portanto, o preço desta garrafa devia reflectir o custo da sua eliminação ou reciclagem e esse custo devia ser tanto maior quanto mais complicado fosse tratar este resíduo. Dessa forma, as empresas acabariam por utilizar o seu engenho e arte a fazer plástico a partir, por exemplo, do amido dos cereais, que é totalmente biodegradável, ou a ter circuitos de recolha e reciclagem das suas embalagens. Nos EUA foi isso, por exemplo, que determinou a diminuição astronómica do peso da lata de coca cola nos últimos anos. Porque quando muitas cidades impuseram a reciclagem e separação das embalagens, tronou-se caro transportar sucata e, portanto, as latas tiveram de ficar mais leves. Levavam menos materiais e, portanto, mais economia, mas também menos matéria para voltar para trás. O mesmo se passa com o rótulo. O rótulo desta garrafa devia dar uma noção de como este produto se relaciona com o ambiente, quanto ao método como foi produzido, ao conteúdo e ao destino final da embalagem.

Estou convencido da inevitabilidade da reforma da fiscalidade para a resolução destes problemas. Hoje, o Estado dá incentivos para degradarmos o ambiente. Posso citar um exemplo, a electricidade. Imagine que compra um apartamento com aquecimento eléctrico, com radiadores e ar condicionado. Actualmente existem lâmpadas para iluminação eficientes do ponto de vista energético, mas é por acaso porque em muitos espaços públicos como os auditórios utilizam-se, por exemplo, lâmpadas de alogénio. Ou seja, 80% da energia que estas lâmpadas consomem produz calor e

depois temos nesses mesmos espaços sistemas de ar condicionado para o arrefecer. Assim, quando estou aqui sentado falar recebo calor por cima, vindo do sistema de iluminação, e frio pelos lados e por baixo. Por cada quatro quilos de carvão queimados em Sines, a eficiência quer do aquecimento, quer do arrefecimento, tendo como fonte de energia a electricidade, é equivalente a cerca de um quilo, a 27%, 26%. Os outros três quilos são "deitados à rua", sob a forma de emissões gasosas, de fumo que altera a composição atmosférica, e ainda em dólares correspondentes ao custo do carvão e que são perdidos na balança comercial.

A intensidade energética do país cresce o dobro do crescimento do Produto Nacional Bruto (PNB). No ano passado, o consumo da electricidade subiu 6%, enquanto o PNB subiu metade. E não se construíram novas siderurgias nem novas fábricas de alumínio. Ainda acerca do preço da electricidade, houve um debate na Assembleia da República em que se juntaram todos os partidos da oposição contra a posição do Governo que era de não redução, não por concessões ambientais. Mas ninguém discutiu as externalidades do uso da energia, quando estamos, por exemplo, a queimar carvão. Voltemos ao exemplo do apartamento. No passado domingo fui visitar um edifício comercial, em Lisboa, junto ao mar, uma torre de doze andares, construída sem subsídios e que está totalmente vendida. Ora esta torre gasta menos 75% de energia consumida numa torre equivalente de doze andares em iluminação, aquecimento, arrefecimento, e outras funções. Esta torre custou mais 5 a 7% que a torre equivalente. Agora vejam, aqueles compradores vão recuperar o investimento ao fim de 4 ou 5 anos. Mas notem que se fizerem, como eu fiz, um investimento em habitação própria em painéis solares e em isolamento térmico não é possível deduzir isso no IRS. Se queimo electricidade para produzir calor ou frio tenho a taxa mais baixa de IVA. Mas se comprar isolante, aquela espécie de esferovite que se coloca entre os tijolos, pago IVA a 17%. Podia dar inúmeros exemplos de desequilíbrios deste tipo contra o desenvolvimento sustentado.

Portanto, os sinais que são dados ao consumidor são contrários à produção ecológica e a uma atitude de desenvolvimento sustentado. Hoje tive uma reunião com os responsáveis pela definição de alguns aspectos da política de ambiente actual e recomendei-lhes a criação, urgente, de uma equipa de trabalho com a missão de analisar o sistema de taxas e impostos, incluindo as municipais, de identificar quais dessas taxas e impostos conduzem à degradação do ambiente e quais os novos instrumentos que devem ser consideradas no âmbito de uma reforma ecológica da fiscalidade e das taxas.

Mas para além do Estado cada cidadão pode fazer muita coisa em prol de um desenvolvimento sustentado. Vou dar-vos um exemplo. Sou sócio de uma cooperativa de agricultura biológica há já vários anos que utilizo sempre que posso. Em Portugal, ainda não se percebeu a importância da agricultura biológica. A agricultura de uma

"arcada regional" começa a revelar-se quando consideramos a carne Barrosã, a Mirandesa ou a do Nordeste Alentejano que se vende melhor, desde que estalou a crise das "vacas loucas", embora seja mais cara. Mas fazer agricultura biológica, hoje em dia, em Portugal, é um caminho de combatente. É o caso da produção de vinho. Conheço o caso de um médico do Porto que tem uma quinta de agricultura biológica, com 500 hectares, em São Pedro do Sul.

A agricultura biológica exige muito saber. Não basta lançar as sementes à terra, é preciso controlar as pragas com produtos diferentes. Os produtos necessários à agricultura biológica não estão homologados em Portugal e, nestas condições, o agricultor biológico tem de importar produtos homologados pela Espanha e pela França, fazendo, dessa forma, uma utilização clandestina de produtos que não são autorizados em Portugal, ou então, fica condicionado aos compostos químicos que não pode utilizar como agricultor biológico que é. Esta é uma das limitações da agricultura biológica em Portugal.

Mas existem também situações aberrantes. Se eu, por exemplo, produzir vinho, a lei, através do Instituto do Vinho e da Vinha, não me permite incluir no rótulo o título "vinho biológico". Apenas me autorizam a colocar no rótulo traseiro da garrafa a menção "vinho feito a partir de uvas biológicas", o que não é a mesma coisa. De facto, posso ter uvas biológicas e depois utilizar produtos químicos para produzir um vinho que, dessa forma, não é biológico. Os produtores exportam para os Estados Unidos e para o Japão mas em Portugal têm uma enorme dificuldade em entrar no mercado.

Vou dar-vos outro exemplo. A região do maciço central em França é uma região pobre em termos de produtividade por hectare em comparação com a grande planície europeia. 10% da sua produção actual são produtos biológicos porque conseguem uma mais valia de 10 a 15%. Produzem menos mas vendem mais caro e há hoje uma procura crescente.

Nós portugueses ainda não percebemos isso, para não falarmos na situação actual da produção animal, o que nos levaria a uma outra discussão relativa à fixação de critérios e normas de segurança alimentar. São as hormonas na carne, os pesticidas, etc. Aí também temos um problema de "governments" e de democracia global. Esses critérios são fixados por uma organização chamada "codex alimentarius". Essa organização funciona na dependência da FAO. Funciona à porta fechada. Os seus peritos vêm muitas vezes das companhias. Essa comissão, por exemplo, em relação às hormonas na carne, declarou que é seguro a utilização das seis hormonas que os americanos utilizam na carne. Vejam como tudo isto se liga com os princípios da Soberania e da Defesa dos Bens Públicos. Existe uma norma europeia que proíbe a criação de gado injectado ou alimentado com hormonas, para que cresça e engorde artificialmente. Portanto, na Europa é proibido, embora existam muitos produtores que

não respeitam essa norma, inclusivamente em Portugal. Esta norma teve origem numa reflexão sobre a saúde animal, saúde humana e aspectos sócio-económicos da produção alimentar. Os EUA contestam esta norma, como a contestaram em Genève, na OMC e argumentam que é uma norma não tarifária de discriminação do comércio. E dizem que o seu produto é seguro porque o "codex alimentarius", em Roma, declarou que aquelas hormonas podem ser utilizadas para a produção de bife. O que aconteceu em Genève foi uma inversão do ónus da prova. Os adeptos do uso daquelas hormonas deviam ter que provar que a sua utilização é segura. Na realidade foi exigido que provassemos que a norma era baseada em boa ciência. E perdemos o caso. E estamos agora com um problema gravíssimo, a nível europeu, de termos que consumir carne produzida com hormonas.

A rotulagem também está em discussão, porque os rótulos são considerados uma barreira não tarifária ao comércio. De igual forma não podemos rotular as madeiras provenientes das florestas tropicais, como forma de distinguir uma madeira originada na destruição por corte primário da floresta virgem de uma madeira produzida em plantação renovável. A Áustria teve de revogar um normativo legal deste tipo porque foi considerado uma barreira tarifária. Temos portanto o ónus da prova. Fui relator no Parlamento Europeu deste caso da qualidade da carne e também sobre o uso da somotropina, a BST, uma hormona natural, feminina, que desencadeia a produção do leite. Injectando a somotropina nas vacas estas produzem mais leite. A companhia Monsanto passou a produzir a somotropina através da engenharia genética. O que se verifica é que ao injectar somotropina na vaca, ponho-a a transformar em leite os alimentos, os nutrientes, o que desequilibra, obviamente, o metabolismo deste animal. A somotropina não passa para o leite. A somotropina é o que faz a vaca produzir o leite. Ora vejam como isto é perverso. A Monsanto quis que a Comissão Europeia e o Parlamento Europeu autorizassem a venda de somotropina na Europa e nós dissemos que não. Fui relator e defendi esta oposição por dois motivos: em primeiro lugar, a vaca fica completamente desequilibrada, transforma-se em leite, sofrendo descalcificações e danos no sistema imunitário. Nestas condições, para aguentar uma vaca debaixo de um regime intensivo de somotropina, torna-se necessário aumentar a dose de antibióticos, de antivirais e de outros medicamentos, para que continue viva e com saúde. Com saúde! Os resíduos dos antibióticos e desses medicamentos, esses sim, passam para o leite.

Agora vejamos mais um passo nesta perversidade. Nos EUA a BST, de produção genética, é autorizada e, portanto, é vendida. E os empresários que a utilizam, produzem, obviamente, mais leite. Têm uma vantagem competitiva porque para produzirem uma determinada quantidade de leite necessitam de menor número de vacas. O que é que aconteceu? Várias federações de pais, por exemplo no Estado do Minesota, opuseram-se ao consumo de leite, nas escolas, produzido com BST. E impuseram a com-

pra de leite a associações de produtores que garantissem a não utilização de BST. A Monsanto levou o caso a tribunal, dizendo que se tratava de uma discriminação contra um produto de venda legal, que não se podia impor esse tipo de escolha, e ganhou!

Neste momento travam-se batalhas que parecem esotéricas, e muito distantes de todos nós, mas que têm a ver com a água que bebemos, com o leite que bebemos, com o clima, com a vida no planeta. É fundamental que as pessoas presentes, que são cidadãos mais motivados do que a média dos portugueses, que têm uma organização como a Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, façam um esforço no sentido de se manterem informados – porque nunca circulou tanta informação como nos tempos actuais – para perguntarem aos candidatos, por exemplo nas próximas eleições autárquicas se defendem adopção de uma agenda 21 para a cidade do Porto. Refiro-me a um programa que agarre no sistema de transportes, no sistema de circulação dos materiais, que promova a educação ambiental, que garanta um espaço nos mercados municipais para os agricultores biológicos, que garanta a utilização de papel reciclado nos serviços camarários e uma auditoria energética aos edifícios autárquicos, só para dar alguns exemplos.

Cheguei há pouco tempo da Amazónia e conheci exemplos sérios de implementação de Agendas Locais 21 como numa cidade modesta que tive oportunidade de visitar. De facto, há experiências deste tipo tanto em cidades da Suécia, da Alemanha – caso de Heidelberg – como em regiões pobres do Brasil. A Sonae para abrir uma cadeia de supermercados no Estado do Paraná foi obrigada, pelo Governo Estadual, a fazer um programa de reinserção social de habitantes de favelas e a reciclagem de resíduos. É um Estado muito conhecido a partir de Curitiba, onde surgiu uma experiência de sucesso em termos de desenvolvimento sustentado e de implementação da Agenda 21.

– **4ª intervenção** – Afirma-se um optimista. Onde radica o seu optimismo? Nessa consciência, na intervenção como cidadão, ou há outros quadros teóricos?

– **Engº Carlos Pimenta** – A circulação da informação é indispensável à cidadania. Faz hoje exactamente 15 dias, eu estava a falar numa conferência, tal como esta, sobre questões tropicais, num edifício extremamente modesto, na cidade de Macapá, no estado do Amapá – o estado mais setentrional do Brasil, com a foz do Amazonas em frente, debaixo de um calor tropical enorme. Nesse pequeno Estado, o menor do Brasil mas maior que Portugal, pobre e com pouca gente, já que tem apenas 400000 habitantes, existe um plano de desenvolvimento sustentado numa situação económica que faz impressão. E vemos cidades, como Laranjal do Jari, em que as pessoas vivem em casas sobre estacas de madeira, com os esgotos a drenarem para a lama que está por baixo das casas, e em que a rua é uma passarela sobre estacas. Podem imaginar o cheiro, as infecções, o a esperança de vida de 46 anos... E, apesar disso, é possível encontrar gente, com doutoramentos nas melhores universidades, que ali está a traba-

lhar, afincadamente, com competência técnica para discutir opções de energia e opções de valorização económica.

Ora, no meio daquela selva, ao lado de uma fábrica de papel que veio do Japão e que provocou a destruição de milhares de hectares de floresta para plantação de eucalipto, existe um milhão de hectares de floresta que ia ser destruída com o mesmo objectivo. Residia ali uma comunidade de extractivistas que vivem da apanha da castanha grande que nós chamamos castanha do Pará. E estavam a trocar um quilo de castanha por um quilo de açúcar. Com um pequeno engenho de transformação da castanha foi possível fazer farinha, para alimentação, e um óleo que é vendido a preço elevado em Londres e Nova Iorque. Desta forma foi possível aumentar setenta vezes os preços que eles praticavam anteriormente e viabilizou-se economicamente toda a comunidade. Arranjou-se um letreirinho internacional e fundaram, entre eles, uma empresa por quotas.

Estas soluções são possíveis graças à circulação de informação. As pessoas têm acesso à *internet* e dessa forma comunicam, têm acesso a dados, trocam informações, divulgam campanhas, mobilizam esforços. Existe, hoje, uma "pele" de circulação de informação à volta da Terra, uma pele que valoriza a intervenção do cidadão e é um poderoso factor de optimismo. Foi isso que aconteceu com o caso de Foz Côa e com o drama de Timor. A diferença entre o que aconteceu este ano e há vinte e cinco anos atrás foi a capacidade de passar a mensagem, de a colocar nos écrans de televisão. Há vinte e cinco anos, em Timor, morreu muito mais gente do que este ano e então o mundo assistiu impávido e sereno. Por isso eu sou optimista. Mas é uma luta muito difícil. E há perdas irreversíveis como a perda de biodiversidade.

– **5ª intervenção** – Gostava de conhecer a sua opinião acerca do seguinte: vê uma mudança de atitude positiva no ambiente em Portugal no facto de finalmente termos o Ordenamento do Território dentro do Ministério do Ambiente?

– **Engº Carlos Pimenta** – A resposta é sim, de caras. Não há política de ambiente sem política de ordenamento. Em 1983 tive a sorte de ser Secretário de Estado do Ambiente e do Ordenamento do Território no Ministério da Qualidade de Vida. Só que eram estruturas que tinham acabado de ser criadas. A Direcção-Geral do Ordenamento estava reduzida ao Director-Geral e a três funcionários e a Direcção-Geral do Ambiente tinha o Director-Geral, o Sub-Director Geral, um Director de Serviços e uma Secretária. Era este o ponto de partida de um quadro que estava conceptualmente correcto e que fora pensado pelo arquitecto G. Ribeiro Teles quando foi Ministro da Qualidade de Vida.

– **6ª intervenção** – Tenho uma questão para lhe colocar. Como é que se compreende que no âmbito do ordenamento do território, num Ministério do Ambiente, se transfira aquilo que estava previsto construir em Foz Côa para o Vale do Sabor, quando temos igualmente património, só que um património de um âmbito diferente.

– **Engº Carlos Pimenta** – É uma questão específica. Eu até conheço bem o estudo de impacto ambiental da barragem do rio Sabor, já o li de ponta a ponta mas isso dava também para uma outra sessão. Estou convencido que no sector energético vai haver uma revolução igual à dos telemóveis e da *internet*. E estou convencido que em 10 anos a actual tecnologia de combustão vai desaparecer e que a revolução energética que se aproxima se vai caracterizar pela passagem dos combustíveis baseados no "C" de carbono para o "H" do hidrogénio. E como é que o "H" é feito? Vai surgir grandes ganhadores e grandes perdedores e uma nova ordem económica mundial. O "H" vai ser feito a partir de quê, de metanol, de gás natural? Alguns países, entre os quais a Rússia, vão poder ganhar com esta revolução porque têm enormes reservas de gás natural. O álcool é feito a partir do etanol; o hidrogénio é retirado a partir do etanol, a partir da biomassa; o hidrogénio é do centralmente, pelo menos para as aplicações em edifícios.

E a segunda parte da revolução energética julgo que se vai caracterizar pela produção local, de pequena escala, endógena, seja através do vento, do fotovoltaico, da geração de electricidade em casa de cada habitante, a partir do gás, com micro geradores. Esta civilização baseada na combustão, vai dar origem a uma civilização baseada na pilha de combustível, baseada na diversificação e pulverização das capacidades de produzir e utilizar energia. Nisto sou mais uma vez optimista. E o grande motor disto é o Ambiente. Há combustíveis fósseis entre petróleo, gás natural e carvão para os próximos séculos. Não há falta de combustíveis fósseis. Pode não haver petróleo mas há gás natural e há carvão para muitas centenas de anos. E desde que tenha um só combustível fóssil, transformo-o noutro. Transformo o carvão em gás, transformo o gás em petróleo. Mudo os processos químicos.

Neste momento, o problema que se vai colocar no Vale do Sabor, ou noutro local, é um conflito de curto médio-prazo, para os próximos 10, 15 anos, com a EDP a dizer que não cumpre as obrigações do Protocolo de Quioto. Portugal comprometeu-se a aumentar 40% as suas emissões de CO_2 em relação às emissões que tinha em 1990. Mas um estudo da Universidade Nova de Lisboa, da responsabilidade da professora Júlia Seixas, prevê que as emissões aumentem 62 a 65% e eu penso que vão ser superiores. Ou seja, vamos ter uma quota superior aos valores acordados em Quioto. Mas se o Protocolo de Quioto for cumprido a quota nacional tem que ser desagregada entre os vários subsectores. E à EDP vai caber uma quota, que é a quota correspondente ao sistema electroprodutor da EDP. E são tantas toneladas. E imagine que é o Director de Produção da EDP e que tem até 2002 – altura em que o PS diz que isto vai ser a sério – e olha para o mapa da produção e pensa: X mil toneladas de CO_2 e vou produzir X+Y para o ano que vem. Muito bem! Qual é a solução?

Hipótese 1: fecho a Central de Sines e já não produzo o Y. Como produzo menos megawatts vou comprar à Sonae que me vende através da Endesa e transfiro o proble-

ma do CO_2 para Espanha. Os espanhóis que resolvam esse problema. É uma opção. Vendi electricidade e não produzi emissões de CO_2. Transferi o problema para quem me vendeu a electricidade. É uma opção cara porque ficou com umas centenas ou uns milhares de trabalhadores inactivos – a quem tem igualmente que pagar – ficou com um sistema electroprodutor parado, que custou dinheiro e, provavelmente, ainda está a pagar juros desse investimento.

Hipótese 2: Substituo a Central de Sines. Em várias opções, é essa a solução. Pego num fábrica velha – a do Carregado, por exemplo, ou a de Setúbal – e substituo-a. Mas, em Sines, os últimos grupos têm meia dúzia de anos. Estava previsto durarem 25 anos. O investimento ali efectuado está previsto ser amortizado com a produção e venda de electricidade nesse período. Fechar essa fábrica e construir uma unidade a gás natural, mais eficiente, com metade das emissões, não é seguro à luz das actuais leis da liberalização dos mercados, porque essa fábrica pode "ir parar às mãos" de um francês ou de um inglês. Em segundo lugar, era suposto que o investimento durasse 25 anos e ao fechar a fábrica não recupero o investimento efectuado que terei de pagar de outra forma.

Hipótese 3: vou ao mercado internacional e compro o direito a poluir. E quem é que tem o direito a poluir? É quem fez o investimento, que poupou CO_2, por exemplo, com a construção de um parque eólico. E vai haver uma entidade que lhe diz: como você produziu tantos quilowatts de energia com zero emissões de CO_2 tem um certificado equivalente a essas emissões que pode vender na Bolsa de Lisboa ou na Bolsa de Paris. A simulação, em modelos matemáticos, desse mercado de emissões, na zona OCDE – à escala mundial temos de novo um problema de justiça entre países ricos e países pobres –, indica um preço não inferior a 150 dólares por tonelada. E esse valor é multiplicado por muitos milhares, muitos milhões de toneladas. Nestas condições e de acordo com a terceira hipótese, o director financeiro da EDP terá de colocar na previsão de custos do ano seguinte a compra do direito de emissão de CO_2 para a atmosfera no valor de X milhões de contos. Os cálculos efectuados pela Profª Júlia Seixas, aquando do Congresso do Ambiente, e que foram divulgados nos órgãos de comunicação social por Francisco Ferreira, da Quercus, indicavam que Portugal teria de pagar, globalmente, cerca de duzentos milhões de contos por ano, devido ao tal excesso de emissão de gases com efeito de estufa em relação ao permitido. É evidente que o principal responsável por este excesso são os Sistemas de Transportes e não a EDP. Mas seremos todos responsabilizados. Portanto, a EDP em relação ao Sabor, o que lhe vai dizer é o seguinte: se construirmos a barragem do Sabor produzimos X quilowatts que poupam X toneladas de CO_2 e rentabilizamos toda a cascata do Douro, ou seja, pomos as barragens situadas a jusante a produzir melhor, acrescentando mais valor. Portanto, o balanço líquido em termos de CO_2 é tanto o que vai valer tantos milhões de dólares. Por isso, decidam o que querem fazer enquanto país com obriga-

ções ambientais perante o Protocolo de Quioto.

Este quadro de referência repete-se em todas as opções energéticas que possamos fazer. Quando discutimos as questões energéticas é forçoso fazer uma análise séria do que está em jogo, um balanço ambiental. Sabor ou Cela, no Minho, ou Foz Côa ou Alqueva. Grandes barragens são grandes problemas, não tenhamos dúvidas. O Banco Mundial organizou de parceria com o WWF uma conferência de grande qualidade sobre os problemas ambientais das grandes barragens. No caso de Foz Côa não tive dúvidas. O melhor era não construir.

A melhor política da energia baseia-se na conservação da energia, na sua gestão racional. Há imenso para fazer em termos de gestão da procura. Não há política de gestão da procura da energia, como não há em relação à água. O gestor de um hotel de cinco estrelas, em Lisboa, a melhor decisão que tomou, no ano passado, em termos de gestão da água foi colocar um tijolo dentro de cada autoclismo. Poupou centenas de contos em água, porque de cada vez que se carrega no botão, sai menos água e limpa de igual forma. Aplicou uma medida de política de gestão da procura: diminuiu a procura.

Quanto ao projecto do Sabor, tenho dúvidas. Há valores únicos a proteger, espécies únicas, biótopos únicos, ecossistemas únicos, valores arqueológicos e culturais únicos. Perante isto, o ambiente global não pode justificar o sacrifício de valores únicos. Foi este princípio simples que conduziu ao cancelamento do projecto de Foz Côa apesar de terem sido gastos 30 milhões de contos e de se ter perdido uma valia na produção de quilowatts verdes. Essa análise tem que ser feita no caso do Sabor, com uma discussão pública séria sobre o projecto e o respectivo estudo de impacte ambiental e uma avaliação justa dos valores que estão em jogo.

Para os projectos energéticos não tenho outra resposta que não seja a gestão racional da energia.

– **7ª intervenção** – Gostaria de lhe fazer duas ou três perguntas. Falou na Biodiversidade e como está ligado a problemas europeus, penso no Programa Life, na Rede Natura 2000, pergunto, até que ponto é que a Europa está disposta a investir na conservação dos sítios que já foram escolhidos em vários países. Vai haver dinheiro para a gestão desses sítios?

A outra questão refere-se a uma perspectiva mais global. Qual é o seu optimismo acerca da capacidade de implementar medidas coercivas de protecção do ambiente a nível global. Há esses tais Lobbies Económicos que sempre abafam tudo.

– **Engº Carlos Pimenta** – Julgo que respondi à sua segunda questão na primeira parte desta conferência. Não vai ser tão cedo.

Em relação à primeira questão, o Programa Life é um programa muito importante. Foi, aliás, fundado pelo Parlamento Europeu, que durante anos combateu o Conselho de Ministros que se opunha à sua aplicação. É um programa que tem poucas

verbas. Tem cerca de 100 milhões de Euros, ou seja, 20 milhões de contos por ano, dos quais 10 milhões são destinados ao ambiente urbano industrial e os outros 10 milhões ao ambiente natural e à conservação da natureza. É um programa que tem a grande vantagem de também financiar iniciativas da sociedade civil e não apenas dos organismos do Estado. Temos exemplos disso em Portugal. A Liga para a Protecção da Natureza ganhou um prémio atribuído pelo Expresso, para fazer um centro de educação ambiental e da gestão de recursos hídricos, numa quinta em Castro Verde, comprada com o apoio do Programa Life. O objectivo era demonstrar que é possível utilizar a água de uma forma diferente, no Alentejo, gerir bem o solo e estabelecer uma ponte com o desenvolvimento económico, com o turismo e com a educação ambiental. E o Programa Life financiou a compra dessa Quinta onde vai ser possível desenvolver o tal centro de educação ambiental. Mas este programa tem pouco dinheiro quando comparado com os valores disponíveis, por exemplo, na Política Agrícola Comum.

Mas não é admissível que com a Rede Natura 2000 e com o Programa Life se protejam umas pérolas, em zonas de excepção, enquanto, ao lado, a política agrícola comum, a política de transportes e outras políticas destruam o resto. Quanto à política de ordenamento do território, trata-se de pensar o espaço na sua totalidade, a começar pelo espaço urbano e as condições de vida dos cidadãos, o ciclo dos materiais, o ciclo da energia e, no fundo, a agradabilidade da vida, a harmonia da vida de todos nós. A política do ambiente não pode ser uma política de gente sitiada num castelo. Para mim, a Política de Ambiente é para o país inteiro.

ARQUEOLOGIA, ARQUITECTURA E PATRIMÓNIO (ACHEGAS PARA UMA COEXISTÊNCIA PACÍFICA)*

por

José d'Encarnação**

Resumo: Procura relacionar-se a arqueologia com a arquitectura, salientando-se como o carácter aparentemente antagónico das duas disciplinas se pode conciliar.

Palavras-chave: Arqueologia; arquitectura; património.

Desde meados do século XIX, pelo menos, que se tomou consciência da necessidade de arqueólogos e arquitectos terçarem armas, em conjunto, pela defesa do património, designadamente do património edificado, em que ambos, na verdade, tinham uma palavra a dizer – na interpretação, na valorização e na apresentação dos edifícios históricos ao público interessado.

Cedo se criaram, por isso, associações de classe que, para melhor defenderem os seus pontos de vista, reuniram arquitectos e arqueólogos. Assim aconteceu em Portugal, com o aparecimento da Real Associação dos Architectos e Archeologos Portuguezes, que chegou a publicar *Boletim de Architectura e Archeologia.*

Esse casamento, porém, não se antojava feliz; o divórcio veio depressa. E a história do relacionamento entre arqueólogos e arquitectos constitui, na verdade, até aos nossos dias – e, sem querer ser profeta de mau agoiro, certamente o continuará a ser no futuro – uma história de casamento e divórcio, pois que são diferentes as concepções e as mentalidades: o arquitecto põe a tónica no acto criativo, inovador; o arqueólogo propende mais para o passado, para a conservação da memória; o arquitecto quer deixar a sua marca, o arqueólogo quer preservar a marca dos outros...

---

* Constitui, em síntese, a comunicação apresentada, a 27-10-2000, em Évora, no 1º Congresso da Ordem dos Arquitectos.

** Universidade de Coimbra. Associação Cultural de Cascais.

Na verdade, Arqueologia é a ciência que estuda os vestígios materiais deixados pelo Homem na sua passagem pela Terra. Vestígios móveis e vestígios imóveis, sendo estes os que mais nos interessam aqui.

Tal como as camadas vulcânicas consolidadamente se depositam, assim as estruturas que o Homem construiu e depois abandonou ou transformou se transformam fisicamente em memória. Apodrece o madeiramento do telhado e as telhas aí vêm por junto; sobre elas se depositam terras, germinam sementes... e ao arqueólogo cabe "desfolhar" miudamente, de cima para baixo, esse livro. Desde a Pré-história até à actualidade. Por isso se fala de Arqueologia Industrial e o programa deste Congresso chega a referir a "salvaguarda da memória da arquitectura contemporânea".

Arqueologia é, definitivamente, passado.

Arquitectar, ao invés, projectar, criar... são conotações de futuro. No edifício, nos edifícios, na paisagem.

E ocorre, pois, a pergunta: poderemos conciliar as duas atitudes? Ao vermos o trabalhador que transforma em paralelepípedos as pedras que retirou do casal saloio; ao lobrigarmos de longe os arranha-céus da península de Tróia, a coexistirem com uma das mais significativas fábricas romanas de preparados de peixe – há dúvidas que pairam. No entanto, na Expo'98, a Torre Vasco da Gama conviveu com a torre da velha refinaria da Galp; o muro de pedra tosca das quintas de outrora vigiava o Gil de braços abertos; no pavilhão de Macau os ambiciosos projectos futuros traziam a capa da imortal fachada da igreja de S. Paulo, eterno ex-libris da cidade.

Conciliar tendências tem sido pomo de discórdia ao longo dos tempos. Criticaram-se, no século XVII, os palacetes dos brasileiros de torna-viagem – que são, hoje, monumentos imorredoiros; opôs Raul Lino, no final do século XIX, a sua traça de "casa portuguesa" às inglesices de um Palácio da Duquesa de Palmela, em Cascais, por exemplo; foi animado, na década de 80, o debate acerca das casas dos emigrantes...

No fundo, porém, a valorização da memória ganhou primado, dadas as suas vertentes económicas (é mais barato construir à maneira tradicional com os materiais mais abundantes na região), psicológicas (as "raízes", as referências potenciam o bem-estar) e turísticas, porque salientam a diversidade, num mundo a caminho da globalização... E daí que vamos até Matmata, à entrada do deserto na Tunísia, para nos deliciarmos com as casas "trogloditas", cavadas no chão; que nos quedemos encantados com a brancura, a dimensão humana e a limpeza duma rua de Estremoz; que nos apeteça respirar a longos haustos o verde das figueiras, das alfarrobeiras e das amendoeiras, salpicado de alvas moradias de chaminé à espreita no Barrocal algarvio...

Como agir, então? Que poderão fazer arqueólogos e arquitectos e em que domínios de acção?

1. *NA INTEGRAÇÃO*

O templo romano de Évora foi açougue, teve acrescentos. Hoje, despido de ornamentos outros, assume-se imponente, pela mão de arqueólogos e arquitectos, exemplo de um diálogo profícuo e de um entendimento eficaz, a que soube dar corpo – e honra lhe seja feita! – a equipa do Doutor Theodor Hauschild, que, com formação de arquitecto, se dedicou por inteiro à "arqueologia arquitectónica", digamos assim.

Existe em Nîmes, no Sul de França, a "Maison Carrée". Era "quadrada" a casa quando, na rua, todas as demais se apresentavam mal enjorcadas, incertos os prumos, onduladas as paredes. E quadrada era porque se fixara entre as colunas do templo romano dos primórdios do Império. Hoje, despojado o espaço derredor, surge também ele imponente em plena praça.

Achou-se fonte antiga em Oviedo: a Foncalada. Dos começos da Idade Média, num inconfundível e sereno estilo românico. Cresceram-lhe ao lado os arranha-céus. Mas a edilidade preservou a fonte e enquadrou-a no habitual passeio do cidadão.

2. *NA RECUPERAÇÃO*

A reabilitação de um edifício antigo requer trabalho concertado. É já política quotidiana manterem-se as fachadas das casas seculares, sem prejuízo de se lhes alterar o interior.

As casas velhas transmontanas, de piso térreo para os animais de outrora e sobrado para a vida familiar, certamente vão começar dentro em breve a manter-se tal e qual, depois de o arqueólogo local lhe ter inspeccionado paredes em busca de pedras romanas, medievais ou outras, em reaproveitamento. E o exterior permanecerá, independentemente do aquecimento central e do microondas...

Na Praia de Mira e na Tocha, os "palheiros" que resistiram vão certamente resistir mas tempo, porque assim o querem as autarquias e as populações.

No Nordeste transmontano, redescobriram-se os pombais que pontilhavam de branco as quebradas dos terrenos cerealíferos, porque, além do tipicismo que emprestam à paisagem, constituem de novo uma fonte de riqueza – que o saboroso arroz de pombo volta a ser prato típico, no momento em que, por outro lado, em boa hora se decretou "património" a gastronomia tradicional.

Recordaria, ainda, a Casa da Varanda, em Manique de Baixo (Cascais). Esteve prestes a ruir. Nos jornais locais clamou-se contra o "sacrilégio", pois era lídimo representante da arquitectura saloia, perfeitamente adaptada ao desnível do terreno. Foi difícil ao seu proprietário, Eugénio Inácio de Carvalho, convencer os pedreiros a manterem as paredes onduladas, o chão de lajedo com "degraus", o forno de cozer pão

na cozinha, as telhas de canudo à portuguesa; mas conseguiu e a Associação Cultural de Cascais houve por bem – assim como à casa de José Guedes, um pouco mais acima na mesma rua – atribuir-lhe um Prémio de Arquitectura Popular, por não terem sacrificado o tipicismo. Tarefa de arqueólogo, diríamos. Aliás, hoje, que por toda a parte se fazem condomínios fechados por causa da segurança, veja-se que a Casa da Varanda tem (in)discreto postigo sob a varanda de acesso ao andar de cima, dissimulado quase, que permitia à dona da casa vigilância permanente sobre quem entrava na aldeia. O "postigo da coscuvilhice"!...

E essas reabilitações trazem dividendos políticos – daí que sejam devidamente propagandeadas em painéis, com logotipos das entidades em adequada evidência...

3. *NA REINSTALAÇÃO*

Aquando da construção da barragem de Assuam, no Egipto, diversos monumentos foram literalmente "transplantados" para outro local. Inclusive numa das salas do Metropolitan Museum of Art, de Nova Iorque, se mostra templete que, pedra a pedra, de lá veio e ali se reinstalou.

Mais perto de nós, nas proximidades de Zamora, a igreja visigótica de S. Pedro de la Nave, que, sita na margem esquerda do Esla, afluente do Douro, iria ficar submergida pela barragem de Ricobayo, foi também ela transplantada pedra a pedra para uma localidade vizinha, "bajo la dirección historico-artistica de Don Manuel Gomez Moreno y la tecnica del arquitecto Don Alejandro Ferrant 1930-1932", como reza a lápida comemorativa.

Ao rasgar-se a auto-estrada perto de Nîmes, topou-se uma jazida arqueológica. Intervieram os arqueólogos, fez-se museu de sítio, gizou-se a área de serviço de Caissargues. E também para aí se mudou a imponente fachada do teatro municipal da cidade, que um bombardeamento deixara arruinado e sem remédio; mas a fachada ali está, como que a vigiar Nîmes, lá ao fundo...

Nas paredes há pedras com letras. Eloquentes inscrições romanas reaproveitadas em épocas posteriores. E as placas azulejadas que, na década de 50, o Automóvel Clube de Portugal deliberou mandar colocar à entrada das povoações mais importantes, identificando-as e sinalizando os itinerários principais. Mesmo que os edifícios que as ostentam sejam demolidos, há-de haver por parte do arquitecto e do proprietário e das autarquias o empenho imprescindível para que essa marca de um passado ainda não muito longínquo, mas importante, se não perca impunemente.

4. *NA REUTILIZAÇÃO*

A reutilização dos monumentos antigos torna-se imprescindível. E se todos, hoje, reclamamos contra os maus tratos que a Direcção-Geral dos Monumentos e Edifícios Nacionais permitiu em relação a castelos que "viraram" pousadas, verificamos que auspiciosos arrebóis se vislumbram, aqui e além, no horizonte. A recente instalação de um restaurante nos altos do Palácio da Pena, aproveitando um espaço que estivera sem qualquer uso, é exemplo a considerar.

No teatro romano de Plovdiv, na Bulgária, podemos deliciarmo-nos hoje com a representação da "Aïda" de Verdi; e o de Segóbriga, na vizinha Espanha, é palco de tragédias gregas. O anfiteatro de Nîmes, liberto das casas que lhe pejavam o espaço sob as bancadas, assume-se como praça de touros e cenário de grandes concertos musicais.

Em Perúsia, come-se no restaurante que mantém as muralhas etruscas; em Plovdiv, as mesas de um outro convivem com os muros do século IV e as autênticas ânforas romanas ali achadas; em Tarragona, toma-se um copo sob as arcarias do circo do Alto Império...

Enfim, um pouco por toda a parte, a comunhão de arqueólogos e de arquitectos na valorização da memória.

5. *NA RECONSTITUIÇÃO*

Esse diálogo é, porém, necessariamente mais urgente quando se pensa na consolidação e na reconstituição dos edifícios antigos, mormente da época romana e medieval.

Na *villa* romana de S. Cucufate (Vila de Frades, Vidigueira), estudaram-se as argamassas, as dimensões dos tijolos, a sua tipologia – e pediu-se a um telheiro local que os fabricasse à moda antiga.

A consolidação dos muros de outra *villa* romana, a de Freiria (S. Domingos de Rana, Cascais) foi estudada por arqueólogos e pelos pedreiros locais; e o seu Plano de Pormenor, visando valorizar a envolvência, foi elaborado em estreita comunhão de arquitectos e arqueólogos. Mas já, nesse mesmo concelho, obras como a do Centro Cultural (Casas Velhas do Gandarinha) ou a reabilitação do Forte de Oitavos, na orla marítima cascalense, teve a primeira a intervenção dos arqueólogos, que, no momento de se passar à fase de execução da obra, foram prontamente proibidos de intervir; quanto à segunda, nem sequer foram consultados...

6. *NA MUSEALIZAÇÃO*

Preserva-se para mostrar, para usufruto cultural por parte da população. Daí que "musealização" seja, na actualidade, uma palavra-chave.

Em Benavente, o antigo matadouro municipal, construído em 1890 e ora desactivado, foi transformado em Núcleo Agrícola do Museu Municipal. "Mais do que uma proposta de musealização de um espaço relevante no quadro do Património Industrial concelhio", lê-se no desdobrável explicativo, "apresenta-se uma exposição que assume em pleno a vivência rural desta região". E o visitante é aliciado a viagem num tempo do "calendário agrícola"...

Em Loulé, uma fábrica de moagem de alfarroba constitui hoje, mantendo-se-lhe a traça, o Pólo Museológico dos Frutos Secos – e é um encanto ver a pequenada pôr em movimento os engenhos de descasque das amêndoas e saborear-lhes os miolos depois, pois então!

Em Oeiras, o reconstituído lagar de azeite da Quinta do Marquês, que passou para a gestão camarária, transformou-se, a dado passo, em simpática galeria de exposições de arte, sendo a primeira, em Junho de 1993, por iniciativa de João Miguel Lameiras, enquadrado no Sector de Acção Cultural, *História(s) do Azeite* – um êxito singular.

E se já nos finais do século passado, na Citânia de Briteiros, Francisco Martins Sarmento quis reconstruir as casas redondas dos "Lusitanos", em Conimbriga a Casa dos Repuxos foi recentemente coberta por inovadora estrutura metálica, que protege mosaicos e frescos e possibilita interessante visita sobre plataformas ligeiras – de tal modo que a estrutura vermelha mal se sente.

Algo de integração paisagística queremos fazer – e está pensado – para as já referidas *villae* de S. Cucufate e de Freiria. Tal como se fez em *Lucentum,* na Costa del Sol espanhola, onde serenamente convivem as torres veraneantes e a plataforma em que muros velhos, sabiamente consolidados e restaurados, dizem das raízes antigas do burgo cosmopolita.

Memória, tradição, a sabedoria dos povos... Acumuladas – qual lava de vulcão – ao longo de milénios. Ora carinhosamente reabilitada, num estreitar de mãos... Na certeza de que, só com as raízes presas na fecundidade desta água, a árvore da criatividade crescerá, sem riscos de tombar!

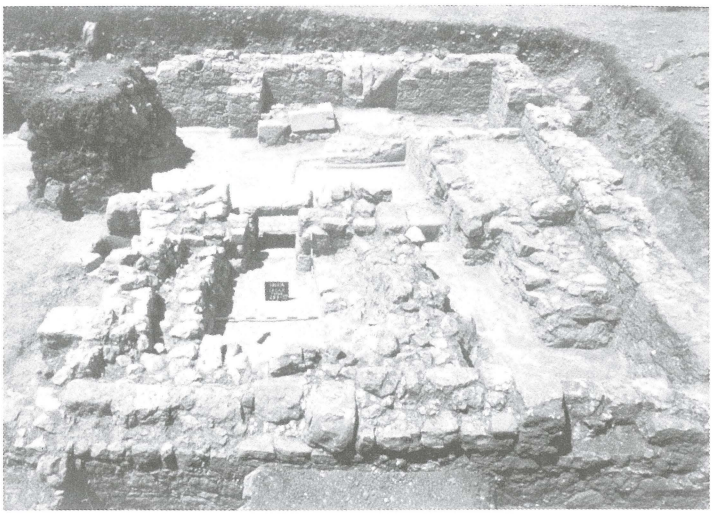


Foto 1 – *Villa* romana de Freiria (S. Domingos de Rana, Cascais): as sucessivas ocupações das termas grandes do sul, inclusive por nelas, na Idade Média, ter sido instalado um forno (em primeiro plano), obrigaram os arqueólogos a deixar, durante várias campanhas, um testemunho (canto superior esquerdo da foto) – para lhes permitir compreender melhor a evolução arquitectónica registada. [Foto de Guilherme Cardoso].

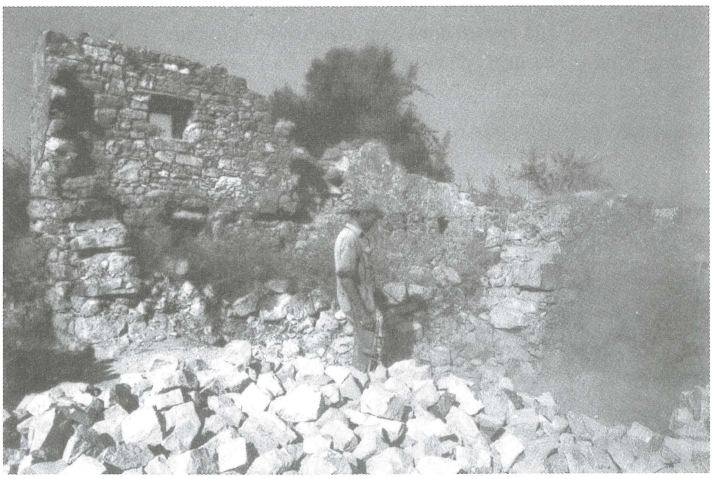


Foto 2 – As casas antigas são, em geral, boas... "pedreiras" à mão de semear. Na foto, o casal saloio de Freiria a ser transformado em paralelepípedos. Os arqueólogos identificaram nos escombros fustes de colunas romanas reutilizadas. [Foto de Guilherme Cardoso].



Foto 3 – Rua de Estremoz, em Agosto de 1977. Quedamo-nos encantados com a brancura, a dimensão humana e a limpeza... A manutenção dos traçados tradicionais mantém a "alma" dos sítios. E nessa preservação arqueólogos e arquitectos deverão estar de mãos dadas. [Foto de J. d'Encarnação].



Foto 4 – A Casa da Varanda, em Manique de Baixo (Cascais), antes da recuperação, que lhe mereceria, por parte da Associação Cultural de Cascais, a atribuição de um Prémio de Arquitectura Popular, por não terem sacrificado o tipicismo. [Foto de Guilherme Cardoso].

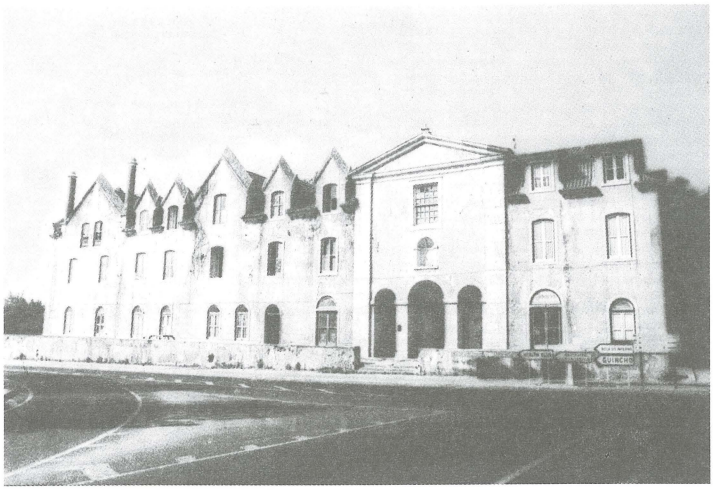


Foto 5 – Centro Cultural de Cascais (Casas Velhas do Gandarinha): na sua reabilitação, intervieram primeiro os arqueólogos; no momento de se passar à fase de execução da obra, foram prontamente proibidos de emitir opinião. [Foto de Guilherme Cardoso].

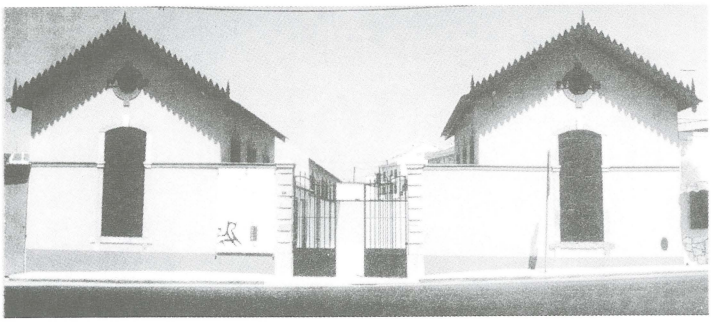


Foto 6 – Em Benavente, o antigo matadouro municipal, construído em 1890 e ora desactivado, foi transformado em Núcleo Agrícola do Museu Municipal. [Foto CMB].



Foto 7 – Estruturas em que assentava o celeiro da *villa* romana de Freiria. [Foto de Guilherme Cardoso].

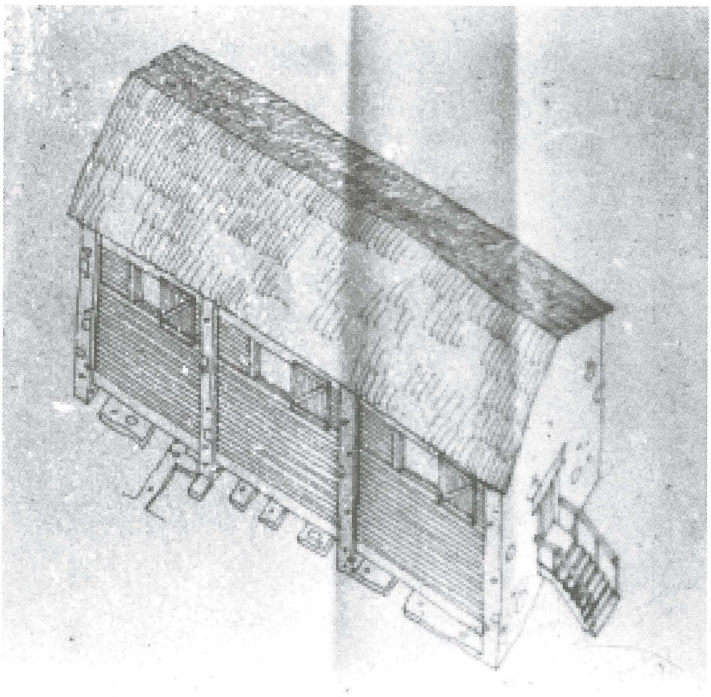


Foto 8 – Proposta de musealização do celeiro de Freiria (aspecto exterior) apresentada pela equipa da Arquivisão.

AQUÉM E ALÉM DA MODERNIDADE: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA E GILBERTO FREYRE

por

Mozart Linhares da Silva*

Resumo: O artigo se propõe analisar os distanciamentos e aproximações entre o pensamento de Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre. O enfoque da análise situa-se na compreensão da modernidade no Brasil a partir dos desdobramentos do conceito de Homem Cordial, na reflexão de Buarque, bem como no de equilíbrio de antagonismos, na reflexão de Freyre. Com a articulação destes conceitos, o artigo procura as simetrias e assimetrias entre os dois intérpretes do Brasil.

Palavras-chave: Tradição e Modernidade; Sérgio Buarque de Holanda; Gilberto Freyre.

INTRODUÇÃO

Assim como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda formulou verdadeiros corolários acerca da formação da sociedade brasileira. Alguns deles permitem um reflexão pontuada acerca dos paradoxos da modernidade no Brasil, dos quais grande parte da historiografia pode ser considerada tributária. Nesse artigo, a pretensão é direcionada para aquele conceito de Sérgio Buarque do qual a historiografia manteve-se mais arredia, mais por inconformismo político, é verdade, do que pela pobreza conceitual. Trata-se do conceito de homem cordial, motivo de uma trágica postura refratária de muitos historiadores mais afeitos a uma história normativa que compreensiva. No entanto, o homem cordial de Buarque permite um leque de proposições interessantes, inclusive o debate com a obra de Gilberto Freyre. É a isso que este artigo visa: uma aproximação-distanciamento entre dois dos maiores intérpretes do Brasil. As enormes possibilidades analíticas que esta proposta comporta nos obriga a um recorte mais preciso. Este circunscreve a relação entre homem cordial (de Buarque) como a

* Doutor em História pela PUCRS, com extensão em Coimbra. Professor do Departamento de História e Geografia e do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (Mestrado e Doutorado) da UNISC.

idéia de equilíbrio de antagonismos (de Freyre). É certo, entretanto, que as posturas de Buarque divergem das de Freyre, nomeadamente no que se refere as últimas conseqüências das análises: enquanto o segundo aponta para uma postura quase que contemplativa do Brasil, o primeiro aponta para uma postura propositiva, e a beira do normativismo, que é do Brasil que deve ser. Noutras palavras, Buarque e Gilberto se encontram provisoriamente, na fresta conceitual, cujas conseqüências levam para outros horizontes, bem entendido, no primeiro caso para uma modernidade inacabada (da falta) e no segundo para além do apenas moderno do (excesso).

A procura de Ítaca e Ítaca em todo lugar: o não-lugar

Ulisses, na épica aventura de Homero, perseguiu um objetivo: Ítaca. Não importa o fato de tê-la encontrado, até porque no épico grego o encontro é a realização do destino. Importa, contudo, tê-la procurado a partir de uma predisposição, de um projeto, que cercado de aventuras, percalços e desventuras, acabou por consumar-se. Talvez possamos usar essa metáfora para entender Buarque. O Brasil, para situar-se no caminho civilizatório moderno, deverá enfrentar um gigante e vários heróicos inimigos. Essa é a condição para encontrar seu caminho à "Ítaca" (modernidade). Mas um gigante, identificado por Sérgio, que se coloca em uma posição bem definida: situado na tradição, que vem de fora, da matriz lusa mas que se torna o âmago da formação da dinâmica da sociedade brasileira. Um gigante pela provável, mas não provada, impossibilidade de ser vencido.

Tomando Ítaca como a modernidade, podemos considerá-la um grande projeto e, pela natureza semântica do termo projeto, um devir, algo a ser realizado. Nesse caso, temos que pensar o projeto como a concretização mais plena da própria modernidade, um projeto é sempre algo que depende do traçado, da projeção e da racionalização dos procedimentos, caso contrário é apenas uma falácia. E é justamente na falácia que a modernidade inacabada se estrutura, ou seja, a modernidade incompleta, desviante, que não percorre os mesmos trilhos da modernidade plena, ou se quiser, da modernidade enquanto projeto universal do ocidente, um projeto do individualismo além-Pirinéus, ou ainda nórdico, baseado num ascetismo refratário à tradição de uma <*oikoumenê*> típica do rebanho de cristo. Isso significa que a idéia de homem moderno deve se afastar da idéia de animal político de Aristóteles, ou mesmo, do escolasticismo tardio (a partir do século XVII). Nestes termos, o homem moderno se caracteriza pelo individualismo, pelo caráter formalizador das relações entre público e privado e pela idéia de dever, cujo corolário ético situa-se na responsabilidade, uma responsabilidade talhada num ascetismo que ritualiza a *politesse* civilizacional. Caracteriza-se também pela crença no reconhecimento pessoal através do mérito próprio, o que revela uma ética

do bastar-se a si mesmo. Ora, isso tudo falta ao Brasil na ótica de Buarque. A formação da sociedade brasileira, para o autor de *Raízes do Brasil*, estrutura-se sobre o triplo pilar da aventura, do desvalor do trabalho e do catolicismo conservador. A Aventura escapa ao regramento e a norma, fundamentais às ações racionais em relação a fins estabelecidos. O aventureiro é um errante, um sobrevivente do acaso e da sorte. O desvalor do trabalho é o resultado do trabalho compulsório do escravismo e levou à dinâmica de uma moral das senzalas, que não só atingia o cativo mas sobretudo o senhor, o proto-decisor político; uma "moral" "narcotizante de qualquer energia realmente produtiva", no dizer de Sérgio. Para ele, "a moral das senzalas veio a imperar na administração, na economia e nas crenças religiosas dos homens do tempo".[1] O Catolicismo negou a emancipação do sujeito histórico secular, ou seja o indivíduo responsável, condutor de sua historicidade. A sociedade brasileira, constituída sobre este tripé, revela antes de tudo o contraponto de uma civilização do devir, estruturou-se a partir de uma outra "lógica", menos afeita ao racionalismo homogeneizador ocidental. Sérgio coloca a seguinte questão:

> "O peculiar da vida brasileira parece ter sido, por essa época (refere-se a época colonial), uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação ou antes uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras. Quer dizer, exatamente o contrário do que parece convir a uma população em vias de organizar-se politicamente".[2]

Sérgio Buarque acabou por revelar uma civilização da errância, de repetidos vaivéns, de circularidades diagnosticadas como imobilizadoras da linearidade característica do projeto da modernidade. Para Sérgio,

> "toda a nossa conduta ordinária denuncia, com freqüência, um apego singular aos valores da personalidade configurada pelo recinto doméstico. Cada indivíduo, nesse caso, afirma-se ante os seus semelhantes indiferente à lei geral, onde esta lei contrarie suas afinidades emotivas, e atento apenas ao que o distingue dos demais, do resto do mundo".[3]

Poderíamos afirmar, pensando em Freyre, que o afetivo como matriz das relações sócio-políticas, acarreta na desordem-organizadora pois, se não temos no Brasil uma racionalização e uma formalização das relações, ou pelo menos elas se mostram amolecidas, o fato é que a sociedade possui matizes organizadores que lhe confere existência plena. Uma existência não edificante segundo os postulados modernos mas ainda assim uma existência, quer seja singular, quer seja desviante. É justamente esta

---

[1] HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 16. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983, p. 31.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 113.

existência titubeante que permite Buarque diagnosticar a desterritorialização do brasileiro no Brasil. "Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas idéias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra".[4] Este não-lugar da existência plena, permite compreendê-la como estando do lado de fora da nação pois se as formas de convívio possuem singularidades que as afastam do padrão moderno ocidental, é ainda e justamente nessa modernidade que se busca a matriz de nossa organização. Daí as idéias fora do lugar, provocadoras de um sentimento *ad infinito* de *mazombismo*, como assinalou Vianna Moog.[5] Se as idéias são construídas de fora para dentro, fica evidente o descompasso entre ideação e realidade, uma a trair a outra incessantemente. Daí também a falácia do saber, sempre vinculado a uma realidade que escapa às vivências sociais e políticas. Esse desterro representa, na realidade, a alma fora do corpo, a disjunção entre ser e estar, ou nos termos da preocupação de Sérgio, na disjunção entre a política e a sociedade. Esta é a matriz de uma melancolia civilizatória, já consagrada no texto de Paulo Prado, mas que Sérgio não ratifica por inteiro, ao contrário; transcende numa positividade que permite pensar na mudança, ou melhor, na revolução.[6]

A melancolia civilizatória revela ainda outro traço importante: a vivência intensa de personagens sociais baseados em formas estéticas de existência, cujo conteúdo mostra-se frágil e incerto, conteúdos esparsos. Noutros termos, vislumbra-se uma sociedade cujos papéis sociais estão calcados num esforço constante de assimetria, de diferenciação e reconhecimento, num reconhecimento da superfície. Esses traços podem ser vislumbrados no bacharelismo, nos rituais de navegação social, nos títulos eméritos e doutorais como na retórica verborrágica e bizantina, segundo Buarque.

Ao se considerar esses fatores de existência, é preciso chamar a atenção para o fato de que uma existência hierárquica nesses moldes reclama sempre uma relação com a diferença distante daquela consagrada pelo individualismo moderno. Sendo assim, a construção do indivíduo no Brasil depende de uma relação de aproximação com o outro, mas uma aproximação que constrói abismos e pontes incessantemente. É a necessidade de intimidade que forja a construção do "indivíduo" no Brasil e não a formalização igualitária das relações. A cordialidade, como acentuou Sérgio Buarque, revela-se justamente nessa incapacidade de separação do público e do privado, na incapacidade de formalizar relações. Revela-se na necessidade de exteriorizar um fluxo contínuo de ligações afetivas, emocionais e até passionais. É condição *a priorística* para o homem cordial, estabelecer relações de intimidade, relações familiares. Sérgio

---

[4] *Ibid.*, p. 3.

[5] Ver a respeito: MOOG, Vianna. *Bandeirantes e pioneiros*. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

[6] Ver: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. 8. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

chama atenção para o fato de que "no homem cordial, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência".[7] Sérgio Buarque pinça uma passagem de Nietzsche, digna de reprodução: "Vosso mau amor de vós mesmos vos faz do isolamento um cativeiro".[8] A essa afirmação, soma-se a seguinte de Sérgio: "Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social (...)".[9] Se é correto afirmar que a condição da individualização é a relação com a diferença, com o outro, como referência da construção do eu, é correto afirmar ainda que, no caso brasileiro, a existência ocorre no "viver nos outros". É significativo que estas características do homem cordial, reveladas por Sérgio Buarque, se mostrem de forma estrutural na cultura brasileira. O autor chama atenção, nesse sentido, para "o nosso pendor acentuado para o emprego dos diminutivos". Estes *inhos* diários, segundo o autor, "serve(m) para nos familiarizar mais com as pessoas ou os objetos e, ao mesmo tempo, para lhes dar relêvo". E ainda, "é a maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também de aproximá-los do coração".[10] Esta é uma idéia aceita por Freyre, quando também analisa os diminutivos. Mas considera que, "podemos acrescentar que sirva principalmente para familiarizar-nos com as pessoas – principalmente com as pessoas socialmente mais importantes: 'sinhôzinho', 'doutorzinho', capitãozinho' (...)".[11] Freyre chama a atenção ainda para a inversão da colocação dos pronomes no Brasil, como formas de estabelecer intimidade e reforçar hierarquias sub-repticamente. Segundo o autor de *Casa-Grande & Senzala*, "Temos no Brasil dois modos de colocar pronomes, enquanto o português só admite um – o 'modo duro e imperativo': *diga-me, faça-me, espere-me.* Sem desprezarmos o modo português, criamos um novo, inteiramente nosso, caracteristicamente brasileiro: *me diga, me faça, me espere*. Modo bom, doce, de pedido".[12]

Interessante observar que o uso desses pronomes corresponde à hierarquização social, ou, como diria DaMatta, ao modo de navegação social, conforme a exigência das situações. Freyre afirma, nesse sentido, que: "Servimo-nos dos dois (modos de colocar

---

[7] HOLANDA. *RB.* Op. 108. Machado de Assis, no conto *O Espelho*, nos transporta magnificamente a esta condição existencial do "indivíduo" no Brasil. Não é sem sentido que Jacobina, quando retirava a farda sumia na frente do espelho, como se deixasse de existir. Ao recolocar a farda seu espectro voltava nitidamente. Uma existência consumida pelo papel social que tomava as energias do indivíduo, em seu isolamento existencial. A angustia de Jacobina quando estava só na casa da tia Marcolina, revela também este pavor de apoiar-se em si mesmo.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

[11] FREYRE, Gilberto. *Sobrados & mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano.* 3. ed., 2 t., Rio de Janeiro: José Olympio, 1961, p. 646.

[12] FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.* 29. ed., Rio de Janeiro: Record, 1994, p. 334-335.

os pronomes). Ora, esses dois modos antagônicos de expressão, conforme necessidade de mando ou cerimônia, por um lado, e de intimidade ou de súplica, por outro, parecem-nos bem típicos das relações psicológicas que se desenvolveram através da nossa formação patriarcal entre os senhores e os escravos".[13] São estas relações psicológicas que caracterizam o homem cordial, contudo, Freyre as identifica na dinâmica do entre-lugar da Casa-grande e da Senzala enquanto Sérgio as identifica como resultado do iberismo afeito a *civitas dei*.

As relações sociais calcadas na intimidade nos distancia ainda dos requisitos da economia de mercado, da concorrência ou das diversas formas de competição. Como afirma Roberto DaMatta, jamais dizemos não a um amigo. Sérgio Buarque já colocava esta questão de forma contundente ao afirmar que essa maneira de ser não desaparece sequer nos "tipos de atividades que devem alimentar-se normalmente da concorrência". E cita um negociante da Filadélfia que se espantava ao verificar no Brasil, como na Argentina, que para um comerciante conquistar um freguês tinha necessidade de fazer dele um amigo.[14]

A intimidade como traço marcante da formação social do Brasil é apresentada ainda em vários episódios do cotidiano, vale ainda registrar os referentes ao tratamento com os santos. A intimidade no tratamento, quase desrespeitosa, no dizer de Sérgio, suprime as distâncias, estabelece ligações espontâneas que contornam os rituais verdadeiramente religiosos. Freyre também havia apontado este modo de religiosidade no Brasil, onde os santos pareciam membros da família.

Todos estes exemplos de relações afetivas, assimétricas e sobretudo pessoalizadas, distanciam o Brasil do chamado "caminho" da modernidade. É a partir de uma dinâmica da falta que nos construímos. E esta dinâmica revelou, no olhar de Buarque, uma nação do não-lugar, ou de lugares imaginários, que situa-se para além de uma concepção de tempo moderno; uma sociedade construída na errância, no acidente, na fresta situada entre dois mundos. Buarque não apenas diagnosticou, propôs um projeto, um corretivo ao desvio, um projeto para chegar a Ítaca: a ruptura com a tradição, a construção de uma estratégia do devir e ainda uma revolução da existência como condição exegética de olhar o passado para distancia-se dele, mas sem negá-lo como queriam os modernistas. No capítulo, *A nossa Revolução*, fica claro este projeto. É na superação da lógica da falta que o Brasil deve encontrar um caminho que se revela como potencializador da modernidade. É como se Sérgio tentasse disciplinar um Ulisses que vagueava incerto e apontasse para isso o lugar de Penélope. Flávio Aguiar, ao comentar *Raízes do Brasil* chama a atenção que "há uma espécie de pedagogia do crescimen-

---

[13] *Ibid.*, p. 335. Sobre o modo de navegação social em DaMatta, ver: DAMATTA, Roberto. *Carnavais malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

[14] HOLANDA. *RB*. Op. cit., 109.

to no livro, que busca a construção de subjetividades capazes de aceitar os limites e contradições de sua e de nossa auto-imagem, para então poder aceitar uma transformação de nosso mundo pela base".[15]

Se o Brasil começa na modernidade, desviou-se dela; é necessário a busca deste tempo perdido, deste *locus* redentor. Trata-se de um diagnóstico do passado não para revelar um futuro mas uma busca do passado como correção do rumo. Flávio Aguiar coloca que, "não é, pois, uma revelação do futuro, que deve ser desconhecido, porque melhor; é na verdade uma revelação do passado, o que é condição para que, de fato, o futuro seja alforriado. Sem essa revelação ele será conhecido até demais, pois repetirá o que já houve".[16] Buarque focaliza, nesta direção, o esforço de construir uma história que permitisse, a partir da análise das circularidades temporais na história colonial brasileira, romper com esta circularidade do tempo, como libertação das amarras da tradição. É em Giambattista Vico, que escreveu *Scienza Nuova*, em 1744, que ele busca esta contingência do *corsi* e *ricorsi* do processo histórico. Segundo Maria Odila Leite da Silva Dias, "certas frases de Sérgio Buarque de Holanda evocam a maneira de Vico expor a volta repetitiva de certos padrões que explicavam a recaída, o retrocesso, as sobrevivências arcaicas do passado, que insistiam em reaparecer nos costumes de um povo".[17] O homem cordial seria, seguindo o raciocínio de Maria Odila, a metáfora destas sobrevivências arcaicas, que, no caso, impedem que a forma familiar seja transcendida pela forma abstrata do indivíduo, do cidadão ou do Estado.

Se em Buarque, o Brasil é pensado a partir da lógica da falta, caracterizada, como vimos, pela falta de ascetismo, pela ausência do indivíduo moderno, pela incapacidade de transformar a tradição em referencial de distanciamento, para Gilberto Freyre, ao contrário, foi justamente o excesso que propiciou a realização da civilização brasileira como única e acabada. Gilberto não propõe um Ulisses disciplinado, mas o contempla na errância, no excesso da aventura e da incerteza. Gilberto vê Ítaca em todo lugar. Estes múltiplos espaços, estes múltiplos tempos imbricados na cultura brasileira, constituem a base sobre a qual Gilberto pensou um país para além do apenas moderno. Onde Buarque viu a errância e a aventura como elementos constituidores da falta, Gilberto viu a capacidade de lidar com a adversidade de forma criativa, como elementos que potencializaram a civilização. Onde Buarque percebeu a incapacidade racional na urbanização, Gilberto percebeu uma forma adaptativa, quase ecológica, de lidar com o meio sem impor grandes resistências.

---

[15] AGUIAR, Flávio. Leitura de *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, para o encontro: "Leituras cruzadas", do Grupo de Estocolmo, em Poitiers, França, em junho de 1996. In: *Sérgio Buarque de Holanda 100 anos*. UNICAMPhttp://www.unicamp.br/siarq/sbh/produdos_pesquisa.html, p. 22.

[16] *Ibid.*.

[17] DIAS, Maria Odila Leite da Silva. "Texto introdutório à Raízes do Brasil" In: *Intérpretes do Brasil*. Coordenação, seleção de livros e prefácios por Silviano Santiago. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000, v. 3, p. 913.

É interessante notar que muitos dos elementos destacados por Sérgio também o foram por Gilberto. Mas eles olharam o Brasil com lentes diferentes, olharam de lugares diferente. Buarque opera retrospectivamente, visando o presente. Parece ter sido a influência da sociologia alemã, quando de seu tempo de estudos na Alemanha, entre 1929 e 1931, quando entrou em contato com Simmel e Weber, entre outros, que marcou sua estratégia do distanciamento. Este distanciamento, como afirma Gabriel Cohn, "naquilo que ele mesmo entendia como uma experiência decisiva de distanciamento crítico em relação às suas próprias raízes".[18] Freyre procura situar-se no tempo do objeto e nessa orientação apresenta um exercício antropológico de co-participação, num tempo tríbio. Cria uma perspectiva existencial que une sujeito e objeto. Freyre se encontra no processo que analisa. Este recurso reforça as distâncias entre Buarque e Freyre, mas vale a pena o esforço de estabelecer algumas aproximações, que segundo Antônio Cândido, são temerosas, sobretudo tomando a questão do método como estrutura do olhar.

O Homem Cordial em equilíbrio de antagonismos

Se nas extremidades Buarque e Freyre se distanciam, ainda assim apresentam uma aproximação que considero basilar nas interpretações do Brasil, e ela consiste na percepção de uma sociedade híbrida para além das misturas "raciais" mas nomeadamente nas misturas de códigos que informam a constituição do homem e da sociedade brasileira, dando um caráter singular à matriz sociocultural. Buarque percebeu isto no homem cordial e Freyre na elaboração do método e na assertiva de uma sociedade que conjuga o equilíbrio e o antagonismo, rompendo o cartesianismo purista das formas de organização social.

Se o homem cordial representa, de certa forma, nosso não-lugar na modernidade, ele constitui ainda um híbrido entre a tradição e a modernidade. Seus rompantes modernos, apesar de sufocados pelos traços tradicionais são latentes, o que evidencia um sujeito singular, criatura nacional. É sem dúvida este olhar compreensivo de Buarque que permite, mesmo em sua tendência propositiva ou normativa, evidenciar uma civilização específica, ainda que esta esteja a procura de seu caminho, desterritorializada.

Em Gilberto Freyre não há procura de um *locus* ou ainda a negação da territorialização do "espírito" brasileiro, ao contrário, ela situa-se no mestiço. Num certo sentido é o mestiço que funda as bases da sociedade brasileira, ele representa o elo de

[18] COHN, Gabriel. "O pensador do desterro". In: http://www.uol.com.br/fsp/mais/fs2306200207.htm

ligação entre as duas metades conflitantes: o senhor e o escravo, ou melhor seria o branco e o não branco. Longe de constituir a fusão harmônica e pacífica destes antagonismos, Freyre desdobra essa relação num método que permite dar positividade ao próprio conflito. Positividade, entenda-se, como potência criadora, que produz. Mas essa positividade não está nem no antagonismo nem no equilíbrio. Está justamente no que ele conceituou como equilíbrio de antagonismos, recurso pelo qual pode-se pensar toda a dinâmica social brasileira. Assim Freyre define o conceito:

> "Considerada de modo geral, a civilização brasileira tem sido, na verdade, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura européia e a indígena. A européia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo".[19]

A miscigenação representa para Freyre, não um fenômeno cromático, uma fusão que resultaria na anulação das diferenças. Ricardo Benzaquen de Araújo aponta que a miscigenação permitiu a Freyre pensar um equilíbrio de antagonismos que, "embora equilibrados, recusam-se terminantemente a se desfazer e a se reunir em uma entidade separada, original e indivisível".[20] É essa polifonia que vai fornecer a Freyre também a possibilidade de vislumbrar uma sociedade formada por uma multitemporalidade, o que resulta da mesma forma numa sociedade que equilibra e conjuga a tradição e a modernidade. Não é a recusa da tradição que apontaria ao Brasil o caminho da modernidade, ao contrário; a modernidade em Freyre se apresenta como contingencial. Daí a capacidade de pensar uma modernidade específica, situada na fronteira móvel da tradição-modernidade. Daí a capacidade de pensar uma modernidade específica, situada na fronteira móvel da tradição-modernidade, no interstício das diferenças ou no entre-lugar conforme o insight de Homi Bhabha.[21]

O brasileiro, formado e formador desta dinâmica social (não podemos esquecer que o mestiço não vem de fora, é tipicamente brasileiro) não podia, nesta ótica, ser pensado a partir do conceito clássico do indivíduo moderno. E é justamente na entrecombinação das diferenças que se constitui esse indivíduo. Portanto, é também impossível a este indivíduo se constituir num ascetismo, capaz de auto-bastar-se no isolamento. O homem cordial de Buarque parece encontrar aqui a idéia de viver nos outros.

---

[19] FREYRE. Casa-Grande & Senzala. Op. cit., p. 53.

[20] ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 44.

[21] Ver: BHABHA, Homi. K. *O Local da Cultura*. Belho Horizonte: UFMG, 1998.

Essa recusa ao isolamento constitui a condição de manter o sincretismo de códigos que forma a civilização brasileira.

É no contorno às fronteiras que o indivíduo no Brasil é forjado, no deslocamento identitário de um EU para um NÓS ou ainda de um "OU" para um "E" que a dinâmica relacional da sociedade brasileira é situada. Entretanto, alargando a visão de Freyre, podemos considerar que o que era considerado um arranjo de sobrevivência do homem cordial, é a essência da própria matriz social nacional. Se as idéias estavam fora lugar numa perspectiva moderna para Buarque, para Freyre elas estão justamente nesta "lógica" porosa do sincretismo. Ao romper o dualismo idéia/realidade Freyre estabelece um interstício onde pode atuar seu pensamento e, é a partir desta banda que pôde admitir um "terceiro excluído" que contorna a lógica binária. Assim posto, idéia/ /realidade estão em equilíbrio de antagonismos.

É importante colocar ainda, que o homem cordial para Sérgio Buarque de Holanda é, sobretudo, de uma "genética" das elites coloniais, reforçado, nas entranhas do Estado patrimonial, pelo ruralismo daquela burguesia enobrecida com a vinda da corte em 1808 (*corsi e ricorsi*). É o *ethos* rural que invadindo a *polis* conferiu às relações sociais o caráter comunitário impedindo a transcendência para as relações formais, típicas da *civitas* moderna. Para Freyre, estas relações moldadas no afetivo, ao contrário, são o resultado de um equilíbrio de antagonismos que evoca a fronteira móvel entre a Casa-grande e a Senzala, constituindo a dinâmica da sociedade como um todo. Não foi o imperativo kantiano que triunfou nos trópicos, nesta lógica, mas o "imperativo" do "viver nos outros".

Na perspectiva de Buarque, a modernidade brasileira se encaminhava lentamente conforme estas amarras cíclicas do homem cordial fossem desfeitas. Fato que observava desde a segunda metade do século XIX, mas não sem receio. De qualquer forma, o *modus vivendi* urbano modernizador, tomado como antídoto às forças da tradição, apontava o caminho viável. A imposição das relações formais, *típicas* da vida urbana, levaria a um contínuo desgaste das relações *típicas* da vida rural. E Buarque aponta um fenômeno interessante que se anunciava como elementos potenciais desta mudança, identificado ainda nos tempos imperiais. Baseado nas observações de Joaquim Nabuco, evidencia no órfão, não raro mulato, um tipo de indivíduo cujas relações familiares não forcejaram a constituição moral caraterística do patriarcalismo. Cita a seguinte passagem de Nabuco: "em nossa política e em nossa sociedade (...), são os órfãos, os abandonados, que vencem a luta, sobem e governam".[22] Em menor grau, mas ainda assim em condições diferenciadas, os estudantes dos cursos de Olinda e São Paulo constituíram outro exemplo deste distanciamento familiar saudável. Buarque coloca que,

[22] HOLANDA. *RB*. Op. cit., p. 104.

> "E não haveria grande exagero em dizer-se que, se os estabelecimentos de ensino superior, sobretudo os cursos jurídicos, fundados desde 1827 em São Paulo e Olinda, contribuíram largamente para a formação de homens públicos capazes, devemo-lo às possibilidades que, com isso, adquiriram numerosos adolescentes arrancados aos seus meios provinciais e rurais, de 'viver por si', libertando-se progressivamente dos velhos laços caseiros, quase tanto como aos conhecimentos que ministravam as faculdades".[23]

Freyre chama a atenção, nesse sentido, que a partir dos anos 1830 mudara a paisagem social brasileira, tomada por essas hordas de jovens bacharéis que gradativamente afastavam os "homens bons de outrora". Segundo Freyre, "começava, vagamente, a vitória dos moços, que se acentuaria em traços nítidos com o governo do Senhor D. Pedro II".[24] Era o início do fim do arraigado patriarcalismo nacional, para Freyre.

Tanto Freyre como Buarque identificam estas forças que atuavam ainda no segundo reinado no sentido de uma transformação do patriarcado em uma sociedade individualista. Contudo, para Buarque este patriarcalismo era, de certo modo, uma construção histórica resistente à mudanças e rupturas efetivas. A idéia *Viquiana* de *corsi e ricorsi* reaparece como a possibilidade de retrocessos, que o próprio Sérgio visualizava nos traços rurais da vida urbana do século XX. Luis Guilherme Piva, coloca sobre esta questão que Sérgio "vê em curso processos que autorizam certo otimismo. Mas, cauteloso, temendo o peso de estruturas arraigadas, alerta para possíveis dificuldades e barreiras capazes de impedir que 'nossa revolução' se realiza".[25] Era portanto uma força mobilizadora que exigia uma transformação profunda que passasse por uma verdadeira revolução da existência do homem brasileiro. Já para Gilberto Freyre, a decadência do patriarcado revelava uma natural transformação como se uma missão histórica houvesse se cumprido. Este patriarcado, na realidade, fora responsável pela organização e estabilidade da sociedade brasileira, carregado, portanto, de positividade, no sentido que aludimos acima.

Mas não podemos radicalizar na obra de Buarque o elogio ao racionalismo triunfante como condição do sucesso civilizatório nos trópicos. Ao contrário, ainda na linha de Vico, Buarque nega o racionalismo purista e o universalismo incauto. Opera sua análise nas especificidades e suas relações com o universal sem perder de vista as imprevisibilidades que caracterizam o involuntarismo do historismo. É nesse sentido que afirmava que "Muitas vezes características importantes do processo de colonização não provinham

---

[23] *Ibid.*

[24] FREYRE. *Sobrados & mucambos*. Op. cit., p. 86.

[25] PIVA, Luiz Guilherme. *Ladrilhadores e semeadores: A modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte (1910-1940)*. São Paulo: Ed. 34, p. 2000, p. 182.

da vontade dos portugueses nem de forças criadoras e sim de elementos adventícios, um tanto arbitrários".[26] Pode-se considerar que entre estes elementos está a fraqueza portuguesa, sua inadimplência com a racionalização colonizadora que não impôs uma obra ao meio mas se adequou a ele. Buarque, ao comparar a tentativa frustrada de fixação dos Holandeses no Brasil, aponta justamente para a malograda imposição de um sistema produtivo pouco afeito a natureza local. Nas suas palavras, "Não há dúvida, porém, que o zelo animador dos holandeses na sua notável empresa colonial, só muito dificilmente transpunha os muros das cidades e não podia implantar-se na vida rural de nosso nordeste, sem desnaturá-la e perverter-se".[27] No caso do sucesso português, o elogio vem da desrazão, do despretensioso desleixo que acabou por aproveitar o ritmo natural do meio. Para Sérgio, "sua fraqueza (a dos portugueses), foi sua força".[28] Buarque coloca ainda, no texto *Panlusismo*, onde estabelece um profícuo diálogo com Freyre, que "o triunfo do português como povo colonizador vem precisamente das generosas qualidades que teriam provocado seu relativo insucesso como povo europeu".[29] Esta "fraqueza" do colonizador, na concepção de Sérgio, é vista por Freyre como força latente, que irrompe em heroísmos surpreendentes em situações limites, característica essa notada por Euclídes da Cunha no homem do sertão. Freyre coloca em Casa-grande & Senzala que:

> "O caráter português é como um rio que vai correndo muito calmo e de repente precipita em quedas de água: daí passar do 'fatalismo' a 'rompantes de esforço heróico'; da 'apatia' a 'explosões de energia na vida particular e a revoluções na vida pública'; da 'docilidade' a 'ímpetos de arrogância e crueldade'; da 'indiferença' a 'fugitivos entusiasmos', 'amor ao progresso', 'dinamismo'.[30]

A adaptabilidade ao ritmo do meio para Gilberto Freyre não provém de uma fraqueza mas de uma capacidade singular de abertura e porosidade da cultura portuguesa. Essa foi a condição que levou, ainda na visão de Freyre, o sucesso civilizatório nos trópicos.

A dualidade razão/aventura como modo interpretativo da história, não alcança em Sérgio um fechamento metodológico, justamente por esta abertura ao particular como elemento *sine qua non*, ao estilo de Vico, para entender os processos sem submetê-los ao universalismo.[31] Já para Freyre, esta tensão não existe pois a partir da dinâmica do equilíbrio de antagonismos, o que era tido como ambigüidades ou ainda

---

[26] Apud. DIAS. Op. cit., p. 909.

[27] HOLANDA. *RB*. Op. cit., p. 33.

[28] *Ibid.*, p. 34. Sobre esta discussão ver: PIVA. Op. cit., pp. 175-176.

[29] HOLANDA, Sérgio Buarque. *Cobra Verde*. São Paulo: Perspectiva, 1978, (Panlusismo), p. 79.

[30] FREYRE. *Casa-grande & Senzala*. Op. cit., p. 22.

[31] Segundo Maria Odila Dias, para Vico, "o trabalho de interpretação do historiador seria, justamente, o delinear nas culturas dos diferentes povos peculiaridades, que somente a urdidura de inter-relações das partes com o todo chegavam a revelar". Ver: DIAS: Op. cit., p. 909.

imprevisibilidades na análise de Sérgio, pode ser percebido como a lógica da dinâmica social brasileira. É essa capacidade de vivenciar a um só tempo a ordem&desordem, a continuidade&ruptura, a violência&amabilidade ou ainda o trabalho&aventura que constitui a matriz cultural que possibilitou a obra civilizatória brasileira.

A par destas considerações cabe voltar a questão da cordialidade, enfatizando a tradição Ibérica e seus desdobramentos no Brasil. Tanto Buarque como Freyre perscrutaram a tradição num sentido compreensivo, em que pese os deslocamentos do olhar, como já colocamos. Buarque coloca esta questão de forma precisa, ao comentar Gilberto: "os valores tradicionais só lhe interessaram verdadeiramente como força viva e estimulante, não como programa",[32]

Para Sérgio Buarque, é no Iberismo que devemos nos ater para entender a constituição do homem cordial, seu espírito comunitário em oposição às abstratas formas de organização social e política. É no escolasticismo que se atém, sobretudo a maneira lusitana de se relacionar com a hierarquia ordenadora da cosmologia aristotélico-tomista. Segundo Sérgio,

> "os anjos que compõem as três ordens da primeira hierarquia, os Querubins, os Serafins e os Tronos, são equiparados aos homens que formam o *entourage* imediato de um monarca medieval: assistem o soberano no que ele realiza por si mesmo, são os seus ministros e conselheiros. Os da segunda hierarquia, as Dominações, as potências e as Virtudes são, em relação a Deus aquilo que para um rei são os governadores por ele incumbidos da administração das diferentes províncias do reino. Finalmente, os da terceira hierarquia correspondem, na cidade temporal, aos agentes do poder, os funcionários subalternos".[33]

Esta hierarquização aristotélico-tomista teria afastado os homens das coisas da terra. "Não há, nessa sociedade, lugar para as criaturas que procuram a paz terrestre nos bens e vantagens deste mundo. A comunidade dos justos é estrangeira na terra, ela viaja e vive da fé no exílio e na mortalidade".[34] É o que Louis Dumont chama de "indivíduo fora do mundo".[35] Sérgio acrescenta ainda que: "por um paradoxo singular, o princípio formador da sociedade era, em sua expressão mais nítida, uma força inimiga do mundo e da vida".[36]

Mas Sérgio não entende esta hierarquia de forma universal, cuja influência na mentalidade lusa fosse simétrica. Ao contrário, atento ao caráter particular dos processos históricos, aponta para um certo relaxamento desta cosmologia em Portugal e prin-

---

[32] HOLANDA. *Cobra Verde*. Op. cit., p. 83.
[33] HOLANDA. *RB*. Op. cit., p. 5-6.
[34] *Ibid.*, p. 6.
[35] Sobre a questão ver: DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
[36] HOLANDA. *RB*. Op. cit., p. 6.

cipalmente no Brasil, mesmo reconhecendo seus pontos perenes. O autor coloca que,

> "no fundo, o próprio princípio de hierarquia nunca chegou a importar de modo cabal entre nós. Toda hierarquia funda-se necessariamente em privilégios. E a verdade é que, bem antes de triunfarem no mundo as chamadas idéias revolucionárias, portugueses e espanhóis parecem ter sentido vivamente a irracionalidade específica, a injustiça social de certos privilégios, sobretudo dos privilégios hereditários. O prestígio pessoal, independente do nome herdado, manteve-se continuamente nas épocas mais gloriosas da história das nações Ibéricas".[37]

É nesta precária hierarquia, que transportada ao Brasil, e aqui mais amolecida, para usar a linguagem freyriana, que se situa a dinâmica pragmática do homem brasileiro. Mais afeito às glórias pessoais e pouco sensível às idéias abstratas; nem mesmo a hierarquia da nobreza de tradição medieval fornecia as bases de uma coesão social regida por normas externas a vontade pessoal. Essa é a matriz do aventureiro.

Se para Freyre foi justamente a matriz ibérica que forneceu as características necessárias para inventar um "novo" português nos trópicos, ou ainda criar um mundo novo, para Sérgio este fato acabou por criar falsas condições civilizatórias. O que se criou nos trópicos foi uma civilização incapaz, por força da tradição, de articular a idéia de futuro, de progresso e devir como ocorrera nos países "modernos". Essa era também, na visão de Sérgio, o germe de nossa incapacidade revolucionária, nosso medo às mudanças profundas e estruturais. É o oposto do que acorrera nos EUA, onde se travou guerras por princípios abstratos e universais. O novo mundo da parte sul da América, principalmente o Brasil, carecia da crença nos valores universais. É contra esta tradição lastimosa que Sérgio investe ao apontar um caminho para a Revolução: assumir a temporalidade moderna, crer na linearidade e no devir. O Brasil não deveria negar a tradição mas conhecê-la tão profundamente o quanto necessário para poder aprender com seus erros. Pretendia nesse sentido, conjugar duas forças transformadoras: uma de ideal universal, moderna, e outra puramente nacional, baseada numa consciência da existência de suas raízes. O Brasil de Sérgio deveria colocar sua criatividade a serviço da razão, como Ulisses, e assim contornar as forças que o desviavam de Ítaca. Para Freyre, Ítaca fora apenas um dos destinos possíveis.

---

[37] *Ibid.*, p. 7.

DESCODIFICANDO O PARENTESCO

por

Luís Batalha*

Resumo: Ao contrário do que pensavam os evolucionistas do século XIX, as terminologias de parentesco não são o fruto do génio inventivo dos 'nativos'. Elas representam antes formas logicamente adaptadas às necessidades da sua organização social. De uma forma geral a organização e a estrutura sociais tendem a responder adaptativamente aos desafios que a vida humana nos diferentes ecossistemas enfrenta. No século XIX, Lewis H. Morgan identificou meia-dúzia de padrões básicos de terminologias de parentesco. Embora hoje se saiba que nem todos os sistemas encaixam nesses padrões, eles continuam a ser ensinados nos cursos de antropologia cultural e a servir de grelha interpretativa para qualquer sistema de parentesco que se encontre. De todas as terminologias definidas por Morgan, a crow e omaha continuam a ser as que mais desafiam qualquer explicação possível. Actualmente o estudo do parentesco perdeu importância na antropologia devido ao facto de os antropólogos cada vez estudarem mais fenómenos de estruturação social que estão para além do parentesco, especialmente nas modernas sociedades urbanas.

Palavras-chave: Parentesco; filiação; residência.

Origens da 'ciência' do parentesco

O estudo 'científico' do parentesco não tem mais do que um século. Os primeiros antropólogos que estudaram o parentesco fizeram-no prestando sobretudo atenção aos termos usados pelos próprios 'nativos'. Os termos de parentesco eram olhados como uma espécie de sobrevivência dos 'tempos primitivos', em que as pessoas supostamente viviam numa completa, ou quase, 'promiscuidade social'. Tanto 'casamento de grupo' como 'promiscuidade' eram expressões usadas frequentemente pelos antropólogos do século XIX para definir a organização social 'primitiva'. É claro que este tipo de preconceitos fundados numa visão etnocêntrica do mundo retiram qualquer valor sociológico às suas teorias. A maior parte dos antropólogos do século XIX acreditavam que as formas de parentesco eram determinadas por instintos e propensões inatas.

* Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Rua G, Pólo Universitário do Alto da Ajuda, 1349-055 Lisboa. E-mail: lbatalha@iscsp.utl.pt.

Os evolucionistas defendiam que os sistemas de parentesco eram determinados pelas mesmas leis biológicas que governam a hereditariedade.

Um dos primeiros antropólogos a dedicar-se seriamente ao estudo dos sistemas de parentesco foi Lewis Henry Morgan (1818-1881). Em 1870 publicou *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family,* no qual dividiu os sistemas de parentesco em dois tipos: os *descritivos*, que separam os ascendentes e descendentes do *ego*[1] dos seus parentes colaterais (i.e. primos(as), tios(as)), e os *classificatórios*, que fundem na mesma categoria, de diversas maneiras, tanto os ascendentes e descendentes do *ego* como os seus colaterais. Segundo Morgan, exemplos de sistemas *descritivos* encontravam-se nos povos falantes das línguas arianas, semíticas e urálicas, enquanto os *classificatórios* eram característicos dos índios norte-americanos, dos povos da polinésia e de alguns povos asiáticos (Eggan 1972).

Para Morgan as terminologias de parentesco constituíam sobretudo sistemas de linguagem e não sistemas de categorias capazes de traduzir o sistema de relações sociais dos indivíduos e grupos. Por volta de 1858 Morgan percebeu que os índios ojibwa possuíam uma terminologia de parentesco semelhante à dos iroqueses, embora não falassem a mesma língua. Isso fê-lo pensar que as terminologias de parentesco eram mais estáveis do que a língua. Assim, a partir da semelhança entre as terminologias de parentesco dos diversos grupos de índios, Morgan tentou demonstrar que todos os índios norte-americanos descendiam de um ramo comum com origem asiática. E pensou tê-lo demonstrado quando descobriu que os tamis da Índia tinham uma terminologia semelhante à da maior parte dos índios norte-americanos.

Em *Ancient Society* (1877), a hipótese evolucionista defendida por Morgan é em parte sustentada pela ideia de que na origem da sociedade humana apenas existiria um pequeno número de formas de parentesco a partir das quais surgiu toda a diversidade posterior. Contudo, o forte criticismo a que o seu trabalho foi sujeito diminuiu em grande parte a importância dos seus estudos sobre o parentesco.

William H. R. Rivers foi outro dos nomes que no virar do século XIX para o XX deu um importante contributo para o estudo do parentesco, através do que designou por 'método genealógico', o qual utilizou no trabalho de campo que efectuou durante a expedição ao Estreito de Torres em 1998-1900. No seu trabalho *Kinship and Social Organization* (1914) defendeu que as terminologias de parentesco eram determinadas pelo tipo de casamento, sendo portanto determinadas pelas instituições sociais existentes e não o contrário.

---

[1] *Ego* é a designação que toma a pessoa a partir da qual se traça o sistema de parentesco. Na maior parte das situações é irrelevante se o *ego* é homem ou mulher, embora noutras a percepção do sistema possa variar com o género do *ego*.

Alguns dos pioneiros da antropologia social britânica contribuíram também grandemente para o estudo do parentesco. Bronislaw Malinowski (1884-1942) nas suas obras *The Family Among the Australian Aborigines* (1913) e *Argonauts of the Western Pacific* (1922), chama a atenção para o papel social das categorias de parentesco. A distinção entre *pater* (pai social) e *genitor* (pai biológico) deve-se a ele. Alfred Radcliffe-Brown na sua obra *Social Organization of Australian Tribes* (1913) e na introdução de *African Systems of Kinhip and Marriage* (1950) também salienta a importância do parentesco como forma de estruturar a organização social. O parentesco fornece às pessoas um sistema de referências para que a cooperação entre elas possa acontecer de forma estruturada e regular, contribuindo assim para o 'equilíbrio' do sistema social. Radcliffe-Brown propôs também um forma geral de classificação dos sistemas de parentesco, dividindo-os em quatro tipos: patrilineares, matrilineares, cognáticos, e de filiação dupla. O trabalho de Malinowski e Radcliffe-Brown teve continuação no de Raymond Firth sobre os Tikopia (1936), de Evans-Pritchard sobre os Azende e os Nuer (1951), e de Mayer Fortes sobre os Tallensi (1949). Apenas para referir alguns dos mais conhecidos.

O contributo de Claude Lévi-Strauss merece também ser distinguido como um dos mais importantes de sempre na antropologia. Na sua obra *Les Structures Élémentaires de la Parenté* (1949), ele estabelece a distinção crucial entre aquilo que passaria a designar-se por sistemas elementares e sistemas complexos de parentesco. Os sistemas elementares caracterizam-se pela existência de uma distinção entre primos cruzados e primos paralelos, e são a regra nas sociedades 'primitivas', enquanto os sistemas complexos não estão ligados a nenhuma forma de casamento preferencial e são a regra nas sociedades 'complexas' (de tipo europeu e americano).

Na década de 1960 desenvolveu-se um método de análise do parentesco que fez correr muita tinta na antropologia. Tratou-se do método da *análise componencial*, adaptado a partir da linguística. Este método considera que as categorias de parentesco podem ser tratadas da mesma forma que as todas as outras categorias linguísticas e analisadas de acordo com o valor semântico que lhes é atribuído pelos próprios 'nativos', ou seja pelo seu valor no sistema *emic*[2].

Ward Goodenough (1956), recuperando alguns dos princípios que Alfred Kroeber usou na análise que fez dos sistemas de parentesco, foi um dos pioneiros neste tipo de trabalho. Actualmente o estudo do parentesco representa uma actividade relativamente insignificante no contexto da antropologia, particularmente da antropologia social. A razão disso está no facto de os antropólogos cada vez mais estudarem grupos e sociedades onde o parentesco não é a chave para a compreensão da organização social. O

[2] A propósito da distinção entre categorias emic e etic veja-se Harris (1969) e Batalha (1998).

auge dos estudos de parentesco ocorreu entre as décadas de 1950 e 1970, altura em que houve grandes debates em ambos os lados do atlântico sobre a natureza e o significado dos sistemas de parentesco.

O parentesco como chave da organização social

O parentesco é provavelmente o mais universal de todos os universais de cultura, e a base universal de qualquer sistema de parentesco é a família nuclear. Esta encontra-se em todas as sociedades e é o garante da reprodução biológica da espécie, assim como da enculturação e socialização das crianças. Durante décadas, o estudo do parentesco constituiu a actividade por excelência da antropologia social, pois as sociedades que os antropólogos estudavam possuíam formas de organização social quase exclusivamente assentes nos laços de parentesco.

Para perceber a teia de relações sociais que se estabelece numa sociedade onde o parentesco é a forma de organização social dominante, o antropólogo precisa de aprender a terminologia de parentesco usada pelas pessoas nessa sociedade, assim como as regras de comportamento associadas a cada uma das categorias de parentesco. Cada categoria de parentesco possui um conteúdo comportamental. Por exemplo, no nosso sistema de parentesco, e no que respeita aos comportamentos sexuais, as categorias 'irmão', 'irmã', 'mãe' e 'pai' estão associadas a uma proibição de relacionamento sexual, conhecida na antropologia por *tabu* do incesto. Noutros domínios do comportamento essas mesmas categorias estão associadas a outras normas que o antropólogo tem de aprender tal como o 'nativo', com a diferença de que enquanto o 'nativo' aprende desde criança, sem esforço e de forma inconsciente, o antropólogo aprende à custa de trabalho árduo, dificultado pelo facto de na maior parte dos casos ele não conhecer devidamente a língua do 'nativo'.

Após décadas de estudo do parentesco, os antropólogos apenas parecem concordar em relação a dois princípios 'ideológicos' básicos subjacentes à organização de qualquer grupo de parentesco: a *afinidade* e a *consanguinidade*, esta última também designada por filiação. A primeira representa as relações de parentesco estabelecidas entre dois grupos sociais distintos através do casamento entre duas pessoas pertencentes a grupos de parentesco diferentes. O casamento representa assim não apenas a ligação entre aquelas duas pessoas, mas também entre os dois grupos a que pertencem. A segunda representa os 'laços de sangue', que podem ou não ter uma base genética. Por exemplo, a relação entre as categorias 'pai' e 'filho' pode ter um conteúdo genético ou não, dependendo se o filho é 'biológico' ou 'adoptado'. Em muitos casos, o antropólogo não tem como sabê-lo, pois certos 'nativos' não distinguem os 'filhos adoptivos' dos 'filhos biológicos', ao contrário do que ainda acontece no *emic* da sociedade portuguesa.

Qualquer sistema de parentesco resulta da conjugação de laços de *afinidade e consanguinidade*, tal como são definidos pelo próprio 'nativo'. Consequentemente, qualquer estudo de parentesco deve começar com o inventário das categorias *emic* de parentesco, ou seja aquelas que os 'nativos' usam no seu dia-a-dia quando se referem uns aos outros. Uma das divergências principais em termos do estudo do parentesco entre a antropologia social britânica e a antropologia cultural americana foi a persistência dos antropólogos britânicos em distinguirem *descendência* de *filiação*, usando a primeira para descrever relações de consanguinidade envolvendo pelo menos três gerações (i.e. entre 'avós' e 'netos'), e a segunda para descrever relações de consanguinidade apenas dentro da família nuclear (i.e. entre 'irmãos(ãs)', 'pais' e 'filhos') (Fortes 1969).

A filiação como sistema *emic*

As relações de parentesco estão associadas na mente das pessoas (incluindo a mente de alguns antropólogos) a relações biológicas entre indivíduos. No entanto, o casamento pode estabelecer uma relação de parentesco entre uma criança e um 'pai' geneticamente não relacionado com ela. Malinowski (1922) foi um dos primeiros a perceber a diferença entre parentesco 'social' e parentesco 'biológico'. Ao estudar os ilhéus trobriand apercebeu-se da distinção entre o pai social, *pater*, e o pai biológico, *genitor*. Era claro que o parentesco trobriand não se estabelecia numa base estritamente biológica. O conceito *emic* de filiação expõe a crença existente em todas as culturas de que certas pessoas têm um papel especial na concepção, nascimento e educação das crianças (Harris 1980). Todas as sociedades possuem uma 'teoria' oficial (várias nalguns casos) sobre a reprodução (Scheffler 1973), e o conceito de filiação está de certo modo ligado à crença numa certa imortalidade do ser (Craig 1979), que por sua vez faz com que o parentesco e a filiação sejam universais de cultura.

Na tradição popular greco-romana ocidental, a mulher e o homem têm ambos um papel importante na procriação. O sémen é metaforizado como a 'semente' e o 'ventre' como o solo onde se dá a germinação. Assim, as crianças são igualmente aparentadas ao pai e à mãe pelos 'laços de sangue', fazendo-se a distinção entre estes e os laços estabelecidos pelo casamento. É comum ainda hoje ouvir uma 'sogra' dizer de um 'genro', "ele não é sangue do meu sangue, como a minha filha". Na cultura ocidental esta distinção *emic*, e portanto ideológica, influencia de forma determinante a organização social, pois as pessoas tendem a confiar mais nos parentes de 'sangue' do que nos afins. Esta distinção popular está na origem da definição etnocêntrica de *consanguinidade* avançada pelos antropólogos de século XIX para descrever as relações de *filiação*. O parentesco 'consanguíneo' não é mais do que um componente *emic*

das terminologias de parentesco originado na cultura 'ocidental'.

Assim que deixamos para trás o nosso etnocentrismo 'ocidental', verificamos que os papéis do homem e da mulher na procriação variam significativamente de sociedade para sociedade. Por exemplo, os ashanti do Gana acreditam que o sangue da criança vem apenas da mãe, tal como os traços físicos da criança. Mas o temperamento e a personalidade são dados pelo sémen do pai. Os aloreses da Indonésia acreditam que a criança se forma a partir do sémen do pai e dos fluídos menstruais da mãe, os quais ao fim de dois meses de acumulação no ventre começam a solidificar. Noutras sociedades pensa-se que o desenvolvimento progressivo do feto ao longo dos nove meses resulta da manutenção de relações sexuais regulares durante a gravidez, as quais vão fornecendo a matéria prima (sémen) para a 'construção' do feto. Os tamis da Costa do Malabar acreditam que o feto é o produto de inseminações de diferentes homens na mesma mulher (uma concepção perfeitamente adequada à prática da poliandria). Para os inuit (esquimós) a gravidez resulta da subida de um espírito pelas pernas da mulher, o qual se aloja no útero e se alimenta do sémen do marido, transformando-se depois numa criança. Os trobriand, segundo Malinowski, não atribuem grande importância ao homem na gravidez da mulher, sendo esta inteiramente da responsabilidade de um espírito que lhe entra pela vagina. O homem apenas lhe abre a passagem durante o coito. Outros, como os murngin da Austrália, possuem cosmologias de procriação mais 'estranhas' ainda, pois acreditam que as crianças nascem a partir de espíritos que habitam certos locais, como fontes e poços sagrados. O espírito aparece nos sonhos do pai da criança e pede-lhe para ele lhe indicar a futura mãe da criança. Depois, quando a mulher indicada passa junto da fonte onde o espírito habita este entra-lhe no útero sob a forma de peixe.

Contudo, e apesar das diferentes cosmologias de procriação, todas as culturas reconhecem que a procriação é responsabilidade de homens e mulheres. O que varia é o papel atribuído a cada um deles e a forma como esse papel define os direitos e obrigações de cada um e do respectivo grupo de parentesco em relação às crianças.

'Regras' de filiação

Às diferentes categorias de um sistema de parentesco correspondem diferentes direitos e obrigações individuais por parte dos membros de cada grupo de parentesco, seja ele uma linhagem, uma família extensa ou nuclear. Os antropólogos normalmente distinguem dois tipos básicos de filiação: *cognática e unilinear*. A primeira é aquela em que tanto os membros da linhagem do pai como os da linhagem da mãe são reconhecidos como parentes do *ego*, o qual possui direitos e obrigações para com ambos. A segunda apenas filia o *ego* em relação a uma das linhagens (paterna ou

materna). A forma mais comum de filiação cognática é a *bilateral*, na qual tanto os parentes paternos como maternos de ambos os sexos são reconhecidos como parentes pelo *ego*, e tanto numa linha ascendente como descendente. Outra forma de filiação é a *ambilinear*, em que o *ego* reconhece como seus parentes apenas uma parte das pessoas do lado paterno e uma parte das pessoas do lado materno, excluindo os restantes em ambos os lados. Tal como na filiação *bilateral,* na *ambilinear* são incluídos parentes de ambos os sexos tanto do lado paterno como materno, mas a linha de ascendência-descendência segue uma espécie de ziguezague, incluindo alguns ascendentes e descendentes femininos e masculinos enquanto exclui outros. Deste modo, o *ego* não reconhece a filiação de forma simultânea e equilibrada por uma linha que siga a direito pela mãe, pai e avós.

No que respeita à *filiação unilinear*, existem dois tipos principais: *patrilinear* e *matrilinear*. Quando a filiação é reconhecida patrilinearmente, a linha genealógica do *ego*, quer ascendente quer descendente, é traçada apenas através dos homens, embora em cada geração existam homens e mulheres pertencentes à linhagem do *ego*. Mas em cada geração apenas os homens transmitem a condição de membros à geração seguinte. Quando a filiação é reconhecida matrilinearmente temos uma situação simétrica da anterior. A linha genealógica do *ego* segue apenas através das mulheres, quer no sentido ascendente quer descendente, havendo igualmente em cada geração homens e mulheres que pertencem à sua matrilinhagem. Por outras palavras, enquanto num sistema matrilinear apenas as mulheres transmitem a condição de membro da linhagem, num sistema patrilinear são os homens que transmitem essa condição.

Uma das consequências mais importantes da filiação unilinear é a colocação em grupos de parentesco diferentes das crianças filhas de irmãos de sexo diferente, dando origem a dois tipos distintos de 'primos': os *cruzados* e os *paralelos*. São primos cruzados os filhos de dois irmãos de sexo diferente (irmão com irmã). São primos paralelos os filhos de dois irmãos do mesmo sexo (irmão com irmão; irmã com irmã). Isto equivale a dizer que são primos cruzados os filhos de irmãos de sexo diferente e são primos paralelos os filhos de irmãos do mesmo sexo. Os primos paralelos pertencem à linhagem do *ego* e são tratados com irmãos, sendo abrangidos pelo o *tabu* do incesto. Os primos cruzados não pertencem à linhagem do *ego* e são tratados como potenciais cônjuges, havendo mesmo em muitos casos uma preferência pelo casamento com um desses primos cruzados.

Além deste tipo de filiação unilinear, existe ainda a chamada *filiação dupla* ou *descendência dupla*, na qual o *ego* reconhece simultaneamente como seus parentes os membros da matrilinhagem da mãe e da patrilinhagem do pai. Podem ocorrer ainda várias outras combinações deste tipo de filiação. Todas as sociedades possuem um certo grau de bilateralidade ou unilateralidade, conforme sejam unilineares ou bilineares, respectivamente, em termos de direitos e obrigações do *ego*. Na sociedade europeia,

até há pouco tempo atrás, apesar da bilateralidade do parentesco, os nomes de família eram transmitidos seguindo sobretudo uma linha masculina (patronímica patrilinear). Também, na mesma sociedade podem ocorrer várias regras de filiação diferentes, desde que essas regras se apliquem a esferas de pensamento e comportamento distintas.

Os grupos de parentesco não constituem necessariamente um grupo doméstico co-residente. As *parentelas* são um bom exemplo de um grupo de parentesco não co-residente. Uma 'família' na terminologia de parentesco euro-americana significa na prática uma *parentela* em termos *etic*. Trata-se de um grupo alargado de pessoas de ambos os sexos, tanto matrilateralmente como patrilateralmente, que se consideram 'família'. A principal característica das *parentelas* é a extensão e profundidade das suas relações de parentesco. A distância que separa o *ego* dos seus parentes é 'medida' em função do número de nós genealógicos que existe entre ele e os seus parentes, sem que no entanto o *ego* aplique um critério absoluto para classificar esses parentes. Umas das consequências desta característica é que tanto o *ego* como os seus irmãos são incorporados numa *parentela* exclusiva, da qual apenas os seus *primos duplos*[3] fazem parte. As *parentelas* dificilmente se transformam em grupos de interesses corporativos, e são por isso consideradas pelos antropólogos como uma forma de parentesco fictícia. Possuem diferentes designações *emic* conforme as regiões e sociedades onde se encontram. Nas sociedades mediterrâneas tradicionais tomam o nome de *compadrios* em Portugal, *compadrazgo* em Espanha, *compari* em Itália e *koumbari* na Grécia.

Um outro tipo de grupo cognático, mas *ambilinear,* é a *linhagem cognática* cuja filiação é traçada a partir de um ou mais ancestrais, quer através de um homem, uma mulher, ou de ambos simultaneamente. Este tipo de linhagem assenta no princípio de que todos os seus membros são capazes de identificar a sua ligação genealógica ao ancestral comum fundador da linhagem. Existem também *clãs cognáticos*, mas nesse caso a filiação comum é especulativa, não sendo os seus membros capazes de a demonstrar. É o caso dos clãs escoceses, cujos membros se identificam através dos apelidos patronímicos, sendo na prática difícil estabelecer a ligação entre todos os membros (Neville 1979).

A filiação *unilinear* dá origem a grupos de parentesco unilineares. Quando todas as pessoas de um desses grupos conseguem demonstrar a sua filiação relativamente ao ancestral comum, o grupo recebe o nome de *patrilinhagem* ou *matrilinhagem* conforme o ancestral seja homem ou mulher respectivamente. As linhagens são grupos de parentes co-residentes que funcionam como grupos corporativos que defendem os seus interesses comuns uns contra os outros. Quando uma linhagem inclui todas as gerações desde o seu fundador designa-se por *maxilinhagem*. Quando apenas inclui três gerações a contar do

[3] Os primos duplos são aqueles cujos pais são primos entre si (Harris 1980, 1983).

fundador designa-se por *minilinhagem*. Quando a filiação é mais estipulada do que demonstrada, designa-se por *patriclã* ou *patrisibe*, *matriclã* ou matrisibe, conforme a filiação ancestral seja masculina ou feminina. No meio de todas estas situações, por vezes é difícil o antropólogo estabelecer um distinção clara entre linhagens e clãs, pois as linhagens podem conter várias sublinhagens e os clãs vários subclãs.

'Regras' de residência

Para que se possam compreender os processos causais responsáveis pela diversidade de grupos domésticos e pelas diferentes ideologias de filiação deve analisar-se o padrão de residência adoptado após o casamento. Os antropólogos concordam que são os padrões de residência que determinam os padrões de filiação.

Uma lista bastante completa dos padrões de residência pode encontrar-se em Harris (1980: 278):

Neolocalidade: o casal recém formado constitui uma residência separada, tanto dos parentes dele como dos parentes dela.

Bilocalidade: o casal alterna a residência entre os parentes de ambos, passando uma parte do ano com o grupo do marido e outra com o grupo da mulher.

Ambilocalidade: Alguns casais fixam residência junto dos parentes do marido, outros junto dos parentes da mulher.

Patrilocalidade: o casal fixa residência junto do pai do marido.

Matrilocalidade: o casal fixa residência junta da mãe da mulher.

Avuncolocalidade: o casal fixa residência junto do tio materno do marido.

Amitalocalidade: hipótese meramente teórica, em que o casal fixaria residência junto da tia paterna da mulher (trata-se do padrão simétrico da avuncolocalidade, mas que não foi até hoje encontrado em nenhuma sociedade, representando uma hipótese meramente académica).

Uxorilocalidade: o casal fixa residência junto da parentela da mulher (é comum combinar-se com algumas das outras formas acima descritas).

Virilocalidade: o casal fixa residência junto da parentela do marido (é também comum combinar-se com algumas das outras formas).

As regras de residência após o casamento influenciam a filiação porque determinam quem entra, sai ou permanece em determinado grupo doméstico (Murdock, 1949; Naroll, 1973). O grupo doméstico é constituído por um agregado de parentes formado pela deslocação de pessoas após o casamento. Por sua vez, o movimento de pessoas é influenciado pelas condições demográficas, tecnológicas, económicas e ecológicas a que as sociedades estão sujeitas. As condições políticas podem também contribuir grandemente para a definição de um ou outro tipo de filiação e de residência.

Filiação bilateral

A filiação bilateral está associada a várias combinações de neolocalidade, ambilocalidade e bilocalidade. Estas formas de residência reflectem um elevado grau de mobilidade e flexibilidade das famílias nucleares. Isso torna-se extremamente importante para os caçadores-recolectores que vivem em pequenos bandos, como acontece no caso dos !kung, mbuti e inuit onde a correlação entre bilateralidade e mobilidade geográfica é forte. O facto de a estrutura dos bandos ser flexível permite uma adaptação à variabilidade das condições ecológicas, pois assim cada família poderá sempre procurar apoio noutro acampamento onde tenha parentes, tanto patrilateralmente como matrilateralmente. Se a organização social dos bandos estivesse dependente de formas de filiação unilateral, isso reduziria teoricamente para 'metade' os potenciais apoios em caso de necessidade.

No caso das sociedades urbano-industriais, a bilateralidade das famílias nucleares responde adaptativamente às condições de mercado, particularmente do mercado de trabalho assalariado, assim como à substituição da economia familiar pela economia capitalista de mercado. O facto de tanto o marido como a mulher puderem recorrer ao seu respectivo grupo de parentesco em caso de necessidade faz da família nuclear a forma mais adaptada para enfrentar a incerteza dos ciclos económicos, tão característica das economias industriais urbanas. Porém, a crescente individualização do mercado de trabalho, assim como a sua cada vez maior incerteza fazem com que a própria família nuclear se torne uma estrutura social demasiado 'pesada' para responder às necessidades de mobilidade actuais. Para largos sectores da população industrial a família nuclear actual tende a ser cada vez mais uma unidade constituída pela mãe e os filhos, acabando com a bilateralidade do seu sistema de filiação devido à ausência do marido. Sem marido, a família fica impedida de estabelecer uma rede de ajuda patrilateral[4].

Linhagens cognáticas e clãs

Este tipo de grupos está associado à *ambilocalidade,* situação em que o casal escolhe residir junto dos parentes do marido ou da mulher de forma definitiva e mutuamente exclusiva (no caso bilocal existe alternância). Isto representa uma forma mais sedentária de vida social e proporciona o desenvolvimento de interesses corporativos mais fortes. Contudo, este tipo de organização tem menos potencial para formar unidades corporativas tão coesas como os grupos de filiação unilinear.

---

[4] A propósito da 'ascensão' e 'queda' da família nuclear na sociedade norte-americana veja-se Stacey (1990).

Os kwakiutl, da Costa Noroeste dos EUA, são um exemplo de como funcionam as linhagens cognáticas. A pesca do salmão é para eles uma actividade de grande importância económica. Como forma de aliciamento de mão-de-obra, os chefes de cada aldeia dão grandes festas (os famosos *potlatch*). Cada aldeia é governada por um chefe ajudado por seguidores que se relacionam com ele ambilinearmente, formando uma unidade de parentesco denominada *numaym.*

Linhagens e clãs unilineares

Enquanto os bandos de caçadores-recolectores adoptam geralmente a filiação cognática e/ou a residência bilocal devido à necessidade de se ajustarem às condições ecológicas locais e permanecerem abertos, flexíveis e não territoriais, a prática da agricultura leva ao estabelecimento de aldeias com carácter mais sedentário. Quando isso acontece, os grupos domésticos tornam-se corporações de interesses mutuamente exclusivos. A densidade demográfica aumenta e as situações de guerra tornam-se mais frequentes, o que contribui para acentuar a unidade e a exclusividade do grupo unilinear (Ember & Ember, 1971; Ember & Ember e Pasternak 1974). Michael Harner (1970) demonstrou também que existe uma poderosa correlação estatística entre o aumento da dependência da agricultura, por oposição à caça-recolecção, e a transformação dos grupos de filiação cognática em grupos de filiação unilinear. Contudo, não se trata de um processo de sentido único, uma vez que pode dar-se uma regressão para formas cognáticas, caso a população decresça ou a guerra cesse. Esse foi certamente o caso dos kwakiutl, quando a sua população diminuiu após o contacto com os colonos.

Existe uma associação entre regras de filiação e de residência: patrilinearidade com patrilocalidade; matrilinearidade com matrilocalidade; e também uma estreita correlação entre matrilinearidade e avuncolocalidade. Na patrilocalidade, pais, irmãos e filhos formam o núcleo doméstico. Na matrilocalidade, mães, irmãs e filhas formam esse mesmo núcleo. A conexão entre a matrilinearidade e a avuncolocalidade é mais complexa. Neste tipo de residência, o núcleo doméstico é formado pelo tio materno e sobrinhos, mudando-se estes para casa daquele quando ainda crianças.

Patrilocalidade

A esmagadora maioria das sociedades conhecidas possui formas de residência centradas num núcleo masculino. 71% das 1179 classificadas por Murdock no seu *Ethnographic Atlas* (1967) são patrilocais ou virilocais. Na mesma amostra, o número de sociedades que possuem grupos de parentesco patrilineares ultrapassa o das que

possuem grupos matrilineares (558 contra 164). Portanto, patrilocalidade e patrilinearidade representam estatisticamente a moda em termos de organização doméstica. São a forma de organização social predominante em sociedades onde se pratica agricultura com arado e animais de tracção, ou nas sociedades de pastores nómadas. Mas podem também existir em sociedades que vivem da horticultura ou da agricultura-de-queimada (Divale, 1974). Donde se conclui que nas sociedades pré-estatais o predomínio da patrilocalidade significa que a cooperação masculina é mais importante do que a cooperação feminina. Os homens monopolizam as armas de guerra e caça, assim como o controlo político e económico. Provavelmente, a razão para isso está na maior aptidão masculina para o combate corpo a corpo e na reduzida mobilidade das mulheres durante a gravidez e amamentação. Promovendo a estruturação doméstica à volta de um núcleo formado por pais, irmãos e filhos, a patrilocalidade favorece a cooperação militar entre homens que cresceram juntos e evita que pais e filhos fiquem dispersos por aldeias diferentes e se possam defrontar em caso de guerra, ou que tenham conflitos de interesses por pertencerem a linhagens diferentes (Divale e Harris, 1976, Haviland, 1993).

Matrilocalidade

Para que existam grupos de filiação matrilinear é preciso existir matrilocalidade. Mas então qual a 'causa' a matrilocalidade? Existe uma teoria que sustenta ser o aumento da importância do papel das mulheres na actividades produtiva a causa da emergência da matrilocalidade. Esse aumento da importância das mulheres dá-se sobretudo quando se inicia a prática da agricultura ou da horticultura Assim, os grupos domésticos estruturar-se-iam em torno das mulheres, as quais constituem o 'núcleo duro' da economia doméstica em sociedades de horticultura ou agricultura. Porém, estatisticamente não existe uma maior correlação entre horticultura e matrilocalidade do que entre horticultura e patrilocalidade (Ember & Ember 1971; Divale 1974). Além disso, é difícil compreender porque seria necessário um grau de cooperação tão elevado em tarefas hortícolas, de tal forma que impedisse mulheres vindas de grupos domésticos diferentes de trabalhar em conjunto e que obrigasse os homens a abandonar o seu grupo doméstico (cf. Burton *et al.,* 1977; White, 1977; Sanday, 1973).

Então se a matrilocalidade não pode ser explicada pela necessidade de uma organização doméstica centrada nas mulheres, ela deve ser explicada pelas modificações ocorridas na organização do núcleo doméstico masculino. Por exemplo, quando a guerra, a caça, e as trocas de bens passam da curta distância para expedições de longo curso (i.e. de vários meses), a matrilocalidade torna-se uma forma de organização doméstica mais adaptada do que a patrilocalidade. Numa situação de patrilocalidade,

os homens ao abandonarem a aldeia para desempenharem as suas actividades deixam atrás de si um conjunto de mulheres oriundas de diferentes unidades domésticas e ligadas a diferentes grupos de parentesco. Isso dá-lhes uma escassa base comum para desenvolverem trabalho cooperativo na ausência do grupo masculino, que nesses casos constitui o principal 'núcleo duro' solidário.

A matrilocalidade representa uma solução para este tipo de problema, ao centrar a organização do núcleo doméstico nas mulheres, que são o grupo que permanece em 'casa'. Mães, filhas e irmãs são treinadas conjuntamente desde pequenas para o desempenho das actividades domésticas, estando desse modo a 'gestão' da unidade doméstica identificada com os seus interesses materiais e sentimentais. Ao mesmo tempo, os homens enculturados em unidades domésticas matrilocais sentem-se menos constrangidos ao abandonar a aldeia e aguentam mais facilmente ausências prolongadas, pois não deixam para trás os seus 'amigos'.

A capacidade de empreender expedições de longo curso implica que aldeias vizinhas não se ataquem mutuamente quando a maior parte dos seus homens estão ausentes. Isso pode ser assegurado se o grupo expedicionário for formado por um conjunto de homens oriundos de aldeias diferentes ou de diferentes unidades domésticas dentro da mesma aldeia. Nas aldeias patrilocais-patrilineares os grupos beligerantes são constituídos por parentes relacionados patrilinearmente, tratando-se portanto de grupos fraternais com interesses competitivos. Estes grupos de homens estabelecem alianças instáveis entre aldeias vizinhas, trocando as suas irmãs, mas assaltam-se mutuamente em expedições furtivas, raptando mulheres e destruindo as aldeias uns dos outros.

Os grupos matrilocais-matrilineares, ao contrário dos patrilocais-patrilineares, não estão ligadas entre si pela troca de mulheres, mas sim pela associação de homens vindos de grupos domésticos diferentes. Isso evita a formação de grupos de interesses de natureza fraternal, assim como a ruptura social provocada pelos conflitos que esses grupos tendem a travar entre si. Pais e irmãos encontram-se espalhados por diferentes unidades domésticas e, desse modo, as sociedades matrilocais-matrilineares, caso das cinco nações da Liga Iroquesa no Estado de Nova Iorque e dos huron na região do Ontário, gozam de um elevado grau de paz interna. No entanto, e apesar da matrilocalidade, estas sociedades possuem uma história de guerra intensiva movida contra poderosos inimigos externos (Gramby, 1977; Trigger, 1978).

Uma razão adicional para a supressão das hostilidades internas entre os grupos matrilocais é o facto da matrilocalidade ser incompatível com a poligenia. Os homens num sistema matrilocal não têm interesse em casar várias irmãs suas com apenas um homem, assim como eles próprios não têm vantagem em casar com várias mulheres pertencentes a uma mesma linhagem. Deste modo, os conflitos por causa das mulheres, uma das principais razões da guerra entre aldeias, assumem importância reduzida.

Finalmente, resta explicar o que levou à transição de um sistema local de trocas para um sistema de expedições de longo curso apenas em algumas sociedades e não em todas Muito provavelmente, as causas estão relacionadas com o aumento da pressão demográfica e o esgotamento dos recursos locais.

Avuncolocalidade

Nas sociedades matrilocais-matrilineares os homens mostram-se relutantes em deixar o controlo dos seus filhos nas mãos do grupo de parentesco das suas mulheres. E também não lhes agrada o facto de serem os filhos em vez de as filhas a ter de deslocar-se para outra unidade doméstica ou aldeia quando casam. Daí que sociedades matrilocais-matrilineares tendam a evoluir para patrilocais-patrilineares logo que as condições que motivam as expedições de longo curso desapareçam. Uma forma de ultrapassar as contradições do período de transição é afrouxar as obrigações maritais do homem ao ponto de ele nem sequer necessitar viver com a mulher. É o caso dos nayar, na Índia, em que o homem não possui residência em comum com a mulher, continuando ligado à sua unidade doméstica de nascimento (Gough 1952, 1955, 1959). Assim, o controlo familiar é exercido pelos tios sobre os sobrinhos. Os homens em vez de exercerem a 'paternidade' sobre os seus próprios filhos, exercem-na sobre os sobrinhos (filhos das irmãs).

Contudo, a solução mais comum para reduzir as tensões entre os grupos de interesses masculinos é a *residência avuncolocal.* De facto, a maior parte das sociedades matrilineares possuem o *avuncolato* e não a matrilocalidade. O núcleo de uma unidade doméstica avuncolocal é constituído pelo tio e sobrinhos; cada homem controla os filhos das suas irmãs.

A função deste tipo de estruturação doméstica é reintegrar os interesses fraternais do grupo masculino numa situação de filiação matrilinear. A avuncolocalidade ocorre tão frequentemente porque permite aos homens continuarem a dominara situação social e económica em sociedades onde a filiação é matrilinear. Esta interpretação está de acordo com o facto de nunca se ter encontrado uma sociedade *amitalocal* (residência de um ego feminino junto da tia paterna, sendo o núcleo residencial formado por tias e sobrinhas). Isso significa que as mulheres não conseguem controlar os grupos de parentesco patrilineares com a mesma facilidade com que os homens controlam os grupos matrilineares.

Uma estreita linha separa a avuncolocalidade da patrilocalidade. A partir do momento em que o pai consegue reter os filhos sob o seu controlo, em vez de estes se transferirem para casa do seu tio materno, passa-se a uma situação de ambilocalidade, em que alguns filhos permanecem com o pai após o casamento enquanto outros vão

para junto do tio materno. A tendência é para a *ambilocalidade* se transformar em patrilocalidade a partir do momento em que o interesse do pai se sobrepõe ao do tio materno. O passo seguinte será a adopção da patrilinearidade em vez da matrilinearidade, mantendo-se alguns casos de filiação patrilinear com residência matrilocal e de filiação matrilinear com residência patrilocal devido ao facto de o *feedback* positivo entre as estruturas de residência e o sistema de filiação não ser imediato. O que explica os poucos casos existentes de 'desencontro' entre padrão de residência e padrão de filiação, que a prazo tendem a desaparecer. Esta visão da relação entre residência e filiação tem sido acusada de 'machista' pela antropologia feminista, pois parte do princípio que são sempre os homens quem acaba por dominar as sociedades, e que os períodos em que as mulheres assumem o controlo da organização social representam apenas lapsos numa longa tradição de domínio masculino.

O *puzzle* das terminologias de parentesco

Uma terminologia de parentesco é composta por termos e regras, com as quais os parentes se designam entre si. Ao estudar as terminologias, o antropólogo deve evitar traduzir os termos 'nativos' para a sua própria terminologia (e.g. tio, tia, avó, etc.). Não deve assim cair-se no uso de uma linguagem etnocêntrica (Harris 1980). Lewis Henry Morgan foi o primeiro antropólogo a constatar que apesar de existirem milhares de linguagens diferentes o parentesco apenas apresentava 'meia dúzia' de sistemas terminológicos básicos, emergindo todas as outras variantes desse conjunto limitado.

O sistema de parentesco representa as designações que um conjunto de pessoas relacionadas geneticamente e por afinidade, abarcando várias gerações, adoptam umas em relação às outras. Os sistemas base são o esquimó, havaiano, iroquês, sudanês, crow e omaha.

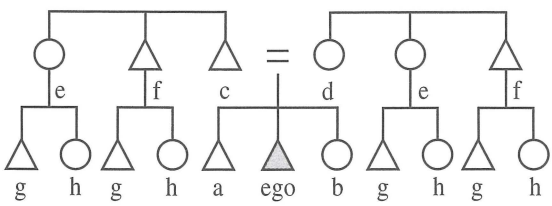


Fig. 1

As suas características mais importantes são as seguintes:

a) nenhum dos termos aplicados aos parentes nucleares do ego é extensível a parentes fora da família nuclear.
b) não é feita distinção entre os lados materno e paterno, e não há diferença entre primos cruzados e primos paralelos, assim como entre 'tios(as)' cruzados(as) e 'tios(as)' paralelos(as).

Em termos de organização e estrutura sociais isso significa que nas sociedades onde existe uma terminologia de tipo esquimó não existem, geralmente, grupos de filiação com carácter corporativo. É a família nuclear que assume o papel central na estruturação da sociedade, tornando-se através da terminologia de parentesco uma unidade demarcada do resto da rede de ralações parentais. Por outro lado, a fusão de todos os primos sob uma única designação, que varia apenas conforme o sexo (Fig. 1), reflecte a maior importância da filiação bilinear face à unilinear. A influência da filiação bilinear revela-se também na ausência de distinção entre os 'tios(as)' de cada um dos lados materno e paterno.

Qualquer facto que contribua para o isolamento da família nuclear aumenta a probabilidade de existir uma terminologia de tipo esquimó. É o caso de algumas sociedades de caçadores-recolectores, onde a escassez de recursos obriga a uma grande mobilidade geográfica e à manutenção de uma densidade demográfica baixa. Nas sociedades industriais e pós-industriais este tipo de sistema reflecte a existência do Estado e de instituições de mercado que se intrometem na organização doméstica familiar, assim como a grande mobilidade geográfica provocada pela existência de um gigantesco mercado de trabalho assalariado. Segundo Murdock (1967) em 54 das 71 sociedades com terminologia esquimó não existem grupos de filiação, mas apenas *parentelas* (kindreds).

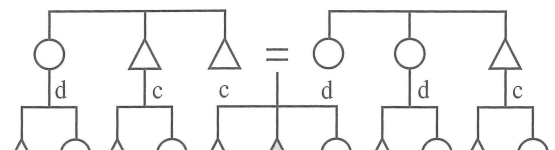


Fig. 2

A terminologia havaiano é a mais simples quanto à sua representação gráfica, pois é a que menor número de termos possui (Fig. 2). Algumas das suas versões não

distinguem sequer o sexo dos parentes. A mais notável característica deste sistema é o facto de o *ego* estender os termos de parentesco usados para classificar os membros da sua família nuclear aos restantes parentes. Isso traduz a fusão da família nuclear em grupos corporativos maiores, como a família extensa por exemplo. Cerca de 21% das sociedades com terminologia havaiana possuem grandes famílias extensas e mais de 50% possuem um qualquer tipo de grupo de filiação diferente da família extensa (Murdock 1967).

Embora teoricamente esses grupos de filiação devam ser cognáticos, uma vez que não existe distinção entre o lado materno e paterno, uma amostra deste tipo de sociedades colhida por Murdock (1967) não sustenta totalmente esse hipótese, visto existirem também grupos unilineares. Essa mistura de formas de filiação não foi até hoje explicada convincentemente por nenhuma 'teoria' de parentesco.

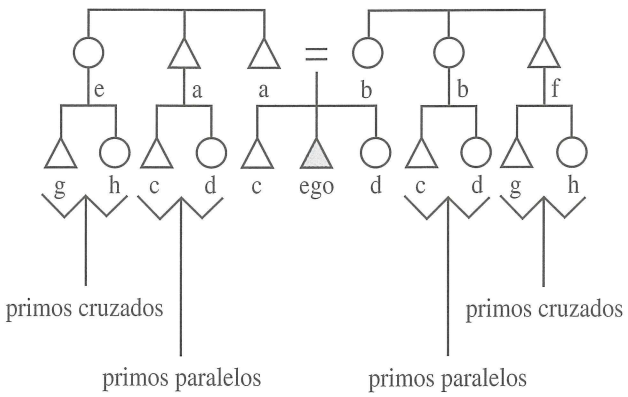


Fig. 3

Pode dizer-se que estamos perante uma terminologia iroquesa quando estão reunidas as seguintes condições:

a) Existe distinção entre primos paralelos e primos cruzados e entre 'tios(as)' paralelos(as) e 'tios(as)' cruzados(as). O irmão do pai do ego toma a mesma designação que o pai, e a irmã da mãe do ego toma a mesma designação que a mãe, assim como os primos paralelos do ego tomam a mesma designação que os irmãos) (Fig. 3).

b) Distinguem-se os(as) 'tios(as)' cruzados e paralelos do lado materno dos(as) tios(as) cruzados e paralelos do lado paterno. Este tipo de *fusão bifurcada* (bifurcate-merging) ocorre como resultado da pertença comum dos irmãos

(siblings) a um grupo de filiação unilinear, e também das alianças contraídas através do casamento entre primos cruzados e entre os diversos grupos de filiação unilinear. Em 166 sociedades possuidoras de terminologia iroquesa 119 (71,6%) possuem uma forma de filiação unilinear (Murdock, 1967).

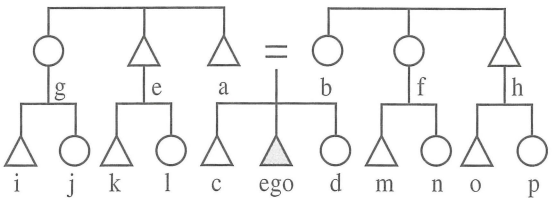


Fig. 4

Trata-se de um sistema cuja principal característica é a distinção individual que é feita entre os primos, recebendo cada um tem um termo específico.

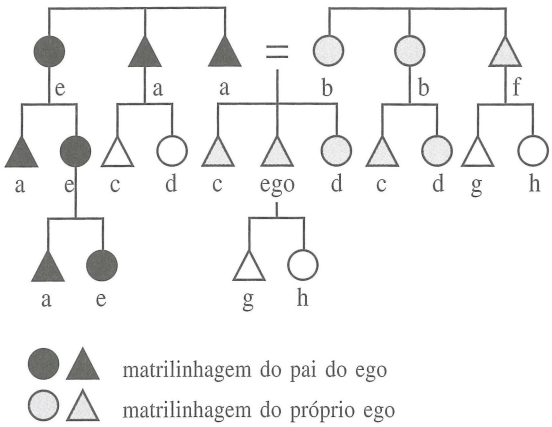


Fig. 5

Na terminologia crow o princípio da linearidade submerge o da geração, uma vez que indivíduos de gerações diferentes são designados pelo mesmo termo de parentesco. No caso dos índios crow trata-se de um sistema matrilinear em que os parentes da matrilinhagem do pai do ego são designados por apenas dois termos, um para cada sexo, independentemente da geração, e todos os filhos dos homens da matrilinhagem

do ego são também designados por apenas dois termos, um para cada sexo (Fig. 5). A distinção entre primos cruzados e paralelos faz-se do mesmo modo que no sistema iroquês. A forma mais pura desta terminologia, pois possui variantes, pertence aos índios crow, que lhe deram o nome e que habitam ainda hoje os planaltos do Montana, nos EUA. Ela terá surgido como resposta adaptativa num ecossistema onde a caça ao búfalo a cavalo se tornou a principal actividade (Eggan, 1972). É também possível que este tipo de terminologias, tanto crow como omaha, tenha surgido como forma de adaptação às condições de guerra criadas pela colonização e pelo contacto com o homem 'branco', sobretudo ao longo do século XIX (Harris, 1983). A necessidade de formar uma resistência em larga escala contra os ataques da cavalaria norte-americana pode ter levado as tribos índias a formar grupos cada vez maiores assentes na filiação.

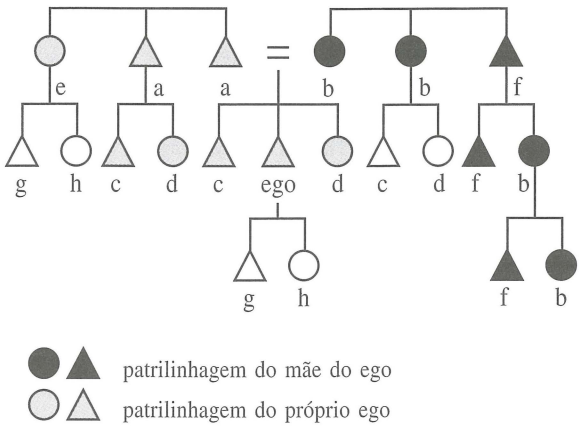


Fig. 6

A terminologia omaha é simétrica da crow, o que significa ser a regra de filiação patrilinear em vez de matrilinear. Enquanto no sistema crow o grupo de filiação é a matrilinhagem do pai do ego, no sistema omaha o grupo de filiação é a patrilinhagem da mãe do ego (Fig. 6).

Qualquer um destes dois sistemas tem servido de quebra-cabeças aos antropólogos. E muitos dos detalhes relativos a certas terminologias de parentesco continuam por explicar. Mas sabe-se hoje que, ao contrário do que pensavam os evolucionistas do séc. XIX, a complexidade dos sistemas de parentesco não resulta do 'génio inventivo' dos 'nativos' mas sim de um processo de adaptação da sua organização social às condições económicas e ambientais existentes nos ecossistemas que habitam.

BIBLIOGRAFIA

BATALHA, LUÍS (1998). 'Emics/Etics Revisitado: 'nativo' e 'antropólogo' lutam pela última palavra, *Etnográfica* II(2): 319-343.

BURTON, MICHAEL; BRUDNER, LILYAN & WHITE, DOUGLAS (1977). 'A model of the Sexual Division of Labor' *American Ethnologist* 4(2): 227-251.

CRAIG, DANIEL (1979). 'Immortality Through Kinship: The Vertical Transmission of Substance and Symbolic Estate' *American Anthropologist* 81: 94-96.

DIVALE, WILLIAM (1974). 'Migration, External Warfare, and Matrilocal Residence' *Behavior Science Research* 9: 75-133.

EGGAN, FRED (1972[1968]). 'Kinship: Introduction' in *The International Encyclopedia of the Social Sciences,* David L Sills (ed), New York: The Macmillan Co. & The Free Press, Vols. VII-VIII.

EMBER, CAROL; EMBER, M.; PASTERNAK, B. (1974). 'On the Development of Unilineal Descent' *Journal of Anthropological Research* 30: 69-94.

EMBER, MELVIN; EMBER, CAROL R. (1971). 'The Conditions Favoring Matrilocal Versus Patrilocal Residence' *American Anthropologist* 73: 571-594.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1951). *Social Anthropology,* New York: Free Press.

EVANS-PRITCHARD, E. E. & FORTES, M. (1951). *African Political Systems,* International African Institute, London: Oxford University Press.

FIRTH, RAYMOND (1963 [1936]). *We, The Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia,* Boston: Beacon Press.

FORTES, MEYER (1949). *The Web of Kinship Among the Tallensi,* London: Oxford University Press.

FORTES, MEYER (1969). *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan,* Chicago: Aldine.

GOODENOUGH, WARD (1956). 'Componential Analysis and the Study of Meaning' *Language* 32: 195-216.

GOUGH, E. KATHLEEN (1952). 'Changing Kinship Usages in the Setting of Political and Economic Change among the Nayars of Malabar', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 82: 5-87.

GOUGH, E. KATHLEEN (1955). 'The Traditional Lineage and Kinship System of the Nayars', (manuscrito não publicado existente na Haddon Library, Cambridge).

GOUGH, KATHLEEN (1959). 'The Nayars and the Definition of Marriage', *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 89: 23-34.

GRAMBY, RICHARD (1977). 'Deerskins and Hunting Territories Competition for a Scarce Resource of the Northeastern Woodlands' *American Antiquity* 42:601-605.

HARNER, MICHAEL J. (1970). 'Population Pressure and the Social Evolution of Agriculturalists', *Southwestern Journal of Anthropology* 26: 67-86.

HARRIS, MARVIN (1968). *The Rise of Anthropological Theory,* New York: Crowell.

HARRIS, MARVIN (1980). *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology,* New York: Harper & Row (3ª ed.).

HARRIS, MARVIN (1983). *Cultural Anthropology,* New York: Harper & Row.

HAVILAND, WILLIAM A. (1993). *Cultural Anthropology,* New York: Holt, Rinehart & Winston (7ª edição).

HONIGMAN, J. (1973). (ed) *Handbook of Social and Cultural Anthropology,* Chicago: Rand MacNally.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1949). *Les Structures Élémentaires de la Parenté,* Paris: PUF.

MALINOWSKI, BRONISLAW (1913). *The Family Among the Australian Aborigenes: A Sociological Study,* London: University of London Press.

MALINOWSKI, BRONISLAW (1922). *Argonauts of the Western Pacific,* New York: Dutton.

MORGAN, LEWIS HENRY (1870). *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family,* Washington: Smithsonian Institution.

MORGAN, LEWIS H. (1877). *Ancient Society,* New York: World Publishing.

MURDOCK, GEORGE P. (1949). *Social Structure,* New York: Macmillan.

MURDOCK, GEORGE P. (1967). *Ethnographic Atlas,* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

NAROLL, RAUL (1973). 'Introduction' in *Main Currents in Anthropology,* R. Naroll and F. Naroll (eds), Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, pp. 1-23.

NEVILLE, GWEN (1979). 'Community Form and Ceremonial Life in Three Regions of Scotland' *American Ethnologist* 6: 93-109.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED R. (1931). 'The Social Organization of Australian Tribes' *Oceania* 1: 426-56.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED R. (1950). 'Intoduction' in *African Systems of Kinship and Mariage,* A. R. Radcliffe-Brown e C. D. Forde (eds), London: Oxford University Press, pp. 1-85.

RIVERS, WILLIAM H. R. (1914). *Kinship and Social Organization,* London: Constable.

SANDAY, PEGGY (1973). 'Toward a Theory of the Status of Women' *American Anthropologist* 75: 1682-1700.

SCHEFFLER, HAROLD (1973). 'Kinship Descent and Alliance' in *Handbook of Social and Cultural Anthropology,* J. Honigman (ed), Chicago: Rand MacNally, pp. 747-793.

STACEY, JUDITH (1990). *Brave New Families,* New York: Basic Books.

TRIGGER, BRUCE (1978). 'Iroquois Matriliny' *Pennsylvania Archaeologist* 48: 55-65.

VAYDA, ANDREW P. (1977). *Environment and Cultural Behavior: ecological studies in cultural anthropology,* Garden City, NY: Natural History Press.

WHITE, DOUGLAS *et al.* (1977). 'Entailment Theory and Method: A Cross-Cultural Analysis of the Sexual Division of Labor' in *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology,* Andrew P. Vayda (ed), Garden City NY: Natural History Press.

VARIACIONES NARRATIVAS EN UN MITO CHACOBO (AMAZONÍA BOLIVIANA)

por

Diego Villar*

Resumen: Este trabajo intenta evaluar los aportes que los análisis del mito han realizado en el campo de las variaciones narrativas. Para ello recurre al análisis de siete versiones de un mito chacobo (familia lingüística Pano) de la Amazonía boliviana. Frente a la presunta homogeneidad temática que ponen en práctica determinadas mitologías, se destaca que la puesta en relación de las distintas variaciones narrativas permite esclarecer el "sentido" del mito.

Palabras-clave: Chacobo; Pano; mito.

1. INTRODUCCIÓN

La arquitectura de los grandes sistemas mitológicos del siglo XIX, fuertemente influida por los cánones clásicos, se cimentó con una frecuencia inquietante en la lectura en clave arquetípica de las producciones orales. El resultado solía ser un *corpus* narrativo gélido, exento de creatividad, que adolecía de una uniformidad estereotipada y una ausencia casi completa de variaciones. Pero, con el tiempo, la etnografía ha enseñado – o debiera habernos enseñado – que al colectar una narrativa mítica se debe evitar la homogeneización del universo discursivo, el cual se destaca precisamente por su complejidad, su dinámica, su fluidez y su maleabilidad. Autores tan dispares como Paul Radin (1960) o Jack Goody (1985) han denunciado, en efecto, la violencia a la que suelen someter las mitografías. En busca de la estructura "esencial" del relato, el investigador tiende a diluir inconscientemente las diferencias entre las versiones que provee cada informante, tejiendo una atmósfera – ciertamente artificial, pero no por ello menos opresiva – de coherencia y uniformidad aplastantes. El presupuesto tácito es que un mito tiene una única versión "verdadera"; y el corolario es que las "desviaciones" o "variantes" se atribuyen a olvidos, ignorancia o, en las visiones más extremas,

* Licenciado en Antropología de la Universidad de Buenos Aires y Becario CONICET (Argentina).

a estados de aculturación. Pero todo esto no es más que una ilusión. Las investigaciones mitológicas modernas nos han enseñan que resulta vano buscar una versión "correcta", "original" o "verdadera" de los mitos, respecto de la cual las variaciones serían simples desvíos atribuibles a casualidades, olvidos, negligencias o acaso ignorancia de los narradores. Las variaciones no constituyen una molestia para el análisis; por el contrario, lo enriquecen. Lejos de constituir un juego gratuito de la imaginación, lejos de escamotear el sentido del mito, la variación lo aclara y contribuye a su comprensión. Proponemos aquí revisar este juego de las variaciones en un breve mito chacobo. Para ello cotejaremos siete versiones del mismo: una de ellas, más extensa, recogida en 1970 por el etnólogo alemán Heinz Kelm (1972: 233-235) (v. 7); las otras seis, por nosotros, durante 1999, 2000 y 2001 (v. 1 a 6).

2. EL PROBLEMA DE LAS VARIACIONES

En cualquier tipo de narrativa oral las variaciones constituyen un hecho empírico incontrastable. Como bien señala el helenista G. S. Kirk, el estilo de los mitos se ve inevitablemente sometido a las reglas narrativas de todos los relatos tradicionales. Esto quiere decir que un mito sufrirá variaciones en cada ocasión en que sea narrado, las que dependerán del capricho, los propósitos o el repertorio temático del narrador, pero también de la receptividad o los requerimientos particulares de cada auditorio concreto. Los episodios cambiarán de orden, se olvidarán o se sustituirán con una enorme fluidez; se fusionarán en ocasiones dos mitos o aun dos versiones del mismo relato; y, otras veces, un narrador combinará en su relato episodios de narraciones diferentes (por ejemplo, todas las aventuras en las cuales el personaje principal es determinado héroe) (Kirk 1985). Los narradores de mitos, como todo narrador, alteran, descuidan, combinan, olvidan y omiten. Paul Radin ha sido uno de los pioneros en celebrar esta enorme flexibilidad, este "libre juego de celebrantes y narradores" que varía de acuerdo con el temperamento, las expectativas, las coyunturas y las intenciones (1960: 70).

Sin embargo, es el mismo Radin quien poco más tarde se ve forzado a reconocer que este "libre juego" no constituye un libre albedrío, ni se halla exento de cierta coherencia. Entre los miembros de la sociedad, nos dice, existe lo que llama una "tácita teoría de inmutabilidad". Veamos: "En términos generales, podemos decir que todo error, toda desviación de la opinión recibida, toda peculiaridad o extravagancia puede suscitar el ridículo. Ridículo y no horror ni resignación es lo que se atrae el hombre que intente cambiar un detalle en una ceremonia, narrar una historia de algún modo nuevo u original o actuar contra alguna creencia" (1960: 71-72). Años más tarde, Jack Goody utiliza palabras diferentes para expresar el mismo argumento: "Si yo desarrollo de una manera muy especial, es decir extraña, ciertos aspectos del mito,

los participantes tendrán tendencia a prestar su atención a otro recitador. Los añadidos que suenen demasiado extraños quedan así naturalmente eliminados. Aunque hay creación y cambios permanentes, jamás son totalmente libres. Es como si reinara una especie de consenso sobre qué cambios son aceptables y cuáles no" (1985: 131).

Las razones de este "consenso", sobre la "estructura narrativa mínima" del relato, pueden ser múltiples. Para Radin, se trata sin más de razones "psicológicas". Para un estructuralista convencido, las razones probablemente se hallen ocultas en la estructura abstracta e invariante de la mente humana (Lévi-Strauss 1994, Leach 1989). Para otros no tan convencidos – entre quienes nos contamos – estas razones deberán rastrearse en mecanismos sociológicos concretos, que con paciencia deben ser buscados en cada sociedad. Un buen ejemplo podría ser el magnífico estudio comparativo de Godfrey Lienhardt, vindicación de las intuiciones durkheimianas que demuestra con elegancia extrema cómo las distintas variaciones de un mito nilótico se vuelven comprensibles al vincularse con las estructuras políticas de cada una de las sociedades en las cuales se narra el relato (1975).

Recapitulemos. Hemos notado que incluso quienes – como Radin, Kirk o Goody – han enfatizado en sus estudios la *performance* oral del mito y por ende tratan de ver en él un libre juego de narradores, reconocen no obstante que debe operar respondiendo a ciertas reglas establecidas. Un mito, aun cuando no sea un modelo canónico ni un "texto" dogmático que debe repetirse con la mayor exactitud posible, limita un campo de sentido que no puede ser traicionado, y posee límites más allá de los cuales un relato particular se convierte en otro, o bien deja de ser un mito. Lo que aquí nos importa destacar es que, según esta última idea, las variaciones, en tanto sean consideradas por los nativos como versiones de un mismo relato, no pueden ser estudiadas como un mero juego de la imaginación. Todas son válidas y, lo que es más importante aún, todas son inevitablemente fragmentarias.

Ampliemos este último punto. Edmund Leach, siguiendo – o creyendo seguir – a Lévi-Strauss, ofrece una hipótesis muy sugestiva que conviene poner a prueba. Supongamos, nos dice, que un emisor A quiere enviar un mensaje a un receptor B a través de un área ruidosa. Para hacerlo, gritará el mensaje varias veces, formulándolo de varias maneras; así, el receptor obtendrá una idea incorrecta de cada grito individual, pero llegará a comprender el mensaje cuando compare todos los gritos, pues las partes que se hayan perdido en unos permanecerán en otros (1965: 576). La comunicación, en definitiva, se torna efectiva mediante el simple artilugio de la *repetición*, que sirve en parte para mostrar que se está ante un mensaje importante, y en parte también para asegurar que ese mensaje llegue completo en su totalidad. Nos proponemos, justamente, poner en práctica esta idea en un caso concreto, aunque precisándola al mismo tiempo que evaluamos su pertinencia. En efecto, esperamos sugerir mediante el análisis del mito chacobo que determinada versión de un mito puede haberse

distorsionado o alterado durante su narración; pero también que superponiéndola con otras versiones, que a su vez estarán modificadas en algún sentido, eventualmente se podrá reconstruir la "estructura" del relato.

3. VARIACIONES CHACOBO

Conozcamos, sin más preámbulos, las versiones del mito del *mainá*.

v. 1.

Los mainá, que vivían bajo tierra, flechaban a las mujeres. Los chacobo trataban de flecharlos pero no podían porque se hacían invisibles. Luego de flecharlas, los mainá llevaban a las mujeres a sus casas. Un hombre junto a su hermano salió a cazar. El mayor se subió a un árbol para atrapar a un mono. Los mainá intentaron flecharlo en el sexo; cuando el hombre cayó muerto, se lo llevaron a su casas. El hermano menor los persiguió y descubrió donde se ocultaban. Se quedó espiando y escuchando que decían. Cuando cazaban a un chacobo decían que habían atrapado a un chancho de tropa. El hermano menor avisó a los demás, quienes recogieron hojas de ají, las quemaron y soplaron el humo dentro del escondite de los mainá, que murieron por asfixia. Bajo un cántaro quedaron changuitos de mainá. Un hombre soltero se llevó a una chica y a un niño. El varón decía de los chacobo que eran chanchos, por eso lo mataron. Quisieron quitarle al joven soltero la chica mainá, pero no pudieron; se casaron y tuvieron un hijo. Los mainá flechaban el sexo porque era su costumbre.

v. 2.

Un hombre se subió a un árbol. Otro hombre lo flechó en el sexo; el hombre se cayó y murió. Lo llevó a una cueva y sus compañeros le preguntaron qué había matado. Contestó que había matado a un puerco, pero en realidad era un chacobo. El mismo hombre mató a una mujer, la metió en una olla y la cocinó con maíz. Otra mujer fue a buscar leña, vio el canasto de la otra mujer y se dio cuenta de que la habían matado. Ya estaba bajo tierra. Los mainá se cambiaron en hojas, así que los parientes de los muertos no podían matarlos. Para matarlos, la gente juntó hojas de ají y las quemaron. Los mataron con humo, a todos excepto a una chica que se casó con un chacobo. La yoxa mainá (mujer mainá) enseñó a hacer shapo, que aprendió de su mamá cuando estaba bajo tierra. También hizo tejido y canasto. El vivosi (trenzado de lianas) lo enseñó a hacer ella, y las paití (tinajas) también. Además, el instrumento que usan para moler.

v. 3.

Mainá quiere decir propia tierra. Cuando los hombres salían a cazar el monte, los que vivían debajo de la tierra salían y flechaban las casas. A su vez, los hombres no podían flecharlos, y a veces eran conducidos hasta las casas bajo tierra. La gente de bajo tierra es mainá. Los hombres molieron hojas de ají y los quemaron y los ahogaron con el humo. Entró un hombre al cual le habían robado la hija. Bajo el cántaro había una viejita a la cual flecharon. Había un chaco con lo que sembraban, plátanos y también los flecharon. Un hombre que no tenía esposa tomó una muchacha de abajo y la escondió para que no la mataran. Los de abajo mataban a los chacobos por que pensaban que eran chanchos (yagua) para comer. La muchacha no comía mono, quería comer a los hombres. Pero se acostumbró a comer otros animales. Las mujeres no sabían tejer, ella les enseño.

v. 4.

Era gente que vivía bajo la tierra. Golpeaban con la flecha el sexo de los hombres y los mataban. Dos hombres salieron a cazar. Mataron a un mono que quedó enganchado; y uno de los hombres salió a buscarlo. El mainá sale y flechó a éste en un testículo. El otro hombre quiso flecharlo, pero las flechas no lo dañaban. El mainá amarró al hombre con bejuco y lo llevó. Los hombres se escondieron, hasta que llovió fuerte y el mainá cantaba como mutún para tentarlos. Una mujer fue a cortar leña, y un mainá la flecha en el sexo. La amarra y se la lleva; las flechas de los hombres no lo dañaban. Lo siguieron, vieron que el mainá tenía una pata de anta y con ella rascaba el suelo. Estos seres de bajo la tierra veían a los chacobo como si fueran chanchos. La cueva del mainá era como un pajonal, que no se veía desde afuera. Los hombres volvieron a sus casas y juntaron hojas de ají. Espiaron hasta saber donde se hallaban situadas las cuevas. Hicieron humo quemando las hojas. Cuando no sintieron más ruido entraron. Había cría y viejos escondidos debajo del cántaro, a los que mataron. Recogieron una pareja de jóvenes y los llevaron a sus casas. Les quebraron los dientes para que no mordieran. Cuando creció el chico, esos mainá querían comer gente; no comían mono ni otra carne. Los viejos lo flecharon, en ausencia de su padrastro. La chica mainá se casó y quedó allí. Esta chica enseñó a hacer tejido.

v. 5.

Los mainá comían gente. Cuando los hombres salían a cazar, los atacaban. Los Mainá tiraban a las mujeres chacobo en el sexo. Vivían dentro de la tierra. Un hombre subió a un árbol y allí fue flechado en los testículos por los mainá. Deciden salir a averiguar quién mataba tantos hombres. Para mainá, los hombres eran como chanchos. Los chacobo tomaron los hombres hojas de ají e hicieron polvo. Quemaron los ajíes junto a la puerta de los mainá, soplaban el humo hacia adentro, y a los que iban saliendo los mataban. Eran como gente. Encuentran un joven que trata de morderlos, y una joven; un chacobo quiere casarse con ella. Fue la única que quedó viva. Cada vez que quería comer gente (para ella eran chanchos) su marido le pegaba, hasta que se amansó. Tuvo hijos. Ella no sabía hacer ninguna labor.

v. 6.

Existían antes en el monte, había harto mainá; mataban y comían a los chacobo. Eran como personas; había varones y mujeres, pero hablaban otro idioma. Vivían debajo de la tierra, en cuevas; maikíni le decimos nosotros. Cuando un chacobo iba al monte a cazar shinó (monos), esperaba debajo de la tierra a que el cazador mate su presa. Como el mono queda atascado en las ramas, el chacobo sube al árbol. Ahí salía Mainá, atacaba al chacobo y tras matarlo se lo llevaba a su cueva. Ahí levantaba una tapa, se sumergía y se lo comía. Los chacobo sospechan qué es lo que sucede. Una vez uno iba escondido atrás, vigilando a otro que iba a cazar. Ve entonces cómo mata a su compañero, lo carga, lo lleva para la cueva. Cuando abre la tapa, gritaba "¡maté un chancho!". Vuelve a comunidad. Los chacobo se reúnen para ver qué hacer. Un viejo dice que hay que ir a matar a mainá; llevan para ellos muchas hojas de ají. Llegan al escondite y arrojan en la cueva el ají en humo. Se quema todo, la cueva se llena de humo. Los chacobo lo venteaban para que siga, más o menos tres horas. Mainá gritaba y sube a la superficie, pero murió a palazos. Desde entonces no hay más Mainá, y los chacobo pueden cazar. Si la mujer acompañaba al marido al monte, Mainá también la mataba.

v. 7.

Bajo la tierra viven seres con figura humana, que nosotros llamamos mainá. Tienen allá abajo todo lo que necesitan, casas, plantaciones y todo lo demás. Un día, un hombre de los nuestros fue solo al bosque, a cazar. Tiró a un mono que quedó colgado en las ramas de un árbol. Entonces el hombre tuvo que trepar arriba para buscar al mono. Cuando estaba arriba, en ese momento se acercó uno de esos mainá. Llevaba una flecha que nosotros llamamos tiupú, con punta redonda. El mainá le miró desde abajo por encima de la corteza y vio el escroto del hombre. Tomó su flecha y la tiró contra ese escroto. Entonces cayó el hombre del árbol e inmediatamente murió. Otro día fueron de caza dos hermanos. También ellos mataron un mono, que quedó colgado del árbol. Hablaron cuál de ellos iba a subir. Uno tenía miedo, pero el otro trepó hasta arriba; vino de nuevo el mainá, que estaba tras del testículo y apuntó con su flecha al hombre. Eso lo vio el hermano que estaba debajo del árbol. Tomó una flecha y apuntó contra mainá, pero no le hizo nada porque la flecha resbalaba sobre la piel del otro. Muchas veces probó, pero piel de mainá era como piedra. Entonces mainá tiró al escroto del hombre de arriba y cayó muerto. Lo ató con una liana para ponerlo sobre sus hombros sin esfuerzo y llevarlo de allá. El hermano del hombre que había observado esto se dijo "tengo que saber qué hace con mi hermano". Y persiguió al mainá.. Fue un trecho a través del bosque y llegó a una entrada en el suelo, que estaba bien tapada con hojarasca. Mainá arrojó hombre al suelo y destapó la puerta y entró en la tierra. El hermano vio esto y se fue corriendo a la aldea para informar. "¿Pero qué debemos hacer?" hablaban las personas entre ellas. "Busquemos hojas de ají y ahumémoslos". Fueron a las plantaciones y cosecharon todo el ají que tenían. A la noche fueron al bosque al lugar donde estaba la entrada. Abrieron la puerta y encendieron un fuego muy humeante con el ají. Del agujero salieron disparadas flechas. Los mainá se dijeron: "¿qué pasa?, ¿por qué tosemos?". Ellos creían que la epidemia los había agarrado. La gente de la superficie de la tierra oía las toses. Después hay un silencio. "Bajemos para ver", dijeron. Primero bajó el hermano del asesinado por el corredor hacia abajo. Vio cadáveres tirados por todas partes, y llegó a un casa como las nuestras. Debajo de una vasija encontró a una vieja y la mató a golpes; y en una plantación un viejo, que protegía si cabeza con sus manos. También lo mató. Luego siguió y fue matando a todos mainá. También bajaron muchos hombres ahora. Un chango encontró debajo de una vasija una muchacha. Como no estaba casado, decidió que fuera su mujer. También el hermano de la mainá vivía todavía, y el hombre quería llevarlo como ayudante. Pero este joven estaba como loco; golpeaba para todos lados y arañó al chacobo. El hombre le partió los dientes a golpes, y llevó a los dos hermanos. El joven mainá a la gente la llamaba yawa, cerdo. "Yo no soy ningún cerdo", decía el hombre, "yo soy una persona". Los otros chacobo se enfurecieron y le mataron a golpes. Así que quedó sólo la hermana, y siguió al joven a la comunidad. La otra gente quería matar la muchacha, pero el joven la defendió y decía que iba a ser esposa. Así ella vivió con él, y poco a poco se fue adaptando a costumbres nuestras. Tardó mucho, y recién después de dos o tres años había aprendido a comer carne de mono y de cerdo como nosotros. La gente no conocía todavía, en esos tiempos, las canastas. Pero los mainá sabían tejer cintas y trenzas de canasto, y así la joven mainá enseñó a los chacobo a hacerlas.

4. LA ESTRUCTURA NARRATIVA

Siguiendo el método que hemos expuesto, vamos a intentar reconstruir en un diagrama la "estructura" de la narración combinando las siete versiones del mismo mito. Reiteramos que nuestra hipótesis es que no sólo la trama, sino el mismo sentido del mito se aclaran al relacionar el mayor número posible de versiones.

La tabla es sumamente sencilla y tiene tan sólo una intención expositiva. Las columnas horizontales contienen las distintas versiones del mito; las verticales los temas, las acciones o características que aparecen en ellas constituyendo las variaciones narrativas. Se comprende desde el vamos que la misma elección de los elementos "significativos" es parcial, subjetiva, arbitraria e inevitablemente idiosincrásica. Si el lector se toma el trabajo de revisar las versiones, seguramente podrá encontrar otras variantes que podrían incluirse en la tabla (el canto atrayente del *mainá*, el hecho de que el *mainá* mate sólo mujeres, el método del ají como consejo de los viejos de la tribu) y seguramente podrá componer la suya propia. Como se verá, no obstante, si consideramos un buen número de versiones nada de eso altera la argumentación.

	Versiones						
Episodios o características	*v. 1*	*v. 2*	*v. 3*	*v. 4*	*v. 5*	*v. 6*	*v. 7*
Caracteres de identidad hombres-*mainá* (lengua, morfología, cantan, dos sexos)	–	+	–	+	+	+	+
Caracteres diferenciales (invulnerabilidad, invisibilidad, mutaciones en hojas)	+	+	+	–	–	–	+
Existencia subterránea	+	+	+	+	+	+	+
Los *mainá* atacan los genitales de los hombres	+	+	–	+	+	–	+
Los *mainá* devoran a los hombres	–	+	+	–	+	+	+
Los *mainá* llaman "cerdos" a los chacobo	+	+	+	+	+	+	+
Muerte de un joven cazador	+	–	+	+	–	+	+
Los chacobo atacan con humo de ají la guarida subterránea	+	+	+	+	+	+	+
Los chacobo capturan dos pequeños *mainá*	+	+	+	+	–	–	+
Muerte del varón *mainá* inadaptado	+	–	–	+	–	–	+
Domesticación del *mainá* mujer	+	+	+	+	+	–	+
Don del tejido y la cestería	–	+	+	+	–	–	+
Alianza matrimonial y/o procreación en la pareja *mainá*-chacobo	–	+	+	–	+	–	+

La tabla nos permite realizar un escrutinio generalizador e instantáneo de toda la serie de variaciones. El detalle que se pierde en comparación con la lectura de cada uno de los siete relatos considerados en soledad se gana en una visión panorámica, integral, que permite advertir cómo ciertos episodios o elementos narrativos que aparecen en ciertas versiones no aparecen en otras; y, en particular, cómo la puesta en relación de las distintas versiones hace que éstas se iluminen mutuamente y echen luz sobre la "estructura narrativa" del mito. ¿Pero en qué consiste esa "estructura", si es que la hay?

Como puede advertirse en la tabla, las versiones difieren enormemente. Los narradores pueden dejar de lado el episodio entero de los dos *mainá* prisioneros y la "domesticación" de la jovencita (v. 6), y no pocas veces se refieren al episodio de la alianza entre la joven caníbal y el chacobo como una narración aislada, que meramente describe la etiología de las artes femeninas (tejido, cestería, alfarería). Sin embargo, en todos estos casos, los chacobo reconocen sin mayores problemas "el cuento del *mainá*".

Dijimos que la puesta en relación de un número considerable de versiones permite aprehender ciertos elementos narrativos cuya tenacidad y constancia tornan, al menos, significativos. No obstante, el punto que debemos esclarecer es *cómo* se logra esto. Según hemos recordado, Leach enfatizaba la mera repetición como dispositivo de reproducción y eficacia del mito. Mas es necesario refinar la idea. La hipótesis inicial presuponía un mensaje que llegaba a destino a pesar – o debido a – las variaciones; habría que dilucidar, ahora, la dinámica que rige las mismas.

Si se les pregunta a los chacobo por el mito del *mainá*, los elementos que les parecen más significativos son, claramente, su existencia subterránea y su antropofagia. Tomemos la segunda como ejemplo. Aparecen versiones del mito en las cuales el consumo antropofágico está explícitamente descripto como una cocción (v. 2), otras en las que es mencionado sin mayor detalle (v. 3, v. 6), otras en las cuales es apenas sugerido en el tratamiento de "cerdo" de los hombres por parte de los mainá (v. 7) y, finalmente, otras en las que no aparece en absoluto (v. 5). ¿Podemos entonces, y de hacerlo en qué medida, hablar de la antropofagia como el elemento "esencial" en la narración? Hemos dicho ya que los chacobo, al explicar cómo obtuvieron las artes del tejido y la cestería, relatan cómo las mujeres lo aprendieron de los *mainá*. Esto no lleva más que una única oración. ¿Podemos extremar el argumento y tomar ese simple sintagma como una variante del mito? Pues, de hecho, al ser interrogados al respecto, los chacobo afirman que también se trata del "mismo cuento". Pareciera como si no existiera un "núcleo" necesario e imprescindible de la narración, un elemento esencial, definitorio, un motivo cuya existencia fuera necesaria y suficiente para que los chacobo incluyan una narración determinada en la categoría "cuento del *mainá*".

Si se nos disculpa la intromisión de una segunda – y última – tabla, tal vez el argumento se aclare. Al igual que en el caso anterior, las distintas versiones del mito

(en este caso, para simplificar, 1-5) constituyen el eje horizontal; y los "episodios", "elementos" o "temas" narrativos (por ej. antropofagia, existencia subterránea, don del tejido) componen el eje vertical (para simplificar, a-d).

1	2	3	4	5
a				
b	b	b	b	
c	c	c		
		d	d	d
	e		e	e

Los chacobo reconocen sin problemas todas las versiones, desde la más escueta hasta la más extensa, e incluso episodios aislados de las mismas, como "el cuento de *mainá*". Para el observador, no existe pues el problema de delimitar cuál narrativa se incluye como tal y cuál no, puesto que los mismos informantes lo hacen. Ahora bien, si esta enorma variabilidad constituye un dato fáctico, es lícito preguntar, primero, cuál es la "estructura narrativa" del relato, y segundo, cómo se relacionan con ella las distintas versiones.

Detengámonos en un ejemplo. En la segunda tabla (como también en la primera), entre una versión y la que le sigue existen elementos comunes: entre 1 y 2 (a-b-c), entre 2 y 3 (b-c) y así sucesivamente. Es decir que las versiones del mito se parecen mucho a algunas (en este caso abstracto, a sus vecinas en la tabla, como en el caso de 1 y 2) pero a la vez poco a otras (en nuestra tabla, a las más lejanas, como 1 y 5). En las versiones concretas del mito del *mainá*, parece ser que la v. 2 tiene afinidades con la v. 6 o la v. 7, y que la v. 3 tiene poco tiene que ver con la v. 6. Estas asociaciones, solidaridades y semejanzas son, pues, fundamentales. Lo cierto es que ninguna versión del mito contiene "todos" los elementos; y, de manera complementaria, no hay un episodio, tema o motivo narrativo "esencial" o "definitorio", cuya presencia permita la inclusión de determinada narración dentro de la clase "mito X". Se trata más bien de bloques de asociaciones, semejanzas e identidades esporádicas, parciales, contextuales, de relaciones entre elementos que sólo salen a la luz desde una perspectiva integral y sistemática de la serie. El modo más seguro de vislumbrar esta perspectiva es considerando la mayor cantidad posible de versiones del relato. En términos metodológicos, pues, el examen del mayor número de variaciones narrativas se torna no sólo conveniente, sino imprescindible a la hora de interpretar el mito.

5. EL CANÍBAL SUBTERRÁNEO

Si reconstruimos de manera un tanto precaria la narración a partir de un resumen lo más completo posible de las variaciones examinadas, se obtiene una versión más. Este relato bien puede analizarse y revisarse con los propios narradores, que lo comentan y corrigen. Resumamos, pues, la trama del relato sobre los *mainá*.

En el tiempo de los antiguos unos seres antropomorfos vivían debajo de la tierra. Los chacobo solían cazar monos en el bosque. Cuando lograban abatir de un flechazo a un simio, éste, al caer inerte, quedaba enredado en el follaje del árbol, por cual los cazadores debían trepar por las ramas desenredar la presa. Era justo allí cuando el *mainá*, que hasta el momento permanecía invisible o escondido, salía de su escondite súbitamente y disparaba un flechazo a los genitales del cazador encaramado al árbol. El infortunado caía fulminado al instante; y, si intentaba defenderse, era sólo para descubrir que la piel de su atacante era dura como la piedra. Luego, el *mainá* recogía el cadáver y lo llevaba hasta su cueva subterránea; abría en el suelo una tapa disimulada con hojarasca y, antes de entrar, gritaba en alta voz a sus compañeros que había cazado "un cerdo". En el refugio subterráneo devoraban al cazador cazado. Pero una vez un joven cazador logró encontrar esa cueva persiguiendo a los *mainá* que habían atrapado a su hermano. Regresó a su aldea y refirió lo que había visto. Siguiendo el consejo de un anciano, los chacobo llegaron hasta la puerta de la siniestra guarida, prepararon fogatas con hojas de ají y dirigieron el humo hacia el interior de la cueva. Como resultado, muchos *mainá* murieron asfixiados, y el resto fue muerto a golpes por los humanos. Sin embargo, dos pequeños ejemplares de estos seres, que eran hermano y hermana, sobrevivieron ocultándose en una vasija. Uno de los chacobo, que era soltero, los llevó consigo al poblado con la intención de desposar a la niña, pese a la resistencia de sus compañeros. En la aldea, los chacobo les quebraron sus pequeños dientes como medida precautoria y procuraron enseñarles a comer mono o cerdo y a adaptarse a la vida comunitaria. Pero los niños *mainá*, pese a estos esfuerzos, continuaban llamando "cerdos" a los hombres, y constantemente planeaban rebelarse y devorar a sus captores. Finalmente, los chacobo mataron a golpes al *mainá* varón. Quedó entonces la niña, quien por ser más dócil sí fue domesticada. Creció y se casó con el chacobo que la había salvado; esta niña fue la que enseñó a las mujeres los secretos del tejido, la cestería y la alfarería.

6. LA HUMANIDAD Y SU NÉMESIS

Si queremos comprender el "sentido" del mito, lo primero que debemos tener en cuenta es que tanto el narrador como su audiencia comparten, además del idioma y la

cosmovisión (lo que no es poco) ciertas experiencias comunes que sirven – a falta de otro término – como "premisas" del relato. Estas premisas, estos supuestos le confieren a la narración una singular eficacia. En el caso concreto del *mainá*, el hecho que los chacobo inevitablemente asocian con la misma es el sentimiento ambivalente del peligro de la selva, en donde son cazadores pero, eventualmente, también pueden ser presas. La pregunta que se impone, entonces, es cómo interpretar la figura temible del caníbal subterráneo.

Propondremos leer en este mito una suerte de gesta de afirmación de la humanidad. La "raza" de los *mainá*, como veremos, encarna diversos sentidos de lo *inhumano*. En casi todas las versiones, por ejemplo, dispara sus flechas hacia los órganos sexuales de los chacobo. Heinz Kelm ve en ello no sólo envidia, sino también un intento casi deliberado por impedir la reproducción del género humano (1972). Sin llegar a pretender dilucidar las intenciones de los personajes, que como en toda gesta permanecen oscuras, advertimos por nuestra parte que pese a su división en sexos, su apariencia antropomorfa, sus cantos y su idioma casi inteligible el *mainá* aparece como un ser distinto, subterráneo, por momentos invisible e invulnerable. Además, casi todos los informantes coinciden en señalar el rasgo del relato que más les llama la atención: la antropofagia.

Si, echando mano de un planteo ya clásico, consideraramos que las categorías empíricas referidas al consumo (canibalismo vs. consumo aceptable, crudo vs. cocido, etc.) pueden ser tratadas como herramientas conceptuales que sirven para articular ideas abstractas y complejas, el eje central del mito, en un primer momento, parece definir a cada especie mediante su régimen alimenticio: el *mainá* come la carne cruda de los humanos, a quienes tal consumo repugna (Lévi-Strauss 1994). Los estados de "humanidad" e "inhumanidad" son asociados con un tipo de consumo específico; y la afirmación de la humanidad, como una categoría única, coincide tanto con una práctica de consumo positiva (preferencia del mono, cerdo, cereales) como también con la negación de otro tipo de consumo (prohibición de comer gente). La gesta del *mainá* refuerza la separación, en categorías estables y separadas, de los hombres y los seres extraños, anómalos o repugnantes; o, en otras palabras, entre la humanidad y el ámbito de lo inhumano. Como en tantas sociedades, la antropofagia es percibida por los chacobo como la antítesis, la negación repugnante de la sociedad. Pero pese a que el cuerpo de los hombres, como el de los animales, puede ser consumido, el mito no parece ser sólo lección moral a través de la cual la sociedad chacobo rechaza la antropofagia e instituye el tabú de comer la carne del igual. Recordemos que el *mainá* no limita sus comportamiento aberrante a devorar a los hombres, sino que también niega explícitamente el estatuto humano de sus presas: los "naturaliza" en el plano de las representaciones al denominarlos *yawa* (cerdo) y, en el plano de la práctica, los trata efectivamente como alimento, como presas de caza. Lo que la gesta del *mainá*

expresa, pues, es que la humanidad, aquel estado que los chacobo llaman *nohiria*, no es esencial, ni dado de una vez y para siempre, sino que debe ser ganado, merecido, conquistado. Sin dudas habrá llamado la atención el que la inflexión que posibilita el triunfo humano sea un hecho asociado con el fuego. En efecto, en la mitografía chacobo el dominio del fuego es una de las claves fundamentales que sustenta el ámbito de lo humano. Lo mismo puede decirse del uso del ají: tanto el fuego como los cultivos constituyen triunfos "prometeicos" de la humanidad (Bossert y Villar 2002). El humo del ají no parece tan sólo como un ardid, una astucia ocasional de los chacobo; podríamos pensarlo también como un tipo de consumo particular, específicamente propio de los hombres.

La reafimación de lo humano, por otra parte, se advierte aun con más claridad en la segunda parte del mito. Al vencer la plaga de los caníbales subterráneos, los hombres vuelven a "marcar" su condición. Si los *mainá* "naturalizaban" a los chacobo tratándolos como presas de caza, el final del mito invierte ese estado inicial y nos muestra a los hombres domesticando y "socializando" – si es necesario, con alguna violencia – a los *mainá* sobrevivientes. Les enseñan a comer la carne de animales hervidos, quiebran sus dientes antropofágicos, refuerzan el reconocimiento del estatuto humano y dan muerte al *mainá* que se niega a aceptar las nuevas condiciones de existencia. La lección del mito, en ese sentido, parece ser clara: se es hombre o no. No hay lugar para matices. La joven prisionera, de hecho, finalmente se "redime"; se une en alianza matrimonial con un chacobo y dona a las mujeres de la comunidad – acaso a modo de retribución – la alfarería y el tejido. El relato hace pensar que la existencia ordenada, el estado de cosas pensable, impone una elección taxativa entre los estados de humanidad e inhumanidad, lo próximo y lo ajeno, lo uno y lo otro.

La narración del *mainá*, en definitiva, revela una dimensión simbólica fundamental del mito chacobo: mediante su narración de la reconquista épica de la humanidad, la imagen mítica esboza en el plano de las representaciones y el pensamiento una inversión de la sociedad, y luego fundamenta o legitima, mediante la gesta legendaria del "pasaje", el estado actual de las cosas. Podemos leer en el mito, en este sentido, una reflexión sobre las relaciones recíprocas entre los grupos extraños, entre los chacobo y los "extranjeros". Nuevamente aparece la clave del pasaje de un estado de sociabilidad imposible a otro de sociabilidad normal y ordenada. Heinz Kelm ha sugerido que la batalla mítica entre los hombres y los *mainá* refleja "animosidades intertribales", episodios históricos reales en los cuales los chacobo fueron agredidos por otros grupos aborígenes, patrones de fincas o barones caucheros, blancos o mestizos (1972). No obstante, más allá de quiénes hayan sido los extranjeros o extraños simbolizados en la historia, advertimos que una vez más la trama formal del argumento nos conduce desde un primer nivel, caracterizado por el intercambio "negativo" de contraprestaciones entre el canibalismo naturalizador de los *mainá* y la retribución punitiva y

socializante de los hombres, hasta una segunda etapa, definida por la alianza matrimonial y un intercambio amistoso de costumbres y conocimientos. Se ha consumado, en definitiva, el tránsito hacia una reciprocidad "positiva", un ciclo de prestaciones que permite sentar los fundamentos básicos de la vida social.

BIBLIOGRAFÍA

Bossert, Federico y Villar, Diego (2002). "La vieja egoísta y el fuego". En: *Anthropos* 97/2, Sankt Augustin: pp. 367-378.

Goody, Jack (1985). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Akal, Madrid.

Kelm, Heinz (1972). "Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südost-Pano im Orient Boliviens". En: *Tribus* 21, Sttutgart: pp. 129-246.

Kirk, G. S. (1985). *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Paidós, Barcelona.

Leach, Edmund (1989). *Claude Lévi-Strauss*. The University of Chicago Press, Chicago.

Idem (1965). "Lévi-Strauss in the Garden of Eden: An Examination of Some Recent Developments in the Analysis of Myth". En: W. Lessa y E. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Harper & Row, Nueva York.

Lévi-Strauss, Claude (1994). *Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México.

Lienhardt, Godfrey R. (1975). "Geeting your own back: themes in Nylotic myth". En: J. H. M. Beattie y R. G. Lienhardt (eds.): *Studies in Social Anthropology. Essays in memory of E.E. Evans-Pritchard by his former Oxford colleagues*, Clarendon Press, Oxford.

Radin, Paul (1960). *El hombre primitivo como filósofo*. Eudeba, Buenos Aires.

Yalman, Nur (1967). "The Raw: the Cooked: Nature: Culture. Observations on *Le Cru et le cuit*". En: E. Leach (ed.): *The Structural Study of Myth and Totemism*, Travistock, Londres.

ANTROPOLOGIA ECOSSISTÉMICA

por

Nuno Grande*

A possibilidade de estudar as características morfológicas e funcionais humanas resultantes da resposta homeostática às condições ambientais permite compreender a diversidade da nossa espécie em função da distribuição geográfica.

Esta perspectiva ecossistémica abre um campo de investigação com implicações susceptíveis de impor normas culturais na relação dos grupos populacionais que habitam os territórios nas diversas latitudes do nosso planeta.

Algumas pesquisas que concretizei durante o período de tempo que trabalhei em Angola permitiram-me compreender que os africanos estão biologicamente preparados para viver em África.

De facto, o equilíbrio dinâmico denominado homeostasia, é feito em circunstâncias normais pelos sistemas neurovegetativo e endócrino.

Nos negróides é o sistema nervoso vegetativo quem realiza o maior papel naquele equilíbrio. Por isso, os sistemas geradores da resposta automática de contra regulação, como o corpúsculo carotídeo, são mais diferenciados e volumosos que nos caucasianos.

Ao contrário, a camada medular da glândula suprarrenal que produz adrenalina e nor adrenalina, hormonas decisivas na resposta homeostática, é muito reduzida nos africanos negros, quando comparada com os europeus brancos.

Esta diferença traduz a adaptação antropológica à incidência da luz solar, para a qual a melanina é fundamental. Por isso, o negroide tem maior quantidade daquele pigmento onde é necessário, como por exemplo na pele, na retina e no locus níger do sistema nervoso central.

De facto, o amino ácido tirosina é necessário para produzir a melanina e a adrenalina, pelo que se é predominantemente usada na síntese daquele pigmento não permite a produção da catecolamina.

---

* Prof. jubilado da Univ. do Porto. Sócio honorário da SPAE.

Por este facto, os africanos negros têm um ritmo circadiano diferente dos brancos pelo que deveriam realizar um maior número de tarefas a partir do fim do dia.

De igual modo, as características do aparelho respiratório traduzem a adaptação ao ar quente e húmido necessário às trocas gasosas nos alvéolos pulmonares. Dado que estas características já existem na atmosfera, o espaço morto anatómico que vai das fossas nasais aos bronquíolos respiratórios é de menores dimensões nos negroides que nos caucasiano. Por isso, as fossas nasais são mais largas, o nariz mais curto, o comprimento laringo traqueal menor, o que determina ser a coluna cervical mais pequena na metade inferior, com as consequentes alterações arteriais e venosas.

Estudei estas características morfológicas e funcionais em africanos negros de Angola durante nove anos de estudos anatómicas em cadávers de adultos, sem nenhuma especificidade genética.

Parece, contudo, ser evidente que as características descritas resultam da adaptação ancestral e transmissível a algumas propriedades ecossistémicas do continente africano.

Esta orientação poderá vir a explicar o comportamento biopatológico de alguns grupos, como os bantus, face à patologia vascular, pelo que será importante prosseguir alguma investigação já iniciada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Langaney, André (1994). *Os homens, passado, presente, condicional.* Ed. Gradiva, Lisboa.

Grange, Nuno; Castelo-Branco, Nuno; Alves Ribeiro (1982). "Coronary Arterial Circulation in the Bantu". *Ohio J. Science,* 84 (4)146-151.

De Reuck Anthony and Knight, Julie (1967). *Caste and race. Comparative Approaches.* Ed. Ciba Foundation, J. e A. Churchill Ltd, London.

Ridley Mark (1993). *Evolution,* Blackwell Scientific Publications, Oxford.

V Á R I A

A ESTAÇÃO ARQUEOLÓGICA DA SENHORA DA PENHA, GUIMARÃES (NORTE DE PORTUGAL): NOTÍCIA PRELIMINAR DAS ESCAVAÇÕES DE 2002

por

Ana Bettencourt*, António Dinis, Carlos Cruz*** & Isabel Sousa e Silva****

Resumo: Com este texto, pretende-se relatar os trabalhos de escavação arqueológica, realizados durante o mês de Julho de 2002, na estação arqueológica da Senhora da Penha, no âmbito do projecto "The Entre-Douro-e--Minho landscape since middle of III to the end of II millenium BC".

Este local, profundamente destruído, desde, pelo menos, os inícios do séc. XX, forneceu inúmero e importante espólio arqueológico, hoje depositado nos Museus da Sociedade Martins Sarmento, em Guimarães, e Nacional de Arqueologia, em Lisboa. As escavações actuais, apesar de não terem fornecido os resultados esperados, permitiram, pelos menos, identificar um nível de ocupação calcolítica, conectável, genericamente, com grande parte do espólio depositado nos referidos museus. Tal, contribuirá para uma melhor contextualização cronológico-cultural do sítio, assim como para a sua reconstituição paleoambiental.

Palavras-chave: Norte de Portugal; Senhora da Penha; Calcolítico.

0. INTRODUÇÃO

O monte da Penha é noticiado como local de culto desde os inícios do séc. XVIII, momento em que teria sido ocupado pelo eremita Guilherme que aí teria colocado uma estátua da virgem, denominada, desde 1732, de Nossa Senhora do Carmo da Penha (Fig. 4). No entanto, é só a partir dos finais do séc. XIX que se dará início a uma séria de obras que transformarão, profundamente, o local. Referimo-nos, nomeadamente, ao monumento ao papa Pio IX, inaugurado em 1893. Durante todo o séc. XX, prossegue o surto construtivo de carácter religioso, turístico e social, que irá contribuir para a destruição, paulatina mas sistemática, dos diversos vestígios arqueológicos aqui existentes. A título de exemplo, salientamos a abertura de inúmeros caminhos pedonais "*por entre os penedos*", em 1934, acção que terá contribuído, em grande escala, para o esvaziamento dos sedimentos dos abrigos naturais existentes no topo e no início das vertentes.

* Prof. Auxiliar da Universidade do Minho.
** Mestre em Arqueologia pela Univ. do Porto.
*** Mestre em Arqueologia pela Univ. do Minho.
**** Mestranda de Arqueologia da Univ. do Minho.

Em 1931, inicia-se a construção da primeira capela do Santuário da Penha, obras interrompidas, em 1939, aquando de um incêndio na capela-mor, sacristia e parte do coberto vegetal envolvente. Os trabalhos serão retomados e um segundo templo, o actual, abre ao culto em 1947. Curiosamente, é durante as décadas de 40 e 50 que dará entrada no Museu da Sociedade Martins Sarmento[1] a maior parte do material cerâmico atribuível ao calcolítico, posteriormente referenciado por S. O. Jorge (1986) e, mais tarde, estudado por M. S. Silva & P. M. Santos (1988-89). Este facto leva-nos a considerar a hipótese de que o local onde se ergue a capela do Santuário tenha sido a área ocupada por excelência, neste período cronológico-cultural.

A primeira notícia referente a cerâmica ornamentada no Monte da Penha, provavelmente calcolítica, é um manuscrito de F. Martins Sarmento, datado de 1886, onde se refere a existência de "*um pequeno castro*", para nascente do morro "*onde se está construindo o monumento de Pio IX*", sendo visíveis "*obras artificiais de terra, valados que circuitavam a povoação*". Entre os muitos fragmentos de cerâmica então recolhidos, este estudioso refere a existência de "*dois ornamentados, um com linhas paralelas, outro com sulcos em xadrez*". Dado o que conhecemos para este sector do monte não cremos que a ocupação calcolítica se tenha estendido até esta zona, que foi ocupada durante a Idade do Bronze (BETTENCOURT *et alii*, neste vol.). Neste sentido, os dois fragmentos decorados, a serem calcolíticos, poderiam resultar das destruições provocadas pelas obras aí efectuadas, admitindo-se, assim, uma ocupação para aquela época na área do morro do Pio IX, mas um pouco excêntrica a esta.

A segunda referência a artefactos relacionáveis com o Calcolítico é-nos dada por J. Luís de Pina, em 1928 que indica algumas condições dos achados e desenha parte do espólio então descoberto. Diz este autor:

"...num dia de férias, entre um troço de trabalhadores que, a expensas da Comissão de Melhoramentos da Penha, se ocupava numas terraplanagens, lá para as bandas do Nascente do pequeno planalto que se estende para S. do monumento aos Aviadores, proporcionando-me, nessa ocasião, a felicidade de descobrir que, por entre a terra negra revolvida, surgiam ...uns cacos também negros e de aspecto semelhante àqueles que na Sociedade já eram do meu conhecimento (...) fragmentos de olaria grosseira, de fabrico manual (sem vestígios de roda), quebradiços, parecendo cozidos ao sol, (...). Então, examinando-os, ...um por um, tive o prazer de admirar um grande número de ingénuos e graciosos lavores lineares, profundamente gravados (...).

Animado pelos resultados das pesquisas iniciadas, foram então ampliadas até ao cimo da montanha, e, ali, para o lado da nascente da água que permanentemente brota num fio pela fisga de uma rocha, encontrámos mais alguns restos de cerâmica, mós e machados de pedra, um machado de cobre, uma formosa lança margiana, discos de pedra polida e pedacinhos de rouge *e ocre para tatuagem, sem contar com alguns machados de bronze, surripiados pelos trabalhadores..."* (PINA, 1928: 135-138). Estes dados revelaram-se muito concordantes com os obtidos na prospecção, em termos de distribuição espacial dos vestígios.

---

[1] As ofertas de espólio a esta instituição dão-se entre 1908 e 1967. Estas últimas relacionadas com a descoberta dos materiais cerâmicos e metálicos do lugar do Telhado, uma terceira estação a referenciar no monte da Penha e, aparentemente, não relacionada com os vestígios da Idade do Bronze de Santa Catarina. As ofertas teriam sido feitas pela Irmandade da Penha, por José Luís de Pina ou pela Junta de Turismo da Penha.

Existe, ainda, uma pequena colecção de materiais provenientes do monte da Penha no Museu Nacional de Arqueologia, em Lisboa.

Em consequência dos vários achados arqueológicos ocorridos no monte da Penha, o local foi classificado como Imóvel de Interesse Público, em 1953, sendo, em 1954, definido o perímetro de protecção da estação arqueológica. Apesar deste facto continuaram a efectuar-se as mais diversas obras, sem que aí se registassem escavações arqueológicas. Em 1971 dizia, a propósito, M. Cardoso "*...esses melhoramentos urbanísticos da Penha, tais como aberturas de arruamentos, repovoamento de arvoredo, jardinagens, canalização de águas, construção de edifícios, etc., muito têm prejudicado o interesse da arqueologia local, pois todas as remoções de terras têm sido ali praticadas sem a menor finalidade de investigação científica, e consequentemente sem atenção a um mínimo de cuidados que as escavações de carácter arqueológico exigem...* " (CARDOSO, 1971: 240).

Curiosamente, foi este investigador que parece ter realizado as primeiras escavações no monte da Penha, cujos resultados não publica.

Foi só, em 1980, que Francisco Alves, com a ajuda do Sr. Manuel António Martins, membro da direcção do Parque de Campismo e do Sr. António Costa, chefe do pessoal da limpeza da Junta de Turismo da Penha, consegue identificar o local destas sondagens que noticia num relatório entregue ao SRAZN – Serviço Regional de Arqueologia da Zona Norte (ALVES, 1980)[2]. Estas ocorreram em três locais distintos; no interior do Parque do Campismo (na vertente sudeste do Pio IX) e na parte superior e inferior da estrada 579-2 que segue para a Lapinha (a nordeste do morro do Pio IX).

Seguem-se, em 2000, escavações efectuadas na vertente noroeste do morro do Pio IX e na vertente este-sudeste da área do Santuário da Senhora da Penha, na sequência da obras projectadas pela Irmandade de Nossa Senhora da Penha. Foram efectuadas pela empresa *Perennea Monumenta*, sob a direcção de Francisco Queiroga que, amavelmente, nos cedeu o material, plantas e perfis para estudo[3].

No âmbito do projecto "The Entre-Douro-e-Minho landscape since middle of III to the end of II millenium BC", do qual todos os intervenientes neste trabalho fazem parte, impunham-se novas intervenções no monte da Penha. Assim, iniciámos os trabalhos pela recolha sistemática da informação escrita, observámos algumas fotografias aéreas, efectuámos prospecções sistemáticas e, finalmente, realizámos sondagens arqueológicas, em Julho de 2002.

1. LOCALIZAÇÃO, CONTEXTO GEOMORFOLÓGICO E AMBIENTAL

O monte da Penha, localiza-se no distrito de Braga, concelho Guimarães, freguesia da Costa, e corresponde a um contraforte da serra da Cabreira que se estende no sentido Nordeste – Sudoeste, bem delimitado por dois afluentes do Ave, o rio Selho, que lhe corre a norte e a

[2] Este mesmo arqueólogo propõe, nesta data, a realização de sondagens em vários locais do monte da Penha, com vista a uma melhor definição da sua área de protecção, tarefa que parece não ter sido realizada.

[3] Segundo o relatório a que tivemos acesso, este local não teria sido ocupado durante a pré-história. Apenas se detectaram alguns fragmentos de cerâmica calcolítica, encontrados em camadas de derrube e aterros. Tendo em atenção a localização das sondagens pensamos que o material arqueológico poderia ser oriundo de escorregamento do pequeno planalto que serve de corredor natural entre a área do Santuário e o morro do monumento ao Pio IX.

oeste, e o rio Vizela que lhe corre a sul. Nas suas vertentes nascem inúmeras linhas de água, mas a única nascente é a de Santa Catarina, no início da vertente oeste do cabeço onde se implantou o monumento ao Pio IX (Fig. 2).

Segundo a Carta Geológica de Portugal, na escala 1:50.000, folha 9-B, o substrato rochoso da região é composto por granitos porfiróides de grão grosseiro que afloram com abundância à superfície, amontoando-se em caos de blocos ou penhas que formam inúmeros abrigos naturais. A cerca de 1Km para sudeste ocorre uma mancha de xistos e metagrauvaques com abundantes coreanas na zona de contacto com o granito. É nesta mancha que está cartografada uma exploração mineira de volfrâmio.

Em 1909 dá-se início ao processo de arborização da monte da Penha que continuará, de forma intensiva, até 1931. Tal, transformou o coberto vegetal, até então, caracterizado por um vegetação arbustiva e herbácea, num coberto arbóreo. Actualmente, este local cobre-se de Acácias, Carvalhos, Castanheiros, Cameleiras, Cedros, Medronheiros, Oliveiras, Pinheiros, entre muitas árvores e arbustos exóticos.

As coordenadas geográficas segundo a Carta Militar de Portugal na escala 1:25.000, folha 86 – são as seguintes:

Latitude: 41° 25' 59'' N
Longitude: 8° 16' 06'' W
Altitude máxima na capela do santuário: 590m.
Altitude máxima no morro do Pio IX: 613m.

O acesso à Senhora da Penha faz-se através da estrada nacional 101-2, quer a partir da freguesia da Costa, quer da de Mesão Frio. Outro acesso é possível pela estrada municipal 579-2.

2. PROSPECÇÃO

Com o objectivo de identificarmos as áreas de proveniência do espólio encontrado neste monte iniciámos, no local, prospecções sistemáticas, em Fevereiro de 2002. Estas efectuaram-se, essencialmente, entre a capela do Santuário da Senhora da Penha, a norte, e a entrada do Parque de Campismo, a sul[4], quer nas áreas mais elevadas, quer nas vertentes oeste e este até, sensivelmente, a cota de 560m. De igual modo, aproveitámos para cartografar o local dos achados cerâmicos e metálicos conhecido como do lugar do Telhado (CARDOSO, 1968) e para efectuar alguma prospecção no vasto planalto que se estende a sul da capela de Santa Catarina.

Tendo em atenção a bibliografia consultada e a distribuição do espólio de superfície chegámos aos seguintes resultados:

– a área do morro onde se implantou a capela do Santuário da Senhora da Penha, continha o maior número de cerâmicas com decoração incisa metopada de "tipo Penha", principalmente nas vertentes sul e sudeste. É de referir que neste local não se detectou

[4] Estes trabalhos contaram com a participação de Alda Rodrigues, Carla Carvalho, Maria do Socorro Furtado, Marta Azevedo e Miguel Carneiro, então finalistas da licenciatura em História – variante Arqueologia da Universidade do Minho.

espólio atribuível à Idade do Bronze;
- fragmentos de cerâmica calcolítica foram, igualmente, detectados nas vertentes este-nordeste, nordeste, norte e noroeste do morro onde se construiu o monumento ao Pio IX;
- cerâmicas exclusivamente da Idade do Bronze ocorriam nas vertentes sudeste, sul e sudoeste do Pio IX, nomeadamente no pequeno planalto onde se construiu a capela de Santa Catarina, assim como nas vertentes a sul da mesma.

Este conjunto de dados permitiu à equipa deste projecto formular as seguintes hipóteses de trabalho:
- A ocupação calcolítica do Monte da Penha ter-se-ia verificado, preferencialmente, entre o morro onde se implantou a capela de Nossa Senhora da Penha e as vertentes norte, noroeste e nordeste do morro onde se construiu o monumento ao Pio IX. Esta área foi denominada de Senhora da Penha;
- A ocupação da Idade do Bronze teria ocorrido, eventualmente, no topo do morro que suporta o monumento ao Pio IX e, seguramente, nas suas vertentes oeste, sul e este. Esta zona foi designada por Santa Catarina dada a proximidade da capela com este nome;
- Não excluímos a possibilidade de ter existido uma sobreposição das duas ocupações no topo do morro onde se construiu o monumento ao Pio IX, assim como nos abrigos das vertentes oeste e noroeste do mesmo, dado os achados encontrados na área da nascente de Santa Catarina;
- Os achados cerâmicos e metálicos da Idade do Bronze do lugar de Telhado foram encontrados no local conhecido como Pedreira da Pena e correspondem a uma terceira estação arqueológica existente neste monte.

Por forma a podermos testar algumas das hipóteses apresentadas programámos duas campanhas de escavações[5] a realizar em distintos locais do monte da Penha. Estas foram efectuadas em Julho de 2002. Pretendíamos, também, obter dados para uma melhor contextualização cronológica-cultural do material depositado nos museus, assim como recolher elementos passíveis de contribuir para a reconstituição paleo-ambiental das diferentes épocas em que o homem ocupou este monte.

Atendendo aos constrangimentos do local, muito perturbado, a partir dos finais do séc. XIX, esta tarefa mostrou-se difícil desde o início e sem garantias de grandes resultados práticos. Mesmo assim, efectuámos sondagens no topo e nas vertentes sul e sudeste da Capela da Senhora da Penha, no corredor natural de passagem para o morro do Pio IX e nas vertentes sul, sudeste e este-nordeste deste morro.

Neste trabalho publicam-se apenas os resultados das escavações que supomos conectadas com a área de ocupação calcolítica.

---

[5] Participaram nas escavações arqueológicas Gabriela Marques, Hélder Costa, Joana Valdez, José Braga, Marcelo Rodrigues e Tiago Gomes, alunos da licenciatura em História – variante Arqueologia da Universidade do Minho. Os desenhos foram passados a tinta por Dores Pires.

3. ESCAVAÇÃO

3.1. Metodologia

Na área referida anteriormente abrimos seis zonas de escavação que denominámos de Corte 1, Corte 2, Corte 3, Corte 4, Corte 5 e Corte 6 e efectuámos a limpeza de um perfil já existente (Fig. 5).

O Corte 1 foi aberto numa pequena área aplanada, no início da vertente su-sudoeste do morro onde se localiza a capela de Nossa Senhora da Penha e onde se encontravam alguns fragmentos cerâmicos à superfície. Devido à localização desta plataforma, na proximidade de grandes afloramentos, dispostos a oeste, esperávamos encontrar sedimentos antigos bem conservados. Aí escavámos quatro quadrados (A1, B0, C1 e E1).

O Corte 2 foi efectuado, a sudeste do alto onde se implantou a capela da Penha, ao lado do actual "recinto" do santuário. Trata-se de uma pequena plataforma rodeada por afloramentos graníticos, hoje bastante aterrados que corresponde à principal zona de passagem entre a área da capela da Senhora da Penha e a elevação onde se encontra o monumento ao Pio IX. Pretendíamos verificar se a estação arqueológica se teria estendido para este local, tal como pareciam sugerir as indicações de Luís de Pina, em 1928. Foram abertos dois quadrados nesta área (C4 e D5).

O Corte 3 foi realizado no início da vertente sudeste do alto da capela do santuário (Fig. 12). Aí, escavaram-se cinco quadrados (D1, M-3 M-4 e L-4).

No Corte 4, efectuado a sul da capela, numa plataforma existente por baixo do talude artificial que suporta aquela construção religiosa, apenas escavámos o quadrado E3. Esta zona foi rapidamente abandonada por se verificar, em estratigrafia, que estava profundamente alterada.

O Corte 5 foi aberto por baixo da capela da Senhora da Penha, visto esta ter sido construída, em parte, sobre pilares. A opção de uma sondagem neste local impunha-se por ser esta a zona de cota mais elevada disponível para escavação. Aí, escavaram-se três quadrados (A3, B1 e B2).

O Corte 6 realizou-se num abrigo da vertente noroeste do morro do Pio IX que nos parecia conter alguns sedimentos *in situ*.

Não foram efectuadas sondagens na vertente norte do Pio IX por estarem todos os abrigos esvaziados.

A limpeza de um perfil existente na vertente este-nordeste impunha-se porque poderia comprovar uma eventual ocupação calcolítica do local.

Como estratégia de trabalho optou-se por valas de sondagem em todos os cortes. A malha dos quadrados correspondeu a 1 x 1m.

Todos os perfis e estruturas foram registados, desenhados, fotografados e cotados.

Os fragmentos cerâmicos associados a estruturas, bem como os materiais metálicos, líticos e concentrações de ecofactos, foram posicionados nas três variáveis, x, y e z.

Os sedimentos da camada 4 dos quadrados M-3, M-4 e L-4 foram crivados a seco, com crivos de malha muito fina, capazes de permitir a identificação de sementes de pequeno porte.

O espólio proveniente da escavação deu entrada no Museu D. Diogo de Sousa, em Braga.

Os ecofactos foram enviados para análises de antracologia e carpologia, a efectuar por

Isabel Figueiral. Dos ecofactos foram retiradas amostras para datação de radiocarbono, a realizar nos Laboratórios "Rocasolano" de Madrid e Angstrom, Uppsala.

3.2. Processo de Escavação

3.2.1. Corte 1

3.2.1.1. Estratigrafia

Neste corte a estratigrafia apresentava a seguinte sequência (Fig. 6):

Camada 0 – terra castanha escura, areno-limosa, de compacidade média, com calhaus esparsos e algumas raízes. Nos quadrados B0 e E1 abriram-se, nesta camada, algumas valas, que interpretámos como de plantio de arbustos ou canteiros. O enchimento destas estruturas perecíveis foi denominado de camada 0'.

Camada 0' – heterogénea, de matriz castanha, com manchas amareladas de areão e outras acinzentadas, arenosa, pouco compacta e com algumas raízes.

Camada 1 – terra castanha, mais clara e arenosa do que a anterior, com calhaus de pequena e média dimensão, raízes de pequeno porte e raros carvões dispersos. Não contém vestígios arqueológicos.

Camada 2 – arena granítica.

3.2.1.2. Estruturas

Não foram encontradas estruturas arqueológicas em nenhuma das camadas registadas.

3.2.1.3. Espólio

O espólio da camada 0 era composta por raros fragmentos cerâmicos e por um artefacto lítico polido, atribuíveis ao Calcolítico, em associação com elementos actuais.

Na camada 0' também foram detectados fragmentos cerâmicos inseríveis no Calcolítico e em épocas históricas.

Na camada 1, quadrado B0, apareceu material actual, como por exemplo um fragmento de cerâmica vidrada. Este conjunto de ocorrências comprova a existência de uma estratigrafia invertida ou de grandes revolvimentos, neste sector do monte.

3.3.2. Corte 2

3.3.2.1. Estratigrafia

As diferentes camadas estratigráficas encontradas registavam as seguintes características (Fig. 7 e 8):

Camada 0 – terra castanha acinzentada, arenosa, pouco compacta, sem carvões, e com algumas raízes. Correspondem a aterros destinados a evitar o crescimento da vegetação rasteira[6].

Camada 1 – humosa, mas recente, de matriz castanha, nada compacta, com carvões e muitas raízes.

Camada 1a – enchimento de uma fossa ou vala, relacionáveis com a camada 1. Terra heterogénea, de matriz castanha, muito limosa, com muitas raízes.

Camada 2 – acumulação de saibro, bastante espessa e muito compacta. Corresponde a um piso ou antigo caminho.

Camada 3 – terra castanha clara, areno-limosa, medianamente compacta, com calhaus de pequena e média dimensão, sem carvões ou raízes.

Camada 4 – terra castanha escura, areno-limosa (mais limosa do que arenosa), compacta, com calhaus pequenos, alguns carvões e raízes esparsas.

Camada 4a – terra muito humosa, castanha clara, limosa, nada compacta e estéril. Corresponde ao enchimento de uma vala para plantio.

Camada 5 – terra castanha acinzentada, mais arenosa do que limosa, medianamente compacta, sem carvões e com escassas raízes.

Camada 6 – arenosa granítica.

3.3.2.2. Estruturas

Não foram encontradas estruturas arqueológicas em nenhuma das camadas registadas. Na camada 1a foi aberta uma vala para enterramento de um cão e na 4, uma vala para plantio de árvores ou arbustos.

3.3.2.3. Espólio

Com excepção da camada 2, estéril, em todas as outras foram encontrados fragmentos de cerâmica actual, por vezes vidrada.

Restos de plásticos e latas de refrigerantes apareceram na camada 1, enquanto na 5 se detectou fibrocimento. Um cão foi enterrado na camada 1a, numa vala ou fossa aberta para esse fim.

Fragmentos de cerâmica manual, de pasta arenosa, grosseira e de cozedura redutora, atribuíveis ao calcolítico, são raros mas ocorrem na camada 0 e 1. Um fragmento de artefacto lítico, polido, foi exumado da camada 4.

As características deste corte indiciam grandes alterações antrópicas no local e a inexistência de estratigrafia antiga.

---

[6] A cobertura das áreas de jardim, com saibro, ter-se-ia verificado há cerca de 20 anos, segundo informação da Sra. Arminda Pacheco, funcionária da Irmandade da Senhora do Carmo da Penha. Nalguns locais esta camada é muito compacta.

3.3.3. Corte 3

3.3.3.1. Estratigrafia

Neste corte a estratigrafia é bastante distinta entre diferentes quadrados razão pela qual será apresentada de forma parcelar:

Estratigrafia dos quadrados M-3, M-4 e L-4 (Fig. 10)

Camada 0 – humosa actual. Terra castanha, medianamente compacta, arenosa, com raízes.

Camada 1 – heterogénea, de matriz castanha, com bolsas de areia, pouco compacta e com calhaus. Corresponde a entulhos e a uma camada humosa mais antiga.

Camada 2 – terra acinzentada, arenosa, medianamente compacta, sem carvões e com algumas raízes.

Camada 3 – terra amarelada, arenosa, muito compacta e com pouquíssimas raízes. Trata-se de um pavimento de saibro descontínuo. Corresponderá um pavimento relacionado com a antiga capela? Não aparece nos quadrados M-4 e L-4.

Camada 4 – terra castanha acinzentada, areno-limosa, mais compacta no início mas, em geral, de compacidade média, com carvões dispersos. Camada arqueológica.

Camada 5 – arena granítica.

Estratigrafia do quadrado D1 (Fig. 9)

Camada 0 – Aterro actual.

Camada 1 – "humosa". Terra castanha escura, areno-limosa, pouco compacta, com muitas raízes.

Camada 2 – bolsa de areão, com muitos calhaus de pequeno porte e nada compacta.

Camada 3 – terra negra, muito limosa, medianamente compacta.

Camada 4 – terra castanha, areno-limosa, mais compacta do que a anterior, com raros carvões. É uma camada muito irregular e está perturbada em parte, pela 2 e 3.

Camada 5 – arena granítica.

3.3.3.2. Estruturas

No quadrado D1 não se detectaram estruturas arqueológicas.

Os quadrados M-3, M-4 e L-4 são os únicos onde se preservou uma camada arqueológica. Nesta, ocorre, entre as cotas –47cm e –50cm, pequenas e médias acumulações de saibro, medianamente compactas, que interpretámos como fazendo parte de um pavimento (Fig. 11). As poucas pedras detectadas no interior desta camada também se encontram entre os –49cm e os –56cm, indiciando que o nível arqueológico estaria por esta profundidade. Tal parece corroborar-se, pela maior acumulação de carvões entre –51cm e –58cm. Também o espólio se concentra entre estas cotas, embora se disperse entre os –37cm e os –60cm.

3.3.3.3. Espólio

No quadrado D1, as camadas 0, 1 e 2 contêm, apenas, espólio actual. Na camada 3 ocorre espólio calcolítico e moderno. Na camada 4 apareceu um fragmento de cerâmica manual, de pasta arenosa, decorado com incisões, também inserível no calcolítico.
Nos quadrados M-3, M-4 e L-4 apareceram dois fragmentos cerâmicos de época pré-histórica, na camada 2, mas em associação com material actual. O espólio da camada 4, por ser homogéneo, será tratado individualmente.

3.3.3.3.1. Espólio da camada 4

Cerâmico
Os cerca de 20 fragmentos cerâmicos encontrados são exclusivamente de fabrico manual, de pasta arenosa e de textura grosseira. A cozedura é redutora de média ou má qualidade. O acabamento é sempre alisado, no exterior e interior dos fragmentos. A maioria deles é lisa mas há algumas decorações que permitem a inserção deste espólio no universo da cerâmica incisa metopada de "tipo Penha" (Fig. 20).

Lítico
O espólio lítico é pouco significativo.

Ecofactos
Do quadrado L-4, de uma pequena concentração de carvões, recolhemos uma amostra para datação radiométrica (–51cm a –58cm).
A terra desta camada foi toda crivada a seco. Na área do que pressupomos ser um pavimento detectámos sementes carbonizadas que foram enviadas para análise de carpologia. Outras ocorriam dispersas na camada.
Também foram recolhidos carvões para antracologia.

3.3.4. Corte 4

A escavação do quadrado E3 permitiu constatar grande perturbação antrópica, de época recente, neste sector do monte, motivo pelo qual foram suspensos os trabalhos.

3.3.4.1. Estratigrafia

A estratigrafia deste corte caracterizava-se pelas seguintes camadas (Fig. 14 e 15).
Camada 0 – camada humosa. Terra castanha escura, areno-limosa, pouco compacta, com algumas pedras de médio calibre, raízes e alguns carvões.
Camada 1 – terra castanha muito escura, areno-limosa, mais limosa do que a camada anterior, medianamente compacta com algumas raízes. Não é contínua.

Camada 1a – terra de matriz amarelada, arenosa, sem matéria orgânica, com blocos pétreos de médio e grande calibre. Corresponde ao enchimento de uma vala.

Camada 2 – terra castanha, areno-limosa, medianamente compacta, com raízes.

Camada 3 – arena granítica.

3.3.4.2. Estruturas

Não foram detectadas estruturas arqueológicas neste corte (Fig. 15).

3.3.4.3. Espólio

O espólio da camada 0 compreendia fragmentos de cerâmica manual, de pasta arenosa, com decorações incisas metopadas de "tipo Penha", fragmentos de cerâmica e telha de época moderna, vidros, restos de alumínio e de plásticos. Na camada 1a exumaram-se ossos de dois pequenos animais. As características destas ossadas remetem-nos para uma cronologia recente.

Na camada 1 e 2 o espólio era composto, igualmente, por cerâmicas e vidros actuais.

Estamos, de novo, perante outro caso de estratigrafia invertida.

3.3.5. Corte 5

3.3.5.1. Estratigrafia

Neste corte a estratigrafia apresenta a seguinte sequência (Fig. 16 e 17):

Camada 0 – heterogénea com terras de matriz castanha clara, muito arenosa, pouco compacta, com bolsas de saibro, calhaus de pequeno, médio e grande porte e materiais de construção modernos. Camada de entulhos.

Camada 1 – heterogénea, de matriz castanha, arenosa, pouco compacta, com bolsas de saibro, alguns carvões e calhaus de pequeno, médio e grande porte, alguns deles fumigados. Ocorre, igualmente, material de construção. Camada de aterro desta parte da acrópole, talvez aproveitando materiais do anterior santuário que ardeu em 1939.

Camada 2 – arena granítica e granito.

3.3.5.1. Estruturas e Espólio

Não foram detectadas estruturas neste corte. Quanto ao espólio, em ambas as camadas, apareceram fragmentos de telha actual, artefactos de ferro muito danificados (cunhas?) e azulejos.

3.3.6. Corte 6 (Pio IX)

3.3.6.1. Estratigrafia

A escavação do quadrado A1 permitiu distinguir as seguintes camadas estratigráficas (Fig. 18):

Camada 0 – Terra de matriz castanha, pouco homogénea, areno-limosa, pouco compacta e pouco espessa. Corresponde a uma camada de escorregamentos.

Camada 0a – bolsa de terra castanha avermelhada, pouco compacta.

Camada 1 – castanha clara, muito limosa e medianamente compacta, com algumas areias. É estéril. Sobrepõe-se, imediatamente, ao granito de base.

3.3.6.2. Estruturas e Espólio

Não foram detectadas estruturas no quadrado A1. Quanto ao espólio, este apenas ocorreu na camada 0. Tratava-se de três fragmentos cerâmicos de fabrico manual, pasta arenosa, textura mediana, acabamento alisado e cozedura redutora que conectámos com os da Idade do Bronze encontrados nas escavações de Santa Catarina (BETTENCOURT *et alii*, neste vol.).

3.3.7. Perfil da plataforma da vertente este-nordeste do Pio IX

3.3.7.1. Estratigrafia

A limpeza deste perfil permitiu identificar a seguinte sequência estratigráfica (Fig. 19):

Camada A – heterogénea com terras de matriz castanha clara, mais arenosa do que limosa, pouco compacta, com raízes e materiais de construção modernos. Aterro.

Camada 1 – heterogénea, de matriz castanha clara, areno-limosa, pouco compacta, com calhaus muito pequenos, dispostos de forma horizontal no topo, com raízes e material de construção moderno. Camada humosa anterior aos aterros.

Camada 2 – terra castanha acinzentada, mais arenosa do que limosa, medianamente compacta. Parece ser arqueologicamente estéril.

Camada 3 – terra castanha amarelada, muito arenosa, pouco compacta. Ésteril.

Camada 4 – terra castanha escura, mais arenosa do que limosa, medianamente compacta. Parece ser arqueologicamente estéril.

Camada 5 – arena granítica.

3.3.7.2. Estruturas e Espólio

Não foram detectadas estruturas neste perfil. Quanto ao espólio arqueológico, apenas ocorre na base da camada 1, topo da 2. Trata-se de um fragmento de cerâmico de fabrico manual, pasta arenosa, textura mediana, acabamento alisado e cozedura redutora que relacioná-

mos com os encontrados nas escavações de Santa Catarina e inseríveis na Idade do Bronze (BETTENCOURT *et alii*, neste vol.).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conjunto de dados exumados nos cortes 1, 2, 4 e 5 permitem concluir que as zonas, em redor e por baixo da capela do santuário da Senhora da Penha, foram profundamente revolvidas e alteradas, situação incompatível com a conservação de níveis arqueológicos que pudessem ter existido. No entanto, a presença de espólio inserível no calcolítico, nas camadas humosas dos cortes 1, 2 e 4 e de espólio mais actual, nas camadas subjacentes, poderá explicar-se pela existência de uma estratigrafia invertida ou pela grande perturbação destas áreas. Assim, os fragmentos de superfície seriam provenientes de locais próximos, quer da zona mais alta (onde está a capela), quer resultantes do esvaziamento de inúmeros abrigos, por acção natural ou antrópica[7]. Tal comprova-se pela existência de um nível de ocupação calcolítico, no corte 3, em área adossada a grandes afloramentos.

As escavações das vertentes este-nordeste e noroeste do Pio IX não foram conclusivas, pelo que não foi possível determinar a área de expansão desta estação arqueológica para sul.

Deste modo, apenas podemos afirmar que a ocupação calcolítica da Penha se conecta mais com as plataformas a este e norte deste monte, enquanto a da Idade do Bronze está espacialmente mais relacionada com as terras planálticas, a sul (BETTENCOURT *et alii,* neste vol.), a indiciar duas modalidades distintas de povoamento e de relacionamento com o espaço circundante.

Este tipo de povoamento, pouco destacado na paisagem e que se "confunde" com o mundo natural, parece ser recorrente nas fases calcolíticas de S. Julião (Vila Verde) e da Santinha (Amares) (BETTENCOURT, 1995a, 1995b, 2000b, 2001), embora, nestes dois casos, os abrigos sejam menos exuberantes do que os da Senhora da Penha e mais facilmente relacionáveis com áreas de vale.

Estamos pois face a uma modalidade de ocupação do espaço que contrasta, vivamente, com a verificada em Bitarados (Esposende) onde um povoado aberto se constrói num alvéolo granítico, sem afloramentos e ou abrigos nas imediações (BETTENCOURT *et alii,* 2003), ou com a registada na Sola/Bouça do Ouro (Braga), onde as populações calcolíticas ocuparam uma colina relacionada com o vale aluvionar do Cávado (BETTENCOURT, 1991/1992; 2000a).

Na falta de datações radiometricas a comparação entre diferentes estações torna-se difícil. Contudo, é possível, com base no material cerâmico, lítico e metálico, em associação, estabe-

---

[7] O aproveitamento de abrigos naturais subentende-se do texto supracitado de J. Luís de Pina (1928) e é, igualmente, explícito em M. Cardoso (1971: 258) quando refere "... *quase todo o espólio da Penha* (foi) *encontrado no interior de grutas naturais ou abrigos formados pelos aglomerados de rochedos. Esses seriam talvez os lugares escolhidos para habitação de vivos ou para repouso dos mortos. Tivemos ocasião de observar, em tempos, uma dessas grutas naturais, logo após a sua escavação, pois se encontrava totalmente repleta de terra no seu interior. Desentulhada, eram ali evidentes os vestígios de trabalho humano, aparecendo as fendas e os interstícios dos penedos cuidadosamente calafetados pelo lado interior com algumas pedras avulsas ali colocadas, o que denota indiscutivelmente a antiga utilização do recinto*".

lecer uma cronologia genérica para estas estações no âmbito do Calcolítico. Assim, no quadro deste vasto período cronológico é possível colocar várias questões. A que se deve tal diversidade de povoamento ou de ocupação do espaço? A populações cronologicamente distintas? À existência de comunidades culturalmente diversas, com diferentes modos de fruição, domesticação e apropriação do espaço? A evidências de "hierarquização simbólica" do espaço?

Em relação às comunidades que ocuparam a Senhora da Penha sabemos ainda muito pouco. Apenas encontrámos um nível de ocupação, mal preservado, com resquícios de um provável fundo de cabana, numa área próxima de um grande afloramento granítico. Corresponderia todo o espólio detectado nesta estação apenas a este nível ou a vários, numa vasta diacronia de ocupação? Atendendo às condições da jazida será, certamente, muito difícil responder a esta questão. O que podemos afirmar é que, em determinado(s) momento(s) do Calcolítico, as sociedades que ocuparam este espaço conheceram e manipularam artefactos de excepção e de grande valor simbólico, em cerâmica e metal, a evidenciar o carácter polissémico desta estação.

Referimo-nos ao aparecimento de um machado plano, de cobre, e ao gume de um outro. Deduzimos, pelo que nos diz J. Luís de Pina, em 1928, que o machado foi encontrado na vertente oeste-noroeste do morro do Pio IX, "*para os lados da nascente de água*" e em área onde abundam grandes caos de blocos e inúmeros abrigos. Teria esta peça sido depositada, intencionalmente, próxima de uma nascente, no contexto de um acto ritual?

Um pequeno fragmento de um vaso campaniforme, na variante estilística pontilhado geométrico, foi observado por nós quando procedemos ao estudo da colecção do espólio proveniente da Penha, depositada no Museu Nacional de Arqueologia, em Lisboa. Trata-se de mais um artefacto de excepção que, nesta variante estilística, é apenas conhecido em mais 12 estações diversas do Norte de Portugal, numa área geográfica que se estende desde o litoral até à fachada ocidental de Trás-os-Montes (JORGE, 2002).

Um fragmento de cerâmica com decoração oculada, provavelmente encontrado na área do corredor natural que liga a Capela da Senhora da Penha Monte do Pio IX, foi desenhado, em 1928, por José Luís de Pina (PINA, 1928: 136) e estudado, posteriormente, por outros investigadores (JORGE, 1986: 814-815; SILVA & SANTOS, 1988-89: 65, fig. 15-2M). Os vasos com este tema decorativo são muito raros em termos peninsulares mas o motivo ocorre tanto na cerâmica, como nos ídolos de pedra, nas placas de xisto, nas placas de barro, nas falanges de cervídeos, nas gravuras de monumentos megalíticos ou nas pinturas de abrigos, o que acentua o seu carácter de excepção e de alto valor simbólico. Para o Entre Douro e Minho, conhecemos apenas um fragmento de um vaso deste tipo, encontrado na estação da Chã do Castro/ /Joubreia (Amares), também associado a cerâmicas com decoração incisa metopada de "tipo Penha" (JORGE, 1986: 819).

Independentemente da dificuldade em precisar a contemporaneidade entre estes diferentes artefactos, cujas datas obtidas, embora para áreas periféricas, apontam, *grosso modo*, para o 2º quartel do III milénio AC, ou seja, entre 2800-2500 AC (SANCHES, 1997: 110; 2001), eles são reveladores da multifuncionalidade deste local durante o Calcolítico. Ao lado dos inúmeros fragmentos cerâmicos conectados com as mais diversas actividades "domésticas", os artefactos de cobre, a cerâmica campaniforme e a cerâmica oculada, permitem-nos admitir a existência de actividades "rituais" onde se exibiriam ou manipulariam bens de "excepção", de carácter supra-regional.

Mas apesar da importância social dos artefactos citados, o espólio mais comum nesta estação arqueológica é a cerâmica vulgarmente conhecida por incisa metopada de "tipo Penha" depositado, na sua maioria, no Museu da Sociedade Martins Sarmento. Foi este espólio que M. S. Silva e P. M. Santos (1988-89) estudaram, tendo como base 264 fragmentos cerâmicos com características técnicas, morfológicas e decorativas similares entre si e aparentadas com as existentes na pré-história recente do vale do Tâmega. "*Embora o material sobre o qual este trabalho se debruçou se encontre desprovido de informação essencial para uma compreensão mais correcta e aprofundada do mesmo, este parece, no entanto, constituir um conjunto culturalmente homogéneo...*" (SILVA & SANTOS, 1988-89: 71). Neste conjunto cerâmico as autoras identificaram 19 organizações decorativas, em recipientes com pastas maioritariamente grosseiras, desengordurantes constituídos por quartzo e micas e acabamento alisado ou polido em 90% dos casos. As formas cerâmicas correspondem, na sua maioria, a recipientes hemisféricos, esféricos, tronco cilíndricos e sub-cilíndricos (54,6%). Também ocorrem, em menor número, vasos carenados e troncocónicos (SILVA & SANTOS, 1988-89).

No Entre Douro e Minho são conhecidas várias dezenas de jazidas onde ocorre cerâmica incisa metopada de "tipo Penha". Apesar disto, os seus contextos de achado e a sua cronologia são ainda muito pouco conhecidos. Contamos, apenas, com uma data de radiocarbono para a Sola/Bouça do Ouro I (Braga), que forneceu um intervalo entre 2885-2305 AC, atendendo ao seu grande desvio padrão (BETTENCOURT, 2000a). Na Galiza, este tipo de cerâmica foi datado, recentemente, na estação de Lavapés (Pontevedra), entre 2584-2458 AC (FABREGAS VALCARCE, 2001: 117). No entanto, em Trás-os-Montes ocidental, na Vinha da Soutilha (Chaves), esta organização decorativa ocorre desde a segunda metade do IV milénio AC (JORGE, 1986). Estamos assim, perante um conjunto de datas que desaconselha generalizações cronológicas, pelo que aguardamos os resultados de radiocarbono para uma melhor contextualização cronológica da Senhora da Penha, no Calcolítico do Entre Douro e Minho.

BIBLIOGRAFIA

BETTENCOURT, A. M. S. (1991/1992). O Povoado da Sola, Braga: notícia preliminar, *Cadernos de Arqueologia*, 8/9, Braga, pp. 97-118.

BETTENCOURT, A. M. S. (1995a). O povoado de S. Julião (Vila Verde-Braga), *A Idade do Bronze em Portugal. Discursos do Poder*, Ed.S.E.C., Lisboa, pp. 40-42.

BETTENCOURT, A. M. S. (1995b). O povoado da Santinha (Amares-Braga), *A Idade do Bronze em Portugal. Discursos do Poder*, Ed.S.E.C., Lisboa, pp. 60-61.

BETTENCOURT, A. M. S. (2000a). *O povoado da Idade do Bronze da Sola, Braga, Norte de Portugal*, Cadernos de Arqueologia, Monografias – 9, Ed. da Unidade de Arqueologia da Univ. do Minho, Braga.

BETTENCOURT, A. M. S. (2000b). *O povoado de S. Julião, Vila Verde, Norte de Portugal, na Idade do Bronze e na Transição para a Idade do Ferro,* Ed. Cadernos de Arqueologia Monografias – 10, Ed. da Unidade de Arqueologia da Univ. do Minho, Braga.

BETTENCOURT, A. M. S. (2001). *O povoado da Santinha, Amares, Norte de Portugal, nos finais da Idade do Bronze*, Ed. Cadernos de Arqueologia, Monografias – 12, Ed. da Unidade de Arqueologia da Univ. do Minho, Braga.

BETTENCOURT, A. M. S.; A. DINIS; C. CRUZ & I. S. SILVA (2003). O povoamento Calcolítico do alvéolo de Vila Chã, Esposende (Norte de Portugal). Notas a propósito das escavações arqueológicas

de Bitarados, *Portugália*, n. série, Porto, 24 (no prelo).

BETTENCOURT, A. M. S., A. DINIS & I. S. SILVA (neste vol.). A estação arqueológica da Idade do Bronze de Santa Catarina, Guimarães (Norte de Portugal). Resultado dos Trabalhos Arqueológicos de 2002. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 43 (3-4), Porto, pp. 163-179.

CARDOSO, M. (1960). Breve observação a propósito das análises espectográficas de alguns instrumentos metálicos da Idade do Bronze, *Revista de Guimarães*, 70, Guimarães, pp. 169-184.

CARDOSO, M. (1968). Novo achado da Idade do Bronze na estação arqueológica da Penha (Guimarães), *Revista de Guimarães*, 78 (3-4), Guimarães, pp. 272-281.

CARDOSO, M. (1971). A estação pré-histórica da serra da Penha (Guimarães), *II° Congresso Nacional de Arqueologia*, vol. 1, Coimbra, pp. 239-268.

DINIS, A. P. (1992). A Penha arqueológica, *A Penha – Ontem e Hoje*, Ed. Muralha, pp. 15-22.

FABREGAS VALCARGE, R. (2001). *Los petroglifos y su contexto: un exemplo de la Galicia merdional*, Ed. Instituto de Estudios Vigueses – Fundación Provigo, Vigo.

FREITAS, A. M. (1992). A Penha: natureza, origem, evolução e ambiente a preservar, *A Penha – Ontem e Hoje*, Ed. Muralha, pp. 9-14.

JORGE, S. (1986). *Povoados da Pré-História Recente (III°-inícios do II° milénios a.C.) da região de Chaves e V.ª P.ª de Aguiar (Trás-os-Montes ocidental)*, Ed. Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras, 3 vols, Porto.

JORGE, S. O. (1988). Reflexões sobre a Pré-História recente do Norte de Portugal, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 28, Porto, pp. 85-112.

JORGE, S. O. (2002). An all-over corded Bell Beaker in northern Portugal: Castelo Velho de Freixo de Numão (Vila Nova de Foz Côa): some remarks, *Journal of Iberian Archaeology*, 4, Porto, pp. 107-129.

OLIVEIRA, M. F. (2001). *Modificações do uso do solo. A serra da Penha*, dissertação de mestrado apresentada à secção de Geografia, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho – policiada).

PINA, J. L. (1928). A penha eneolítica, *Revista de Guimarães*, 38 (3-4), pp. 135-138.

PINA, J. L. (1931). Uma notável estação arqueológica portuguesa: a Penha (Portugal), *Actes du Xvème Congrès International d'Anthropologie et d'Archeologie Prehistorique*, Paris, pp. 342-348.

PINA, J. L. (1933). Notas para a Pré-História vimaranense, *Homenagem a Martins Sarmento*, Ed. S.M.S., pp. 287-291.

PINA, J. L. (1936). Novos elementos para o estudo da Penha neolítica (Guimarães), *Trabalhos da Associação dos Arqueólogos Portugueses*, 2, pp. 81-84.

QUEIROGA, F. (2000). *Relatório de Sondagem Arqueológica. Estação Arqueológica da Penha*, relatório dos trabalhos entregue ao IPA – policopiado.

SANCHES, M. J. (1997). *Pré-história recente de Trás-os-Montes e Alto Douro*, Ed. SPAE, Porto.

SANCHES, M. J. (2000-2001). O Crasto de Palheiros (Murça). Do Calcolítico à Idade do Ferro, *Portugália*, n. série, 21/22, Porto, pp. 5-42.

SARMENTO, F. (1933). *Dispersos*, Ed. Universidade de Coimbra, Coimbra.

SILVA, M.M. S. & P. M. SANTOS (1988-89). As cerâmicas tipo Penha do Museu da Sociedade de Martins Sarmento – Guimarães, estudo tipológico, *Portugália*, n.s., 9/10, Porto, pp. 63-71.

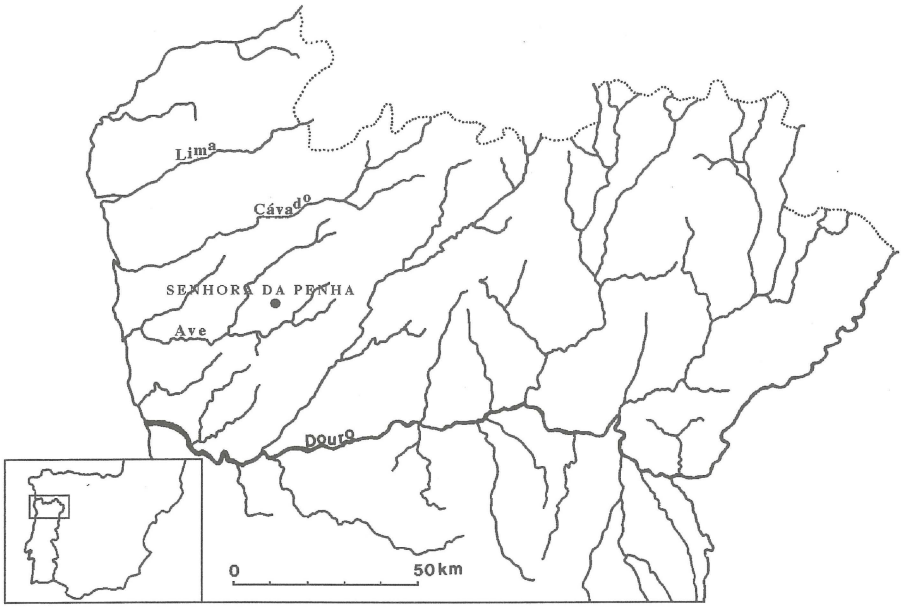


Fig. 1 – Localização da Senhora da Penha, na Península Ibérica e Norte de Portugal.

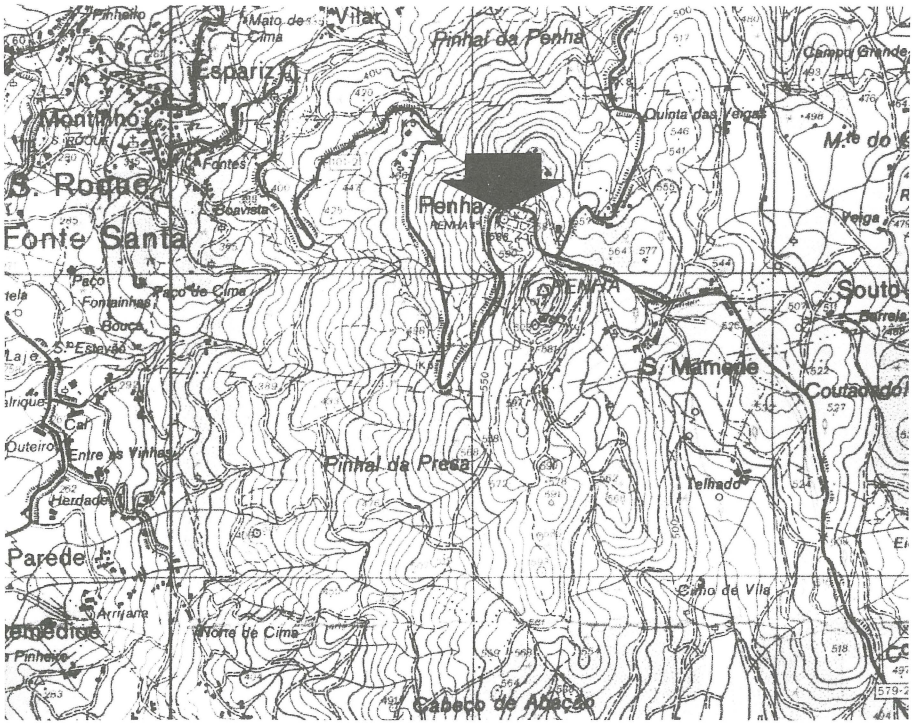


Fig. 2 – Localização da Senhora da Penha, na C.M.P., esc. 1:25000.

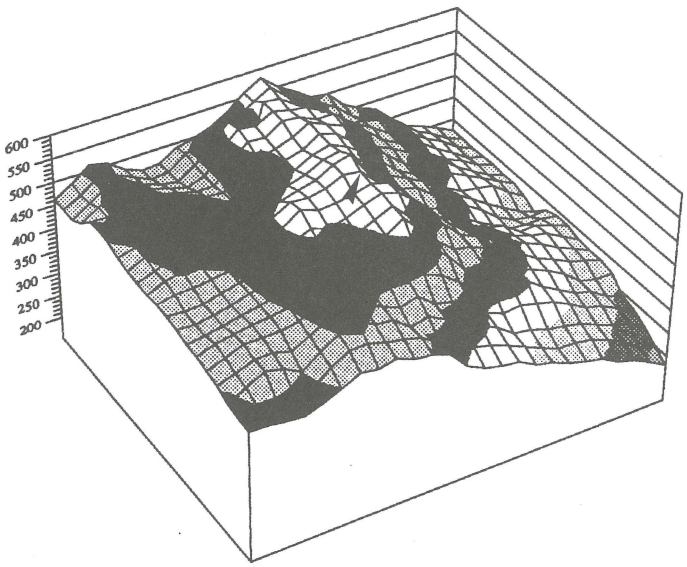


Fig. 3 – Projecção 3D do Monte da Penha, visto de Norte (programa Wingz, versão 1.1). A seta indica o local de implantação da capela da Senhora da Penha.



Fig. 4 – Vista do local onde se implantará a Capela da Nossa Senhora da Penha antes da sua construção.

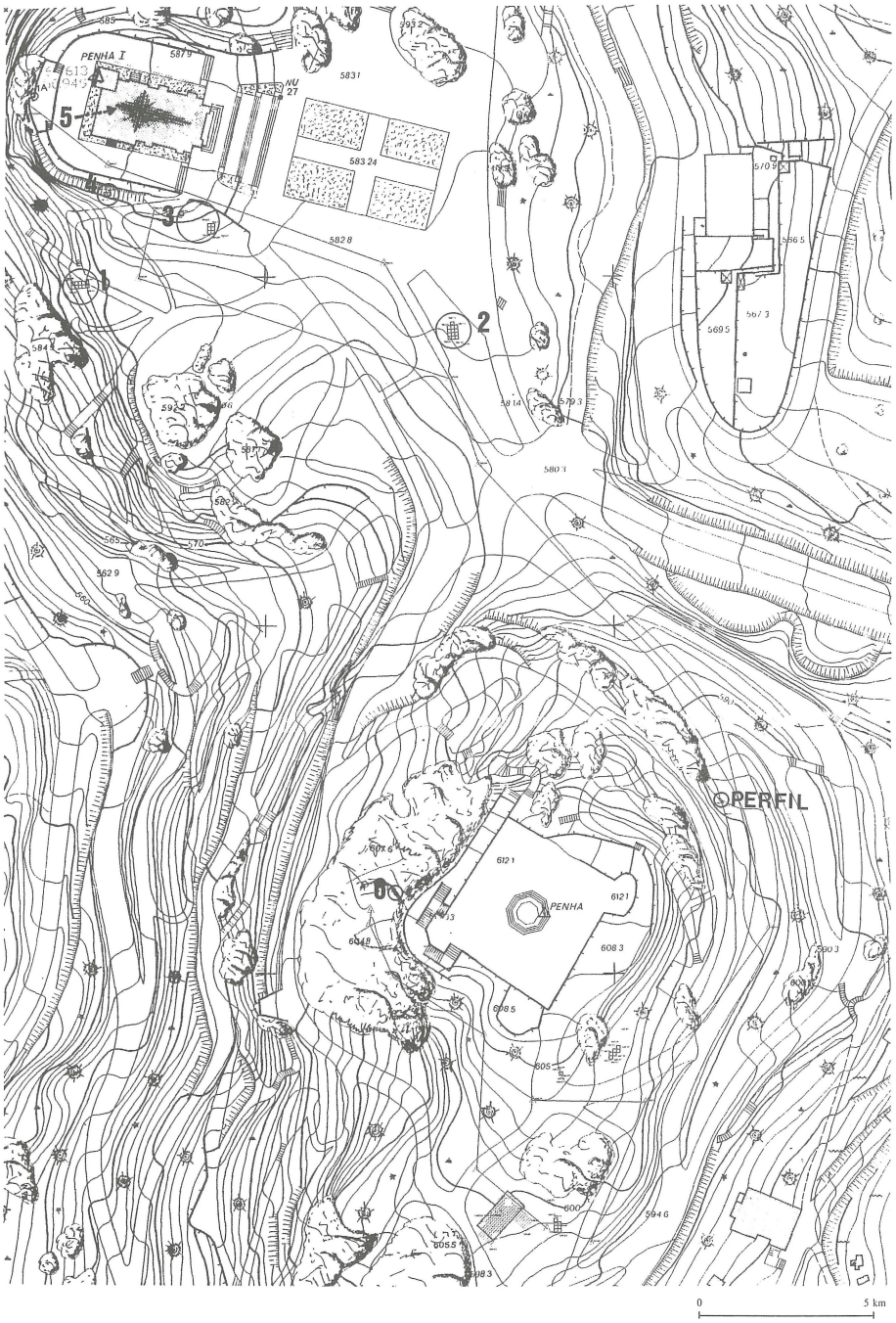


Fig. 5 – Levantamento topográfico do Monte da Penha.
Os círculos correspondem às áreas intervencionadas.

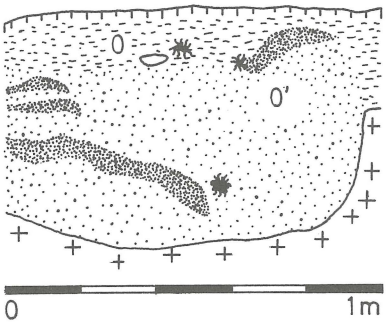


Fig. 6 – Corte 1. Perfil Norte do quadrado B0.

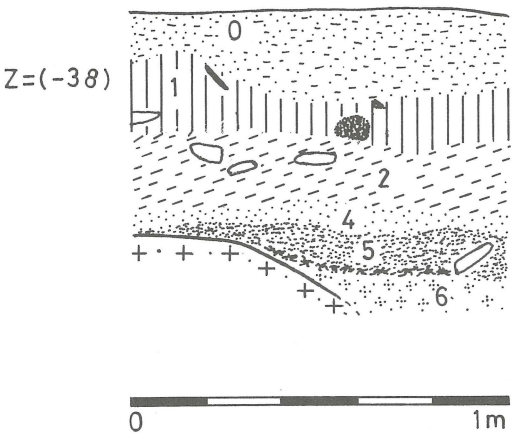


Fig. 7 – Corte 2. Perfil Sul do quadrado C4.

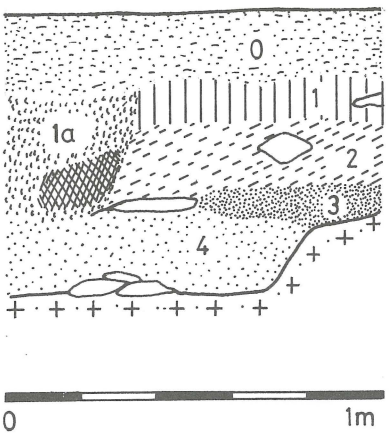


Fig. 8 – Corte 2. Perfil Sul do quadrado D5.

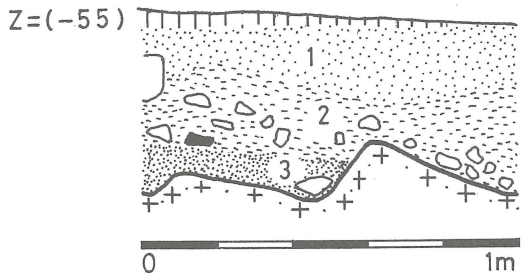


Fig. 9 – Corte 3. Perfil Norte do quadrado D1.

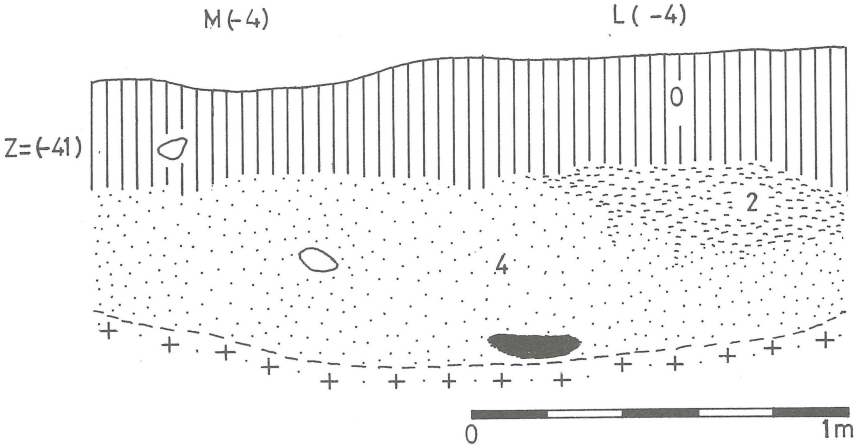


Fig. 10 – Corte 3. Perfil Sul dos quadrados L-4 e M-4.

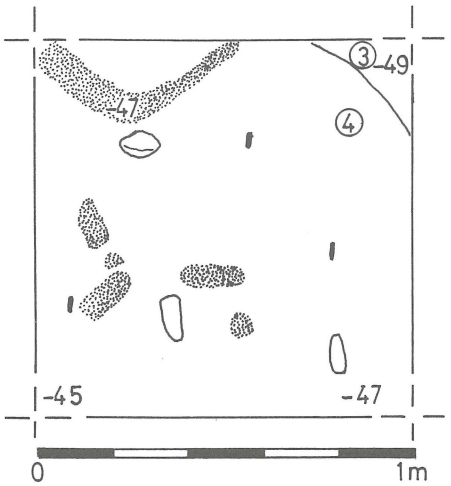


Fig. 11 – Corte 3. Plano do nível de ocupação calcolítico da camada 4 do quadrado L-4. O picotado corresponde a eventuais restos de pavimento.

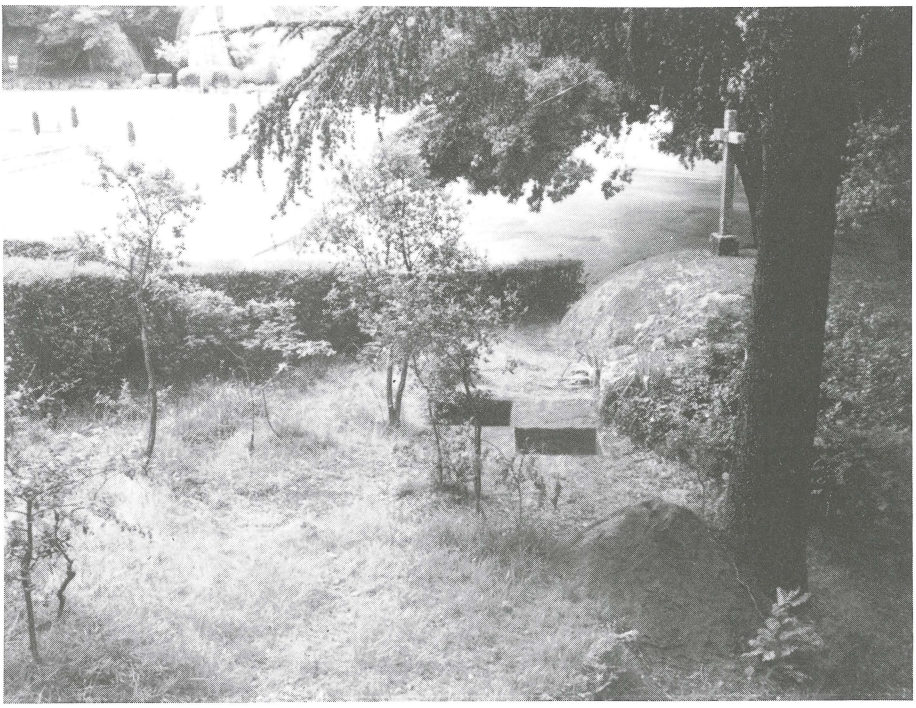


Fig. 12 – Corte 3. Local de implantação dos quadrados L-4 e M-4 onde se detectou a ocupação calcolítica.

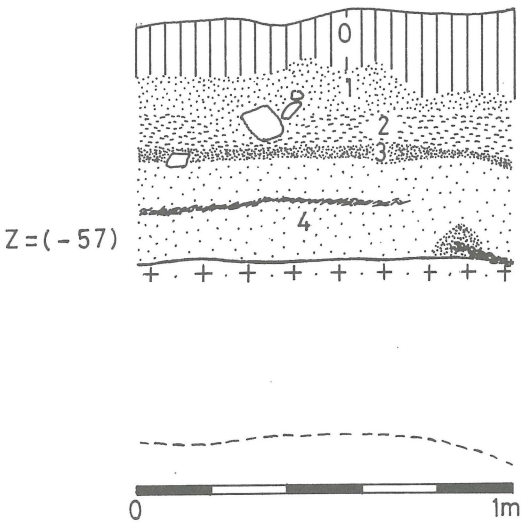


Fig. 13 – Corte 3. Perfil Norte do quadrado M-3. O traço negro corresponde a restos de um possível pavimento em saibro.

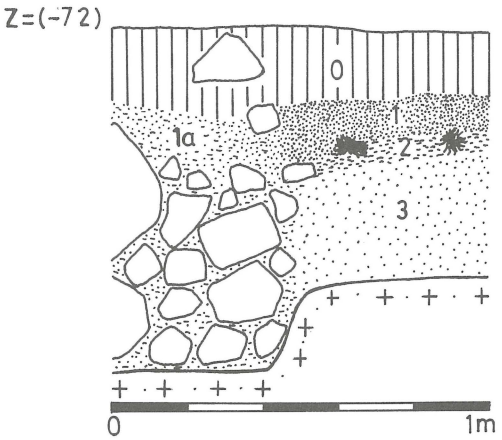


Fig. 14 – Corte 4. Perfil Oeste do quadrado E3.

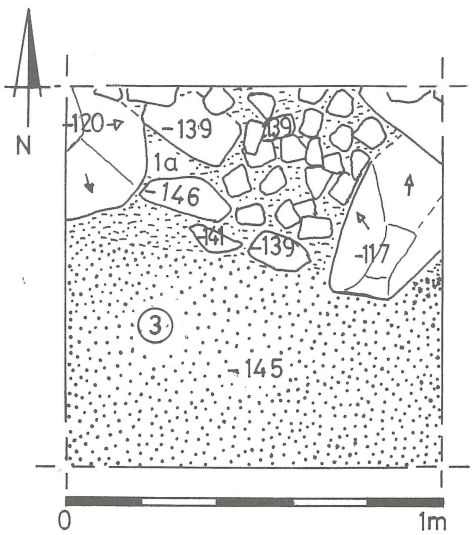


Fig. 15 – Corte 4. Plano intermédio do quadrado E3.

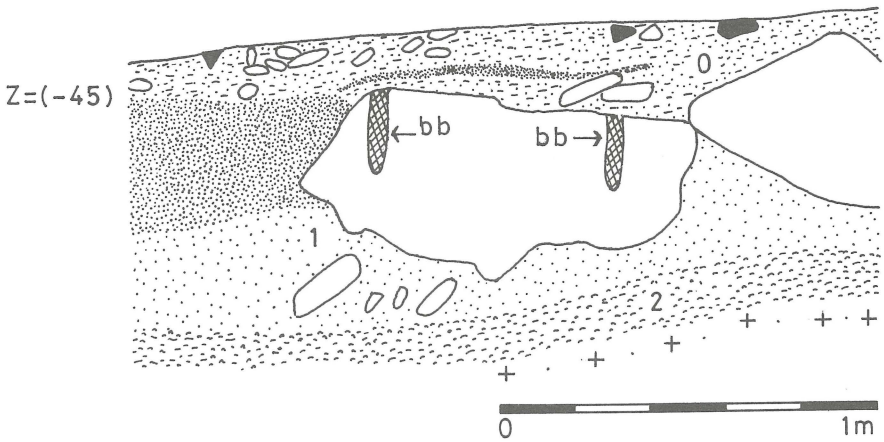


Fig. 16 – Corte 5. Perfil Oeste dos quadrados B1 e B2. (bb) corresponde a buracos efectuados por uma broca.

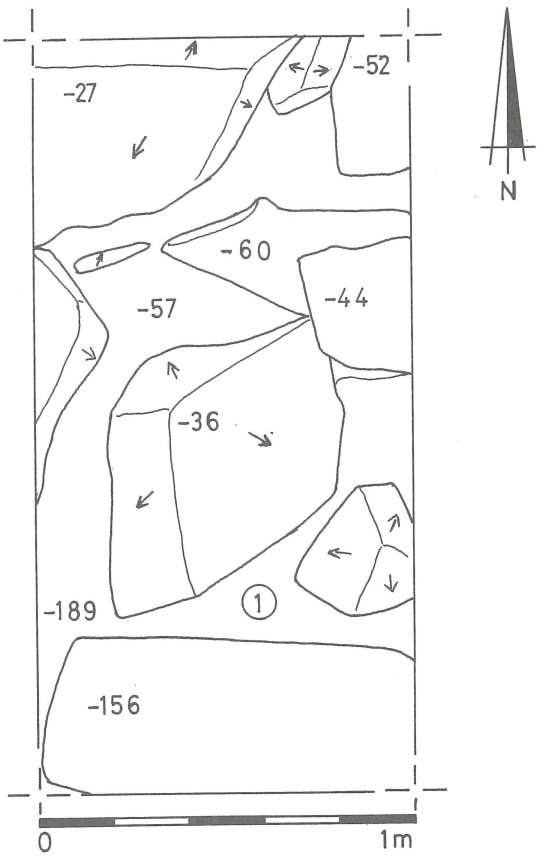


Fig. 17 – Corte 5. Plano 1 dos quadrados B1 e B2.

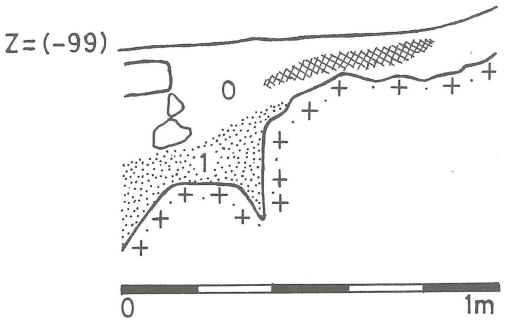


Fig. 18 – Corte 6 (Pio IX). Perfil Norte do quadrado A1.

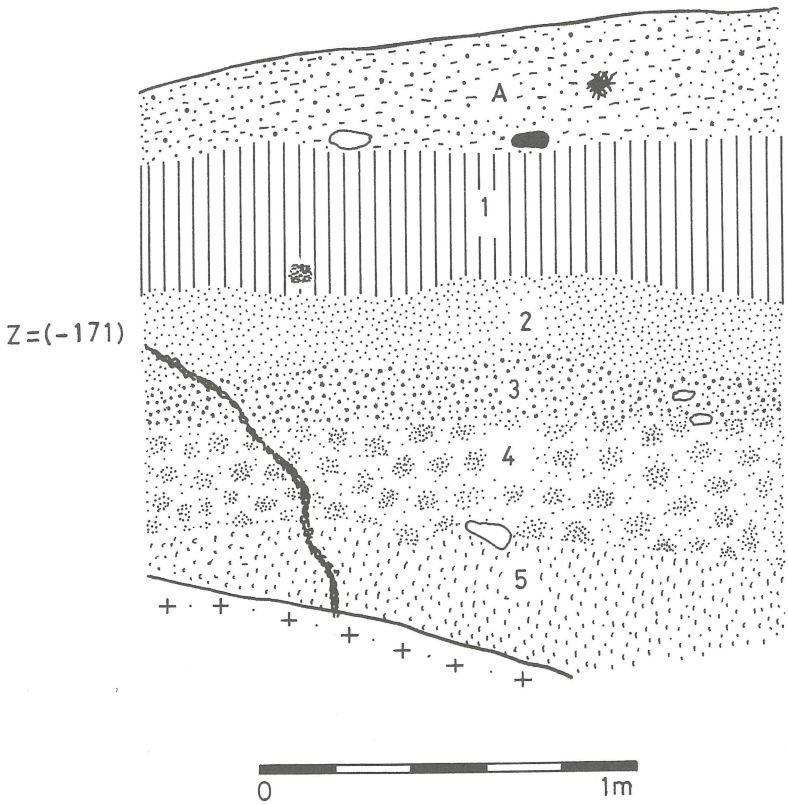
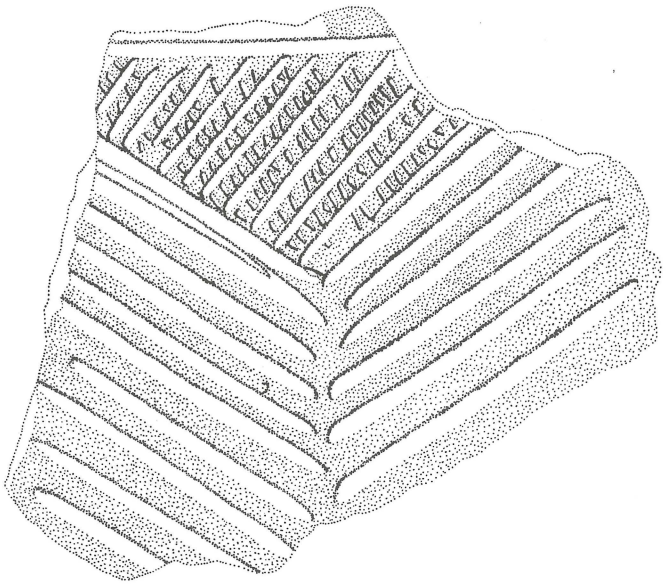
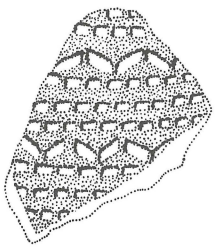


Fig. 19 – Perfil da plataforma da vertente Este-Nordeste do Monte onde está o monumento ao Pio IX.



1



2

Fig. 20 – Espólio da Senhora da Penha. **1.** Cerâmica incisa-metopada encontrada na camada 4 do quadrado J-4. **2.** Fragmento de vaso campaniforme depositado no Museu Nacional de Arqueologia.

O POVOADO DA IDADE DO BRONZE DE SANTA CATARINA, GUIMARÃES (NORTE DE PORTUGAL). RESULTADO DOS TRABALHOS ARQUEOLÓGICOS DE 2002

por

Ana Bettencourt*, António Dinis & Isabel Sousa e Silva*****

Resumo: Com este texto, pretende-se relatar os trabalhos de escavação arqueológica realizados, durante o mês de Julho de 2002, na estação arqueológica de Santa Catarina, no âmbito do projecto "The Entre-Douro-e-Minho landscape since middle of III to the end of II millenium BC".

Este local, bastante destruído, desde os finais do séc. XIX, forneceu importante espólio arqueológico, depositado no Museu da Sociedade Martins Sarmento, em Guimarães, e indevidamente estudado. As escavações recentes, apesar das vicissitudes, permitiram identificar um nível de ocupação da Idade do Bronze, conectável, genericamente, com grande parte do espólio depositado no referido museu e com algumas referências bibliográficas. Tal, contribuirá para uma melhor contextualização cronológico-cultural do sítio, assim como para a sua reconstituição paleoambiental.

Palavras-chave: Norte de Portugal; Santa Catarina; Idade do Bronze.

0. INTRODUÇÃO

O povoado de Santa Catarina aparece referenciado como sítio arqueológico nos finais do século XIX, na sequência das excursões que Francisco Martins Sarmento efectuou ao Alto da Penha, em 1886 e 1888. Embora reconhecendo a importância arqueológica de todo o monte, é junto da capela de Santa Catarina que este estudioso situa a ocupação humana do local, facto atestado pelo achado de *"grande quantidade de fragmentos de louça velha"* e pela observação de *"obras artificiais de terra, valados que circuitavam a povoação"*, elementos que fundamentaram a classificação do sítio como um *"pequeno castro"* (SARMENTO, 1999: 363, 396)[1]. Esta atribuição, assumida desde a primeira visita ao monte, aparece representada graficamente num registo do perfil topográfico da Penha (Est. IV-2), efectuado a partir do monte de Santo

* Prof. Auxiliar da Universidade do Minho.

** Mestre em Arqueologia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

*** Mestranda em Arqueologia na Universidade do Minho.

[1] Num outro momento, Martins Sarmento precisou o local e o tipo de estruturas do seguinte modo: *"A nascente da capella de Santa Catharina são ainda muito visíveis os restos d'uma fortificação de terra, que se seguem, mais ou menos apagados, até ao monumento de Pio IX"* (SARMENTO, 1888: 111).

Antoninho, localizado a cerca de 3 km para nascente daquele (*Idem*: 367).

A construção do monumento ao papa Pio IX, cuja inauguração ocorreu em 1893, e as obras de beneficiação realizadas a partir da década de 1930, no âmbito da transformação do local em santuário religioso e local de usufruto turístico, serão responsáveis pela recolha de material cerâmico, lítico e metálico, conectável com dois momentos distintos, um Calcolítico e outro da Idade do Bronze. Infelizmente, não existem registos que precisem os locais onde estes achados ocorreram, presumindo-se que muitos deles tenham sido recolhidos no interior dos abrigos naturais que se encontram no local. Neste contexto, no que se refere à estação arqueológica de Santa Catarina, deverão ser valorizados, preferencialmente, os materiais conectáveis com a ocupação da Idade do Bronze aparecidos na envolvência do local identificado por Martins Sarmento[2], assumindo especial significado as informações de José Luís de Pina sobre as recolhas efectuadas na década de 1920, *"para o lado da nascente de água que permanentemente brota num fio pela fisga de uma rocha"* que integraram *"restos de cerâmica, mós e machados de pedra, um machado de cobre, uma formosa lança margiana, discos de pedra polida e pedacinhos de rouge e ocre para tatuagem, sem contar com alguns machados de bronze, surripiados pelos trabalhadores"* (PINA, 1928: 138).

Embora o contexto do achado seja impreciso poderemos, eventualmente, filiar a Santa Catarina mais alguns objectos de bronze e um grupo de cerâmicas depositadas na Sociedade Martins Sarmento, em Guimarães, cujas características tecno-morfológicas se inscrevem na Idade do Bronze do Entre Douro e Minho. Correspondem a louça de fabrico manual, pasta arenosa, cozedura redutora de qualidade média, com acabamento alisado, formas abertas e fechadas, com bases de fundo plano simples e maioritariamente lisas, embora estejam presentes as decorações plásticas[3].

Em relação aos artefactos de bronze, além da ponta de lança de folha irregular e base alargada, atribuímos a esta estação um ponteiro ou cinzel de bronze[4] e, pelo menos, um machado de talão de um só anel[5].

O interesse em precisar o perímetro da Estação Arqueológica da Penha[6], particularmente no seu lado sul e sudeste, terá induzido Mário Cardoso a realizar três sondagens arqueológicas nas vertentes sudeste e nordeste do morro do Pio IX[7]. Desconhecendo-se os resultados destas

---

[2] Não são contabilizadas as duas lanças, em bronze, assim como alguns artefactos cerâmicos aparecidos na Pedreira/Lugar de Telhado (a cerca de 600 m a sul-sudeste do monumento ao papa Pio IX (CARDOSO, 1968; BETTENCOURT *et alii*, neste vol.), nem o bracelete da Cantonha, aparecido na vertente ocidental do monte (CARDOSO, 1937, 89-94; 1957).

[3] O conjunto deste material será estudado na íntegra no âmbito deste projecto.

[4] Este objecto foi também designado como conteira de lança (CARDOSO, 1968: 278) ou chuço com alvado (CARDOSO, 1971: 253).

[5] Dois machados de bronze entraram no Museu da Sociedade Martins Sarmento, em 1950 e 1958, tendo o primeiro deles sido oferecido por José de Pina. Provenientes da Penha (CARDOSO, 1970: taf. 16), mas sem especificação do sítio, é possível que um deles possa corresponder ao exemplar encontrado em Matamá, freguesia das Infantas, sendo apenas um de Santa Catarina.

[6] Em consequência dos vários achados arqueológicos ocorridos quer nos planaltos superiores, quer nas vertentes, o local foi classificado como Imóvel de Interesse Público em 1953. Em 1954 é definido o perímetro de protecção da estação arqueológica.

[7] As sondagens realizaram-se no interior do Parque do Campismo e na parte superior e inferior da estrada 579-2 que segue para a Lapinha.

intervenções, ficou o registo da sua localização, graças a um relatório entregue ao SRAZN – Serviço Regional de Arqueologia da Zona Norte, pela Unidade de Arqueologia da Universidade do Minho[8]. Esse documento refere, também, a recolha de cerca de uma dezena de fragmentos de cerâmica, maioritariamente lisa, nas imediações da capela de Santa Catarina, da nascente de água e da zona do parque de Campismo, perto do local das sondagens referidas.

Embora não tenham sido recolhidos materiais correlacionáveis com a ocupação da Idade do Bronze de Santa Catarina, refiram-se, ainda, os trabalhos de escavação dirigidos por Francisco Queiroga, em 2000, numa área que abarca a vertente noroeste do morro onde se localiza o monumento ao Pio IX e a vertente este-sudeste da área do Santuário da Senhora da Penha, os primeiros trabalhos de escavação cientificamente conduzidos e dos quais possuímos a respectiva memória[9].

O quadro atrás descrito revelador da imprecisão espacial e de ocupação do povoado de Santa Catarina, no contexto arqueológico da estação da Penha, motivou a intervenção arqueológica que este trabalho dá conta, a qual foi integrada no projecto "The Entre-Douro-e-Minho landscape since middle of III to the end of II millenium BC", aprovado e financiado pela Fundação da Ciência e Tecnologia, em 2001, com a referência 36527/99.

É de apontar, finalmente, que além do objectivo geral enunciado pretendeu-se, igualmente, perceber as funcionalidades deste arqueo-sítio e efectuar a reconstituição paleo-ambiental do local.

A escavação decorreu durante o mês de Julho de 2002[10].

1. LOCALIZAÇÃO, CONTEXTO GEOMORFOLÓGICO E AMBIENTAL
(Fig. 1, 2. 3 e 4)

A estação arqueológica de Santa Catarina, localiza-se no distrito de Braga, concelho de Guimarães, freguesia da Costa, lugar da Penha.

Segundo a Carta Militar de Portugal na escala 1:25.000, folha 85, as coordenadas geográficas tomadas na capela de Santa Catarina – são as seguintes:

Latitude: 41° 25' 48" N
Longitude: 8° 16' 02" W
Altitude: 600 metros

---

[8] Este documento, escrito por Francisco Alves, em 1980, dá conta da colaboração de Manuel António Martins, membro da direcção do Parque de Campismo, e de António Costa, chefe do pessoal da limpeza da Junta de Turismo da Penha, na identificação dos locais onde tinham sido realizados os trabalhos.

[9] Agradecemos a Francisco Queiroga ter-nos facultado o relatório e os materiais recolhidos na escavação.

[10] Os trabalhos contaram com a participação de André M. Veiga, Cristina Guimarães, José Braga, Marcos Couto, Raquel Sambade, Sofia Figueiredo e Tiago Gomes – alunos da licenciatura em História – variante Arqueologia da Universidade do Minho e com Ana Dinis – estudante do Ensino Secundário. Funcionários da Irmandade de Nossa Senhora da Penha participaram na fase final dos trabalhos. O levantamento de topografia foi da responsabilidade da Divisão de Projecto e Planeamento Urbanístico da Câmara Municipal de Guimarães. A equipa beneficiou, também, da presença pontual do Doutor Diamantino Pereira Ínsua, Geólogo do Departamento de Ciências da Terra da Universidade do Minho e investigador do projecto em que se inscreve a escavação. Os desenhos a tinta são da autoria de Dores Pires.

Santa Catarina situa-se na meia vertente sul de um morro coroado pelo miradouro e estátua dedicada ao papa Pio IX. Este outeiro, com a cota máxima de 613 metros, é considerado o ponto mais alto do monte e domina, de norte, uma zona de relevo mais ou menos aplanado, com orientação N-S e uma extensão de cerca de 1500 metros, designada genericamente por monte da Penha.

O povoado de Santa Catarina dispõe-se em plataformas, estruturadas pelas massas graníticas que afloram nesta área do monte, sendo a mais significativa a que serviu de base ao assentamento da capela de Santa Catarina.

O posicionamento topográfico de Santa Catarina, na vertente média do outeiro, torna o sítio abrigado dos ventos dominantes mas limita, consideravelmente, a visibilidade tanto para norte como nascente e poente, facto agravado pela existência de caos de pedras no perímetro das plataformas. De facto, apenas para o quadrante sul-este (vale do rio Vizela), e para uma estreita franja do lado oeste (vale do rio Selho) é que a visibilidade se pode considerar boa.

Para noroeste, a pouco mais de 100 metros de distância, fica a fonte de Santa Catarina, a única nascente de água em toda esta área.

Segundo a Carta Geológica de Portugal, na escala 1:50 000 (folha 9-B), o substrato rochoso da estação é composto por granito, porfiróide, de grão grosseiro, que aflora com abundância à superfície amontoando-se em caos de blocos, ou penhas, onde se dispõem abrigos naturais. Para nascente, a cerca de 500 metros, ocorre uma mancha de granodiorito porfiróide, biotítico, com grandes megacristais de feldspato potássico. Esta mancha, com orientação N-S, prolonga uma outra mancha de xistos e metagrauvaques, com abundantes corneanas na zona de contacto, na qual se identifica, a cerca de 1 km de Santa Catarina, uma exploração mineira de volfrâmio.

Pelo Esboço da Carta Geral de Ordenamento Agrário podemos constatar que a estação assenta em solos de utilização florestal (F). A cerca de 1,5 km para oeste temos solos de utilização agrícola condicionada (C) e, no vale, solos de utilização agrícola (A).

O coberto vegetal é arbóreo, com carvalhos, sobreiros, plátanos e acácias, no geral de plantio recente.

O acesso a Santa Catarina faz-se a partir das freguesias da Costa e de Mesão Frio, pela E.N. 101-2, e desde a Lapinha (freguesia de Calvos), pela E.M. 579-2.

A Estação está classificada como Imóvel de Interesse Público pelo Decreto nº 39.175, de 17/4/1953, sendo os terrenos pertença da Irmandade de Nossa Senhora do Carmo da Penha.

2. METODOLOGIA

A transformação do Alto da Penha numa estância turística modificou significativamente a topografia do sítio. A organização de percursos pedonais, com pavimentação de caminhos, criação de canteiros e "alindamento" dos abrigos naturais, a construção de edifícios e diversas estruturas de apoio aos visitantes, as obras de electrificação, captação e canalização de água e saneamento básico e a arborização e ajardinamento do sítio provocaram um grande impacto no registo arqueológico tendo alterado, de todo, quer a configuração física das estações que se implantaram no monte, quer a percepção da sua relação com a envolvente.

Não obstante a dispersão dos achados arqueológicos tenha proporcionado alguns indicadores sobre a espacialidade das ocupações do monte, o grau de perturbação antrópica limitou,

consideravelmente, a escolha de locais para escavar. Neste contexto, com o objectivo de precisar os locais a intervencionar, rentabilizando-se ao máximo o investimento destinado a esta parcela do projecto global, considerou-se fundamental desenvolver um conjunto de procedimentos de diagnóstico, os quais a seguir se relatam.

- Em primeiro lugar procedeu-se à revisão crítica da bibliografia do sítio situando-se todos os locais onde ocorreram achados.
- Com os dados recolhidos no *item* anterior, definiram-se as áreas para prospecção e, em Fevereiro de 2002, uma equipa composta pelos arqueólogos participantes no projecto e por alunos do 4º ano da Licenciatura em História variante de Arqueologia da Universidade do Minho realizou uma batida sistemática do terreno, cartografando-se os locais onde se identificaram materiais arqueológicos de superfície.
- A informação obtida permitiu isolar locais passíveis de serem escavados, particularmente nas plataformas adjacentes à capela de Santa Catarina e no interior e entrada de alguns abrigos da sua envolvente. No mês de Maio os signatários acompanhados pelo Doutor António Caetano Alves, Geólogo do Departamento de Ciências da Terra da Universidade do Minho e investigador deste projecto, avaliaram os processos pós-deposicionais e testaram a potência estratigráfica dos locais então escolhidos, afinando as opções de escavação até então colocadas.

Os resultados das acções atrás enumeradas materializaram-se na quadriculagem de três valas de escavação, designadas por Corte 1, Corte 2 e Corte 3 (Fig. 5), implantadas nos locais seguintes:

Corte 1 – na parte média da estação, numa plataforma situada a nordeste da capela de Santa Catarina, defendida dos ventos de norte por um grande batólito. Este local parecia ser privilegiado para a edificação de estruturas habitacionais. Abriram-se aqui cinco quadrados (A0, A1, B1, B2 e C3);

Corte 2 – no adro nascente da capela de Santa Catarina, local protegido dos ventos de norte por um caos de blocos que formam um abrigo natural com uma área considerável. Esta plataforma, sobranceira ao talude e, por conseguinte, disfrutando de excelente domínio visual sobre o planalto, parecia ser, igualmente, local adequado à implantação de estruturas habitacionais, razão pela qual abrimos aqui cinco quadrados (A1, A2, A4, B1 e B3);

Corte 3 – no interior de um pequeno abrigo com entrada virada a sudoeste, próximo do Corte 1. A exiguidade do abrigo apenas permitiu abrir um quadrado que pretendia determinar se este espaço tinha sido ocupado e qual a sua funcionalidade (A1).

Os quadrados de 1 x 1m, foram integrados numa malha orientada a Norte.

A decapagem processou-se por camadas naturais, até à arena granítica ou à rocha base, através de planos de 10 em 10cm, com excepção dos quadrados A1, A2 e B1 onde se optou por manter intacto o pavimento da cabana aí identificada.

Todos os perfis e estruturas foram registados, desenhados, fotografados e cotados.

Os fragmentos cerâmicos associados a estruturas, bem como os materiais metálicos, líticos e concentrações de ecofactos, foram posicionados nas três variáveis, x, y e z.

De todas as camadas arqueológicas foram retiradas amostras de terra para análises de geoquímica, assim como da arena granítica, o que permitirá parâmetros de comparação.

Nas camadas arqueológicas recolheram-se amostras de terra, posteriormente processadas por flutuação, para isolar o material carbonizado.

Nos quadrados A1, A2 e B1, do Corte 2, os sedimentos da camada 3 que cobriam um pavimento foram crivados a seco, com crivos de malha muito fina, capazes de permitir a identificação de sementes de pequeno porte.

O espólio proveniente da escavação deu entrada no Museu D. Diogo de Sousa, em Braga.

Os ecofactos foram enviados para análises de antracologia e carpologia, a efectuar por Isabel Figueiral. Dos ecofactos foram retiradas amostras para datação de radiocarbono, a realizar nos Laboratórios "Rocasolano" de Madrid e Angstrom, Uppsala.

3. ESCAVAÇÃO

3.1. Corte 1

3.1.1. Estratigrafia

A estratigrafia deste corte apresenta a seguinte sequência (Fig. 6):

Camada 0 – Terra amarela, homogénea, muito compacta, arenosa. Corresponde a um nível de saibro, descontínuo, utilizado para aplanar o terreno e impedir o crescimento de ervas.

Camada 1 – Terra de matriz castanha escura, algo heterogénea, de média e elevada compacidade, areno-limosa, com raízes de pequeno porte, pequenos calhaus de granulometria reduzida e carvões dispersos e concentrados. Camada onde se inscreve o *nível arqueológico.*

Camada 1a – Terra castanha clara, heterogénea, de compacidade média, areno-limosa, com bastantes raízes, calhaus de granulometria reduzida e alguns carvões dispersos. Corresponde ao enchimento de uma lura.

Camada 2 – Arena granítica.

3.1.2. Estruturas

Não foram encontradas estruturas nestas diferentes camadas.

3.1.3. Espólio

Camada 1 (nível arqueológico)

Cerâmico

A cerâmica encontrada é de fabrico manual, de pasta arenosa com desengordurantes de quartzo e de feldspato, apresentando, por vezes, alguma mica da própria argila. As pastas são de textura mediana e grosseira e as cozeduras, redutoras, são de média ou má qualidade. O acabamento é alisado, na quase totalidade. A cerâmica é lisa. As bases são de fundo plano simples. Os bordos correspondem a formas pequenas e médias.

Lítico

O espólio lítico é escasso e efectuado em matéria prima local. Registámos alguns fragmentos de seixos e lascas de quartzo, sem retoque.

Ecofactos

Apenas se detectaram carvões dispersos na camada.

Camada 1a (lura)

Cerâmico

Além de fragmentos de telha, de fabrico recente, aparecem nesta camada fragmentos de cerâmica pertencentes a dois momentos cronológico-culturais distintos:

- de época medieval ou moderna, temos alguns fragmentos, de fabrico à roda, em pastas bem depuradas, com cozedura redutora, de boa qualidade e acabamento alisado. Os bordos são de formas pequenas e médias.
- da Idade do Bronze, aparecem alguns fragmentos de cerâmica lisa, de fabrico manual, com características semelhantes às que ocorrem na camada 1.

3.2. Corte 2

3.2.1. Estratigrafia

A estratigrafia deste corte apresenta as seguintes características (Fig. 7 e 9):

Camada 0 – Terra castanha, homogénea, muito compacta, arenosa. Corresponde a um nível pouco espesso, utilizado para aplanar o terreno e impedir o crescimento das ervas.

Camada 1 – Terra castanha, areno-limosa, mais arenosa que limosa, de compacidade mediana, com cascalho de granulosidade média e algumas raízes e carvão disperso. Nesta camada ocorrem fragmentos de telha e tijolo, de fabrico recente, e fragmentos de cerâmica de fabrico medieval ou moderno.

Esta camada corresponde a entulhos que nivelaram o adro actual, provavelmente aquando das obras de reconstrução e ampliação da capela de Santa Catarina e da abertura dos acessos.

Camada 2 – Terra castanha escura, pouco compacta, areno-limosa, com calhaus de granulosidade média e carvões dispersos. Aparecem nesta camada, no quadrado A2, pedras dispostas em forma de canalização. No quadrante oeste, do quadrado A4, esta camada cobre o afloramento rochoso.

Camada humosa, antiga, com entulhos de inertes das obras de (re)construção da capela.

Camada 2a – Terra castanha clara, muito arenosa, de reduzida compacidade, sem carvões. Corresponde ao enchimento de uma fossa de perturbação, aberta no quadrado B1, que integra fragmentos de telha, de fabrico actual.

Camada 3 – Terra castanha escura, de compacidade mediana, areno-limosa, com carvões dispersos, onde ocorre um pavimento sobre o solo antigo. Camada onde se verifica o nível arqueológico da Idade do Bronze. No quadrante este, do quadrado A4, esta camada é muito escassa correspondendo a uma lentícula que cobre o afloramento granítico.

Camada 4 – Arena granítica.

3.2.2. Estruturas

Camada 1/2

– No interface das camadas 1 e 2 identificámos um nível de saibro, pouco espesso e muito compacto, interpretado como pavimento do antigo adro da capela (Pav. 1). No quadrado A1 este piso foi cortado por uma vala para assentamento de uma base em cimento servindo de suporte a cabos de aço.

– No quadrado B1 abre-se, na camada 2, uma fossa de perturbação de contorno sub-circular, que penetrou, igualmente, na camada 3. Esta fossa está preenchida com areão grosseiro e inclui alguns fragmentos de telha, contemporânea.

– Na base da camada 2 identificou-se um nível de saibro, segmentado, pouco espesso e bastante compacto (Pav. 2).

Camada 3

– Nesta camada encontramos um pavimento, de contorno sub-circular, composto por um lajeado de pedras dispostas na horizontal e saibro bem compactado, apresentando cor de tonalidade mais alaranjada, por acção do fogo nalguns locais. Distribui-se pelos quadrados A1, A2 e B1, tendo sido perturbado pela fossa implantada no quadrado B1 (Fig. 8).

3.2.3. Espólio da camada 3

Cerâmico

O espólio cerâmico é semelhante ao encontrado na camada 1 do corte 1. É de fabrico manual, de pasta arenosa, por vezes com algumas palhetas de mica que correspondem à constituição da própria argila. A textura é mediana e grosseira. O acabamento é alisado ou corroído. Salientamos um fragmento de base de fundo plano simples e um bordo esvasado de uma forma fechada de perfil em S, encontrados entre -153 e -163.

Lítico

O espólio lítico é escasso e efectuado em matéria prima local. Registámos alguns fragmentos de seixos e lascas de quartzo, sem retoque. Destacamos um martelo ou machado, em pedra polida, fracturado numa das extremidades. Foi encontrado à cota de -166.

Metal

No quadrado A1, à cota de -156cm, recolheu-se uma pequena chapa, muito fina, aparentemente de bronze. Encontrava-se muito queimada e quebradiça.

Ecofactos

Nesta camada, recolheram-se, a seco, os carvões concentrados e crivaram-se as terras para recolha de outros carvões e sementes.

3.3. Corte 3 (Abrigo)

3.3.1. Estratigrafia (Fig. 10)

A estratigrafia deste corte apresenta uma única camada, com as seguintes características:

Camada 0 – Terra castanha, heterogénea, com manchas de cor escura e veios mais claros, pouco compacta, muito arenosa, com calhaus de pequeno e médio calibre e muitas raízes de pequeno e médio porte. Trata-se de aterros, provavelmente relacionados com a abertura de caminhos para o miradouro do Pio IX.

3.3.2. Espólio

Aparecem fragmentos de telha, de fabrico recente, e fragmentos de cerâmica inserível na Idade do Bronze e semelhante à encontrada nas camadas 1 e 3 dos Cortes 1 e 2, respectivamente.

4. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

O conjunto de dados exumados nos cortes 1, 2 e 3 de Santa Catarina permitem retirar as seguintes conclusões:

- a inexistência de uma ocupação calcolítica nesta área do monte. Assim, os raríssimos fragmentos de cerâmica com decoração incisa metopada de "tipo Penha", detectados na envolvência da capela de Santa Catarina, deverão resultar de perturbações antigas no alto do morro onde está o monumento ao Pio IX. Dada as referências de José Luís de Pina (1928) consideramos, a existência de uma ocupação calcolítica em parte das vertentes oeste, noroeste e norte deste morro, talvez no interior dos abrigos naturais que existiram e existem ainda no local, esvaziados durante o processo de embelezamento do monte (BETTENCOURT *et alii,* neste vol.);
- a ausência de cerâmicas ou outros materiais que pudessem relacionar-se com uma ocupação da Idade do Ferro. Nesse sentido a informação veiculada por Martins Sarmento (1888: 109) e assente na informação do Pe. António Caldas, sobre o aparecimento, junto do monumento ao Pio IX, de "*objectos de ferro com o feitio de armas, que desapareceram sem se saber como*" parece duvidosa, posição já assumida por M. Cardoso (1971: 245);
- o aparecimento de fragmentos de cerâmica morfotipologicamente atribuíveis a um momento tardio da Época Medieval ou mesmo à Idade Moderna[11] o que poderá relacionar-se com a existência no local de um primitivo templo da invocação de Santa Catarina[12].

---

[11] Estas cerâmicas poderão assemelhar-se aos "*fragmentos de cerâmica já trabalhada a torno de oleiro e sem ornatos*" descritas por Mário Cardoso (1971: 248).

[12] Pinho Leal escreveu em 1873 que a serra de Santa Catarina "*Tomou este nome, de uma antiquissima capella da virgem e martyr, Santa Catharina, cujas ruínas ainda existem no alto da serra, junto a uma pyramide geodesica*" (LEAL, 1878, vol. VIII: 407).

Serão desta etapa os achados de ferro referidos por Martins Sarmento?

– a presença de apenas um nível de ocupação identificado nos Cortes 1 e 2, com materiais tecno-morfologicamente enquadráveis na Idade do Bronze. Enquanto este nível de ocupação surge no Corte 1, quase à superfície, sendo visível grande perturbação antrópica, no Corte 2 a ocupação ficou materializada por um fundo de cabana com indícios de lareira, reconhecido nos quadrados A1 e A2.

Perante este conjunto de dados parece possível relacionar a estrutura descrita por Martins Sarmento, nos finais do século XIX, *"A nascente da capella de Santa Catharina são ainda muito visíveis os restos d'uma fortificação de terra, que se seguem, mais ou menos apagados, até ao monumento de Pio IX* (SARMENTO, 1888: 111) com a ocupação da Idade do Bronze agora detectada. Estaríamos, assim, face a um povoado[13] cujo perímetro teria sido demarcado física e simbolicamente por um talude artificial de terra que "fechava" os espaços entre os conjuntos de blocos de pedra que existem na envolvência da capela de Santa Catarina, nomeadamente nos quadrantes sul-sudoeste e este-nordeste.

Este povoado, aparentemente de curta/média duração, segundo a classificação proposta por uma das signatárias deste trabalho para os assentamentos da Idade do Bronze (BETTENCOURT, 1999; 2000a) deverá articular-se, essencialmente, com uma ecologia de planalto, tendo em conta que os vales aluvionares mais próximos se encontram a uma distância de pelo menos 2km. Tal, permitiria às populações residentes a prática de uma agricultura extensiva nos solos magros de montanha, existentes a nascente e a sul, e o desenvolvimento de algumas práticas pastoris. No entanto, a sua proximidade com jazidas de volfrâmio, onde, com frequência, é possível extrair estanho, poderá ser intencional e ter constituído um factor importante de implantação desta população em Santa Catarina. Neste sentido seria o cinzel comprovativo da existência de práticas metalúrgicas no local?

Estas comunidades também podiam usufruir das excelentes condições proporcionadas pelos abrigos naturais para as mais diversas actividades "domésticas" e "rituais"[14].

As características genéricas do espólio encontrado nos Cortes 1 e 2 e dos materiais depositados na Sociedade Martins Sarmento, em Guimarães, admitem a integração desta estação entre o último quartel do II e os inícios do I milénio AC, em datas a precisar após os resultados das análises de radiocarbono.

Esta cronologia é-nos sugerida pelo material metálico encontrado, tradicionalmente inserido nos finais do Bronze Médio/inícios do Bronze Final (COFFYN, 1985: 34), muito embora os paralelos mais próximos para o pavimento lajeado sejam as cabanas de S. Julião Ib (Vila Verde), datadas da segunda metade do século IX AC (BETTENCOURT, 2000b: 102).

[13] Termo usado na sua significação mais abrangente, de espaço multifuncional.

[14] A existência de recipientes cerâmicos e de peças metálicas, intactas, encontrados em Santa Catarina deixa supor a prática deste tipo de actos. De lembrar que a ponta de lança e machados teriam sido encontrados para os lados da nascente de água, que é uma área de grandes caos de blocos formando abrigos.

BIBLIOGRAFIA

BETTENCOURT, A. M. S. (1999). *A Paisagem e o Homem na bacia do Cávado durante o II e o I milénios AC*, 5 vols (Dissertação de Doutoramento apresentada à Universidade do Minho, na área de Pré-História e História Antiga – policopiada).

BETTENCOURT, A. M. S. (2000a). O vale do Cávado (Norte de Portugal) dos finais do III milénio aos meados do I milénio AC: sequências cronológico-culturais, *Pré-História Recente da Península Ibérica*, Porto. ADECAP, pp. 79-93.

BETTENCOURT, A. M. S. (2000b). *O povoado de S. Julião, Vila Verde, Norte de Portugal, na Idade do Bronze e na Transição para a Idade do Ferro,* Ed. Cadernos de Arqueologia Monografias – 10, Ed. da Unidade de Arqueologia da Univ. do Minho, Braga.

BETTENCOURT, A. M. S., A. DINIS, C. CRUZ E I. S. SILVA (neste vol.). A estação arqueológica da Senhora da Penha, Guimarães (Norte de Portugal): notícia preliminar das escavações de 2002, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 43 (3-4), Porto, SPAE, pp. 137-152.

CARDOSO, MÁRIO (1937). Um crime de lesa-Arqueologia e lesa-Arte, *Revista de Guimarães*, 47, Guimarães, pp. 89-94.

CARDOSO, MÁRIO (1957). Notícia de uma jóia antiga adquirida pelo Museu de Martins Sarmento, *Revista de Guimarães*, 67 (1-2), pp. 179-184.

CARDOSO, MÁRIO (1960). Breves observações a propósito das análises espectrográficas de alguns instrumentos metálicos da Idade do Bronze, pertencentes ao Museu de "Martins Sarmento", *Revista de Guimarães*, 70, Guimarães, pp. 169-184.

CARDOSO, MÁRIO (1968). Novo achado da Idade do Bronze na estação arqueológica da Penha (Guimarães), *Revista de Guimarães*, 77, Guimarães, pp. 273-281.

CARDOSO, MÁRIO (1970). Die Vorgeschichtliche Hohensiedlung von Penha bei Guimarães/Portugal, *Madrider Mitteilungen*, 11, pp. 91-95.

CARDOSO, MÁRIO (1971). A Estação Pré-histórica da Serra da Penha (Guimarães), *Actas do II Congresso Nacional de Arqueologia*, Coimbra, pp. 239-259.

COFFYN, A. (1985). *Le Bronze Final Atlantique dans la Péninsule Ibérique*, Ed. Diffusions de Boccard, Paris.

DINIS, A. PEREIRA (1992). A Penha Arqueológica, *A Penha-Ontem e Hoje. Exposição*, Guimarães, pp. 15-22.

LEAL, PINHO (1878). *Portugal Antigo e Moderno*, vol. VIII, Lisboa, pp. 407-414.

PINA, JOSÉ LUÍS DE (1928). A Penha Eneolítica, *Revista de Guimarães*, 38, nºs. 3-4, Guimarães, pp. 135, 138.

PINA, JOSÉ LUÍS DE (1931). Uma notável estação arqueológica portuguesa: a Penha (Portugal), *Actes do XVème Congrés International d'Anthropologie et d'Archeologie Prehistorique*, Paris, pp. 342-348.

QUEIROGA, F. (2000). *Relatório de Sondagem Arqueológica. Estação Arqueológica da Penha*, relatório dos trabalhos entregue ao IPA – policopiado.

SARMENTO, FRANCISCO MARTINS (1888). Materiaes para a Archeologia do concelho de Guimarães, *Revista de Guimarães*, 5, Guimarães, pp. 109-121.

SARMENTO, FRANCISCO MARTINS (1999). *Antíqua, Apontamentos de Arqueologia*, Sociedade Martins Sarmento, Guimarães.

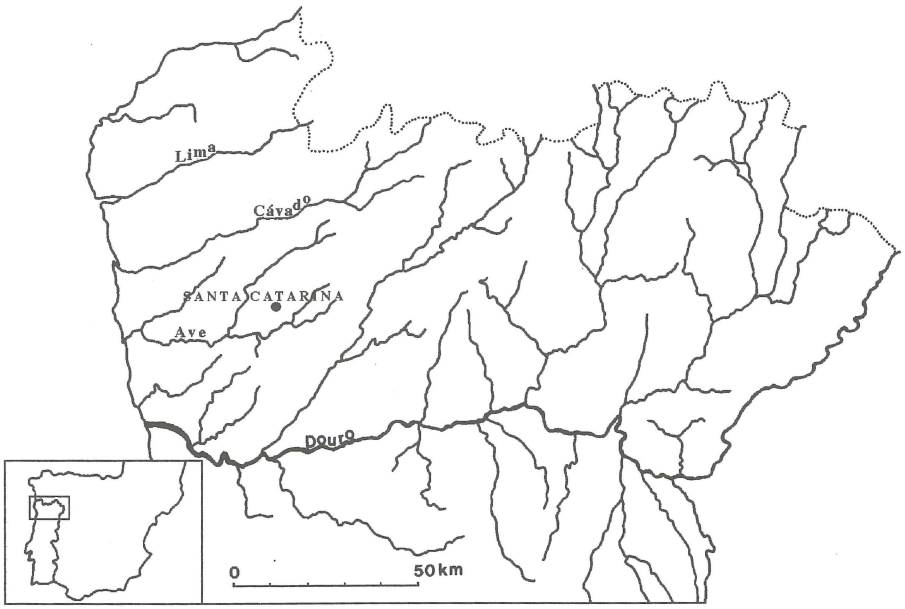


Fig. 1 – Localização de Santa Catarina na Península Ibérica e Norte de Portugal.

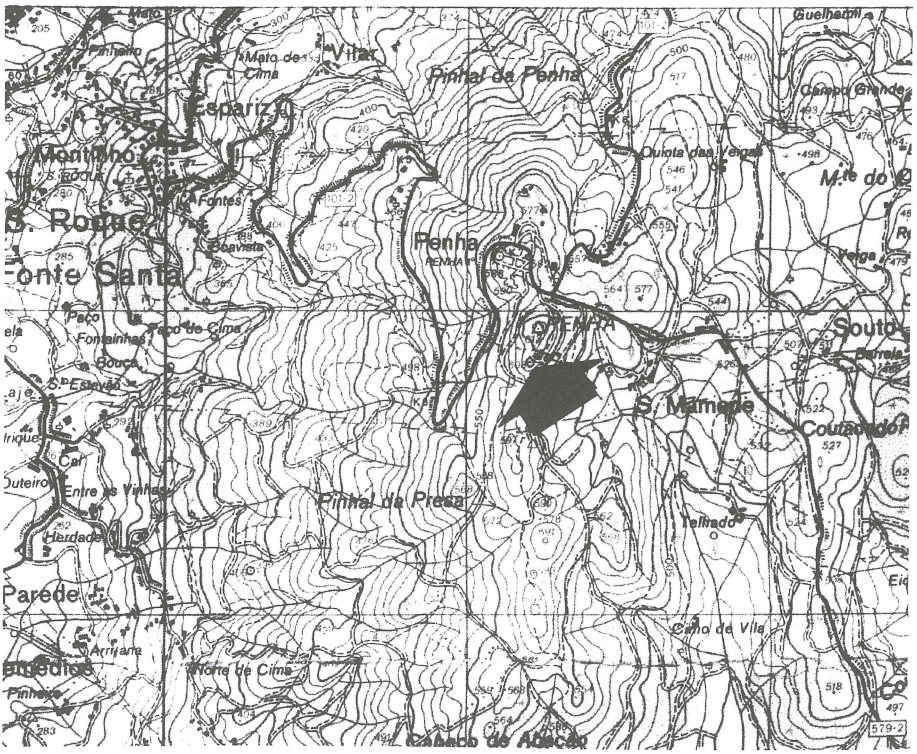


Fig. 2 – Localização de Santa Catarina na C.M.P., esc. 1:25.000.

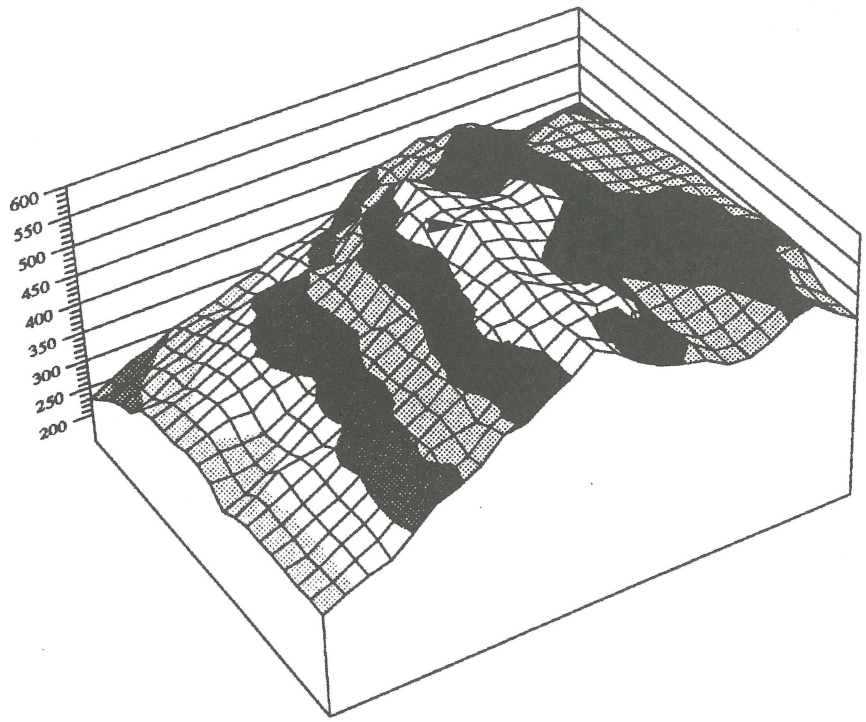


Fig. 3 – Projecção 3D do Monte da Penha, visto de Sul. (programa Wingz, versão 1.1) A seta indica o local de implantação da capela de Santa Catarina.

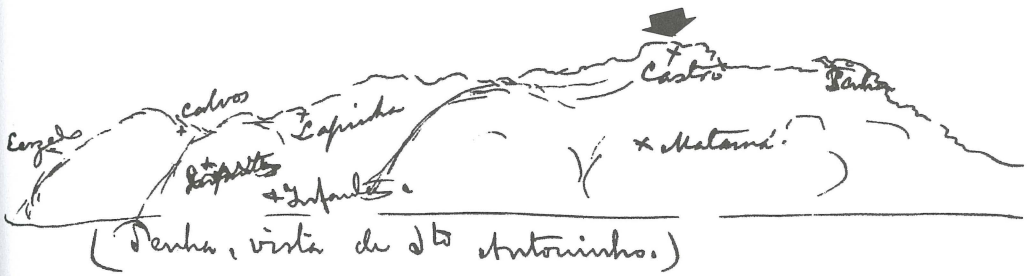


Fig. 4 – Apontamento gráfico de Francisco Martins Sarmento, representando o Monte da Penha (SARMENTO, 1999: 367). A seta mostra a localização do povoado de Santa Catarina.

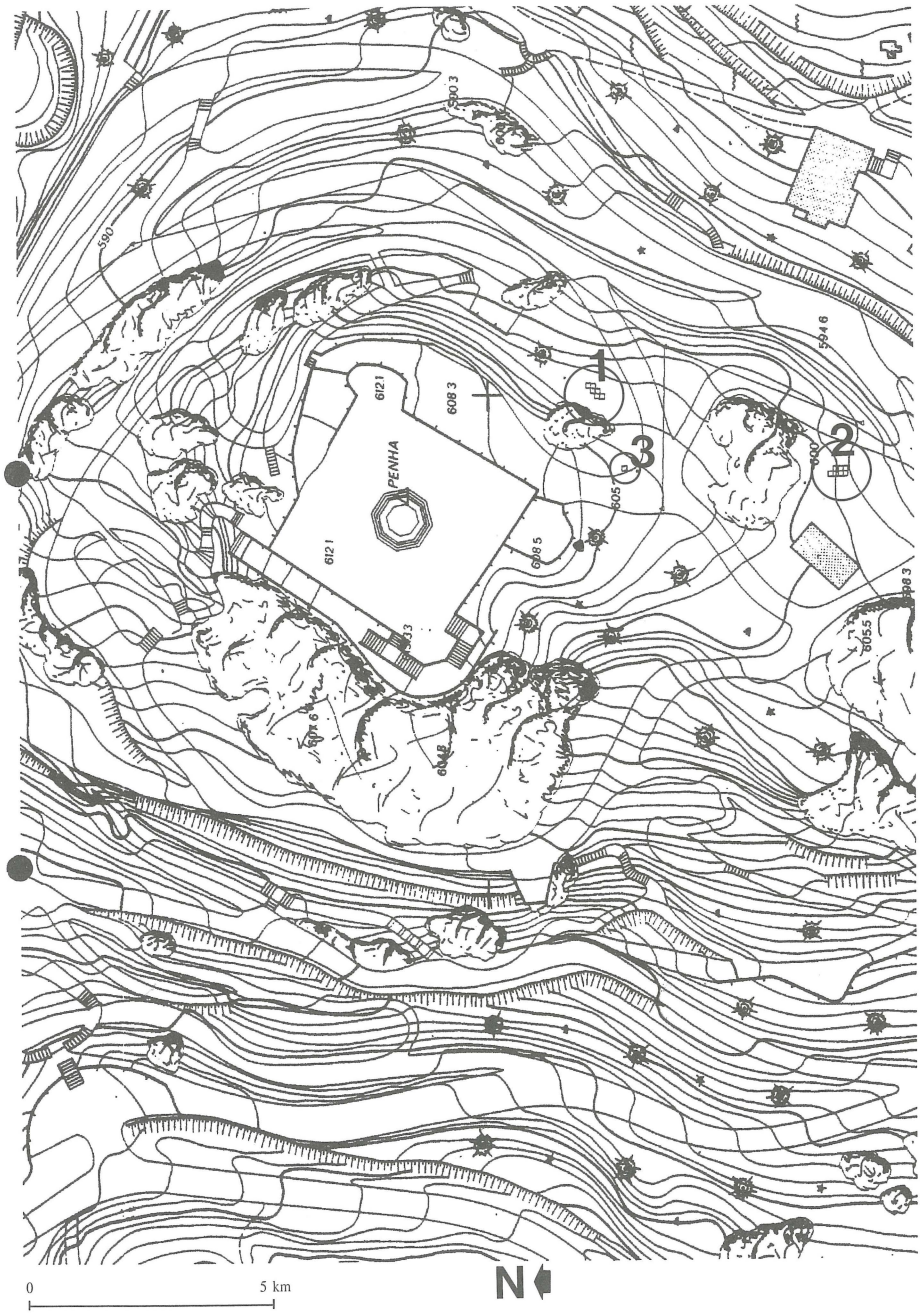


Fig. 5 – Levantamento topográfico de Santa Catarina.
Os círculos situam os cortes escavados.

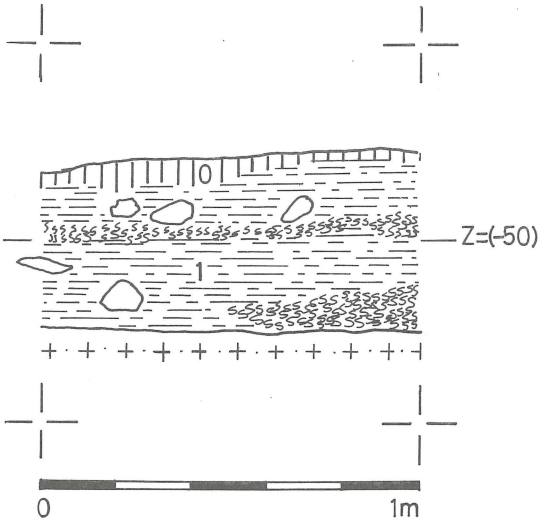


Fig. 6 – Corte 1: Perfil Este do quadrado A0 (os pequenos sss correspondem a uma lura).

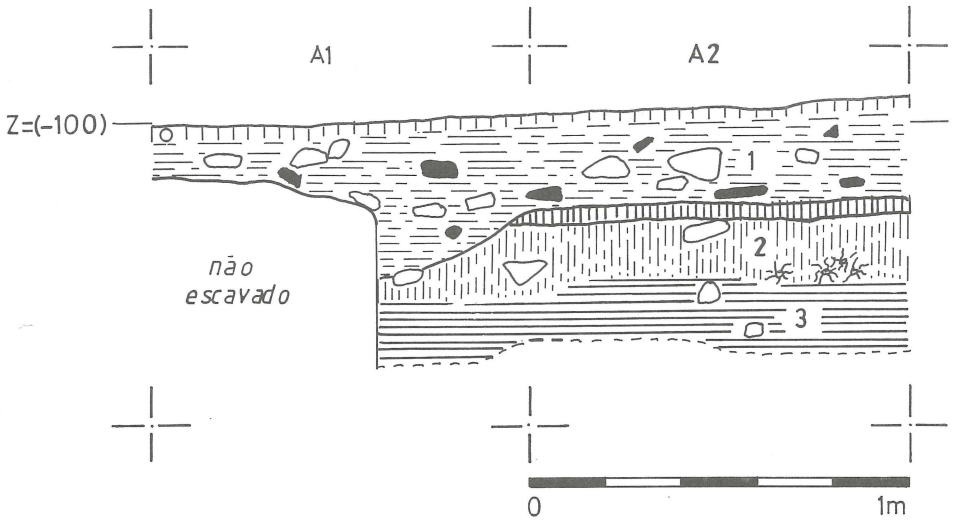


Fig. 7 – Corte 2: Perfil Oeste dos quadrados A1 e A2 (o escuro corresponde a fragmentos de telha e os traços verticais entre as camadas 1 e 2, a um pavimento hitórico).

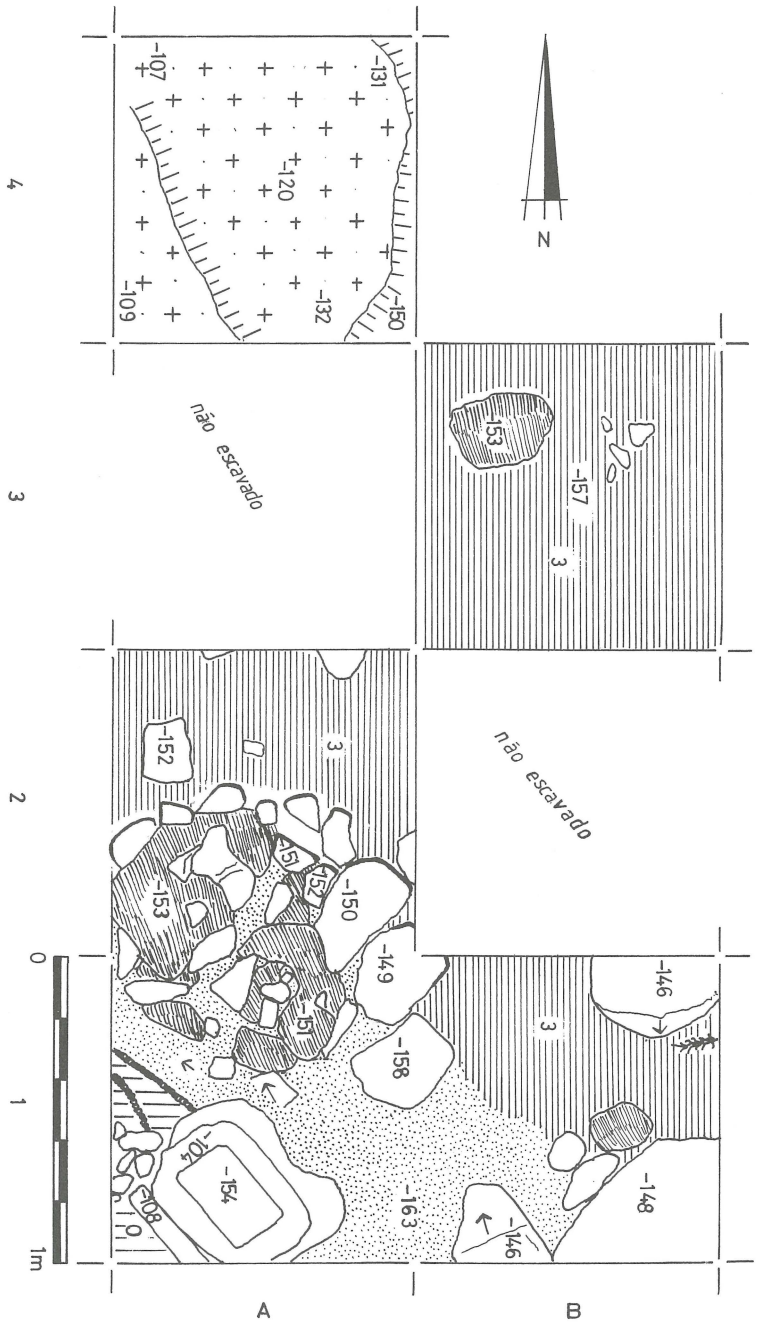


Fig. 8 – Corte 2: Planta geral do nível de ocupação da camada 3. Nos quadrados A1 e A2 pode ver-se o lajeado de uma cabana sobre a qual ocorre saibro queimado.

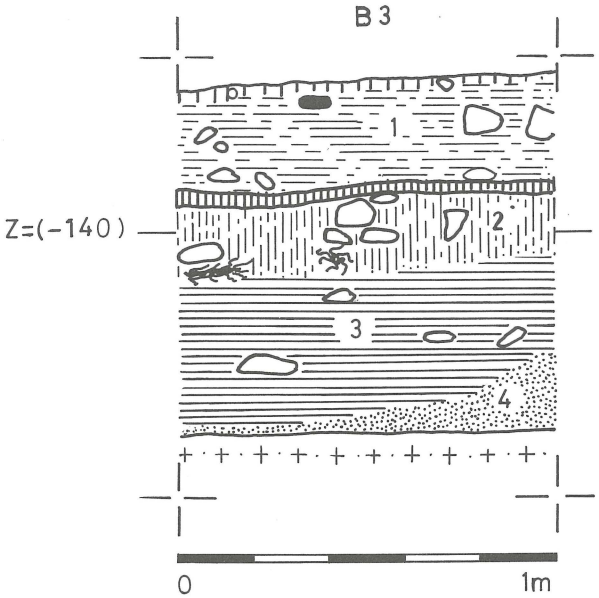


Fig. 9 – Corte 2: Perfil Oeste do quadrado B3 (os traços verticais entre as camadas 1 e 2, correspondem a um pavimento histórico).

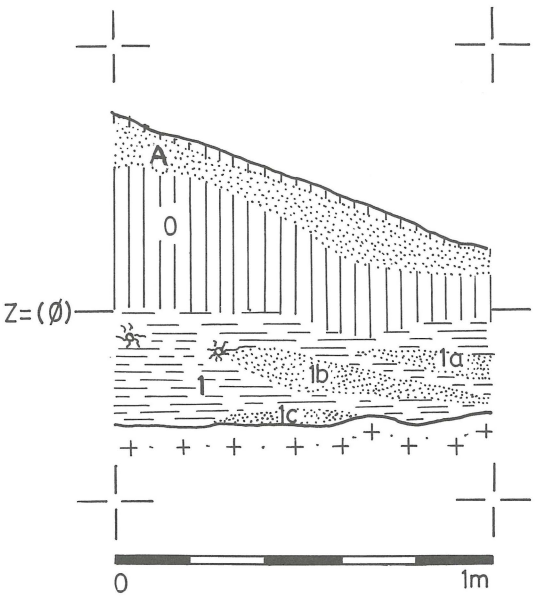


Fig. 10 – Corte 3: Perfil Norte do quadrado A1.
O (A) corresponde a aterros superficiais.

"A LUZ DA HISTÓRIA"*

O programa deste ciclo, ao sugerir um lugar privilegiado para a história no conjunto dos saberes, falando de "peneira sábia" e de "luz inteligente", mesmo de "prova definitiva", certamente que o faz de uma forma irónica.

Ao contrário, o que talvez importe sublinhar, como sugerem, por exemplo, autores que colaboram no livro "Other Histories" (ed. por K. Hastrup, Londres, Routledge, 1992), é a necessidade urgente de "fazer explodir o conceito ocidental de história através da experiência antropológica da cultura"; por outras palavras, e como os mesmos autores acentuam, questionar os nossos conceitos de "história" à luz de outras histórias, de outras formas de produzir história e de pensar acerca dela.

A história (no sentido de discurso sobre o acontecido) é uma arena de conflito, como estamos a cada momento a confirmar na actualidade (pelos recentes debates televisivos sobre o 25 de Abril, por exemplo). Na época moderna, a historicidade radical de que fala Giddens criou a ideia de um passado unitário à escala mundial, isto é, procurou apropiar-se do conjunto do tempo como base para a mesma hegemonização no que toca à totalidade do espaço, através da descontextualização, do esvaziamento do tempo e do espaço dos seus antigos valores locais. Esta historicidade radical articula-se com a tentativa de proceder a um gigantesco "holocausto cultural", o da destruição, ainda em curso, da multiplicidade das culturas, das sensibilidades, das vivências locais do tempo, subordinadas progressivamente a um tempo calendárico, mecânico, mensurável para efeitos económicos, etc.

Assim, é importante enfatizar a variabilidade de percepções do tempo e de formas de constituição da memória colectiva, fazer implodir o passado tal como nos quiseram ensiná-lo, através da voz dada aos mais diversos actores sociais sobre o seu passado, os *seus passados.* Os valores e significados atribuídos ao tempo são puramente contextuais, e obviamente já não valem as velhas dicotomias entre as sociedades tradicionais (do tempo cíclico) e as modernas (do tempo linear), pois, como B. Adam (1994) mostra bem, ciclicidade e linearidade são dois modos do tempo que coexistem em *todas* as sociedades e dependem da perspectiva do observador.

Fazendo entrar na história, nas *histórias,* todos os tempos, sensibilidades e vivências que aquela procurou menosprezar, será abrirmo-nos a uma enorme riqueza de experiências itinerantes. Como disse recentemente M. Serres ("Éclaircissements", Paris, Flammarion, 2ª ed., 1994,

---

* Resumo de intervenção feita na Fundação Calouste Gulbenkian – Acarte – em 23 de Abril de 1994, integrada no painel "A Prova" do ciclo "A Descoberta", organizado por Paulo Cunha e Silva (FCDEF-UP) (a quem se deve a sugestão do título da intervenção). Os outros participantes neste painel foram Maria Strecht (ICBAS, UP), Manuel M. Carrilho (FCSH-UNL) e Jorge Bento (FCDEF, UP).

p. 79), "a razão está estatisticamente distribuída por toda a parte: ninguém pode reivindicar a sua posse exclusiva." E adiante, ao falar da nossa imaginação do tempo: "Em lugar de condenarmos ou excluirmos, rejeitamos determinada coisa para a antiguidade ou para o arcaísmo; já não dizemos "falso", preferimos dizer: "ultrapassado" ou "obsoleto". Dantes, sonhava-se, agora pensamos; dantes cantava-se poesia, hoje, realizamos experiências eficazmente. A história é pois a projecção num tempo imaginário – imperialista, mesmo – desta exclusão muito real. O corte temporal equivale a uma exclusão dogmática."

O arqueólogo (profissão de quem escreve estas linhas) é o homem que transforma o "documento" em "monumento"; analisa o lugar, num primeiro momento, para o tentar entender na sua especificidade irredutível. Não se trata tanto de procurar aí elementos para "fazer história" (qual, senão aquela que sobretudo importa subverter?) mas, principalmente, perceber alguns sinais da história *desse sítio concreto* na imbricação de fenómenos "naturais" e de intenções humanas de que ele é o produto presente.

E, às vezes, como no quadro de Delvaux, do outro lado das lentes do cientista, a natureza, com toda a sua proliferação desnuda e selvagem, acorda, numa fulgência poética. E a vertigem dos múltiplos sentidos, da perda radical do sentido unívoco, atinge-o no seu cerne. Nestes momentos da mais radical desconstrução é quando uma lágrima magriteana se condensa na face erodida de Clio. A nostalgia desdobra-se sobre toda a paisagem como um grande lençol de Christo.

Vítor Oliveira Jorge

MUDANÇAS NO MUNDO RURAL E NAS REPRESENTAÇÕES DO ESPAÇO: O PAPEL DOS SÍTIOS E DOS PARQUES ARQUEOLÓGICOS*

A minha comunicação poderia sub-titular-se: "uma arqueologia em mudança num mundo rural em mudança". De facto, têm-se verificado nos últimos anos importantes transformações na realidade portuguesa, de todos conhecidas, e articuladas também com os efeitos da chamada globalização. A minha intervenção não pretende ser o resultado de um estudo científico – pois como é sabido não sou sociólogo nem especialista de geografia humana – mas (a pedido expresso de colegas da organização) pretendo apresentar a reflexão de um arqueólogo que pensa a sua experiência (de trabalho de campo, em meio dito rural, durante mais de trinta anos) como cidadão. Não poderia eximir-me a um tal desafio, adentro de uma linha de colaboração interdisciplinar que é fundamental praticar, nomeadamente entre os que trabalham na mesma Faculdade.

Toda a gente sabe quanto as tradicionais "fronteiras" entre o rural e o urbano se têm esbatido. Basicamente, os que habitam "no campo" desejam ter acesso aos modos de vida e de consumo antes só disponíveis na cidade; a circulação e informação das pessoas é muito maior (a questão da qualidade é mais discutível), e a predominância dos modelos de comportamento citadinos sobre "os do campo" evidente, quer como realidade, quer como desejo. A televisão e em particular a publicidade têm um enorme poder de difusão de valores e de aspirações.

Ao mesmo tempo, dão-se outros dois fenómenos correlativos. Os da cidade sonham com o campo como o lugar das férias, do lazer, do silêncio, da ausência de stress, e da qualidade de vida (imaginada) que lhes falta onde vivem – tendem, como tradicionalmente todos os citadinos, a consumir "o campo" como um espaço outro, como um intervalo de visita, tanto mais interessante quanto lhes permita uma experiência diferente, se possível única. E aqui as deslocações a sítios arqueológicos, para as populações com maior grau de literacia, tendem a ser importantes. A própria experiência de investigação arqueológica se pode ler a essa luz.

Por seu turno, "os do campo" começam a perceber que, num mundo globalizado, a criação de tradições e de outros "patrimónios" colectivos é essencial à individualização do local, como um certificado de qualidade. É o que atrai os visitantes, permite a comercialização de produtos, coloca as comunidades no mapa e nos circuitos turísticos, produz acontecimentos. Esses acontecimentos ou experiências só ganham se tiverem a marca local, a característica individualizadora,

---

* Resumo da comunicação apresentada ao *2º Congresso de Geografia Rural, "Ruralidades: Teorias e Vivências"*, – FLUP, Janeiro de 2003. Agradeço à minha colega do Departamento de Geografia da FLUP, Prof.ª Doutora Nicole Devy-Vareta, o amável convite para participar nesta reunião interdisciplinar.

se não forem meras reproduções do que se pode ver ou experimentar noutro lado.

Ora, sem acontecimentos não se vê a vida a acontecer, não há pessoas, não há meios para produzir o novo (obsessão da modernidade) e a paisagem, mesmo a "mais bela" (para quem?) é promotora de tédio. Toda uma imensa miscigenação entre representações locais e trans-locais do espaço/tempo se está a elaborar e a reelaborar permanentemente em toda a parte.

As novas gerações do "mundo rural" podem ainda não dispor de muitos arqueólogos (de tantos quantos os que seriam necessários) ou de pessoas interessadas, ou minimamente motivadas, por essas matérias. Mas começam a compreender e a "respeitar" o mundo da arqueologia como um elemento certificador de qualidade e de antiguidade das terras, como um pólo de atracção, como uma fonte de movimento, e portanto de benefício.

Assim, a sinergia dos dois aspectos tende a acentuar-se. Os sítios, os circuitos e os parques arqueológicos – em articulação com museus e outras infra-estruturas – deverão aumentar, pelo menos enquanto os fundos estruturais permitirem ao Estado e às autarquias investir nessa nova forma de capital, o capital cultural.

Na medida em que esse capital deixar de ser apanágio de uma pequena elite, e tender a disseminar-se – a ocupar o espaço público, tornando as realidades arqueológicas consumíveis como outras quaisquer – o discurso académico tradicional terá também de mudar.

Aquilo que dantes era apenas um elemento da "alta cultura" (da investigação e do saber universitários, ou à guarda dos "grandes museus" – se é que em Portugal podemos falar de "grandes museus" no que toca à arqueologia; por exemplo, no Porto, segunda cidade do país, capital da Cultura em 2001, não existe nenhum) passa a ter de se traduzir também noutros discursos e noutros produtos de consumo, voltados para novos públicos. Essa oportunidade pode ser perdida, ou ganha, de acordo com a capacidade dos cidadãos envolvidos neste sector.

Será perdida, se não se conseguir encontrar os discursos, produtos, e modalidades de fruição adequados a diferentes públicos, acentuando-se o fosso entre os que são sujeitos e os que são objectos nesta vivência dos valores arqueológicos e sua "envolvente rural". Será ganha, se os cidadãos conseguirem encontrar diferentes formas de usufruir e de ampliar o espaço de manobra e de afirmação para os valores e bens arqueológicos do país, desde a investigação, até à recepção final por um número crescente de pessoas. Trata-se de instituir um sistema até certo ponto auto-sustentado, embora sempre carecido de um enquadramento por parte das entidades da tutela e das autarquias locais.

Neste campo, porém, têm faltado orientações claras, tanto por parte das entidades centrais (nomeadamente, Instituto Português de Arqueologia, que nasceu em 1997 de acordo com um modelo um pouco frágil, e cuja fusão com o IPPAR foi anunciada em 2002, não se sabendo ainda o que daí irá resultar), como por parte dos próprios arqueólogos, faltando uma reflexão desapaixonada, desfulanizada, nacional, sobre o que se pretende para a nossa arqueologia, muito para além das reivindicações corporativas, das "clientelas" estabelecidas em torno de certas figuras ou instituições, das ambições de protagonismo, ou dos rendimentos a curto prazo por parte da actividade empresarial.

Porto, Janeiro 2003.
Vítor Oliveira Jorge

A IMAGEM COMO VEÍCULO DE COMUNICAÇÃO COM O PASSADO: DA "ARTE RUPESTRE" ÀS NOVAS TECNOLOGIAS*

Presente, passado e futuro formam uma trilogia cujos termos são indissociáveis. Por isso, as sociedades da modernidade e da pós-modernidade, ao instaurarem-se "definitivamente" na história, criaram simultaneamente a obsessão do futuro (a inovação, o corte com o velho) e a obsessão do passado (a protecção do património).

Como mitos contemporâneos – e compensações para o sentimento de perda (da transcendência) que a modernidade introduziu, ao instituir a laicidade e a democracia, a dominação da imanência, e a omnipresença do mundo material – a imaginação do futuro e do passado tornaram-se indispensáveis como compensação para a permanente fuga do presente em relação a si mesmo (aceleração da vida e rápida obsolescência de todos os objectos). Desmaterialização da experiência (sua evanescência, e consciência disso) e materialização do mundo (privado de transcendência) – eis a herança que "os modernos" nos deixaram. Mas, para mim, a modernidade caracteriza-se pelos seus paradoxos, que parecem ampliar-se constantemente.

O património, o turismo, as indústrias da cultura, e o boom" da arqueologia são consequências da democratização. O passado é hoje um consumível das massas que, através dos "sítios de memória" (cápsulas de tempo parado como compensações para o tempo acelerado da vida) procuram, se não um princípio de ordem para o caos, um momento de interrupção e de contemplação na correria das suas vivências.

A imagem vinda do passado – nomeadamente se inscrita nessa manifestação da permanência, ou "eternidade", que é a pedra – é um ícone de permanência, de estabilidade, securizante. Não tanto pelo que nos diz (porque desconhecemos o que nos diz), mas pela aura de existir na sua antiguidade, de nos dizer o que é impossível de comunicar.

Num mundo onde toda a gente vive obcecada pela comunicação – que paradoxalmente nunca pode existir sem momentos de incomunicação, de silêncio – o que a arte rupestre nos diz é o silêncio sideral das vozes que para sempre se apagaram. Embora suspeitemos que os seus autores não eram muito diferentes de nós. E esse silêncio forma um coro universal – está espalhado por toda a Terra.

As novas tecnologias permitem estender ao infinito os arquivos do passado, e "brincar" com bases de dados, sistemas de informação geográfica e trabalho de imagens em 3D, numa modalidade que une o hedonismo e o espírito lúdico contemporâneos à investigação, permitindo

---

* Resumo da conferência pronunciada em Aveiro, no Centro Cultural e de Congressos daquela autarquia, em 16 de Abril de 2003.

criar simulações e modelos, testar hipóteses, descartar explicações descabidas. Estou convencido que é cada vez mais por aí que se farão representações interessantes do passado, dando-nos a ilusão sustentada de o reviver, de o revisitar. E para que serve ele, senão para isso?... As novas tecnologias têm a vantagem de proporcionar "ilusões" para todas as idades, gostos, e expectativas – são o dispositivo perfeito. Assim haja meios para recorrer a elas a todos esses níveis, e não apenas para entreter as crianças nos museus e escolas em frente a uns computadores.

Vítor Oliveira Jorge

IMPORTÂNCIA DA ARQUITECTURA PARA UMA PRÉ-HISTÓRIA DA MENTE: EM TORNO DO ESTUDO DAS CADEIAS OPERATÓRIAS, E DA SEMIOLOGIA DOS ESPAÇOS "PRIMITIVOS"*

Esta intervenção refere-se ao "fundo problemático" das investigações que realizo, e articula-se em torno de quatro tópicos:

- arquitecturas;
- pré-história da mente;
- cadeias operatórias;
- semiologia de espaços "primitivos".

Por *arquitecturas,* refiro-me naturalmente a todas as operações realizadas no mundo material, por acrescentamento ou subtracção, que envolvam a criação de dinâmicas espaciais/ /vivenciais articuladas com pares de opostos como: volumes/vãos; eixos/movimentos; espaços cheios/espaços vazios; paragens/circuitos; obstáculos/passagens; dentro/fora; alto/baixo; aéreo/ /subterrâneo; iluminado/obscuro; aberto/fechado; escondido/exposto, etc.

Todo o espaço terrestre é, no limite, espaço construído, arquitectónico, no sentido de que todas as pré-existências (volumes anteriores a uma acção intencional humana) foram integradas no espaço humanizado, quando não são produtos, mesmo, dessa acção antrópica, mais ou menos articulada com factores "naturais". Perde portanto sentido operativo a oposição natural/artificial, na medida em que todo o "natural" foi "deglutido", por assim dizer, pelo "artificial". Quer esse natural tenha sido "intervencionado", quer ele tenha sido deixado mais ou menos "como tal". Pode dizer-se que este fenómeno se produziu com o "Homo sapiens sapiens", talvez a partir de há c. de 40.000 anos.

A pré-história destes últimos 40.000 anos (marcando uma ruptura com toda a pré-história anterior de milhões de anos, e tornando insignificante a divisão cronológica entre Paleolítico e Neolítico, por exemplo) é o estudo de como esta "mente moderna" se desdobrou em múltiplas criações, absorvendo completamente a "natureza". Essa absorção deu-se primeiro ao nível conceptual, cosmológico, cosmogónico, e traduziu-se progressivamente em alterações cada vez mais profundas do mundo material, plasmadas no que vulgarmente chamamos arquitecturas (menos de monumentos, ou de sítios, do que de paisagens inteiras, que evidentemente incluem

---

* Resumo da comunicação exposta na Faculdade de Letras do Porto a 7 de Março de 2003, por ocasião da apresentação pública anual dos resultados das pesquisas dos membros do DCTP-FLUP.

aqueles). A *pré-história de mente* é a tentativa de perceber as grandes linhas dessa fase decisiva que vai até ao surgimento da escrita e do Estado nalguns pontos do planeta.

Entre a pré-história hominídea, de milhões de anos, e a história recente, dos últimos cinco mil anos, a pré-história de que falo é o período em que tudo o que é decisivamente humano (criação de um mundo significante) surgiu e se impôs no espaço vivencial.

Cadeias operatórias são sequências de actos que visam um objectivo, pressupondo pois a pré-figuração mental deste. No caso das arquitecturas, são sequências de acções construtivas, técnico-conceptuais, que visam implementar uma ordem – fixa, semi-fixa, ou precária, efémera – no espaço/tempo. O "Homo sapiens sapiens" (a nossa sub-espécie, com c. de 100.000 a 150.000 anos de existência, mas na qual só há uns 40.000 anos se deram "mutações" culturais substantivas, a um ritmo cada vez maior) caracteriza-se pelo comportamento transformador da natureza, visando domá-la e torná-la numa grande obra arquitectónica totalmente humana. A domesticação de plantas, animais, longamente identificada com o Neolítico, é apenas um sub-problema dessa generalizada domesticação do mundo (espaço/tempo) que começou muito antes, e hoje se está a consumar pela homogeneização total da Terra, sob a égide da mentalidade totalitária e laica moderna (o "homem" é o senhor absoluto do mundo material, e como este é o único que existe, dominar o material é dominar a totalidade).

A *semiologia* atribui-se a missão de estudar todos os "actos de sentido", ou seja, toda a acção humana produtora, emissora, transmissora, receptora de sentidos. O seu interesse consiste no acordar da nossa consciência para o facto de não haver actos puramente utilitários, funcionais, e actos puramente simbólicos. Essa dicotomia do senso comum é absurda, como se vê pela publicidade, que até para vender sanitários recorre às "quatro estações" de vivaldi (a utilização de minúsculas é intencional) – o mundo humano é o mundo do desejo, implantado na materialidade do nosso corpo e permanentemente fabricado pela imaginação. A sociedade de mercado e de consumo generalizado actual consiste precisamente na mercantilização generalizada e totalitária do desejo, transformando-nos a todos em autómatos de nós mesmos.

O espaço contemporâneo moderno foi construído em torno da ideologia que se ancorava na dicotomia entre o quotidiano útil (funcional) e o cultural (no sentido amplo) inútil (evasão compensatória do trabalho). Os cidadãos oscilariam entre a aceleração e a desaceleração, como máquinas (paradigma, ou modelo, do mundo como um todo). Mas os ritmos produtivos e os ritmos consumistas instalaram-se na vida diária. E o trabalho hoje desmaterializa-se e desvaloriza-se (flexibiliza-se, na linguagem liberal económica, isto é, desloca-se para onde fica mais barato), esbatendo-se a todos os níveis as fronteiras entre trabalho e lazer. Percebemos a historicidade (a relatividade, ou precaridade) de todos esses conceitos, dicotomias, e valores, o que nos abre à compreensão de "espaços outros". Que espaços outros? Os do passado diferente de nós, os do presente de outras culturas (que já não estão necessariamente distantes, instalaram-se parcialmente entre nós), e os do nosso próprio presente mais imediato. Neste, o habitado/construído (aldeias, cidades, metapólis), e o herdado protegido (património, cultural ou natural) convivem permanentemente com a ruína, a desordem e o lixo. A ruína é tudo quanto não conseguimos (ainda, ou jamais) transformar em património. A desordem é a desorientação social plasmada na droga, na criminalidade, no individualismo e na efemeridade dos laços de coesão social. O lixo é a outra face do consumo – os restos dos sonhos deitados fora. A sociedade actual, levando ao extremo a produção de detritos, permite à arqueologia afirmar-se como uma das suas ciências centrais, visto que a arqueologia foi sempre uma reflexão sobre as

ausências (sobre o passado) a partir dos seus sinais presentes, dos seus restos. Mas hoje a arqueologia, consciente da sua actualidade, pode conjugar-se eficazmente com uma semiologia geral da sociedade em que vivemos, para a partir dela conceptualizar outras sociedades possíveis.

Espaços "primitivos" – utilizo esta palavra desusada, mas obviamente aqui sem quaisquer conotações pejorativas ou "exóticas", para caracterizar todas as formas de organização do espaço estudadas pela arqueologia pré-histórica e pela etnologia das sociedades não europeias, que testemunham ontologias ou cosmovisões diferentes da nossa, implicando conceitos que não nos são habituais. Ao exigirem a nossa reflexão crítica, estas investigações afastam-nos das evidências turísticas e das tipicidades pitorescas do tal "exótico" (entendidas como única fuga do mundo actual), para instalarem a dúvida de que se alimenta a verdadeira reflexão, talvez um dos raros valores que nos restam. Outros espaços, outros sistemas de conceitos, outros valores, outros mundos com que podemos dialogar, e que nos podem ajudar a criar soluções alternativas ao inferno em que o nosso mundo se tornou, se defendermos intransigentemente uma prática científica que recuse todos os facilitismos, todas as domesticações do passado, todas as falsas continuidades que tenderiam a fazer da história uma narrativa em que tudo desemboca, forçosamente, no mundo tal qual ele hoje é. Não: houve – e há, e estão em fabricação contínua – mundos alternativos, espaços alternativos, sentidos novos, libertadores, solidários, em contra-corrente. Temos de construir um passado que nos abra novas visões de futuro.

O "sistema" não fechou ainda sobre nós o seu cinto de ferro, não nos deu ainda o abraço de cobra. A não ser que o facto de permitir a um catedrático da Universidade do Porto que se entretenha a dizer isto seja uma das suas múltiplas e insuspeitadas astúcias.

Porto, Março de 2003.
Vítor Oliveira Jorge

A ARQUITECTURA PRÉ-HISTÓRICA COMO UMA FORMA DE ARTE: DAS "CRIPTAS" MEGALÍTICAS AOS "RECINTOS" MONUMENTAIS*

No contexto da Pré-história, "arte" tem de ser entendida, no mínimo, no sentido amplo que lhe davam os clássicos gregos e romanos, e que se manteve, mesmo na nossa cultura, até à Modernidade: como "techne" ou "ars", isto é, como a capacidade artesanal, simultaneamente manual e intelectual, de levar a cabo com alguma perfeição alguma acção sobre a realidade, em particular a realidade material.

A "especialização" da ideia de "arte" como actividade expressiva, nomeadamente individual, conduzindo a um produto estético, é, como se sabe, uma criação dos últimos séculos e da existência da sociedade de mercado, para a qual o artista produz, tendo a sua consagração através da crítica e, finalmente, do museu. Inventada a "arte", foi preciso proceder à sua historicização (universalizando-a no tempo como actividade tipicamente humana) – nascendo assim a "história da arte", que se procurou fazer recuar até às suas míticas origens (o Paleolítico) – e antropologizá-la, universalizando-a no espaço (artes "primitivas" de toda a espécie, arte rupestre, etc.).

O que hoje chamamos "arquitectura" é a "arte" do espaço por excelência; e talvez a vontade compulsiva de organizar espaços, de lhes impor uma ordem, de os transformar em "lugares" (ou redes de lugares, entendidos estes como nódulos de circuitos) seja uma das características do ser humano. Da sua intencionalidade auto-reflexiva, da vontade de dar sentido ao mundo, dando sentido à sua acção nesse mundo – ligando várias escalas, desde a do macro à do microcosmo. Uma arquitectura fixa sentidos (ou encena essa fixação, na sua ambiguidade material), e ancora, de um modo ou de outro, um sítio ao território envolvente, permitindo uma multiplicidade de práticas discursivas sobre tal sítio e território. Essas práticas articulam frequentemente, em sociedades orais, cosmogonias e cosmologias (teorias gerais do mundo) com o sentido dos sítios, o papel que tiveram num ou noutro momento de uma narrativa que se reporta ao passado (explicações do particular ou local). As arquitecturas, formas de estabelecimento de uma ordem, espacializam o tempo, fixando uma narrativa no espaço, e presentificando o passado.

Nesta comunicação – etapa de uma reflexão colectiva que vimos fazendo no contexto dos projectos EVASAFREN e ARQUEHORFREN** sobre o sentido das arquitecturas pré-históricas numa linha não funcionalista – pensar-se-á a oposição (em larga medida esquemática e em parte

---

* Resumo da comunicação apresentada ao Curso de Arte Pré-histórica Europeia, IPT, Tomar, Abril de 2003.

** Aprovados pelo IPA – Instituto Português de Arqueologia.

redutora – mas pensar significa também esquematizar, reduzir; o que importa é a pertinência dessa operação) entre criptas e arenas, entre os convencionalmente chamados "sepulcros megalíticos" e os não menos convencionalmente designados "recintos monumentais", mostrando como representam dois modos completamente distintas de desenho e de materialização de uma ideia de espaço e de mundo.

Trata-se de duas concepções arquitectónicas muito diferentes, mas – de um modo muito simplista – talvez a mais notória distinção consista na vontade de criar espaços fechados e circunscritos, de difícil acesso (dólmens de corredor neolíticos), onde toda a arquitectura, por mais volumosa que seja, se "dobra para dentro", "versus" a de recintos ou arenas abertas, amplas, luminosas, onde a arquitectura se "desdobra para fora", por forma a incluir e implicar de forma óbvia todo o território envolvente (sítios murados calcolíticos).

Creio que autores como Bradley, Thomas, e particularmente Whittle (1996), e, a nível do nosso país, S. O. Jorge, têm aberto portas muito importantes para este entendimento das arquitecturas pré-históricas. Mas há já em Portugal, felizmente, muitos (jovens e menos jovens) autores a caminhar neste sentido pós-funcionalista, que abrirá à arqueologia formas muito mais inteligentes de pensar o passado e a semiologia dos seus espaços – na sua riquíssima potencialidade. Para tanto, é preciso articular cada vez mais aprofundamentos teóricos com detalhadas pesquisas técnicas, nunca isolando uns dos outros, no sentido de compreender que a boa teoria é ávida de novos dados, e os "dados" interessantes jamais se dão a ver, em toda a sua pregnância, sem uma boa teoria...

Vítor Oliveira Jorge

UNIÃO INTERNACIONAL DAS CIÊNCIAS PRÉ-HISTÓRICAS E PROTO-HISTÓRICAS (UISPP)

MEMBRO DO CONSELHO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (UNESCO)

Aos Arqueólogos de Todo o Mundo
Mensagem do Presidente da UISPP sobre o XV Congresso
Lisboa, Setembro de 2006
E-mail geral: uispp.xvcongress@ipt.pt

Janeiro de 2003

Caros Colegas,

No seu XIV° Congresso, realizado em Liège, Bélgica, em Setembro de 2001, a UISPP decidiu realizar o XV° Congresso em Lisboa, Portugal, em Setembro de 2006, sendo seu secretário-geral, e principal responsável pela organização do evento, o Prof. Doutor Luiz Oosterbeek, do Instituto Politécnico de Tomar.

Assim, durante essa reunião magna dos arqueólogos de todo o mundo, Portugal e a sua cidade capital, célebre pelo seu clima e pela sua abertura a todos os povos, terá a honra de acolher a nossa comunidade, e de lhe procurar proporcionar, com a colaboração de todos, arqueólogos e entidades públicas e privadas, uma experiência científica, cultural e humana inesquecível.

Como sabem, a nossa União e os seus congressos (que se efectuam de 5 em 5 anos) albergam no seu seio colegas de todos os países, e visam todos os domínios, períodos e temas da arqueologia, procurando a maior abrangência possível.

Num planeta onde os conflitos e as incompreensões entre culturas se generalizam preocupantemente, é nossa missão científica, cultural e cívica gerar focos de pausa, encontro, convívio mútuo, e de construção de um melhor futuro da humanidade, que só pode fazer-se no entendimento e no respeito por todas as tradições culturais e pelo património de todas as culturas e povos, em absoluta igualdade de circunstâncias. Para essa utopia positiva, porque nos mobiliza para a acção frutuosa e fraternal de criação do saber, a arqueologia tem dado, e continuará a dar, contributos muito significativos. De facto, ela trata todos os povos e todas as tradições culturais na sua particularidade, e no contributo único que cada um deu, no espaço e no tempo, para a criação de uma imensa riqueza, que é a diversidade cultural, a qual não podemos nunca deixar perder, pois faz parte da herança que temos de consolidar e de transmitir.

Neste sentido, é para mim uma honra dirigir-me aos colegas de todo o mundo, em nome da UISPP, do seu Secretário-geral, Prof. Doutor Jean Bourgeois, da Universidade de Gent, Bélgica, e do secretário-geral do XV Congresso, apelando à vossa participação activa nesta reunião magna, através de presença pessoal, de apresentação de comunicações e outras intervenções, mas também, desde já, das sugestões que queiram enviar ao Secretário-geral do Congresso, e que serão certamente uma ajuda inestimável para o êxito do mesmo.

Calorosas saudações arqueológicas. E, também, em nome da UISPP e do meu país, muito obrigado.

Vítor Oliveira Jorge
Professor da Universidade do Porto, Portugal

2006
lisboa
UISPP
XV congresso

www.uispp.ipt.pt

Informações e inscrições no Congresso:
uispp.xvcongress@ipt.pt

RECENSÃO

"Antropologia Geral: Etnografia, Etnologia e Antropologia Social", por Armindo dos Santos, Lisboa, Universidade Aberta, nº 259, 2003

"Antropologia Geral: Etnografia, Etnologia, Antropologia Social" é o título do livro de Armindo dos Santos, recentemente publicado pelas edições da Universidade Aberta com o nº 259. Autor de "Heranças – Estrutura Agrária e Sistema de Parentesco numa Aldeia da Beira Baixa" (ed. Dom Quixote, col. Portugal de Perto nº 25, Lisboa, 1992), o antropólogo que se tem debruçado sobre esta problemática na cultura portuguesa (sobre a qual publicou uma dezena notável de artigos em revistas da especialidade), traz à luz, desta vez, um trabalho que, desde logo, se destaca pelo facto de ser a mais aprofundada obra do género de origem portuguesa, com o objectivo de explicitar junto de um vasto público, iniciado e especializado, o conhecimento da Antropologia na sua qualidade de "*ciência do tradicional e do inovador*", numa perspectiva essencial ao estudo e compreensão das sociedades dos nossos dias.

Apresentada segundo uma ordenação cognitivamente transparente, o autor procede: 1º) à contextualização da antropologia social e cultural no quadro das ciências sociais; 2º) à definição dos seus campos de estudo; 3º) à apresentação da problemática do projecto e da construção da antropologia social como fundamento do seu papel de ciência abrangente quer do tradicional quer da modernidade; 4º) à exposição do método antropológico; 5º) à descrição das teorias e escolas antropológicas (relevando o papel dos fundadores da etnografia – F. Boas e B. Malinowski – e da sociologia francesa – E. Durkheim e M. Mauss). Em seguida, o autor explora sistematicamente dois eixos de análise privilegiados pela Antropologia Social e Cultural: parentesco (das nomenclaturas às alianças matrimoniais, da descendência à filiação, do regime de residência à família e à transmissão patrimonial) e antropologia política. Este trabalho é concluido com uma exposição sobre morfologias socio-espaciais – originalmente ilustradas com a apresentação de dois estudos de terreno realizados, respectivamente, por M. Mauss sobre uma sociedade *exótica* – esquimó – e J. Brian O'Neill sobre uma sociedade *europeia* – portuguesa.

Fundamental para a compreensão da dinâmica socio-cultural das sociedades contemporâneas, este livro assinala, no panorama editorial e académico nacional, a exposição crítica do cientista português sobre o conhecimento antropológico parcamente divulgado em Portugal designadamente no plano do reconhecimento socio-político do valor representado pelos seus estudos científicos. Na realidade, actualmente, as problemáticas imanentes e recorrentes das sociedades europeias, africanas, asiáticas, americanas e australianas mediatizaram-se em facetas que o público reconhece e cuja diversidade conduz a uma dúbia representação do *real*, resultante de uma crescente informação deficitariamente assimilada por uma opinião pública destituída do grau de formação necessário à sua interpretação crítica. A questão reside, mais do que

nas causas aparentes, na ausência de critérios analíticos capazes de, estruturalmente, permitirem o estudo comparado que facilitará o entendimento desta diversidade, justificando-a e integrando-a no contexto mais vasto dos procedimentos inerentes à acção humana. Neste sentido, a antropologia emerge como ciência privilegiada no que respeita à explicação da articulação entre o tradicional e o novo constituindo-se como conhecimento indispensável ao poder, em termos de enquadramento das posturas que subjazem às atitudes de técnicos e políticos para coordenarem, visionarem e/ou executarem o planeamento dos diagnósticos sociais sem os quais toda a intervenção tende a esboroar-se por ineficácia e repetição.

Cabe aqui a referência à importância do método antropológico que Armindo dos Santos tão incisivamente apresenta, uma vez que, em Portugal, se associa excessivamente a prática científica a uma intervenção social assente em métodos quantitativos que descrevem ou destacam mas não explicam os factos sociais – o que concorre para a insatisfatória eficácia dos instrumentos utilizados na compreensão dos problemas sociais que caracterizam e condicionam a dinâmica dos processos de mudança. Por isso, na verdade, segundo as palavras do autor: "(...) *mais do que um simples manual dirigido a estudantes de antropologia* (...)" (pg. 11) este livro visa um público que integre "(...) *sociólogos, historiadores, juristas, geógrafos, políticos, etc.* (...)" (idem) não só porque a relação entre antropologia, história, biologia, psicologia, arqueologia, linguística e geografia é, nesta obra, articulada de forma ponderada e útil como, também, pelo facto de o número de exemplos apresentados para ilustrar, no caso português as situações expostas, ser suficiente e paradigmático.

Com o mérito de definir sem ambiguidades o campo de estudo da antropologia social, refiram-se as palavras de Armindo dos Santos sobre o papel da especialização científica: "(...) *a interdisciplinaridade não deve ser uma panaceia para a ausência de especialização (conducente à profunda compreensão dos fenómenos), a única que permite aceder, graças à minúcia e à concentração da atenção, à compreensão de fenómenos mais profundos.* (...)" (pg. 36) em que assenta a competência do antropólogo que, como cientista, desempenha, epistemologicamente, uma função insubstituível que resulta da especificidade do seu método: "(...) *Deve insistir-se neste importante aspecto, reafirmando que a experiência pessoal de terreno não é, nem pode ser redutível a um simples ponto de vista sobre a realidade observada; mas que ela corresponde decisivamente aos fundamentos sobre os quais repousa a metodologia antropológica. Assim, a experiência de terreno corresponde fundamentalmente à mediação entre o real, o observado e o descrito, na prática do antropólogo e, quase inevitavelmente, na perspectiva da sua sociedade de origem.* (...)" (pg.26). Efectivamente, na medida em que a ciência antropológica "(...) *estuda os fenómenos sociais das sociedades contemporâneas sob todas as latitudes e estados de desenvolvimento, apoiada numa metodologia de terreno que a distingue de outras ciências sociais, designadamente da sociologia.* (...)" (pg. 28), a utilidade da sua relação com as outras ciências deve perspectivar a interdisciplinaridade enquanto: "(...) *metodologicamente desejável como passo de convergência científica e passo potencial de síntese dos diferentes saberes, sem o qual não existiria real generalização e possibilidade de universalização dos conhecimentos. Mas este andamento deverá reflectir-se imediatamente num novo esforço de especialização e assim de seguida. Naturalmente, o conhecimento não tem limites, aos quais não pretendem chegar obviamente nem a especialização nem a interdisciplinaridade. Fechado este parêntese, o que acaba de ser dito pretende unicamente chamar a atenção para as limitações actuais da interdisciplinaridade, que de modo algum constitui, por enquanto, um campo*

de conhecimento em si, assim como para o excesso de especialização que impede uma visão alargada dos problemas. (...) (pg. 36).

Constituindo-se como um dos livros com algumas das páginas mais esclarecedoras escritas em português sobre a antropologia, a pertinência do seu objecto de estudo encontra-se reflectida nas palavras do autor: "(...) *As sociedades humanas contemporâneas são múltiplas, de grandes e pequenas dimensões, existindo nas mais variadas condições geográficas (do deserto árido à floresta densa, passando pelas regiões geladas, encontram-se seres humanos naturalmente organizados socialmente), segundo os tipos mais originais de organização social e infinitas formas culturais. Sociedades, muitas delas em locais dos mais recônditos do planeta mas perfeitamente viáveis nos seus modelos actuais, sobretudo se em numerosos casos (para não dizer em quase todos) forças exógenas adversas não interviessem e causassem desequilíbrios de toda a ordem, conduzindo à sua miséria material e destruição cultural, quando não a autênticos* ***etnocídios*** *como, por exemplo, em muitas situações da floresta amazónica.* (...)" (pg. 22).

Corrobora o interesse da leitura desta obra a própria estrutura didáctica das edições da Universidade Aberta que impõe para cada conteúdo programático a apresentação de um sumário, dos respectivos objectivos de aprendizagem e de uma resenha bibliográfica que facilita a clareza sequencial da exposição e viabiliza uma apreensão útil e eficaz dos ensinamentos transmitidos. Acresce a esta organização pedagogicamente orientada a linguagem exacta de um autor que utiliza criteriosamente as palavras, contribuindo pelo seu rigor discursivo para a construção de raciocínios ajustados ao sentido do que se propõe apresentar e para o despertar do criticismo sustentado de que reconhecidamente carece a sociedade portuguesa.

Ana Paula Fitas
Docente no Instituto Superior
de Serviço Social de Beja

RECENSÃO

"**Olhar o Mundo como Arqueólogo**", por Vítor Oliveira Jorge, Coimbra, Quarteto Editora, 2003

A obra em análise, "Olhar o Mundo como Arqueólogo" organiza-se em três secções, I – "Arqueologia e Pré-História: alguns tópicos de reflexão"; II – "Arqueologia, história e património – reflexões em torno de vivências do tempo e dos lugares"; III – "Monumentos, mensagens, territórios – reflexões de um pré-historiador português", e reúne um conjunto de crónicas publicadas no "Jornal de Notícias", e que foram actualizadas e remodeladas de molde a poderem ser dados ao prelo na presente edição, e um outro grupo de textos que pretendem problematizar a arqueologia enquanto disciplina e o papel da mesma enquanto "parceira social", bem como outros escritos mais centrados na experiência do pré-historiador.

Cruzam-se múltiplos olhares neste livro "Olhar o Mundo como Arqueólogo". Tantos como é possível cruzar numa disciplina que não convive apenas consigo própria, porque, como a própria História, encontra na "polifonia e na multivocalidade" o seu maior interesse.

É no encalço de uma história plural que Vítor Oliveira Jorge se posiciona como arqueólogo. Como o próprio autor admite, no Prelúdio" desta obra, "ser historiador sem ser evolucionista significa escrever uma história plural; uma história observada de múltiplos pontos de vista, de acordo com os valores das várias civilizações e culturas (...). Significa, em suma, ser também antropólogo, multiplicar os ângulos de visão".

A Arqueologia "é não só uma forma alternativa de história, como uma herança peculiar no modo de ver o mundo. E portanto o seu objecto é todo esse mundo, material, e prenhe de significações, que nos rodeia: a paisagem, o território...". O território assume-se assim, para VOJ, como o "grande artefacto" ou "palimpsesto, o resultado de uma acumulação milenar de acções e experiências" que o arqueólogo deverá tentar desvendar.

Mas é também como construtor ou como "anti-essencialista" que o autor se parece situar, porque, admite-o, "com as nossas observações e restauros, construímos esses sítios (arqueológicos)". Os lugares do Passado não são essências ou entidades estáticas, a partir das quais se possa ler uma "História" una e inequívoca, porque a Arqueologia, tal como a História, é fruto de um Tempo e de um Lugar. E são os múltiplos olhares sobre os espaços que produzem a(s) realidade (s), "em íntima conexão com a ordem social e com a cosmovisão que as técnicas de produção em geral lhe permitem".

E portanto a própria disciplina é, em si mesma, um importante património, vivo, e em "transformação semântica constante".

É convicto dessa transformação constante que Vítor Oliveira Jorge nos introduz, em termos gerais, aos quadros mentais que, do seu ponto de vista, moldaram as grandes etapas de evolução epistemológica da arqueologia.

Embora partilhando também da crença de que a Arqueologia não se pode distanciar da sua própria História, não poderemos deixar de estranhar como não se questiona Vítor Oliveira Jorge de que modo o seu olhar (e dos autores cuja linha de pensamento prossegue) está também impregnado de ideologia, quando pretende apresentar, de forma quase linear uma "historiografia" da evolução dos paradigmas em arqueologia. Que não se apresse a clarificar-nos melhor o quadro de pensamento em que se move (se bem que o faça noutros momentos) e que permitiu ler essas "etapas epistemológicas", essa Arqueologia da Arqueologia, pois ao querer organizar os paradigmas, está o autor a produzir parâmetros de análise também eles impregnados de um tempo e de um lugar.

Não pretendo com isto dizer que pudesse Vítor Oliveira Jorge fazer a história do próprio momento vivido, nem tão pouco que isso seja caminho possível para a disciplina, porque ela exige, aliás, distanciamento. No entanto, se se pretende uma história plural, se se admite uma leitura caleidoscópica da realidade, há que enquadrar essa leitura com os pressupostos subjacentes à análise que se faz, pois só a sintonia entre os mesmos permite dar coerência a um determinado olhar e a um determinado discurso.

Vítor Oliveira Jorge, cuja escrita pretende ser tão veloz como o pensamento, como refere Jorge de Alarcão no "Preâmbulo" desta obra, parte do princípio que o leitor desvendará o seu quadro de pensamento ao longo do livro, situação aliás bem plausível para quem curiosamente siga a viagem por entre as suas páginas. No entanto, um leitor mais desatento ou que não se dê ao trabalho de ler a obra no seu conjunto e se atenha apenas as seu "Prelúdio", poderá ficar com uma sensação, do meu ponto de vista completamente deformada, de que o autor partilha da ideia de que em História, como nas outras ciências, tudo é relativo. É óbvio que é, também o é singular e subjectivo, mas as leituras não são nem fluidas, nem casuísticas, têm um corpo metodológico e conceptual que carecem de validação e que lhes dá forma de "realidade".

E isso é bem claro quando VOJ fala enquanto Pré-Historiador e nos remete para os "Espaços conceptuais pré-históricos", pois aí, mais do que nunca ao longo da sua obra, é óbvio que parte de pressupostos bem assentes quanto à relação que o Homem estabelece com a Natureza (que do meu ponto de vista têm, não obstante, algo de preconceituoso, até porque ainda demasiado imbuídos da tradição genésica bíblica que justifica a distinção homem-animal/natureza).

Contrariamente ao que expressa quanto à intangibilidade de uma História tão distante – a Pré-História – VOJ pretende no seu **"Prelúdio"** explicar de forma talvez demasiado esquemática o que talvez seja mais difícil de vislumbrar sobre o Passado: a forma como o Homem olha para o mundo que o rodeia e como sobre ele constrói uma linguagem, um pensamento, uma religião, uma "arte".

Entende-se como e porque o faz, porque todos julgamos ter uma explicação para as matérias que julgamos melhor conhecer, ou para as quais mais nos habituámos a olhar. Contudo, é aí mesmo que devemos redobrar a nossa acuidade, pois é nesse espaço quase "doméstico" **que se semeiam os nossos pré-conceitos, se moldam os nossos comodismos, principalmente quando partimos do princípio que a nossa linguagem é facilmente descodificada.**

Aliás não é por acaso que a última parte desta obra dedicada a "Monumentos, Mensagens, Territórios" nos dá uma perspectiva muito mais alargada sobre a forma como o Homem se foi apropriando simbolicamente do Território; como foi gradualmente construindo uma "paisagem inteira, segundo uma ordem que obedece a uma cosmologia"; ou seja, como foi concebendo

projectos ou cenografias onde cada vez é mais distanciada a concepção do produto final; como foi enformando as suas criações "artísticas".

É no Capítulo 1 "É o Pré-Historiador um Historiador como os Outros? Uma Introdução ao Problema", que funciona, do meu ponto de vista, como a verdadeira introdução deste livro, que Vítor Oliveira Jorge esclarece os instrumentos conceptuais que moldaram o seu pensamento, e problematiza, com uma extrema acutilância, o papel da "História" plural, "sempre em construção e desconstrução", enquanto agente de um "sentido de conjunto para a acção humana, que tem de admitir certos consensos, estabelecimentos de prioridades, e portanto uma certa aceitação colectiva de uma visão, pelo menos, maioritariamente admitida".

É aqui que o autor nos faz, de facto, um repto no sentido de reflectirmos conjuntamente sobre o que são as fragilidades e fortalezas do pensamento histórico ocidental (enquanto narrativa que dá sentido ao devir) e de que forma ele foi e é (ou não) moldado por uma "filosofia da história".

É ainda aqui que Vítor Oliveira Jorge tenta responder a algumas questões a que anteriormente me referi, nomeadamente de que forma a subjectividade em História não é apenas fruto da impossibilidade de "tudo ser contado" pelo mesmo sujeito, mas também porque quanto mais amplo e reflexivo é o trabalho de análise sobre alguns aspectos do passado, mais a impregnado desse mesmo sujeito o é.

A subjectividade é, portanto, causa e efeito de um adensamento da análise e do conhecimento que um sujeito (ou grupo de sujeitos) faz sobre um determinado problema; porque se aprofunda cada vez mais a teia de relações que a partir dele se cria não é possível senão seguir um caminho quase solitário na tentativa de lhe dar resposta; porque nem tão pouco é possível ou viável que uma comunidade inteira se debruce com a mesma acuidade aos mesmos problemas.

Mas também é subjectiva porque não há História neutra, porque toda ela está impregnada de uma certa de olhar de quem a faz e a quem serve, ou seja, implica ter "perspectiva", "olhar de um certo ângulo".

Valendo-se de um "referencial de verdade" como o próprio autor refere, a História serve-se de documentos que a tornem credível, e carece de validação/certificação de uma comunidade de especialistas ou de "aficcionados".

Pelo facto de a História se estar permanentemente a rescrever, como "fluir contínuo", porque o "tempo cria permanentemente o novo", também esse próprio fluir gera com a mesma dinâmica a perda de valores e símbolos anteriormente aceites, alguns dos quais acabando por constituir o acervo do denominado "Património" cultural.

Empacotado ou musealizado como "cápsula de eternidade" o património cultural viabiliza, a seu modo, um discurso sobre o Passado, o Presente e o Futuro, pois qualquer narrativa construída a partir desse Património (do qual apenas se conhece ou elege uma parcela) é sempre selectiva e vincula, portanto, uma ideia, um projecto.

Na III Parte, intitulada "Monumentos, Mensagens, Territórios – Breves Reflexões de um Pré-Historiador Português", e particularmente no seu Capítulo 1, VOJ aborda a "arqueologia dos monumentos": os "monumentos" que se inserem e entrosam num determinado território, introduzindo uma descontinuidade significativa; os "monumentos" enquanto frutos de um acto voluntário, ao qual está subjacente um projecto, uma "intenção de perdurabilidade" e uma mensagem.

A análise que faz, na senda de muitos dos trabalhos pioneiros de Susana Oliveira Jorge, sobre a monumentalização do espaço e a apropriação "arquitectónica" do território aplicada à

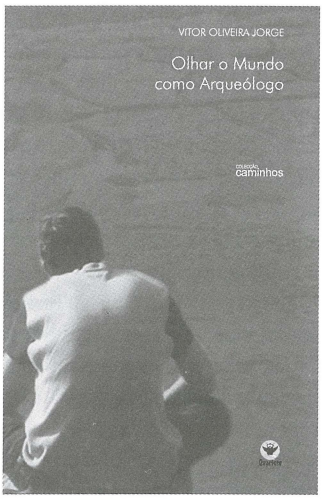
Pré-História recente é em Portugal absolutamente inovadora, rompendo com muitos dos pressupostos e dicotomias em que assentava a investigação.

Apenas para terminar, não poderia deixar de manifestar a minha admiração, quando confrontada na leitura desta obra, com uma certa nostalgia ou mesmo moralismo pessimista do autor ao debruçar-se sobre alguns aspectos da actualidade. Assumindo-se teoricamente Vítor Oliveira Jorge como "anti-essencialista", admitindo que a História é uma narrativa que permite tornar inteligíveis testemunhos, sítios e paisagens numa teia de relações em que o tempo é motor, e que essa narrativa é sempre fruto de um olhar, de uma perspectiva, não poderemos deixar de ficar surpresos, pois aparece-nos quando se debruça sobre o Presente perplexo, senão aterrorizado, ou mesmo impregnado do dogmatismo que repudia, com a fragmentação e esboroamento com que, do seu ponto de vista, a sociedade se confronta, ao ponto de aceitar tratar-se de uma "sociedade de crepúsculo", baseada em bases "absolutamente imorais e insuportáveis" ou ainda "atrozmente errada e injusta".

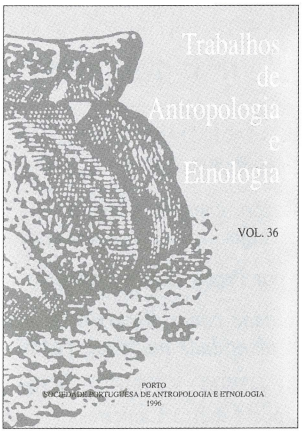
Ora, crente que nos parece ser relativamente ao poder do documento e da palavra, bem como da validação que um grupo de sujeitos faz sobre um determinado discurso sobre o Passado, não esperávamos vê-lo tão angustiado face a um presente, sem dúvida de encruzilhada, mas onde é, do meu ponto de vista, mais do que nunca possível construir, a partir de múltiplos olhares subjectivos, diversificadas histórias, mais democráticas e de sentido mais amplo.

Falta-lhe mesmo e apenas, porque como mestre que é, e será aos meus olhos, todas as perguntas já formulou, tentar cruzar o seu olhar com mais olhares interrogativos e acreditar também que entre eles se pode ainda criar o diálogo e que é possível através dele semear a solidariedade e o companheirismo. Mas para isso é também vital que o nosso olhar possa ler e reler o que VOJ nos diz, pois está repleto de tanta coisa que podemos aprender.

Maria Filomena Barata
IPPAR, Évora



TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
Índices dos últimos volumes



Nº 36 – 1996

Preâmbulo 7

A Antropologia Pós-Moderna, por Paulo Castro Seixas 11

Pós-modernidade e desordem – A toxicodependência como sintoma, por Helena Cabeçadas 29

Ruínas/notícia da Arcádia Atlântica, por António Medeiros 47

Yo soy hombre y mando: tu eres mujer y callas. La inferioridad de la mujer es socialmente construida en la infancia, por Raúl Iturra 63

O durkheimeanismo hoje: classificações, hierarquias, ambiguidades, por Manuel João Ramos 73

Dumézil, as Matralia e as Quatro Estações, por Francisco Vaz da Silva 91

Para uma abordagem interdisciplinar e transcultural das toxicodependências, por Helena Cabeçadas 119

Regresso ao Vale do Côa, por Monteiro Pinho 133

Arqueologia portuguesa no séc. XX: alguns tópicos para um balanço, por Vítor Oliveira Jorge e Susana Oliveira Jorge 143

Women in Portuguese archaeology, by Vítor Oliveira Jorge & Susana Oliveira Jorge 159

Mythe et magie dans l'art parietal: la logique de la caverne, par A. B. Vieira 169

Regional diversity in the Iberian Bronze Age – on the visibility and opacity *of the archaeological record,* by Susana Oliveira Jorge 193

VÁRIA

Colóquio "Artes da Fala", por Ana Teresa Sousa 217

II° Congreso de Arqueología Peninsular – Zamora, 24-27 Septiembre 1996 222

N° 37 (1-2) – 1997

Preâmbulo 7

Ciência e Democracia, por Helena Vaz da Silva 9

Descartes e a Modernidade – Razão, emoção e afecto, por Henrique Gomes de Araújo 15

Património, Museu e Dialogia, por Paulo Castro Seixas 21

Marialvismo. Fado, touros e saudade como discursos da masculinidade, da hierarquia social e da identidade nacional, por Miguel Vale de Almeida 41

A dádiva alimentar. A festa e as relações sociais – a Festa de S. Sebastião numa aldeia de Barroso, por Alberto Lameiras 67

Elementos para a história recente da Arqueologia portuguesa: a actividade da Comissão Instaladora do Instituto Português de Arqueologia (Dez. de 1995 – Set. de 1996), por Vítor Oliveira Jorge & Luiz Oosterbeek 85

DOSSIER – FAMÍLIA E HERANÇA EM PORTUGAL
I – SUCESSÃO, HERANÇA E FRAGMENTAÇÃO

Nota de apresentação 107

Práticas de sucessão em Portugal: panorama preliminar, por Brian Juan O'Neill 121

Semeando entre as pedras: história e ecologia do minifúndio no Nordeste Algarvio, por Cristiana Bastos 149

Não gostaria de ter todas as suas parcelas num só lugar? Estudo quantitativo da fragmentação da terra no Noroeste, por Jeffery W. Bentley 165

Sucessão, herança e propriedade rural minhota: algumas questões e um caso sobre o impacto do Código Civil de 1867, por Maria de Fátima da Silva Brandão 197

VÁRIA

Tribo – Centro Português dos saberes tradicionais para o desenvolvimento sustentável 249

II Muestra Internacional de Cine, Video y Fotografía Etnológicos 249

II Xornadas de Arquivos, Bibliotecas e Museos de Galicia 250

O Voo do Arado. Exposição sobre a agricultura e o espaço rural no Museu Nacional de Etnologia 251

Arqueologia portuguesa: algumas reflexões para um diagnóstico e uma estratégia, por Vítor Oliveira Jorge 255

1ª Reunião do Comité Organizador da XXV Exposição do Conselho da Europa (Nov. de 1996), por Susana Oliveira Jorge 258

Conceptualização e Interpretação em Arqueologia: perspectivas actuais (mesa-redonda) 260

Vinte e Cinco Anos de Arqueologia em Almada, por Jorge Manuel C. Raposo 262

3º Congresso de Arqueologia Peninsular (UTAD, 1999) 267

Arqueologia e Poesia: dois depoimentos sobre a obra poética de Vítor Oliveira Jorge:
I – O Litograma poético, por Luís Adriano Carlos 271
II – Um tempo original, um espaço regular, por Alexandra Abranches 275

Nº 37 (3-4) – 1997

Preâmbulo 7

Novas perspectivas sobre sociedades de caçadores-recolectores. Revisão crítica de "Man the Hunter", por Sérgio E. Monteiro-Rodrigues 9

O que podem as emoções? – Antropologia histórica do Vinho do Porto, por Henrique Costa Gomes de Araújo 29

Um modelo historiográfico para a Idade do Ferro do Sul de Portugal e a sua arqueologia, por Virgílio Hipólito Correia 41

Réplica a Virgílio H. Correia, por Jorge de Alarcão 87

Teologia moral e relações de parentesco. Leitura antropológica do livro "Practica do Confessionário" de 1737, por Fernando Matos Rodrigues & José Augusto Maia Marques 91

Managing a new rock art site, por Jane Kolber 119

DOSSIER – FAMÍLIA E HERANÇA EM PORTUGAL
II – FAMÍLIAS, CASAS E LOCALIDADES – PERSPECTIVAS DIACRÓNICAS

Nota de apresentação 126

A posição familiar dos jovens no século XVIII, por Álvaro Ferreira da Silva 127

A família como ideologia e prática na indústria têxtil do Noroeste de Portugal na época de Salazar, 1930-70, por Alice Ingerson 159

Casas suburbanas e estilos de vida rurais no Sul de Portugal, por Denise Lawrence-Zúñiga 197

Vila Velha revisitada: anti-anti Cutileiro?, por Francisco Martins Ramos 219

Comunidade, espaço, localidade – algumas reflexões suscitadas por um estudo de caso, por José Manuel Sobral 235

Posfácio – O encontro da história e da antropologia em Portugal, por Georges Augustins 265

VÁRIA

Protocolo entre a Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia (SPAE) e a Associação Portuguesa de Antropologia (APA) 277

Filmes etnográficos apresentados pela SPAE 278

Conferências de Michel Lorblanchet na Faculdade de Letras do Porto 278

Mestrado de arqueologia pré-histórica 1996/97 279

1º Colóquio de Gestão do Património Arqueológico – Instituto Politécnico de Tomar, 29-30 Abril 97 281

Associação para o Desenvolvimento da Cooperação em Arqueologia Peninsular-ADECAP 282

3º Congresso de Arqueologia Peninsular – Vila Real, UTAD, 23-27 Setembro de 1999 291

Nº 38 (1-2) – 1998

Preâmbulo 7

A alguns dos meus mortos, por Vítor Oliveira Jorge 11

O eclipse de Deus: sobre ritual e hegemonia política na RDA, por Jorge Freitas Branco 19

Artistas, primitivos e antropólogos: à descoberta da universalidade das performances artísticas ou a modernidade do primitivismo, por Paulo Raposo 43

A dança no seio da reflexão antropológica. Contributos e limitações herdados do passado com ecos no presente, por Maria José Fazenda 61

Histórias de vida e etnografia na análise das representações e práticas dos professores, por Ricardo Vieira 81

O Minho camiliano no romance «A Brasileira de Prazins», por José Luís Lima Garcia 95

Aspectos de morfologia social na estrutura agrária da Atadoa – Condeixa (Portugal): o regadio tradicional, por Rogério Carvalho 107

Pintura dos costumes da Nação: alguns argumentos, por António Medeiros 131

O filósofo e o arqueólogo, por Richard Bradley 171

VÁRIA

Breve evocação de Carlos Ervedosa 187

Notícias da ADECAP 189

O Outro em debate: Jornada sobre Racismo, Xenofobia e Outras Formas de Exclusão 193

V Congresso Internacional de Estudiantes de Antropoloxía 194

Nº 38 (3-4) – 1998

Preâmbulo 7

Homenagem a Marie-Louise Bastin, por Vítor Oliveira Jorge 13

As Origens do Silêncio. Sobre o que não sabemos, por Levi António Malho 21

A Vida, o Homem e a Máquina, por Maria Manuel Araújo Jorge 37

Darwinismo, consciência e cultura. Considerações teóricas e epistemológicas sobre a Bioantropologia, por Marina Prieto Afonso Lencastre 59

O real como ficção, por Álvaro Campelo 81

A cidade, o subúrbio e o resto. A terra, por Alexandre Alves Costa 91

A história da arte portuguesa no âmbito da história-ciência: metodologia, prática e destino, por Vítor Serrão 99

O património e o futuro, por Alexandre Alves Costa 111

A Antropologia que a democracia produziu, por João de Pina Cabral 117

Surrealismo e etnografia. Relações antigas, debates actuais, por Tiago Neves 131

Das fronteiras medievais às fronteiras historiográficas: liminaridade; transgressão; obesidade, por Rui Cunha Martins 145

O lugar da ética em Peirce, por Alexandra Abranches 161

O "espanholismo" de Manet, por Bernardo Pinto de Almeida 177

VÁRIA

Recensão, por H. G. de Araújo 185

Mesa-redonda sobre "A Arqueologia portuguesa na intersecção dos outros "patrimónios": balanço dos anos 90 e perspectivas para o séc. XXI", por V. O. Jorge e C. Torres 186

Prof. Jean Guilaine, do Collège de France, no Porto, por V. O. Jorge 188

Missão da Prof.ª Angelina Peralva, por V. O. Jorge 189

ADECAP organiza 3º Congresso de Arqueologia Peninsular (1999), por V. O. Jorge e A. Moure Romanillo 191

Call for papers – "Journal of Iberian Archaeology" 195

International Rock-Art Congress/Congresso Internacional de Arte Rupestre (UTAD, Set. 1998) 196

TAE – Índices dos vols. 36 a 38 (1996-1998) 197

Nº 39 (1-2) – 1999

Preâmbulo 7

Um certo desdém de Habermas face a Derrida, por Sofia Miguens 11

La importancia del espacio en relación a la identidad individual y grupal: limites, contenidos y significados desde el enfoque antropológico, por Teresa del Valle 33

O meio rural em Portugal: entre o ontem e o amanhã, por José Portela 45

Património ambiental em perigo. Uma perspectiva crítica sobre a política de ambiente em Portugal, por Viriato Soromenho-Marques 67

A museologia antropológica no século XIX em Portugal, por Alice Duarte 71

Formas políticas igualitárias: a composição cultural do nascimento, os rituais da morte e a revitalização entre os Atta do Norte de Luzon, Filipinas, por Armando Marques Guedes 83

Memória industrial em Águeda: saberes, práticas quotidianas e trabalho na indústria das "duas rodas", por Fernando Bessa Ribeiro 117

Arqueologia pré-histórica em Portugal, 1969-1989: uma crítica cartográfica, por Pedro Manuel Freitas 141

FOZ CÔA: Alguns Contributos Sociológicos

Media on the rocks. Fábula, metamorfose e performance no "Caso Foz Côa", por José Luís Garcia & Patrícia Araújo Santos 169

Os públicos de Foz Côa, por Aida Valadas de Lima & Manuela Reis 187

Opções, estratégias e actores de desenvolvimento em confronto no caso de Foz Côa, por Rogério Roque Amaro 211

VÁRIA

Exposição sobre a loiça preta em Portugal, por Maria Elvira Costa, Eduardo Leite, Catarina Silva Nunes & Patrícia Vidigal 227

Datação das mamoas do Alto da Portela do Pau (Planalto de Castro Laboreiro, Concelho de Melgaço), por Vítor Oliveira Jorge & Fernán Alonso Mathias 244

Nº 39 (3-4) – 1999

Preâmbulo 7

Lembrança do Zby, por Vítor Oliveira Jorge 11

A violência "hard" e a violência "soft". Exercício para uma teoria crítica das violências, por Cândido da Agra 17

O pensamento dos selvagens, por Tito Cardoso e Cunha 29

Outros mapas: impactes sócio-culturais e antropologia de urgência, por Paulo Castro Seixas 45

On the embedment of classical models of dichotomy in modern anthropology: the case of literacy studies, por Manuel João Ramos 61

Antropologia portuguesa. A opção etno-folclorista e o Estado Novo, por Alice Duarte 81

Um pequeno enigma em clave de incesto, por Francisco Vaz da Silva 97

Mineiros ou minados: trajectórias biográficas e sistema paternalista no lugar do Lousal, por Paula Rodrigues 103

The entrance fee in Vipasca baths: women – 1 as; men – half an as, by Maria Pilar Reis 143

VÁRIA

Que é a arqueologia?, por Vítor Oliveira Jorge 151

La vallée de la Côa, par où coule l'histoire, par Vítor Oliveira Jorge 155

Rio Côa, património aberto à humanidade, por Vítor Oliveira Jorge 158

Produtos multimedia de conteúdo cultural, por Maria Isabel Costeira 161

QUEM É QUEM NA ARQUELOGIA PORTUGUESA – 1998, Coord. de V. O. Jorge 167

Nº 40 (1-2) – 2000

Preâmbulo 7

Luc de Heusch entre nós, por Vítor Oliveira Jorge 11

Être journaliste aujourd'hui, par Ignacio Ramonet 25

Consciência e identidade pessoal – e se não há um centro?, por Sofia Miguens 37

"Escrever" – um verbo reflexivo. Hugo Loetscher e a "literatura participante", por Jeroen Dewulf 61

Raizes e antenas. Política cultural, contemporaneidade e cidadania, por José Márcio Barros 71

La encrucijada intercultural. Delito, metáforas y mitos en la experiencia del sufrimento, por Beatriz Kalinsky & Estela Rabatto 77

Aids ("Sida") e diversidade sócio-cultural, por Edir Pina de Barros 93

As mediações culturais da festa "à brasileira", por Rita Amaral 107

As festas da Cidade. Revivendo e inventando identidades culturais. O exemplo do povo-de-santo, por Rita Amaral 131

Investigação em Pré-história recente no concelho de Cuba – Balanço dos resultados e perspectivas futuras, por Susana H. Correia 161

Suevos, bizantinos e visigodos no Sul da Bética e da Lusitânia: arte, percursos e fronteiras, por M. Justino Maciel 185

Les Maîtres Fous, um desafio de Rouch aos antropólogos, por José Ribeiro 195

O documentário em suporte digital, por Manuela Penafria 203

Do estatuto da fotografia, por Teresa Siza 211

VÁRIA

Sinopse histórica do adagiário e paremiologia populares portuguesas, por Alzira Simões 217

Texto para o pintor Mário Silva, por Vítor Oliveira Jorge 234

Recensão: Susana Oliveira Jorge, "Domesticar a terra. As Primeiras Comunidades Agrárias em Portugal", Gradiva, Lisboa, 1999, por Jorge de Alarcão 236

Nº 40 (3-4) – 2000

Preâmbulo 7

Identidades sociais e apropriação do espaço: o património como *conceito identitário*, por Paula Mota Santos 9

Jano às Portas do Milénio. O Sujeito na construção social do Cidadão, por Henrique Gomes de Araújo 17

O que é "realidade"? Ensaio de antropologia da educação, por Raúl Iturra 23

Peuples d'Europe, par Marcel Otte 31

Continuidade e descontinuidade na Pré-história. Estatuto epistemológico da Arqueologia e da Pré-história, por Luiz Miguel Oosterbeek 51

Problematizando a Pré-história recente de Portugal (VI-II milénios A. C.), por Susana Oliveira Jorge 75

Las Peñas Sacras como imago mundi del "centro cósmico" en el mundo indoeuropeo y céltico, por Jesús Jiménez Guijarro 101

Tornar-se arqueólogo no Brasil, por Pedro Paulo A. Funari 117

Os três principais métodos históricos de cômputo dos graus de parentesco, por Armindo dos Santos 133

Observadores e observados: a pesquisa etnográfica no campo das religiões afro-brasileiras, por Vagner Gonçalves da Silva 161

A influência portuguesa na medicina popular do Brasil desde seu descobrimento, por Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo 179

Los significados sociales asociados a la internación psiquiátrica, por Ana S. Valero 189

VÁRIA

A propósito de megalitismo português: duas breves intervenções, por Vítor Oliveira Jorge 203

Nº 41 (1-2) – 2001

Preâmbulo 7

Violência e risco na sociedade contemporânea, por Angelina Peralva 9

Os desafios da destruição e conservação do património cultural no Brasil, por Pedro Paulo A. Funari 23

"Socially alien women" in Bulgarian peasant communities, late 19th to mid 20th centuries, by Mira Markova 33

La mujer indígena en la conquista espiritual de Antonio Ruiz de Montoya. Ensayo de etnohistoria, por Alicia Juliana Pioli 41

Perspectivas antropológicas no Museu Archeologico do Carmo, por Ana C. N. Martins 53

1.º Curso Elementar de Archeologia (Lisboa, 1885), por Ana C. N. Martins 77

Arqueologia industrial do concelho de Matosinhos – I, por José Manuel Lopes Cordeiro 119

A relevância do património natural, por Jorge Paiva 127

VÁRIA

João Manuel Bairrão Oleiro 1923-2000, por Jorge de Alarcão 137

A emergência das sociedades agro-pastoris: análise teórica do conceito de Neolítico, por Alexandra Leite Velho 139

Bibracte em Borgoña. Un yacimiento arqueológico europeo y catorce años de participación científica española, por Juan Gran-Aymerich & Almudena Dominguez Arranz 157

La mirada pétrea: imágenes de la gorgona en los monumentos funerarios hispanorromanos en forma de altar, por Alicia Jiménez Díez 179

Tomás Romero de Castilla en la crisis de la arqueología en Extremadura, por Pablo Ortiz Romero 195

El Servicio de Investigaciones Arqueológicas de Asturias (S.I.A.): F. Jordá Cerdá (1952-1964), por Gema E. Adán Álvarez 207

Revestimentos e cores segundo o "De Architectura" de Vitrúvio, por M. Justino Maciel 225

"A expedição esquecida", por Jorge Freitas Branco 229

Nº 41 (3-4) – 2001

Preâmbulo 7

Les fonctions sociales du patrimoine, par Marc Guillaume 9

Antropologia: preguntas y respuestas sobre la etica profesional, por Beatriz Kalinsky 17

Antropologia e Internet. Pesquisa e Campo no meio virtual, por Rita Amaral 31

Deux politiques funéraires, par Alain Testart 45

A saúde no prisma dos valores da modernidade, por Maria Engrácia Leandro 67

O "Sacrifício" na comunidade internacional. O caso de Timor Loro Sae, por Henrique Gomes de Araújo 95

Coisas de Orixás: notas sobre o processo transformativo da cultura material dos cultos afro-brasileiros, por Rita Amaral 103

Sobre las pautas migratorias de los Chiriguano, por Federico Bossert & Diego Villar. 111

VÁRIA

As traves mestras da confraria do Santíssimo Sacramento da Igreja da Misericórdia de Vila Viçosa: o compromisso de 1612, por Maria Marta Lobo de Araújo 137

John Rawls 80 years, by Andreas Follesdal 151

Pensamentos ocasionais (1998-2001), por Vítor Oliveira Jorge 155

A propósito de "megálitos". Comentário pontual (corrigenda) a parte de um debate incluído em livro recente, por Vítor Oliveira Jorge 213

Nº 42 (1-2) – 2002

Preâmbulo 7

Globalização e mestiçagem. A mestiçagem, as identidades e o multiculturalismo, por Maria Beatriz Rocha-Trindade 9

Funções da pop-rock no universo juvenil, por Luís Fernandes 25

Vision beyond eyesight, by Francisco Vaz da Silva 33

Aprender a ser rapaz entre rapazes e raparigas. Masculinidades em duas escolas C+S do distrito do Porto, por Cristina Rocha & Manuela Ferreira..... 49

A arte de dar voz ao Outro. A sua importância democrática ilustrada por um exemplo literário suíço que abalou a imagem da ditadura salazarista, por Jeroen Dewulf 69

Apêndice: Hugo Loetscher: "Ó Senhor Salazar". Uma Elegia Política 77

Dili: o limiar pós-colonial, por Paulo Castro Seixas 85

Os primeiros artistas, por Carina Marques 99

O futuro do passado: os arqueólogos do novo milênio, por Arno Alvarez Kern..... 115

A Arqueologia como uma das utopias da Modernidade, por Vítor Oliveira Jorge 137

Arqueologia na reconstrução das paisagens rurais e urbanas: os exemplos da Via Nova (Geira Romana) e de Bracara Augusta, por Francisco Sande Lemos..... 143

VÁRIA

Formação e prática profissional em arqueologia: Reflexões de um recém-licenciado, por Sérgio R. Gomes 153

Histoire agraire et paléoenvironnement: les apports de la palynologie et des microfossiles non-polliniques, par Didier Galop & José Antonio López Sáez 161

Levantamento e leitura iconográfica dos frescos romanos de Miróbriga visíveis in situ no ano 2000, por M. Augusta Rosário, F. Lourenço Duarte & M. Justino Maciel 165

Baixo-relevo em mármore com representação de um grifo, por M. Justino Maciel, J. M. Peixoto Cabral & Dina Nunes 193

Nota prévia: descrição comparativa de três sítios de arte rupestre na região de Oliveira dos Brejinhos – Bahia – Brasil, por Claudia Cunha..... 203

David Le Breton no Porto, por Vítor Oliveira Jorge 225

10 de Junho de 2001 – Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas 227

Nº 42 (3-4) – 2002

Preâmbulo 7

Anthropologie des conduites à risque des jeunes générations, par David Le Breton 15

Usages séculiers des rêves chez les adolescentes dans l'appréciation du risque, par Hakima Aït El Cadi 29

Academia y gestion antropologicas: un lugar impreciso, por Beatriz Kalinsky 45

Arquivística, biblioteconomia e museologia. Do empirismo patrimonialista ao paradigma emergente da Ciência da Informação, por Armando B. Malheiro da Silva 59

Artes da espera. A pesca da lampreia na foz do Cávado, por Álvaro Campelo 97

Honra-vergonha: código cultural mediterrânico ou forma de controlo socio-político das mulheres?, por Manuel Carlos Silva 125

Leer el mito, comprender el mundo: organización del entorno en la cosmovisión puneña, por Gabriela Morgante 145

Epistemologia evolutiva, etnociência e ética: ensaio para uma ecologia do conhecimento, por Marina Prieto Afonso Lencastre 165

La domestication du monde: penser en commun l'Europe neolithique. Projet de table-ronde, par Vítor Oliveira Jorge 187

O museu é um mundo, o mundo é um museu, por Vítor Oliveira Jorge 197

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 201

VÁRIA

Margot Dias (1908-2001), por Jorge Freitas Branco 207

A meta-poesia de Vítor Oliveira Jorge: a propósito de "Os Ardis da Imagem", por Fátima Vieira 211

Nº 43 (1-2) – 2003

Preâmbulo 7

Envelhecimento: contas da idade e a contas com modos de viver e morrer, por António Joaquim Esteves 9

Tanto faz, ou a cultura do aborrecimento: uma viragem ética na construção identitária pós-moderna, por Isabella Alessandra Cortada Roberto 47

Da máquina panóptica ao teatro heterotópico. A arquitectura, o urbanismo e a convivencialidade, por Paulo Castro Seixas 61

O centro comercial, o espaço público e os cidadãos, por Alice Duarte 75

O Museu do Côa e a sua circunstância, por Susana Oliveira Jorge 87

Os vinte anos do Campo Arqueológico de Mértola. Entrevista com Cláudio Torres, por Henrique Gomes de Araújo 97

VÁRIA

O contributo da epigrafia na história económica de Bracara Avgvsta, por Rui Morais 115

O complexo arqueológico de Vale Ferreiro, Serafão, Fafe (Norte de Portugal), por Ana M. S. Bettencourt, Francisco de Sande Lemos & Maria Teresa Araújo 123

Problemas metodológicos e interpretativos que plantean los depósitos sedimentarios del yacimiento arqueológico de Papa Uvas (Aljaraque, Huelva), por José Clemente Martín de la Cruz & Agustín Mª Lucena Martín 151

Análisis palinológico del poblado calcolítico de Los Itueros (Santa María del Arroyo, Valle Amblés, Ávila, España), por José Antonio López Sáez & Pilar López García 171

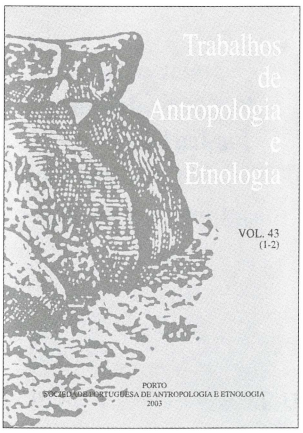
Ciência é comunicação?, por Vítor Oliveira Jorge 181

Património e criação contemporânea: uma dicotomia inútil, por Vítor Oliveira Jorge .. 183

Os jovens e a criação de identidade(s) em torno de uma profissão emergente: a arqueologia, por Vítor Oliveira Jorge 185

Noticiário. Investigadores franceses das áreas da Antropologia e Pré-história no Porto, por Vítor Oliveira Jorge 187

Recensão, por Maria Beatriz Rocha-Trindade 191



NOTA:

Todos os tomos acima indicados, à excepção do vol. 43, se encontram à disposição do público, ao preço simbólico de 5 € cada, na **Livraria ecl**, R. Miguel Bombarda, Porto. Telefone 226004937.

IV CONGRESSO DE ARQUEOLOGIA PENINSULAR

Local: Faro, Portugal
Datas: 14 a 19 de Setembro de 2004

Organização:
Departamento de História, Arqueologia e Património
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais
Universidade do Algarve

Secretários Gerais do Congresso:
Manuel Gonzaléz Morales (Universidad de Cantabria)
Nuno Ferreira Bicho (Universidade do Algarve)
Victor Hurtado Perez (Universidad de Sevilla)
Vítor Oliveira Jorge (Universidade do Porto)

Contactos:
mpinho@ualg.pt
nbicho@ualg.pt
http://www.ualg.pt/fchs/IVCAP
(página em construção)

Congressos anteriores:

1º Universidade do Porto – 1993 – org. SPAE -Publicados 8 volumes de Actas (SPAE)

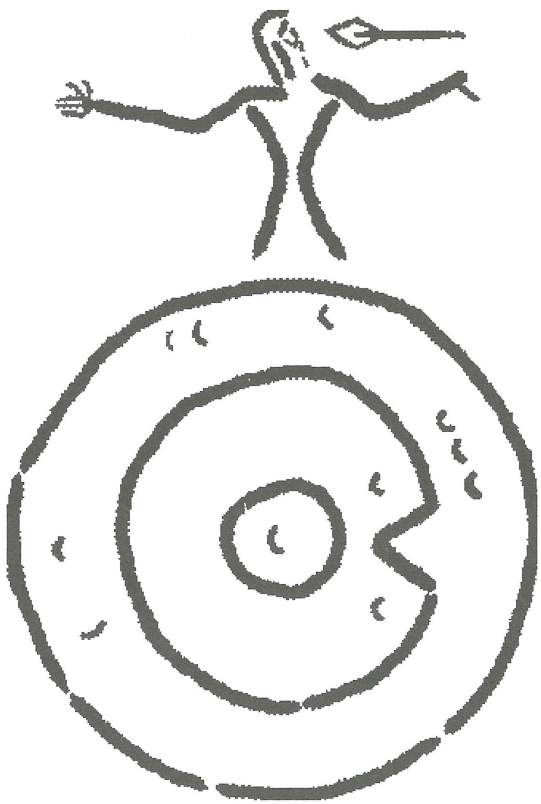
2º Fundação Rei Afonso Henriques, Zamora – 1996 - org. Univ. de Alcalá de Henares/FRAH – Publicados 4 volumes de Actas (FRAH)

3º Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Vila Real – 1999 – org. ADECAP/UTAD – Publicados 10 volumes de Actas (ADECAP)

IV Congresso de
Arqueologia Peninsular

IV Congreso de Arqueologia Peninsular
4th Iberian Archaeological Congress

WWW.UALG.PT/FCHS/IVCAP



Faro, 14 a 19 Setembro 2004

FACULDADE DE LETRAS
BIBLIOTECA
PORTO

Trabalhos de Antropologia e Etnologia
Vols. 42-44 2002-2004

Conselho Redactorial

Augusto Santos Silva (FEUP)
Brian J. O'Neill (ISCTE)
Henrique Gomes de Araújo (FLUP)
João Arriscado Nunes (CES-UC)
Jorge de Alarcão (FLUC)
Jorge Freitas Branco (ISCTE)
Maria de Jesus Sanches (FLUP)
Mário Jorge Barroca (FLUP)
Paulo Castro Seixas (Univ. F. Pessoa)
Rui Cunha Martins (FLUC)
Susana Oliveira Jorge (FLUP)
Tito Cardoso e Cunha (FCSH-UNL)

Os artigos propostos para publicação nos *TAE* são,
em regra, lidos por dois dos elementos do Conselho Redactorial.
As opiniões expendidas por cada autor (ou autores) dos textos publicados
são da sua exclusiva responsabilidade.

NESTE VOLUME

Corpo e identidade fragmentária

Representações pós-analógicas do corpo e da identidade

Doenças, promessas e peregrinações: as promessas de peregrinação a pé a Fátima

Ambiente: desafios para um novo século

Arqueologia, Arquitectura e Património (achegas para uma coexistência pacífica)

Aquém e além da modernidade: aproximações e distanciamentos entre Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre

Descodificando o parentesco

Variaciones narrativas en un mito chacobo (Amazonía boliviana)

Antropologia ecossistémica

VÁRIA

A estação arqueológica da Senhora da Penha, Guimarães (Norte de Portugal)

O povoado da Idade do Bronze de Santa Catarina, Guimarães (Norte de Portugal)

"A Luz da História"

Mudanças no mundo rural e nas representações do espaço: o papel dos sítios e dos parques arqueológicos

A imagem como veículo de comunicação com o passado: da "arte rupestre" às novas tecnologias

Importância da arquitectura para uma pré-história da mente: em torno do estudo das cadeias operatórias, e da semiologia dos espaços "primitivos"

A arquitectura pré-histórica como uma forma de arte: das "criptas" megalíticas aos "recintos" monumentais

Carta aos Arqueólogos de Todo o Mundo

RECENSÕES

Trabalhos de Antropologia e Etnologia – Índices dos últimos volumes

APOIO:

MC

MINISTÉRIO DA CULTURA

INSTITUTO PORTUGUÊS DO LIVRO E DAS BIBLIOTECAS

ISSN: 0304-243X

9 770304 243007