



Trabalhos
de
Antropologia
e
Etnologia

VOL. 38
(1-2)

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
1998

SPA.E
S O C I E D A D E
P O R T U G U E S A - D E
A N T R O P O L O G I A
E - E T N O L O G I A
785

SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Fundada em 1918.

Instituição colectiva de utilidade pública

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

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

Pessoa Colectiva n.º 501663614.



Sede: Faculdade de Ciências do Porto

Praça Gomes Teixeira

4050 Porto (Portugal)

Órgãos sociais

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

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

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

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

António Custódio Gonçalves
Professor da Universidade do Porto
Departamento de Antropologia



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

VOL. XXXVIII
Fasc. 1-2

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
1 9 9 8

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

publicação da
Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia
(Registada na D. G. da Comunicação Social sob o n° 112408)
Ano 80° vol. XXXVIII fascs. 1-2 1998

Direcção

Vítor Oliveira Jorge

Redacção

Direcção da S.P.A.E.

Edição e Propriedade

Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia
Faculdade de Ciências do Porto
Praça Gomes Teixeira
4050 PORTO (Portugal)
(Inscrita na D.G. da Comunicação Social sob o n° 212407).

Composição, Impressão e Acabamento

Litografia A.C.
Rua Conselheiro Lobato, 179 – 4700 BRAGA
Telefs. 272967/616540 – Fax 612008

Distribuição:

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

Janeiro de 1998.

Tiragem: 1.500 exs.

Depósito legal n° 27405/89

ISSN: 0304 – 243 X

O volume anterior desta revista (n° 37 – fascs. 1-2 e 3-4, de 1997) teve o apoio de: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica (actual Fundação para a Ciência e a Tecnologia), Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação Eng.º António de Almeida, Câmara Municipal do Porto, Reitoria da Universidade do Porto e Governo Civil do Porto.

Para o presente volume contamos de novo com o suporte financeiro das mesmas entidades, a quem a direcção da SPAE antecipadamente agradece a sua colaboração na obra cultural e científica que vem desenvolvendo.

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

SUMÁRIO

<i>Preâmbulo</i>	7
<i>A alguns dos meus mortos</i> , por Vítor Oliveira Jorge	11
<i>O eclipse de Deus: sobre ritual e hegemonia política na RDA</i> , por Jorge Freitas Branco	19
<i>Artistas, primitivos e antropólogos: à descoberta da universalidade das performances artísticas ou a modernidade do primitivismo</i> , por Paulo Raposo	43
<i>A dança no seio da reflexão antropológica. Contributos e limitações herdados do passado com ecos no presente</i> , por Maria José Fazenda	61
<i>Histórias de vida e etnografia na análise das representações e práticas dos professores</i> , por Ricardo Vieira	81
<i>O Minho camiliano no romance «A Brasileira de Prazins»</i> , por José Luís Lima Garcia	95
<i>Aspectos de morfologia social na estrutura agrária da Atadoa – Condeixa (Portugal): o regadio tradicional</i> , por Rogério Carvalho	107
<i>Pintura dos costumes da Nação: alguns argumentos</i> , por António Medeiros	131
<i>O filósofo e o arqueólogo</i> , por Richard Bradley	171
VÁRIA	
<i>Breve evocação de Carlos Ervedosa</i>	187
<i>Notícias da ADECAP</i>	189

<i>O Outro em debate: Jornada sobre Racismo, Xenofobia e Outras Formas de Exclusão</i>	193
<i>V Congresso Internacional de Estudantes de Antropoloxía</i>	194

PREÂMBULO

Há uns anos atrás, estava ainda a Faculdade de Letras do Porto no edifício do Campo Alegre, a minha colega e amiga Prof^a Doutora Margarida Losa, especialista em Literatura Comparada, convidou-me a colaborar no “seu” mestrado, em que se estudava o tema da Utopia.

Numa universidade como a portuguesa, parcelada em “compartimentos” que nem sempre comunicam entre si como deveriam, foi essa uma grata oportunidade, não só de juntar três dos meus “gostos” – a Pré-história, a Antropologia e a Literatura –, como de conviver um pouco, e trocar impressões, com pessoas que, estando num “campo” diferente daquele a que me dediquei (a Arqueologia), convergiam afinal nas mesmas questões fundamentais. Foi o que se poderia chamar uma verdadeira “descoberta do Outro” dentro da própria casa onde trabalho.

Mais do que prosseguir rotinas disciplinares, sempre esperei, da universidade, esse tipo de desafio e de vivência – tornando-a num espaço de encontro de diferentes “códigos”, de variadas “tradições” e “vocabulários”, ou, por outras palavras, num autêntico laboratório de cultura. No qual, através do diálogo, mesmo ocasional, ou, se quisermos, do cruzamento de perspectivas, inesperadamente se nos revelasse aquilo que de mais fundamental sempre procurámos, e que a nossa investigação cantonada sucessivamente adiou.

Não resisto a transcrever aqui o “programa” daquela minha curta “aula”, porque é também nesse espírito transdisciplinar que actua a direcção da S.P.A.E. e desta sua revista:

«UTOPIA E SOCIEDADES “SIMPLES”:
desmistificando a “ideologia primitivista”

(hipótese de um programa a não cumprir, porque utópico)

1. *As sociedades “simples” como utopia do Ocidente*
 - 1.1. Os “simples” que são os outros (as perspectivas da Antropologia)
 - 1.2. Os “simples” que nós já fomos (as perspectivas da Pré-história)
2. *As utopias das sociedades “simples”*
 - 2.1. As concepções sobre as “origens” “antes do contacto”

2.2. Milenarismos, messianismos, visões sobre o futuro

2.3. Antropologia, psicanálise, história das religiões – diferentes discursos sobre “o saber dos mitos”

3. *Como se constrói o nosso olhar sobre a realidade do Outro?*

Que possibilidade temos nós de “integrar” o Outro, de o compreender, sem o procurarmos absorver na nossa identidade? Ou será essa pergunta já de si ingénu-a ou utópica? Poderemos libertar-nos do “demónio” do evolucionismo, que consiste em vermos o Outro como algo por onde já passámos e que já superámos (o Outro como o fóssil de nós)? Como conviver com todos os “outros” que existem em nós e, apesar disso, mantermo-nos unos, reconhecíveis perante nós próprios?

4. *Tem sentido a pergunta: eram os “primitivos” mais felizes do que nós?*

(antes de contactarem connosco, decerto). Mas, *quem* põe a questão e *quem* responde a ela? E, tendo deixado de existir esse quem, ou tendo-se multiplicado ao infinito, será a arte a “redenção” possível para essa ausência? Encontraremos nós na criação artística contemporânea a resposta para a “nostalgia do paraíso”? Disse Ramos Rosa: “A poesia é o retorno ao primordial, uma procura da mãe sob a figura da terra. Essa unidade entre a palavra e a terra é-lhe de certo modo impossível, e é esse o lugar submerso que move a escrita e religa o ser e o mundo, ligando assim a nostalgia e o desejo”. (entrevista ao *Expresso-revista*, 19.11.1988)».

Passados anos, decerto não colocaria já as questões da mesma forma; nem usaria a mesma terminologia (“sociedades simples”, “primitivas”, etc., mesmo entre aspas). Mas os problemas básicos que aí levantava, ou que estavam subjacentes ao meu “programa”, são os que continuam a mover-me; são, julgo, alguns dos problemas centrais das chamadas “ciências humanas”.

Como foi possível dar-se este fenómeno insólito na história da Terra (se é que ela já não é um “fenómeno insólito” no contexto do universo), que foi o aparecimento de seres humanos, a partir de outros primatas, aparecimento esse que, à escala geológica, é infinitamente recente? Como é que esses seres produziram uma inacreditável diversidade cultural, no tempo e no espaço, que começa na matriz essencial das línguas, simultaneamente veículos de comunicação e de radical incomunicabilidade? Como é que essa diferença acabou por cristalizar em relações de poder, de domínio, de exploração e de exclusão, que, nos seus múltiplos matizes, são de todos os tempos, mas se tornaram no nosso século em massacres cientificamente planeados e organizados? Como é que uma forma específica de cultura – ocidental, branca, cristã – teve a veleidade de, em nome de variados princípios universais (os da salvação do outro pela conversão, os dos direitos “naturais” de todos, os da ordem estatal, da democracia e do mercado) se tentar impor a todas as restantes, liquidando-as, ou arredando-as para as margens

do exótico? Como é que a modernidade, em nome da razão e de diversos princípios como “liberdade, igualdade, fraternidade”, nos impôs a todos um ordenamento tão radical que vai até à própria constituição do sujeito, *locus* da decisão e, simultaneamente, da sujeição mais profunda?

Há dias, comentando o título de um livro que eu e Raúl Iturra (do ISCTE) coordenámos (e que resultou de um ciclo de conferências da S.P.A.E./A.P.A.), chamado “Recuperar o Espanto: O Olhar da Antropologia” (Porto, Afrontamento, 1997), uma crítica achava-o “vago e ambíguo” (*Público*, 8.11.97). Mas a palavra “espanto”, na sua radicalidade poética, pretendia precisamente chamar a atenção para uma perspectiva que recoloca como problemático, como inaudito, aquilo que se nos afigura como vulgar, quotidiano, natural – a postura adoptada por autores incontornáveis como Michel Foucault, por ex.

E para que serve estudar, investigar, se não for para nos descentrarmos do que, aqui e agora, acabámos por ser? Para nos interrogarmos sobre as questões básicas que acima enunciei, entre tantas outras? Para utopicamente tentarmos “ver” antes de qualquer racionalização, o que, obviamente, percebemos ser um projecto absurdo e impossível, mas que obscuramente procuramos – essa unidade em que o saber e o sentir, em que o conhecimento e a vida ainda se não teriam desprendido um do outro, essa nostalgia da verdade e da felicidade confundidas, uma utopia, sem dúvida, do(s) sujeito(s) histórico(s), pertencentes a uma cultura entre milhares de outras, que inevitavelmente somos.

Uma das mais notáveis antropólogas contemporâneas – Henrietta Moore, da London School of Economics – coordenou, em 1996, um livro fascinante: “The Future of Anthropological Knowledge” (Londres, Routledge), em cujo capítulo inicial aborda as relações entre o conhecimento (e em particular, o antropológico) a identidade e o poder. O que ela nos diz é que, hoje, já não é o pensamento ocidental – por muito pluralista ou “pós-moderno” que seja – o único a produzir conhecimento de âmbito e alcance trans-local; não é apenas na nossa cultura que se pensa globalmente a “modernidade tardia” em que nos situamos. Em diversos pontos do globo, outros autores, oriundos do “terceiro mundo” ou das perspectivas feministas, avançam com interpretações alternativas que nos questionam e contornam, com visões alternativas, as nossas próprias problemáticas.

É capital ouvir essas vozes. Pela sua parte, a S.P.A.E. organizou, em 10 de Novembro de 1997, uma “Jornada sobre Racismo, Xenofobia e Outras Formas de Exclusão” (coordenada por Henrique Gomes de Araújo, Paula Mota Santos e Paulo Castro Seixas) – foi um dia fascinante, aberto sobre questões nodais de vida contemporânea, focadas por intervenientes muito diversos, alguns dos quais porta-vozes dos próprios excluídos, e não apenas pensadores do assunto.

Mas, a exclusão é uma hidra de muitas cabeças... e está presente no nosso quotidiano, no estabelecimento subtil de hierarquias, no espaço-tempo que é dado

a cada um de nós para falar, para emitir parecer, para formular enunciados, para captar a atenção dos outros, para ocupar um qualquer “palco” da multímoda acção social. Falar de exclusão é falar de pobreza e de muitos problemas extremos que afectam a humanidade (não a abstracta humanidade em geral, mas a que convive connosco dia a dia), mas é também compreender, por ex., o espaço académico e as teias que aí se tecem, os jogos de poder para que Foucault tão genialmente nos alertou.

A universidade, por ex., é um dispositivo dos “processos de governamentalidade” dos indivíduos, e nós, como professores, somos agentes activos desse sistema. A educação, escreve Moore no livro citado (pp. 13-14), “(...) é um dos meios principais através dos quais os indivíduos são levados a adequar-se a objectivos morais, éticos, económicos e políticos (...)”. A disponibilidade de tempo que nos dá a obrigação de investigar pode não ser desperdiçada se a utilizarmos para conseguir recuo de perspectiva e para, com os nossos discentes e colegas, tentarmos manter viva a crítica auto-reflexiva, atenta às vozes diferentes que não vêm apenas de longe, não são “exóticas”, mas podem despontar em qualquer um e em qualquer lugar, desde que lhes demos o direito a expressar-se; melhor dizendo: desde que orientemos activamente os outros no caminho da sua expressão alternativa.

Bem, um preâmbulo não é um ensaio: é preciso concluir aqui. Esperemos que os sócios da S.P.A.E. e os nossos outros leitores nos enviem reacções a este novo volume que produzimos e que, também neste espaço, um maior e mais diversificado número de “vozes” se continue a fazer ouvir.

Porto, Novembro de 1997

Vítor Oliveira Jorge

A ALGUNS DOS MEUS MORTOS

por

Vítor Oliveira Jorge*

No dealbar do ano de 1998, em que eu próprio atinjo a meia centena de anos (e com ela, assumindo a arbitrariedade do seu simbolismo, uma acrescida consciência da fugacidade da vida), recordo um conjunto de pessoas que foram muito marcantes no meu trajecto intelectual (o que quer dizer, também, afectivo), e que na sua maioria desapareceram. Falo aqui por essas pessoas, pela grandeza do que me transmitiram, e não por mim, é óbvio – mas seria hipocrisia acentuar demasiado isso, porque elas só existem agora, do meu ponto de vista, como figuras que atravessam a minha própria memória. Estão mortas, mas... quando começaram a desaparecer da minha vida e a, de certo modo, morrer? Há sempre um espaço de sombra entre o desaparecimento biológico, umas vezes esperado (devido à adiantada idade), outras chocantemente súbito, e o desaparecimento presencial, convivial... em que a memória de alguém, que foi para nós, durante um tempo, presença física, parte integrante da nossa vivência quotidiana, se vai esfumando, e na prática realmente falecendo. Por isso as viagens, sobretudo quando são para longe e por muito tempo, são sempre, como nos lembra o lugar comum, uma certa forma de morte antecipada, porque nada restabelecerá o fio do diálogo que cada viagem inevitavelmente interrompe.

Tive a sorte de ter alguns grandes professores: entre os mais conhecidos publicamente, estão Vergílio Ferreira e Mário Dionísio, no Liceu Camões, em Lisboa; e, na Faculdade de Letras da capital (onde me licenciiei em História em 1972), Jorge de Macedo, Orlando Ribeiro e Vitorino Nemésio. Mestres que conheci no exterior do ensino que frequentei, poderia indicar muitos, mas circunscrevo-me a Eduardo da Cunha Serrão, que me iniciou na Arqueologia, e

* FLUP, Porto.

a Jean Roche – felizmente ainda vivo – com quem fiz diversos trabalhos de campo, e a tese de doutoramento. Georges Zbyszewski, também ainda activo nos “Serviços Geológicos”, ensinou-me muita coisa sobre geologia, técnicas de talhe da pedra, etc. Amigos, aos quais seria talvez excessivo chamar mestres, mas a quem devo muito, tenho tido bastantes; elegerei no entanto, de entre os já falecidos, Carlos Alberto Ferreira de Almeida, o responsável por eu ter vindo para a Faculdade de Letras do Porto há 23 anos, e Michel Giacometti, que no ano da sua morte (1990) nos visitou assiduamente, nas nossas escavações da Aboboreira e de Chaves. E por este rol me fico, porque nesta constelação afectiva teriam de figurar até antigos alunos já desaparecidos (como o Henrique David), amigos de sempre que estão longe, ou raramente vejo (e assim, todos os dias, me morrem mais um pouco), e mestres/amigos mais recentes que muito respeito, e a quem muito devo, mas que não quero associar a este texto algo “necrológico”.

Recentemente, no mesmo dia (Novembro de 1997), fui noticiado do desaparecimento de Orlando Ribeiro, e de Luís Saldanha, sobrinho de Eduardo Serrão e meu grande amigo também. A eles dois, bem como a Carlos Alberto Ferreira de Almeida, dedicarei aqui uma breve invocação.

Fui aluno de Orlando Ribeiro numa das duas cadeiras de opção (Geografia Humana) do curso de História que tirei; tive também a oportunidade de participar em visitas de campo com ele, onde conheci sua mulher, Suzanne Daveau. Apercebi-me logo, por esses contactos, que o ambiente que se vivia no Centro de Estudos Geográficos da FLUL nada tinha a ver com a atmosfera opressiva do resto da faculdade de então. Ali podia-se respirar. Os estudos teóricos e práticos estavam interligados. Tínhamos acesso fácil a uma biblioteca operacional, às publicações periódicas recentes, enfim, existia ali um verdadeiro ambiente de trabalho. Orlando Ribeiro, que eu considerava, e considero, um génio, surpreendia-me sempre que contactava comigo. Um dia, no bar da faculdade, dirigiu-se a mim, e perguntou-me como ia a preparação da minha tese de licenciatura (que ele sabia ser sobre o Paleolítico inferior e médio, mas na perspectiva da valorização das chamadas “indústrias” de seixos afeiçãoados) – fiquei estupefacto pelo interesse que demonstrava, numa Escola onde o fosso entre professores e alunos era enorme. Outra vez, para podermos continuar a conversa, pediu-me que entrasse no seu gabinete, e perguntou-me, também para meu espanto: “já alguma vez viste um professor em cuecas? Pois vais ver agora, que tenho de me preparar para um júri.” De outra vez, decidi atribuir-me um espaço de trabalho, concretamente uma secretária, no Centro de Estudos Geográficos, numa clara demonstração de interesse pela arqueologia pré-histórica, como área de estudo, entre tantas, articulável com a geografia. E andou pelo Centro, de porta em porta, a apresentar aos vários investigadores e auxiliares o modesto aluno que eu então

era, como se fosse um colega! Lembro-me que foi nessa altura que conheci, dessa maneira “protocolar”, Galopim de Carvalho e Jorge Gaspar... Finalmente, recordo alguns momentos de uma excursão à zona de Torres Vedras, Magoito, etc. Orlando Ribeiro tinha arrancado um ramo de um arbusto, cuja classificação perguntara; como nenhum dos circunstantes soubesse, disse-a ele próprio, lembrando que o geógrafo, qualquer geógrafo, não podia desconhecer, pelo menos, uns rudimentos de botânica. Daí a pouco, explicava a duna consolidada do Magoito; e perante o estatismo dos alunos, aconselhou-os a apalpar a duna, percebendo directamente a consistência da formação; como estudante de arqueologia, falou-me muito esse apelo ao diálogo directo com a materialidade das coisas. Ao reentrar no autocarro, pediu-me para me sentar ao lado dele, indicando-me o assento com um toque do ramo que tinha colhido, e ainda trazia na mão; creio que, como grande professor que era (e o bom professor é sempre aquele que está atento aos prenúncios de novas vocações, para as estimular), foi nesse momento que O. Ribeiro “deu por mim”. Nunca poderei deixar de lhe ficar grato pela confiança que me instilou. É claro que, já na altura, li a sua obra toda publicada em livro, desde o “Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico”, até ao “Mediterrâneo, Ambiente e Tradição”, que estão entre os livros mais belos que se escreveram sobre este país e sobre o grande mundo em que se insere. Mundo que Orlando Ribeiro tratava com familiaridade, qualquer que fosse a região geográfica considerada, qualquer que fosse a civilização que se abordasse, da chinesa à dos Aztecas. A sua escala era a da experiência humana no seu conjunto, em todas as dimensões. Imagine-se a brutalidade do contraste que isso fazia com uma escola onde circulavam, entre os contínuos, informadores da PIDE, e onde muitos professores – com notáveis, e bem conhecidas excepções, evidentemente – mais não eram, no melhor dos casos, do que repositórios de erudição balofa e desconexa, sem qualquer ligação com a vida que nós, jovens, tanto tínhamos urgência em compreender e livremente experimentar!

Honrou-me muito que, quando um dia veio ao Porto, antes de ficar imobilizado em sua casa de Vale de Lobos, Orlando Ribeiro tivesse querido ver, na Faculdade de Letras, dois dos seus antigos alunos: Luís Oliveira Ramos e eu próprio. Abandonei as aulas que dava e logo me dirigi à sala onde estava o mestre, cheio de alegria por o poder reencontrar. Honrou-me ainda mais quando, anos depois (arguia eu na FLUL as provas de competência científica e capacidade pedagógica de João Zilhão), Orlando Ribeiro, para me rever, veio de propósito, em cadeira de rodas, de sua casa, assistir às provas. Confesso que eu próprio me senti “avaliado” quando, do alto da cadeira de onde arguia, via lá em baixo o meu mestre esperando pelo fim da sessão para me cumprimentar. Que contraste entre tamanha modéstia e a soberba de outros que julgam tudo saber, e que se pretendem a todos sobrepor, mal começam as suas carreiras!

Dizer que Orlando Ribeiro era um sábio universal, mas também um grande escritor; que dele arrancou praticamente tudo quanto se faz em geografia actualmente em Portugal; que este país – onde só os políticos e os artistas parecem concitar o interesse do público, e, mesmo assim, nem sempre nos aspectos mais relevantes das respectivas actividades – nunca lhe prestou uma homenagem na proporção que merecia, são banalidades evidentes. Mais importante será talvez, incansavelmente, perpetuar o seu exemplo de professor amigo e estimulante, aberto aos estudantes e criador de um ambiente de fraternal convívio, onde efectivamente se pode aprender, e onde sobretudo se pode ganhar confiança para adquirir a indispensável autonomia do investigador criativo.

Como Orlando Ribeiro, Luiz Saldanha era um homem de toda a terra, que incansavelmente percorreu, levado pelos seus estudos oceanográficos, mas não só: acima de tudo, o Luiz amava a vida, vivida intensamente. Lembro-me dele em Sesimbra, nos anos sessenta, preparando a tese de doutoramento, com a ajuda da sua primeira mulher. Num pequeno escaler, que tinha comprado a meias com o tio Eduardo, acumulavam-se o equipamento de trabalho e os frasquinhos onde ia recolhendo as amostras; enquanto nós prospectávamos os planaltos, ou escavávamos na Lapa do Fumo, ele passava os dias a mergulhar, não raro na companhia de colegas de outros países (sobretudo franceses), com os quais mantinha relações muito constantes. Ao prazer da investigação científica juntava-se o do mergulho. E a casa da Cotovia, que era a nossa base logística, tornava-se um centro de convívio de naturalistas e arqueólogos: por lá passava o Prof. Telles Antunes, grande geólogo e paleontólogo, que conosco continua a trabalhar, na determinação de restos ósseos provenientes de estações pré-históricas; o numismata José Rodrigues Marinho, e diversos outros.

Nunca vi Luiz Saldanha como, propriamente, um “intelectual”; era um homem de experiência, e de experiência da natureza em todas as dimensões, desde o mais profundo dos oceanos, até aos desertos que tanto amava. Gostava de contar histórias saborosas dos ambientes extremos (como a Antártida) onde tinha estado; era talvez um tímido, que se refugiava nessas “estórias” para não falar directamente de si. Do tio, de quem tinha recebido uma forte influência, herdou o gosto do desenho (Serrão foi um pintor antes de se consagrar à arqueologia), das miniaturas, da história militar, da própria etnografia amadora. De facto, a mim (que, como ele, tinha horror à guerra e cuja principal obsessão era escapar-me à vida militar e à inevitável mobilização para as colónias como “atirador”, razão por que tudo fiz para abraçar a carreira universitária) surpreendia-me a sua descontraída “versão” das experiências por que tinha passado no Norte de Angola, durante o mais aceso da guerra colonial. Evidentemente que Luiz Saldanha era absolutamente anti-militarista e anti-colonialista, de acordo,

aliás, com o ambiente que se respirava na casa de Eduardo Serrão; foi lá parar obrigado, como tantos jovens do nosso tempo; mas aproveitava as perigosíssimas deambulações pelo mato para, qual naturalista do séc. XIX, por vezes antes ou depois de um tiroteio, recolher espécies faunísticas, e objectos etnográficos, tendo chegado a publicar trabalhos sobre estes últimos, no que considerava um dos seus “hobbies”. É claro que, tal como nas ilustrações dos seus trabalhos – especializados ou de divulgação – as estampas eram de sua autoria. Acredito que a sua disposição, física e psíquica, de atleta, que também se revelava nos estudos oceanográficos, e nas deambulações por todo o planeta (como caminhar a pé pelo Sara), o tenha auxiliado a passar por esse calvário da guerra com um estado psicológico invejável.

Lembro-me de uma vez lhe ter dito (eu, que era dez anos mais novo, e na altura aprendiz de arqueólogo) que tinha muita nostalgia de não ter seguido ciências naturais, para as quais ainda cheguei a estar inclinado durante os primeiros anos de liceu; e que ele me respondeu enfaticamente: “mas tu és um naturalista”... o que, evidentemente, me confortou muito. Saldanha fez parte daquele conjunto de pessoas que, tal como o seu tio, tal como Orlando Ribeiro, sempre me animaram a prosseguir; e bem sabemos o quanto importante é isso num país onde, para fazer qualquer coisa de diferente, de criador, é preciso lutar contra quase tudo e contra quase todos. Um país terrível, onde, sob a fachada dos “brandos costumes”, hipocritamente, se esconde amiúde uma vontade de asfixiar toda e qualquer atitude de afirmação dos outros, toda e qualquer tentativa de “fazer diferente”. Sobretudo quando essa vontade se veste com a roupagem da marginação e do silêncio, com a sua vasta teia de cumplicidades medíocres.

As últimas recordações que guardo dele são de um rápido almoço em minha casa, quando me veio trazer uns livros que o tio me deixara, aproveitando uma reunião de júri no Porto; da campanha de Jorge Sampaio, quando nos encontramos em Lisboa, numa sessão sobre o ambiente, promovida por Mário Baptista Coelho; e na cerimónia em Sesimbra, aquando da atribuição, pela auctorquia, do nome do tio a uma das ruas da vila. Não podia imaginar que o Luiz desapareceria assim de repente, sem o poder visitar, como prometera, no Laboratório Marítimo da Guia, e na sua casa de Cascais. Com o desaparecimento de amigos como este, e o afloramento de algumas deslealdades e traições com que a vida nos vai surpreendendo, ficamos mais solitários e tristes. Vemo-nos forçados a prosseguir o caminho com vozes a susurrar-nos ao ouvido a tremenda injustiça do mundo.

A melhor definição para o Carlos Alberto Ferreira de Almeida será, talvez, a de um camponês letrado. Homem da terra também, mas da sua terra minhota,

à qual estava tão ancorado que Orlando Ribeiro escreveu um dia que era ele o melhor conhecedor dessa região entre nós. Por isso, e pela vida intensa que respirava, não pôde deixar de ser ironicamente trágico que a sua morte se tenha processado bem longe, na estranha (para ele) condição de turista, numa praia da América do Sul, onde não houve ninguém que o socorresse eficazmente de um afogamento absurdo, de que salvou mulher e filho.

O Carlos Alberto é, como disse, o responsável pela minha vinda para a Universidade do Porto, para a qual já me tinha convidado (mandatado pelo Prof. António Cruz) quando eu estava a terminar a licenciatura. Acabei por ir parar a Angola (Sá da Bandeira, actual Lubango, onde funcionavam os Cursos de Letras da Univ. de Luanda), praticamente obrigado pelo catedrático de quem, então, eu dependia; mas, tendo-se dado o 25 de Abril, decidi, sem mais satisfações dar, apresentar a minha candidatura à Faculdade de Letras do Porto, no dia 29 do mesmo mês. Foi a minha libertação pessoal, logo acolhida de braços abertos pelo Carlos Alberto. Lembro-me que, para defender a minha candidatura, ele dizia aos colegas e alunos (estes então investidos de um poder de decisão que o ambiente revolucionário lhes conferira): “olhem que ele até é poeta!”.

Juntos, com a minha mulher e outros colegas, fizemos muitos percursos pelo Norte de Portugal, que ele me ajudou a conhecer; descobri as montanhas do Minho e (sobretudo) Trás-os-Montes e Alto Douro, terras quase míticas para o provinciano lisboeta que eu era, e que ainda hoje são para mim (principalmente a segunda) zonas de eleição. Publicámos as estátuas-menires do Museu de Chaves, e tivemos a sorte de dar a conhecer ao mundo (com outros colegas), as primeiras gravuras paleolíticas ao ar livre conhecidas, em Mazouco, junto ao Douro (Freixo de Espada-à-Cinta). O Carlos Alberto fez parte de todos os júris a que me submeti, do doutoramento ao concurso para catedrático. Devo-lhe a oferta de inúmeros livros, conselhos, e um companheirismo sadio que, sobretudo nos primeiros anos da minha vinda para o Porto (cidade difícil para o forasteiro), foram essenciais para a minha integração.

Distinguiam-nos muitas coisas: a sua formação eclesiástica; a sua capacidade quase enciclopédica em se desdobrar (sempre com intuições notáveis) pela história de arte, pela etnografia, pela arqueologia de todas as épocas; a sua profunda radicação ao Noroeste, quando eu me tornei, pela força das circunstâncias, um desenraizado, e, por opção, um cosmopolita. Aproximava-nos muito uma vontade arraigada de unir o saber à vida, uma certa anarquia rebelde, de menosprezo instintivo por toda e qualquer forma de poder e de artificial sobrançeria, uma certa nostalgia “popular” das evidências, em que as descobertas mais “intelectuais” fossem, também, produto dos mais incontornáveis sentimentos. Lembro-me da sua comoção, das suas lágrimas verosímeis, ao escutar certa versão da “Flauta Mágica”; do generalizado riso, desprendido e livre, ouvindo uma das

suas picarescas histórias, algures numa estrada transmontana, caindo o dia, com o brilho do Douro ao fundo. Recordo como apreciava a interrogação, a questionação, a dúvida, onde outros, bem menos sabedores, estão sempre cheios de certezas e de afirmações empoladas. Perante esses, perante alguma mediocridade convencida que nos rodeava, e que por vezes nos tentava prejudicar, o Carlos Alberto encolhia os ombros, num misto de falta de paciência e de inconformada aceitação da irrevogável estupidez do mundo.

Nos últimos anos, afastou-se um pouco dos amigos, talvez não por inteira vontade sua. E concentrou-se na história de arte, onde indubitavelmente produziu obra capital. Talvez desiludido, fechou-se num mundo mais pessoal, e naquilo em que sentia que podia deixar melhor testemunho. Mas a Faculdade de Letras do Porto deve-lhe muito em todos os domínios acima referidos. Com ele e com António Custódio Gonçalves, propus há anos a criação de uma licenciatura em Antropologia na FLUP, que talvez um dia se venha a concretizar no âmbito do recém-criado Departamento de Ciências e Técnicas do Património; seria aliás uma maneira condigna de homenagear a sua memória. Porque, para além das barreiras disciplinares, e para lá das formulações teóricas, o Carlos Alberto era sobretudo um homem de intuições geniais, conduzidas, afinal, pelo seu profundo conhecimento da terra minhota em que mergulhava as raízes.

Na manhã do dia em que se doutorou, foi ajudar a lavrar a terra da família com uma junta de bois. Não conheço melhor imagem para sintetizar este ser humano, que tanta gente influenciou, e que tornou mais felizes os nossos dias numa cidade cinzenta, onde nos coube trabalhar e viver.

Esta breve evocação, quase autobiográfica, de três personagens, na sua vertente mais “humana”, pode deixar no leitor a ideia de um passadismo nostálgico, e de um certo egocentrismo, por parte de quem a escreveu. Realmente, não penso que pessoas como Orlando Ribeiro, Luiz Saldanha, ou Carlos Alberto Ferreira de Almeida apareçam com facilidade no espaço curto de uma existência. Conhecer-los, conviver com eles, foi um grande privilégio. Era esse testemunho assumidamente pessoal que queria deixar aqui, e não tanto analisar as suas tão diversificadas obras, o que, de forma exaustiva, estaria para além da minha competência, e do espaço de escrita deste texto. Essa análise há-de ser realizada por alguém que um dia faça a história dos homens e mulheres que ajudaram a conhecer os valores do nosso país.

Mas, por outro lado, a minha atenção está voltada para o que se está elaborando agora, e os destinatários deste depoimento são obviamente aqueles que vierem a lê-lo, e dele aproveitarem alguma coisa. Um país que não faça a história, e não preste homenagem (se possível crítica, e devidamente contextualizada) aos que nele deixaram uma marca, é uma terra queimada, um mundo desumano.

Por isso escrever isto foi um imperativo de quem quer viver numa terra respirável, onde a amizade possa alicerçar-se, apesar da pressa, e da distância dos seres. Tenho bastantes razões para admitir que, como numa espécie de exército vitorioso sob fogo, por cada amigo tombado, muitos outros se erguerão.

Porto, Inverno de 1997.

O ECLIPSE DE DEUS: SOBRE RITUAL E HEGEMONIA POLÍTICA NA RDA*

por

Jorge Freitas Branco**

A ALEMANHA COMO TERRENO ETNOGRÁFICO

A queda do muro de Berlim em 1989 constitui um marco cronológico de primeira grandeza na história europeia do após-guerra. Terminava uma competição entre sistemas políticos e económicos antagónicos nos seus princípios teóricos, pela implosão de um deles – a seguir designado por socialismo – e a expansão da área de influência do outro – o capitalismo. Deixava de existir a bipolaridade que sustentou durante quatro décadas um quadro das referências ideológicas nacionais e internacionais à escala mundial. O socialismo passou a ser um objecto de análise histórica, na medida em que as práticas societárias a que deu origem se transformaram num quadro de memórias vividas e sentidas

* Este artigo tem por base um relatório de pesquisa para o projecto *Ritualidades da Europa central: as iniciações cívicas (Jugendweihe) na Alemanha*. A recolha de materiais foi efectuada durante uma licença sabática semestral (Outubro de 1996 a Fevereiro de 1997). Agradeço à Universidade de Leipzig ter-me acolhido ao longo desse período como professor visitante no Instituto de Etnologia, o que me permitiu dispor de tempo, de condições de trabalho e de logística favoráveis e estimulantes. Devo ao Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), Bona, o apoio financeiro para concretizar o que me havia proposto. Desejo expressar a minha dívida pessoal a Gerhard Grohs (Munique) e, muito especialmente, a Bernhard Streck, director do instituto que espontaneamente me integrou na sua actividade quotidiana. Para além da disponibilidade generosa dos entrevistados em Leipzig, Berlim e Dresde, cujas identidades terão de ficar anónimas, recordo a simpatia, a abertura e a paciência de Wolfgang Liedtke, também do referido instituto. No Sächsischer Verband für Jugendarbeit und Jugendweihe e. V. (secção de Leipzig) encontrei pessoas prontas a relatar experiências passadas e presentes, facultando informação sobre a actualidade. Recordo a eficiência no atendimento e aconselhamento dos serviços da Universitätsbibliothek e da Deutsche Bücherei (Leipzig), da Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz e no Otto-Suhr-Institut (Berlim).

** Professor do ISCTE, Lisboa.

em milhões de pessoas, que hoje vivem sob um conjunto de regras políticas e jurídicas para elas novo. Trata-se de uma situação inédita. Se ao longo do século XX se tinha assistido a revoluções para derrubar o capitalismo e transitar para o socialismo, neste final de século o desafio apresenta-se também em moldes originais. Neste plano, os anos 90 têm sido caracterizados por processos dinâmicos a caminho de uma *recapitalização* dos anteriores países socialistas. É a implantação de um modelo de sociedade para populações cujos trajectos biográficos foram moldados dentro do sistema que entrou em colapso.

Pela influência que teve durante este século, a questão do socialismo é uma problematização fundamental para a análise histórica e para o estudo do papel das ideias e teorias políticas; por isso, permite perspetivações para o trabalho antropológico. Refira-se, entre outras possibilidades, a da pesquisa centrada na exploração das vivências dos indivíduos no regime anterior, no intuito de sublinhar o papel desse passado como fornecedor de referências para a construção de memória na sociedade actual.

No panorama dos ex-países socialistas, a RDA apresenta algumas singularidades. Não tanto pelos indicadores sociais e económicos que determinavam o nível de vida da sua população, mas sobretudo pelo facto de se tratar de um estado criado para delimitação de uma porção de soberania territorial anteriormente inexistente. Vista a situação de outra maneira, o anterior país passa a ser uma nação com dois estados: a questão nacional deixa de coincidir com a do regime. Para além da Alemanha, a guerra fria irá originar constelações análogas em vários países do mundo (China, Coreia, Iémen, Vietname¹). Uma nação passa a albergar dois regimes antagónicos e em confronto. A RDA foi um estado, cuja existência (1949-1990) se confunde com a implantação, consolidação e colapso do sistema socialista.

Associando a questão do socialismo como teoria política à história contemporânea alemã e atendendo ao processo de surgimento da RDA, compreende-se que desde o início o novo estado se considere depositário e perpetuador das tradições políticas, sociais e culturais surgidas sob a égide duma premissa ideológica – a construção do socialismo pelo levantamento dum estado operário-camponês em solo alemão.

A pesquisa antropológica sobre o contexto alemão em geral caracteriza-se pela existência dum grande desequilíbrio no que respeita o interesse suscitado junto da comunidade internacional de antropólogos. Enquanto os resultados fornecidos pelos nacionais são abundantes e diversificados (Dow & Lixfeld 1986, Chiva & Jeggle 1987)² dado o grande número de organismos académicos exis-

¹ Destes exemplos de divisão nacional em dois estados soberanos consumada durante a guerra fria, só no caso do Vietname se verificou a unificação (1975) sob a égide do regime socialista.

² Estas são duas das referências disponíveis para o público de língua inglesa ou francesa.

tente no domínio científico em causa (Volkskunde), o interesse dos estrangeiros pela(s) Alemanha(s) como *terreno* tem sido reduzido, se compararmos o panorama com outros países da Europa ocidental. Este desinteresse parece pouco ter a ver com a língua, conforme já no início da década de 80 foi observado (Forsythe 1984).

Neste contexto o acesso à ex-RDA, para além de se tratar da Alemanha, estava condicionado por imperativos de ordem política, que dificultavam o relacionamento com os países ocidentais. Esta barreira só foi ultrapassada uma vez por um antropólogo. Em finais dos anos 80, é levada a efeito uma pesquisa envolvendo permanência no terreno, abrangendo os dois lados da cidade de Berlim (Borneman 1992).

Em consequência e invertendo a tendência que se regista na maioria dos países europeus (ocidentais), o saber antropológico produzido sobre a(s) Alemanha(s) assenta quase essencialmente numa notável actividade endógena pouco conhecida na comunidade internacional. No caso alemão, pesem as condicionantes da situação política de então, deve falar-se com propriedade de uma etnologia, à partida, *at home* (Jackson 1987), e no contexto em apreço, pelo vistos muito pouco apelativa para investigadores estrangeiros. Mesmo tendo em consideração a tradicional divisão institucional alemã entre *Völkerkunde* (acção fora da Europa) e *Volkskunde* (actuação no domínio doméstico), não deixa de ser intrigante a atitude de evitamento criada.

A INICIAÇÃO CÍVICA (*JUGENDWEIHE*)

A partir dos anos 80, com o clima de desanuiamento político entre os dois estados alemães, a cooperação ou o diálogo entre as duas comunidades de cientistas sociais conheceu um forte incremento, que se traduziu do lado ocidental num acentuado aumento de publicações abordando temáticas do país vizinho. O ocidente descobria e problematizava o oriente, para além da clivagem ideológica.

Da bibliografia daí resultante e, numa perspectiva de interesse para o antropólogo, sobressaem as análises do quadro de funcionamento político do regime em função da reacção e comportamento da população. Não só se partiu à descoberta duma realidade diferente e insuspeita, como se iniciaram estudos de comparação dos dois sistemas em contenda (*Systemvergleich*).

Um dos aspectos abordados tem a ver com o calendário comemorativo elaborado ao longo dos anos pelo regime socialista. Constatava-se ter existido um esforço dirigido de criação nalguns casos, de consolidação e consagração de manifestações da tradição operária, e noutros, de apagamento ou tentativa de esvaziamento de celebrações relacionadas com o ciclo de vida do indivíduo.

Neste último domínio havia uma excepção: a iniciação cívica (*Jugendweihe*, em inglês *civic initiation ceremony*).

A *Jugendweihe* é uma cerimónia pela qual jovens de ambos os sexos, ao atingirem os 14 anos de idade, são formalmente admitidos na sociedade dos adultos. Do ponto de vista ritual, trata-se de marcar a entrada numa vida própria. Através dum juramento colectivo por citação individual de cada participante, os iniciandos comprometem-se a aceitar regras de comportamento cívico numa base filosófica ateuista. Por sua vez os adultos mostram aos jovens a alteração de estatuto, pela mudança da forma de tratamento, a que os jovens passam a ter direito: perante desconhecidos não podem ser tratados por tu. A cerimónia realiza-se uma vez por ano, num domingo durante os meses de Março a Maio. Há duas fases distintas no programa. Na manhã os iniciandos concentram-se num salão previamente preparado para a solenidade. Chegam acompanhados pelos pais ou encarregados de educação. No recinto sentam-se à frente, enquanto os acompanhantes ficam atrás com o estatuto de convidados. Após um discurso introdutório e alusivo à circunstância e com um protocolo rígido a fim de sublinhar a importância do evento, os jovens sobem ao palco em pequenos grupos, onde prestam o juramento (*Gelöbnis*) e recebem um certificado (*Urkunde*) da sua participação na *Jugendweihe*, um ramo de flores e um livro. Prestado o juramento, um dos jovens em representação da leva de iniciandos presentes, profere um discurso de agradecimento, confirmando a aceitação do compromisso solenemente assumido. Finda a sessão e à saída do local, tiram-se as fotografias para a posteridade. Uma com os pais, irmãos, avós e parentes presentes. Outras com os co-iniciandos e o professor responsável pela turma. A partir desta altura, o dia festivo passa a estar sob a alçada familiar. O iniciado permanece foco das atenções, mas desta vez num âmbito de sociabilidade relacional com os convidados (familiares, conhecidos e vizinhos). Antes do almoço procede-se à entrega dos presentes ao novo adulto – um dos momentos mais esperados em toda a festividade. O almoço reúne todos os presentes, que tenham sido convidados. A refeição pode realizar-se em casa ou num restaurante previamente reservado. O resto da jornada é dedicada a convívio. Os jovens tendem a ficar entre si, enquanto os adultos conversam. Há matéria suficiente para falar, pois a celebração da *Jugendweihe* justifica uma deslocação, mesmo para os que vivem longe³. À noite os jovens podem fazer o que desejem. Em regra vão dançar.

³ Neste contexto não se pode deixar de referir a presença de parentes residentes na Alemanha ocidental, quando existem, para assistir à celebração. A entrada de estrangeiros na RDA estava sujeita a visto prévio, que no caso de alemães obedecia a critérios em princípio mais apertados do que para os cidadãos de outros países. No entanto, os convites formulados desde a RDA para assistir à iniciação cívica, eram motivo suficiente para a concessão de visto pelas autoridades.

Para além da alteração da forma de tratamento, o iniciado passa a estar autorizado pelos pais a consumir bebidas alcoólicas; ao longo do dia, fazem-se brindes em sua honra, em que ele participa em igualdade de circunstâncias.

Dada a importância desta jornada domingueira, na manhã seguinte os jovens não precisavam de comparecer às primeiras aulas.

Acto único na construção biográfica do indivíduo, a participação na *Jugendweihe* constituía um marco na vida das pessoas; de futuro, a referência à data da cerimónia iniciática era um elemento de valorização no *curriculum vitae* do cidadão.

ALGUNS ANTECEDENTES

Esta descrição sucinta do desenrolar duma *Jugendweihe*, reflecte a cerimónia nos moldes em que ela se consolidaria na RDA, sobretudo a partir da década de 70.

Não interessa agora aprofundar algumas das alterações que se verificaram ao longo do tempo, como os presentes mais desejados e esperados, o envolvimento financeiro que a celebração representava para os pais – quando tinham vários filhos –, o quadro protocolar aplicado, o conteúdo do discurso feito aos jovens, a forma de comprometimento infiltrada no juramento, os assuntos seleccionados para cada uma das dez jornadas preparatórias (*Jugendstunden*) realizadas semanalmente e prévias à data da cerimónia, etc.

No âmbito deste artigo importa referir que a *Jugendweihe* se realizou na RDA desde 1955, sendo a sua organização anual assegurada por uma comissão central específica (Zentraler Ausschuß für Jugendweihe in der DDR), dotada de ramificações até ao nível local. A adesão a este ritual de ingresso na idade adulta teve na década de 50 percentagens de participação que começaram nos cerca de 25%, sendo que durante a década seguinte se atingem níveis acima dos 90%, de acordo com as estatísticas oficiais. Mesmo que elas pequem por algum excesso de zelo propagandístico, aceita-se, como um dado adquirido, a forte implantação da *Jugendweihe* na sociedade da RDA (Billeb 1992, Mohrmann 1996, Hartmann 1989).

Existem estudos sobre os antecedentes históricos; em alguns dos aspectos versados, eles são muito exaustivos pela documentação compulsada.

As primeiras referências seguras remetem para meados do século passado, quando associações de livre-pensadores terão optado por este ritual laico para acolher os jovens no mundo dos adultos. Antes da viragem do século a *Jugendweihe* difunde-se em círculos da social democracia, que passam também a organizar sessões solenes de iniciação cívica. Será no entanto após a Primeira Guerra Mundial que o cerimonial irá ganhar expressividade nos meios operários. Para além dos livre-pensadores e dos sociais democratas, de igual modo os comu-

nistas aderem à ideia e aos seus propósitos, organizando sessões próprias, designadas por *Jugendweihe* comunista ou proletária.

Com a instauração do regime nacional socialista são proibidas as iniciações cívicas. Só em 1946 se voltam a organizar em diversas zonas da Alemanha, precisamente onde livre-pensadores, sociais democratas ou comunistas tinham maior implantação. Na zona de ocupação soviética, futuro território da RDA, surge por parte das autoridades comunistas alemães algumas reticências perante a realização da *Jugendweihe*. No contexto político de então, em que se defendia uma aliança com amplas camadas da população, e para não ferir a sensibilidade religiosa de muitas pessoas, incluindo no seio dos meios operários, passam a ser dificultadas e depois proibidas as iniciações cívicas. Em contrapartida, nas áreas de implantação tradicional dos livre-pensadores e dos sociais democratas da Alemanha ocidental, como na região de Hamburgo e na do Ruhr, prosseguem as cerimónias sem entraves desta ordem (Gandow 1994).

Em 1954 cria-se na RDA a comissão central atrás referida, para a organização anual da *Jugendweihe* em todo o país. O aparecimento desta entidade, formalmente com estatuto não partidário, reunindo individualidades de sectores diversificados da opinião pública nacional, acabava por implicitamente patentear uma viragem inesperada do regime nesta matéria. A massa dos militantes comunistas foi colhida de surpresa, assim como os meios social democratas e de livre-pensadores (Billeb 1992, etc.). Instituíra-se um dispositivo para a recuperação e sobretudo para a institucionalização da *Jugendweihe*. As iniciações cívicas deixavam de ser uma iniciativa cultural e uma opção ideológica suportada por associações, para passar a constituir um instrumento de política do estado. O regime operário-camponês em solo alemão reforçava e estabilizava a sua linha política por um processo de recuperação duma ritualidade relacionada com o ciclo de vida do indivíduo, implantada nos meios operários e em círculos burgueses laicos, privilegiando no plano ideológico a tradição na sua vertente comunista ou proletária.

A realização anual das cerimónias organizadas com o apoio das organizações de enquadramento de massas e das escolas, permitiu um aliciamento cada vez maior dos jovens de 14 anos. Na perspectiva da instituição religiosa – do ponto de vista da adesão confessional, a igreja protestante era largamente maioritária em relação à católica – o estado ateu estava a minar a curto prazo a base social de apoio e de reprodução da comunidade de crentes. O conflito aberto teve naturalmente reflexos nacionais e viria a definir a relação de forças entre o regime e a igreja. Embora o estado tenha feito algumas concessões de pormenor no desenrolar da cerimónia, às instâncias eclesiásticas só foi possível uma sucessiva acomodação às novas circunstâncias.

Os ventos tinham mudado e a sociedade da RDA é considerada como fortemente secularizada. Ou seja: o que inicialmente surge como uma imposição do

regime, em que a crescente e forte adesão dos implicados – com as suas famílias – pode ser interpretada como uma submissão sem alternativa de contestação, quer dizer, uma acção voluntária num contexto imposto, de igual forma poderá traduzir uma iniciativa de estado que encontrou terreno sociológico propício. O problema da adesão voluntária como máscara duma acção no fundo compulsiva coloca-se em geral ao investigador em ciências sociais. No contexto em discussão a questão não é determinante, na medida em que não se trata de encará-la no seu aspecto legitimador do poder estabelecido, mas pela importância que adquiriu na sociedade.

UMA ESPECIFICIDADE ALEMÃ

A *Jugendweihe* tem raízes históricas longas na Alemanha. Conheceu as vicissitudes do desenvolvimento dos ideais do ateísmo e das correntes de militância anti-religiosa da modernidade, ancorou-se nas duas principais fileiras de enquadramento do movimento operário nacional, foi instituída como instrumento ideológico de estado na RDA.

Na Alemanha dos anos 90, a realização de iniciações cívicas apresenta o seguinte panorama. Na Alemanha ocidental permanecem activas associações no norte e no Ruhr; e no ex-território da RDA, o número de jovens que se submetem a este rito de iniciação é elevado, nas grandes cidades como Berlim, Leipzig ou Dresde a percentagem poderá atingir mais de metade do potencial de indivíduos do grupo etário visado. De tal forma que, tanto a opinião pública na Alemanha ocidental, como observadores estrangeiros ao descobrirem o fenómeno na sua dimensão, não ocultam a surpresa. Consideram-no, muitas vezes, como o único legado visível da RDA (Jurt 1992: 129-130). Mas especialistas vindos do interior – ou seja, ex-cidadãos do país desaparecido – também seguem a situação atentamente (Mohrmann 1996). Porque presentemente o quadro e as condições são diferentes. A *Jugendweihe* é assegurada por associações cívicas e do ponto de vista estatutário e de conteúdo do juramento a prestar, inserem-se agora na tradição e nos ideais dos livre-pensadores. A voluntariedade da adesão à participação deixa no actual contexto político de ser questionada.

A amplitude do fenómeno deve ser entendida a pelo menos dois níveis. Por um lado será a manifestação de um sentimento nostálgico generalizado nos ex-cidadãos da RDA em dias de adaptação a uma sociedade para eles nova; pelo outro, poderá um quadro de referência conhecido servir agora para um significado diferente – a necessidade de expressar na Alemanha unificada uma identidade regional específica.

A celebração da *Jugendweihe* nunca parece ter ultrapassado o âmbito territorial da soberania alemã. Nos anos 20 estendeu-se à minoria alemã estabelecida

nos Sudetas (Jw 1928, 1931). Nos outros países de língua alemã, como a Áustria, realizaram-se somente em algumas regiões, durante a década de 50, cerimónias de iniciação cívica, designadas *Jungebürgerfeier*, que envolviam os mancebos antes da prestação do serviço militar (Grieshofer 1987). Para a Suíça, as únicas referências encontradas na bibliografia reportam-se a iniciações desta índole na região de Basileia, organizadas a partir dos anos 30 (Stübin 1970). Nos dois casos são, por conseguinte, adopções recentes. Têm por objectivo o reforço do sentimento nacional e não revelam o pendor político que se desenvolveu e caracteriza a *Jugendweihe* alemã – não há enfrentamento do elemento religioso.

Em resumo, verifica-se ser a *Jugendweihe* um rito de iniciação que introduz o indivíduo na comunidade de adultos envolvida num combate ideológico contra a religião. A sua cobertura geográfica coincide com as áreas de implantação da social democracia e do comunismo alemães. Não se trata, por conseguinte, de uma questão no plano linguístico, mas de disputa de supremacia política à escala nacional. Como mesmo durante o regime socialista, a iniciação cívica não se transmitiu aos outros países da mesma frente ideológica, pode-se então considerar a *Jugendweihe* uma manifestação específica da cultura operária alemã.

Na actualidade a anterior tónica de filiação na área política tradicionalmente designada por esquerda, parece não constituir já a linha de orientação. Retomam-se os princípios humanistas de crítica ao papel da religião na sociedade.

UM CAMPO DE PALAVRAS

Dado o enraizamento da *Jugendweihe* nos novos estados federados⁴, pareceu-me importante averiguar o relevo deste tipo de comemoração secular na memória das pessoas. Atendendo ao contexto político do seu desenvolvimento, procurei reunir um universo de entrevistados, tendo a idade como critério para a sua selecção, de forma a obter relatos das diferentes gerações de pessoas que havia sido cidadãos da RDA. Embora ainda em tratamento é possível adiantar

⁴ O território da RDA deixou de existir em 1990, quando a última Câmara Popular (o parlamento) deliberou a extinção do país e a sua integração na Alemanha Federal, passando esta última a integrar cinco novos estados. Juntamente com a reforma monetária realizada meses antes na RDA (substituição da moeda nacional pelo Deutsche Mark), estava assim feita a unificação. Os novos estados (Mecklenburg-Vorpommern, Brandenburg, Berlim, Sachsen-Anhalt, Saxónia e Turíngia) são conhecidos hoje também pela sigla FNBL (die fünf neuen Bundesländer) – os cinco novos estados federados. A Alemanha unificada ficou com a designação oficial da anterior Alemanha ocidental: República Federal da Alemanha, vulgo Alemanha Federal. Na linguagem quotidiana utiliza-se muito os termos os ocidentais (*Wessis*) ou os orientais (*Ossis*). Os alemães orientais consideram-nos algo pejorativos, falando antes de alemães orientais (*Ostdeutsche*) e de ocidentais (*Westler*).

algumas considerações preliminares e de carácter genérico.

As entrevistas realizaram-se quase sempre a sós, à excepção do caso de um casal que relata em conjunto. Em regra a conversa era marcada com alguns dias de antecedência e, nessa ocasião, era explicada a razão do pedido de colaboração. Invocava o meu interesse por um assunto de índole etnológica, afirmava-me admirado pela continuidade tão activa de uma tradição instaurada no regime anterior, explicando desejar obter pelas entrevistas relatos de experiências pessoais para um posterior confronto das recordações *hoje* vivas nas várias gerações. A maioria das pessoas contactadas, embora surpreendida, mostrou-se bastante interessada e empenhada na colaboração. Muitos recearam traições de memória, ou seja não puderem ser tão concretos quanto o meu trabalho científico certamente o exigia. Face a esta incerteza, eu invocava não ser isso em si relevante, mas sim as lembranças actualmente recuperáveis. No fundo, pedia aos candidatos a entrevistados que se deixassem surpreender, não preparando a conversa.

As sessões foram feitas no meu gabinete de trabalho, só algumas em ambiente doméstico. A autorização prévia para efectuar a gravação foi-me sempre concedida, depois de eu sublinhar que o tratamento da informação seria feito em pleno respeito das regras do anonimato. As pessoas consideraram-se sempre satisfeitas com este esclarecimento. Atribuo-o não só ao meu estatuto e ao facto de ser estrangeiro, como ao nível educacional elevado – regra geral universitário – dos entrevistados.

Para estimular a conversa, começava com perguntas concretas (ano em que havia feito a *Jugendweihe*, dia, hora, o programa da cerimónia, o local, as pessoas presentes, o programa da tarde, a indumentária, os presentes recebidos, etc.). Este procedimento obrigava o entrevistado a respostas concretas, às quais em regra cedo não conseguia corresponder cabalmente. Era este o momento decisivo para mim, porque justificava transitar para um estilo de entrevista menos centrado nos factos e mais na vivência e nas opiniões subjectivas dos indivíduos. Se no início a relação de diálogo se pautava pela cadência curta de perguntas e respostas, mais tarde transitávamos para um discurso prolongado do entrevistado, em que o papel do entrevistador consistia em formular curtas interrogações gerais de esclarecimento ou simplesmente de estímulo⁵.

⁵ Este procedimento parece ter sido pretexto para que algumas pessoas se indagassem sobre o seu passado. No final das actividades académicas semestrais proferi uma palestra em que fiz um ponto da situação em torno dos materiais recolhidos. Passados alguns dias, uma estudante que havia assistido pediu para ser entrevistada, pois sentia uma lacuna na sua memória, à qual não conseguia dar explicação. Da entrevista ressaltou coincidir a sua *Jugendweihe*, em que ela tivera uma acção muito activa, com um período da sua vida caracterizado por grandes conflitos pessoais no seu relacionamento com os pais e com alguns dos professores na escola.

O APAGAMENTO DE DEUS

Das cerca de duas dezenas de pessoas entrevistadas, à razão média de 90 minutos por cada sessão de gravação, resultam neste momento alguns traços de caracterização global.

O desafio colocado para refrescar a memória significou para a maioria reconfrontar uma experiência pessoal, explicada num contexto social determinado, mas desaparecido. Quanto mais idoso(a) o(a) entrevistado(a), maiores as incertezas ou mesmo as falhas sobre os acontecimentos, mas mais vivo o envolvimento político nacional das iniciações cívicas – a laicização acelerada da sociedade alemã oriental (anos 50). É nesta faixa etária que se encontram adversários e apoiantes assumidos do processo então em curso de combate ideológico ao elemento religioso. As pessoas referem a luta travada, embora não consigam descrever as cerimónias que então despoletaram a polémica. Destas narrativas ressaltam não só a força aplicada pelo regime para alterar a situação existente, como os meios compulsivos indirectos adoptados, quer ao nível da agitação e propaganda, como das implicações retaliatórias na promoção escolar ou profissional.

Os entrevistados das gerações posteriores revelam-se mais seguros no plano dos factos memorizados em torno da sua iniciação cívica. Lembram-se com mais certeza dos presentes oficiais recebidos⁶ ou as ofertas dadas pelos familiares. A conflituosidade política do acontecimento tão viva na geração anterior, tende a atenuar-se ou a tornar-se só marginalmente implícita. Parece corresponder à fase em que a maioria dos jovens das turmas escolares se decide pela *Jugendweihe*. Serão já poucos os recalcitrantes, o entrevistador tem de indagar da sua existência e em que número.

A partir da década de 70, ressalta o apagamento na consciência das pessoas entrevistadas do cenário de clivagem política associado às iniciações cívicas. É transmitida uma imagem reveladora de um dado previamente adquirido, sem ligação ao passado, ou seja inserido numa tradição delineadora da trajectória biográfica do indivíduo. Relatam a cerimónia, sabem o ano ou mesmo a data da sua leva, mencionam sem hesitação os presentes recebidos, as mulheres lembram-se da indumentária que envergavam, reconstituem o círculo de convidados, a jornada no seu todo. Pormenores esquecidos dão azo a esforços constantes para

⁶ O presente consistia numa publicação de grande qualidade gráfica, concebida e editada para esta ocasião. Eu controlava esta parte da entrevista, perguntando o título da obra. Foram variando ao longo dos quatro decénios de existência da RDA (cf. Weltall 1954, Deutschland 1957, Sozialismus 1975, Sinn 1983). Excede o âmbito deste artigo a análise crítica das alterações de conteúdo destes livros ao longo do tempo.

reavivar a memória. Não hesitam em solicitar ao entrevistador elementos de referência. Contrastam com os entrevistados pertencentes à primeira geração, porque relembram o processo reconstituindo uma teia de relações no plano pessoal afectivo.

Colocados os entrevistados numa linha cronológica abarcando as quase quatro décadas, dir-se-ia que a *Jugendweihe* passou de fenómeno de relevância política nacional, sacudindo a sociedade socialista emergente, para um acontecimento cultural no âmbito biográfico dos indivíduos. Será esta uma das conclusões preliminares a retirar no estado actual de tratamento dos materiais recolhidos. Traduz-se nos relatos gravados pelos esclarecimentos que os entrevistados voluntariamente sentem a necessidade de fazer ou mesmo de expor. Os mais velhos realçam o ambiente das grandes batalhas políticas travadas em defesa de princípios ideológicos fundadores do regime; os mais novos não são menos extensivos nas suas narrativas, mas situam-se num universo de valores formulados num sistema de relações afectivas. Não questionam a iniciação cívica, antes a aproveitam para indagar o seu relacionamento com os pais, a família, os professores, os adultos e os outros jovens.

Embora provisória como conclusão, esta proposta de interpretação entreabre uma linha exploratória que transforma os tempos vividos por uma geração temperada nos grandes combates ideológicos edificadores duma nova sociedade para uma fase em que a esfera da intimidade parece substituir o anterior contexto de relações estabelecidas em torno da *Jugendweihe*.

Pela institucionalização da *Jugendweihe* infere-se um processo social caracterizado pela politização do elemento ritual, posteriormente transformado em ritualização do elemento político. Talvez isto explique a abertura dos entrevistados para falar de situações da sua vida privada, da sua vivência como cidadãos da ex-RDA. No entanto, em nenhuma das entrevistas é feita menção a actividade política no partido. À luz da situação actual, é compreensível a omissão.

Aproveitando estes dados e, como no fundo, entrevistador e entrevistado(a), embora sem o referir, sintonizavam de modos diferentes uma sociedade desaparecida, a pergunta final era inevitável e, quem sabe, esperada. Quais os motivos do colapso da RDA? Em todos uma resposta difusa, mas com alguma diferenciação consoante a geração a que pertencem. Enquanto os mais idosos tendem a explicar o acontecimento com as contradições da ordem económica estabelecida (as falhas no abastecimento da população, o peso dos crescentes compromissos de exportação, etc.), os grupos etários mais jovens referem a falta de perspectiva, o envelhecimento dos equipamentos produtivos e sobretudo a impossibilidade de viajar para ocidente.

O CONTEXTO DOS MATERIAIS ACUMULADOS

As entrevistas obtidas são o alicerce para estabelecer uma linha de pesquisa. Para isso, há que colocá-las num quadro interpretativo. Os relatos individuais só ganham expressão e interesse para o estudo das iniciações cívicas alemãs, se cruzados com outros materiais disponíveis sobre as mesmas cerimónias.

No campo científico é extensa a bibliografia existente e publicada nas duas Alemanhas desde o após-guerra e até ao início da presente década. Na RDA ela começa a adquirir algum relevo com as publicações da etnóloga Ute Mohrmann (1986, 1987, 1990, 1996) que vê na *Jugendweihe* uma prática cultural adquirida e específica da realidade socialista da RDA. A organização de pesquisas sobre manifestações culturais consideradas características do modo de vida socialista – sozialistische Lebensweise (p. ex. Dehne 1985) – constitui um dos projectos da etnologia interna na década de 80 (Rusch 1986), em termos programáticos centrada no estudo da realidade decorrente de três décadas de socialismo (Winckelmann 1986). Nestes artigos sublinha-se a aceitação geral por parte da população, não é referida a conflituosidade inicial dos anos 50, destacando-se sobretudo o papel sociológico no presente, ou seja, tratar-se entretanto da mais importante festividade no quotidiano da população, quer no plano oficial, como no da esfera familiar.

Poucas mais são as publicações feitas por cientistas sociais nativos sobre esta temática. Em contrapartida, do lado ocidental, politólogos, sociólogos e mesmo etnólogos despertam nos anos 80 para a análise da realidade cultural e social da população do país vizinho. Ao reflectir sobre o calendário festivo do regime, é inevitável a referência à *Jugendweihe* (Sauer 1989, 1989a, 1993; Koch 1989; Köstlin 1991; Kraa 1989; Rytlewski & Sauer 1988; Rytlewski, Sauer & Treziak 1987) no quadro da ciclicidade festiva construída. Há que mencionar novamente o livro de John Borneman, onde a *Jugendweihe* é alvo de menção, pelo papel aglutinador que adquirira na família (Borneman 1992: 200).

OBSERVAR A VIDA NO SOCIALISMO

Experiência de terreno na RDA só se veria a concretizar noutro caso. Uma equipa de especialistas de história oral viria a recolher abundante material em 1987 (Niethammer, Plato & Wierling 1991). Trata-se da obra mais significativa e que mais fundo penetra na realidade e no pensamento dos indivíduos vivendo num regime socialista. Os autores apresentam trajectos biográficos compilados de forma a evidenciar os anos iniciais da construção do socialismo. No seu conjunto, constitui uma tentativa de mostrar aspectos múltiplos da sociedade na sua lógica interna, para além da cortina da propaganda oficial. A *Jugendweihe* é focada na

entrevista a um pastor de uma pequena cidade industrial situada perto da fronteira com a Polónia, onde nem sequer existia uma torre de igreja. Pela sua posição irreductível e inconciliatória, considera-se *a posteriori* de facto como derrotado, embora tranquilo com a sua consciência (Niethammer, Plato & Wierling 1991: 221-247).

A investigadores não-nativos a RDA só se abriu excepcionalmente na segunda metade desta década; daí os livros resultantes das pesquisas terem sido publicados depois da auto-extinção daquele estado.

Numa compilação bibliográfica sobre as iniciações cívicas ressaltam dois grandes blocos temáticos, sendo que um deles mostra a marca da época em que emerge. Trata-se da abundante literatura produzida em torno da polémica entre o estado e as igrejas (protestante e católica) durante a fase de implantação nacional das cerimónias. A título exemplificativo, refira-se uma brochura elaborada para a divulgação do ponto de vista oficial do regime e editada por uma das grandes organizações de enquadramento de massas (Allendorf 1960). Num estilo dirigido aos pais, o autor explica os objectivos gerais no plano humanístico e cultural da iniciação cívica, sublinhando o ponto de vista, segundo o qual, não pode haver incompatibilidade com as cerimónias religiosas paralelas (confirmação e primeira comunhão). Também apologeticos, mas traduzindo já a tendência da evolução que se verificava, existem vários livros, dos quais se podem destacar o de H. Arnold (1961) ou de H. Steininger (1961). Se esta era a tendência interna na RDA nesta questão, a argumentação contrária na defesa intransigente da religião, do seu monopólio na manipulação do elemento sagrado e dos valores ocidentais em geral, encontra-se exposta em muitas obras, embora compreensivelmente todas saídas a lume na Alemanha ocidental (Cineris 1956; Jeremias 1958; Köhler 1962, 1958; Guggisberg 1961).

Só à primeira vista a polémica é um assunto entre as duas Alemanhas; na verdade, é um painel com o colorido e o vigor expressivo característicos da guerra fria.

Do exposto ressalta o tardio interesse científico na RDA pela própria etnografia interna vista no presente. Este problema está relacionado com o papel atribuído pelo regime às ciências sociais. O aspecto mais discutido tem sido o da sua existência como estrutura legitimadora dos objectivos fixados pelo partido (Bafail 1991)⁷. Pelos materiais até ao momento presente recolhidos para o tema, fico com uma ideia bem mais complexa do papel da ciência (social) no socialismo.

⁷ A RDA como objecto histórico encontra-se em plena efervescência. Para uma problematização da investigação de história social consulte-se o artigo de Jürgen Kocka (1995) e, para os primeiros resultados de projectos de investigação, a obra de Kaelble, Kocka & Zwahr (1994).

UM TRATAMENTO DISCRETO

O único artigo científico versando a *Jugendweihe*, e anterior à década de 80, é da autoria de um investigador do instituto de sociologia da juventude (*Zentralinstitut für Jugendforschung*), em Leipzig (Pinther 1969). Uma primeira leitura não deixa de provocar uma sensação de perplexidade, pois o autor apoia-se num considerável volume de materiais empíricos.

Em 1967 foi levado a cabo um inquérito abrangendo 1200 jovens de 34 freguesias espalhadas pela RDA. A. Pinther apresenta e discute alguns dados apurados e centra as suas conclusões em recomendações práticas aos responsáveis pela preparação das cerimónias de iniciação cívica, com vista à obtenção de melhores resultados junto dos iniciandos. Ao leitor ocidental este artigo surpreende, não tanto por ser tão parcelar, mas mais pela aparente mensagem codificada. Se, de acordo com os resultados obtidos, cerca de metade dos inquiridos se mostra plenamente satisfeita e identificada com os objectivos e a forma de realização da *Jugendweihe*, porquê tanta preocupação em alcançar maior eficácia no evento? A solução deste enigma fez-se por duas vias.

Uma teve a ver com a audição atenta de uma gravação, onde um sociólogo relatava a sua anterior actividade profissional, as esferas de actuação e da respectiva articulação com a realidade política e social. Neste sentido fiquei a saber da existência em arquivo de apuramentos de inquéritos regularmente empreendidos em determinados domínios (juventude, empresa) e da norma vigente, segundo a qual, dados obtidos pela pesquisa social empírica eram por princípio considerados de acesso restrito.

Comecei então a desbravar as dissertações de doutoramento inéditas, mas que por norma legal eram depositadas na Deutsche Bücherei, em Leipzig. Da busca empreendida obtive referência a cerca de uma dezena de teses, defendidas em várias universidades, tendo a *Jugendweihe* por tema. Como abordavam aspectos da realidade presente da RDA, a requisição para consulta ou leitura era até 1989 condicionada, carecendo o leitor de uma autorização emitida por instância académica ou equivalente; num dos casos, a obra estava classificada de confidencial.

Num primeiro apanhado pode afirmar-se que se trata de material de primeira grandeza, pois tanto o seu conteúdo, como o contexto de produção e divulgação dos resultados obtidos é relevante na avaliação não só da *Jugendweihe* em si, como da forma de constituição de objectos científicos e das condições sociais e políticas em que se realiza e utiliza a ciência. Conhecidos estes parâmetros políticos de controlo da pesquisa científica, altera-se consideravelmente o contexto em apreço. Desde finais da década de 60, realizam-se investigações aprofundadas incidindo sobre inúmeros aspectos de um dos rituais seculares mais acarinhados pelo regime.

Em simples relance detecta-se convergência do tema em duas esferas distintas. Uma aborda o presente vivido, com a avaliação do impacte psicológico (Kempff 1986), pedagógico (Graff 1977, Helmholz 1988) e de formação ideológica (Anders 1970); outra, representa um projecto de dignificação e legitimação da *Jugendweihe* na perspectiva história do movimento operário, sobretudo na sua fase formativa e de consolidação no plano nacional alemão. Este esforço de recuperação e construção de tradição centra-se tanto na vertente social democrata (Steinbach 1984), como na proletária (ou comunista) e abrange quer contextos regionais (Spletstösser 1984 para a Saxónia), como enfoques gerais, com balizas cronológicas colocadas entre o final do século passado e o período da república de Weimar (Wolf 1984, Junghanns 1987). Este esforço de investigação histórica termina já depois do colapso da RDA com uma tese sobre a fase inicial de reimplantação das iniciações cívicas na década de 50 (Billeb 1992). O interesse e o relevo atribuído pelas instâncias oficiais à leitura histórica deste ritual iniciático da tradição operária alemã, é fundamentado numa obra a que ainda não fiz referência, por ter sido publicada no circuito comercial anteriormente às teses referidas (Krapp 1977)⁸.

Será difícil nesta fase da pesquisa estabelecer uma ligação ou detectar uma coordenação concreta das investigações académicas mencionadas. Se na vertente da pesquisa histórica elas são defendidas na mesma instituição – a escola superior de pedagogia de Zwickau – nos restantes casos as teses vêm de diversas universidades, sendo que algumas haviam participado no grande inquérito de 1967 (Zwickau e Halle).

Segundo elemento a considerar são os domínios científicos em que se realizam e elaboram as dissertações: a pedagogia é de longe a faculdade ou área de conhecimento mais representada.

Durante o mesmo período, publicam-se no ocidente algumas dissertações dedicadas à mesma questão focada na sua incidência histórica ou sociológica anti-religiosa (Hallberg 1977, Köntti 1984)⁹. Ainda neste âmbito deverá ser citada

⁸ O artigo de G. Krapp (1972) lança as bases e o âmbito científico em que a investigação histórica sobre a *Jugendweihe* se deve realizar: pôr em destaque o papel de liderança cultural do movimento operário na história alemã e realçar a RDA como um estado em que estas manifestações culturais constituem património nacional, e deste modo, edificar uma via alternativa de memória colectiva. Este artigo é citado nas teses posteriores. Verifica-se igualmente que, desde princípios da década de 60, foram feitos só na Pädagogische Hochschule Zwickau cerca de três dezenas de trabalhos de fim de curso dentro desta temática, constituindo cada um deles um levantamento documental das iniciações cívicas a nível local durante a república de Weimar. Estes trabalhos foram compilados por Siegfried Wolf (1984: 235-236).

⁹ São teses em teologia. No primeiro caso trata-se de uma dissertação apresentada a uma universidade sueca, embora tenha sido publicada em alemão; no segundo, a dissertação é finlandesa, com um resumo longo em alemão e em inglês.

a obra de H. Dähn (1982), com um desenvolvido capítulo sobre a polémica em torno da iniciação cívica como um dos componentes da trajectória da igreja na RDA: a uma fase inicial de confrontação aberta com posições irredutíveis, seguir-se-ia uma postura mais colaborante e conciliadora.

PROTOKOLL-LITERATUR

A inserção profunda da *Jugendweihe* na sociedade da RDA constata-se de forma indirecta em determinadas vertentes da criação literária. Refiro-me a uma *Protokoll-Literatur*, que aparece em finais dos anos 70 e se mantém pela década seguinte. A primeira obra editada é da autoria de Maxie Wander (1933-1977), uma escritora de origem austríaca, emigrada em finais de 50 para a RDA. Característica principal desta linha literária é veicular ao leitor a voz dos protagonistas, transcrita para o papel a partir de gravações. O escritor remete-se para uma posição de menor evidência, ou mesmo de mero transcritor e compilador de depoimentos. Consoante a opção, ele pode interferir em maior ou menor grau, na medida em que lhe compete em última instância seleccionar as narrativas em discurso directo fixadas nas fitas. A obra inaugural do que viria a constituir uma vertente de grande êxito dá a palavra a 19 protagonistas no feminino, de gerações e meios distintos, no intuito de, pelas narrativas ou recorrendo a diários pessoais, chamar a atenção para as contradições na sociedade socialista (Wander 1977)¹⁰.

Com a entrada na década seguinte Gabriele Eckart aproveita uma experiência profissional pessoal na agroindústria dos arredores de Berlim, para a partir de entrevistas, indagar trabalhadores de ambos os sexos e de gerações diferentes sobre a sua avaliação do próprio trajecto biográfico (Eckart 1984)¹¹.

Inspirada na escritora falecida, Christine Müller (1949-) publica em meados dos anos 80 (Müller 1985) um livro em que os protagonistas são exclusivamente homens, fornecendo ao leitor a visão e os sentimentos da esfera masculina ao viver o processo de profundas alterações na situação da mulher. É o complemento

¹⁰ *Guten Morgen, du Schöne. Protokolle nach Tonband* teve até 1981 quatro edições na RDA. No ocidente também teve êxito considerável. Presentemente circula a terceira reedição (Munique, dtv).

¹¹ Tem história a edição deste primeiro livro da escritora. Em 1984, dois capítulos da obra em preparação numa editora da RDA – estava previsto o título *Mein Werderbuch. 19 Tonbandprotokolle* – foram pré-publicadas na revista literária *Sinn und Form*. A reacção oficial terá sido tão negativa, que a publicação do livro foi anulada. Daí a única edição existente ser da Alemanha ocidental. A passagem ilegal, porque não autorizada, do manuscrito para uma editora ocidental, deve ter tido implicações pessoais graves para a autora. Alguns anos mais tarde emigraria para os EUA, após curta permanência na Alemanha ocidental.

ao trabalho de M. Wander: numa sociedade nova, duas escritoras indagam e transmitem ao público as preocupações, os anseios, os conflitos, os pensamentos dos homens e das mulheres¹².

Ainda no mesmo ano Wolfgang Herzberger (1944-) edita um volume dedicado a biografias operárias, gravadas com os relatos de reformados duma grande empresa de equipamento eléctrico em Berlim oriental (Herzberger 1985). Neste caso a perspectiva de abordagem não se integra na esfera de tratamento literário, mas nas recolhas de história oral¹³. Aqui o leitor é confrontado com a visão do mundo e das coisas vistas por uma só geração da massa trabalhadora comum, a mais idosa da RDA – os que ainda conheceram o Império alemão e a república de Weimar, as duas guerras mundiais, finalmente o estado socialista em solo alemão.

Na perspectiva que pretendo relevar, estas obras são importantes, não tanto pelo contexto literário ou outro que as envolvem, mas sobretudo por permitirem a compactação de trajectos biográficos ditos vulgares, porque em princípio anónimos, e assim verificar quais as situações do quotidiano do regime socialista que transparecem. Nas publicações referidas a *Jugendweihe* está presente em inúmeros relatos.

OUTRAS MARCAS

Explorando mais a fundo esta pista, haverá ainda que mencionar dois livros bastante diferentes, mas qualitativamente significativos.

Também munida de um gravador a escritora Erika von Hornstein deu à estampa relatos de refugiados da RDA recém-chegados ao ocidente em finais da década de 50 (Hornstein 1992)¹⁴. Em várias das experiências de fuga narradas as iniciações cívicas fornecem um pano de fundo indelével.

Por último uma posição literária de fora, a de um jovem nova-iorquino que durante esses anos 50 vive com os pais na RDA. Embora o romance se concentre nos conflitos individuais de um adolescente mais preocupado consigo próprio

¹² A edição ocidental tinha o título *James Dean lernt kochen. Männer in der DDR* (Darmstadt, Luchterhand, 1988).

¹³ A edição ocidental tem um título ligeiramente diferente: *Ich bin doch wer. Arbeiter und Arbeiterinnen des VEB Berliner Glühlampenwerk erzählen ihr Leben, 1900-1980. Protokolle aus der DDR*. (Darmstadt, Luchterhand, 1987).

¹⁴ A primeira edição é de 1960. Refira-se que a torrente de refugiados da RDA para a Alemanha ocidental, usando regra geral Berlim ocidental como trampolim, só estancaria com a construção do muro de Berlim em Agosto de 1961. Na perspectiva do regime socialista esta medida significou o termo duma incontrollável e imparável sangria humana.

do que com os acontecimentos que alteravam o equilíbrio mundial, não deixa de introduzir de raspão a sua experiência de iniciação cívica, explicando-a ao leitor como uma espécie de primeira comunhão comunista. Num domingo de Março de 1956 à hora marcada, não comparece e, com um companheiro de infortúnio, passam uma divertida manhã num restaurante, enquanto no salão da cerimónia os seus nomes soam bem alto nessa chamada sem resposta (Agee 1982: 149-150)¹⁵.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos materiais apresentados e da questão levantada, podem retirar-se conclusões preliminares e fixar algumas das pistas a seguir.

Do calendário comemorativo da RDA ressalta uma celebração destinada a marcar a entrada dos jovens de 14 anos no mundo dos adultos – a *Jugendweihe*. Será neste âmbito um rito de passagem, levado a cabo num domingo de Primavera, reunindo em levas os indivíduos de ambos os sexos. A celebração é antecedida de uma fase preparatória (*Jugendstunden*), na qual os iniciandos são instruídos em princípios fundamentais da modernidade ocidental, veiculados pelos seus mentores: o mundo liberto do divino, a justiça social pela abolição da exploração do homem pelo homem, a construção duma sociedade nova assente na ciência. Pela sua vertente marcadamente não-religiosa, estamos perante um fenómeno de ritualidade secular (Moore & Myerhoff 1977: 3-24). No caso apresentado, a implantação das celebrações de iniciação cívica corresponde a uma medida calculada do poder político instituído. Esta acção iria encontrar no campo sociológico receptividade, expressa na adesão da população. Numa fase de construção de hegemonia política, o regime recorre a uma manifestação com tradições na cultura operária alemã. Munido desta legitimação histórica, neutraliza a influência da instituição religiosa, subalternizando o elemento religioso na sociedade.

Para apagar e concorrer num plano de superioridade com o factor de representação do divino, o poder político chama a si a organização da encenação dramática, transformando e dando força ao ritual secular em detrimento do religioso. Não o inventa, mas antes recupera um contexto anterior de combate anti-religioso. Na RDA, a *Jugendweihe* é concebida, organizada e realizada, não só como uma alternativa aos rituais da igreja, mas como a sua cópia em termos

¹⁵ O título da versão original é *Twelve Years. An American Boyhood in East Germany* (Nova Iorque, Farrer Straus & Giroux, 1981).

performativos, na qual se invertem as mensagens. A aceitação da hegemonia política neste domínio por parte das pessoas tem a ver com comportamentos e atitudes anteriores no seio do movimento operário, mas também com a profunda alteração sociológica dentro do território da RDA nos anos 50 (desaparecimento da burguesia em termos sociais pela socialização dos meios de produção e, no plano demográfico, pela fuga em massa para o ocidente). Não é uma inovação ritual que consolida o regime, mas a monopolização de uma celebração já existente (confirmação, primeira comunhão) e ancorada no ciclo de vida das pessoas.

Se o controlo do aparelho de estado e dos centros de decisão política permite avançar com êxito para a conquista dos espíritos, estabelecendo-se assim hegemonia política global, a adesão à iniciação cívica aponta para a formação de uma ampla base social de apoio entre a população nesta matéria. O regime instaura e sustenta uma inovação ideológica na Alemanha: a plena separação do estado e da igreja, resolvendo uma longa contenda da modernidade. A adesão a esta nova realidade traduz talvez não tanto a polémica ideológica em si, mas mais a capacidade demonstrada pelo poder, em conjugar uma questão de estado com o domínio familiar. A *Jugendweihe* articula o público e o privado, ao contrário das outras celebrações do regime, em que a vertente comemorativa não remetia para a esfera pessoal. Neste sentido a iniciação cívica no regime socialista criou um elo de incorporação (Connerton 1992: 87-88) para a integração cultural do indivíduo e da família na sociedade.

Da situação analisada há que reter a alteração de mensagem (ideológica) levada a cabo. Ela ocorre pela apropriação dum contexto ritual existente, neutraliza-o, criando-lhe uma cópia. Não há concorrência, pois as partes em contenda assumem o controlo da organização do ritual como uma forma de ganhar ou perder hegemonia na sociedade. Não houve voto, mas acção.

Poder hegemónico e ritualidade secular anti-religiosa são partes constituintes de um enunciado no âmbito temático das relações entre religião e sociedade, onde determinados complexos rituais activam e influenciam o processo político.

O caso da RDA, embora retirado dum objecto hoje histórico, abre um campo de análise em que o enfoque do fenómeno religioso nas sociedades europeias terá de ser alargado e visto não só no plano da crença e da mobilização dos indivíduos (Badone 1990), mas também no âmbito da convivência instaurada entre posições divergentes ou mesmo antagónicas (Kertzer 1980). Sob o regime socialista a *Jugendweihe* tornou-se um instrumento eficaz para a instauração de hegemonia política. As referências bibliográficas citadas reportam-se a contextos não-hegemónicos. É um desafio para o discurso antropológico abordar a construção, a consolidação, a manutenção e o termo de hegemonias nas sociedades.

BIBLIOGRAFIA

- ABÉLÈS, Marc & W. Rossade [ed.] (1993). *Politique symbolique en Europe. Symbolische Politik in Europa*. Berlin: Duncker & Humblot (= Beiträge zur Politischen Wissenschaft, 69).
- AGEE, Joel (1982). *Zwölf Jahre. Eine Jugend in Ostdeutschland*. Munique: Hanser.
- ALLENDORF, Gerhard (1960). *Gewerkschaften und Jugendweihe*. Berlin: Tribüne.
- ANDERS, Johannes (1970). *Der Einfluß der Jugendweihe auf die sozialistische Persönlichkeitsentwicklung*. Leipzig: Karl Marx-Universität / tese de doutoramento /.
- ARNOLD, Heinz (1961). *Die Jugendweihe in der DDR: Materialsammlung*. Berlin: VEB Deutscher Zentralverlag.
- BADONE, Ellen [ed.] (1990). *Religious Orthodoxy & Popular Faith in European Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- BAFOIL, François (1991). À quoi servait la sociologie en RDA, *Revue française de sociologie*, 32, 2: 263-284.
- BEITL, Klaus [ed.] (1987). *Gegenwartsvolkkunde und Jugendkultur*. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (= Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 493. Band).
- BERG-SCHLOSSER, D. & J. Schissler [ed.] (1987). Politische Kultur in Deutschland. Bilanz und Perspektiven der Forschung *Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 18*
- BILLEB, Konstanze (1992). *Neubeginn und Entwicklung einer proletarischen Tradition. Die Jugendweihe im östlichen Teil Deutschlands. 1946 bis 1958*. Zwickau: Pädagogische Hochschule / tese de doutoramento /.
- BORNEMAN, John (1992). *Belonging in the two Berlins: Kin, State, Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHIVA, Isac & Utz Jeggle [ed.] (1987). *Ethnologie en miroir. La France et les pays de langue allemande*. Paris: Éditions de la MSH.
- CINERIS, Karl (1956). *Jugendweihe und ihre Hintergründe*. Würzburg: Echter-Verlag.
- CONNERTON, Paul (1993). *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta Editora.
- DÄHN, Horst (1982). *Konfrontation oder Kooperation? Das Verhältnis von Staat und Kirche in der SBZ/DDR, 1945-1980*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- DEHNE, H. (1985). Alle Tage leben. Zu neuen Forschungsansätzen im Beziehungsfeld von Alltag, Lebensweise und Kultur der Arbeiterklasse *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte*, n. F., 13: 9-48.
- DEUTSCHLAND (1957). *Unser Deutschland. Ein Buch für alle, die es lieben. Herausgegeben vom Zentrallausschuß der Jugendweihe, Redaktion Walter Victor*. Berlin: Verlag Neues Leben.
- DOW, J. R. & H. Lixfeld [ed.] (1986). *German Volkskunde. A Decade of Theoretical Confrontation, Debate, and Reorientation (1967-1977)*. Blomington: Indiana University Press.
- ECKART, Gabriele (1984). *So sehe ich die Sache. Protokolle aus der DDR. Leben im Havelländischen Obstanbaugebiet*. Colônia: Deutsche Buch-Gemeinschaft.
- FORSYTHE, Diana E. (1984). Deutschland als wenig erforschtes Gebiet. Ein Problem der Ethnologie Westeuropas *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderband 26: 124-140.

- GANDOW, Thomas (1994). *Jugendweihe. Humanistische Jugendfeier*. Munique: Evangelischer Presseverband in Bayern.
- GRAFF, Sigrid (1977). *Erziehung durch Arbeitskollektive: Untersuchungen zur weltanschaulichen Wirksamkeit von Werktätigen während der Vorbereitung Vierzehnjähriger auf das Gelöbnis der Jugendweihe*. Jena: Friedrich Schiller-Universität / tese de doutoramento /.
- GRIESHOFER, Franz (1987). Jungbürgerfeiern in Österreich. Die Jungbürgerfeiern als Manifestationen des staatlichen Selbstverständnisses *Beitl* 1987: 274-306.
- GUGGISBERG, Kurt (1961). *Die kommunistische Jugendweihe in christlicher Beleuchtung*. Bern: Schweizerisches Ost-Institut (= Schriftenreihe des Schweizerischen Ost-Institutes: Reihe Monographien. 9).
- HALLBERG, Bo (1977). *Die Jugendweihe. Zur deutschen Jugendweihetradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HARTMANN, Matthias (1989). Weltliche Weihe. Die moderne DDR-Jugendweihe im 35. Jahr *Kirche im Sozialismus. Zeitschrift zu Entwicklungen in der DDR*, 15, 2: 52-54.
- HELBIG, F. (1987). *Jugendweihefeiern in Familie und Gemeinschaft*. Leipzig: Zentralhaus-Publikation.
- HELMHOLZ, Brigitta (1988). *Musikästhetische und pädagogische Untersuchungen zu Funktion und Gestaltung von Jugendweihefeiern*. Halle: Martin Luther-Universität / tese de doutoramento /.
- HERZBERG, Wolfgang (1985). *So war es. Lebensgeschichten zwischen 1900 und 1980. Nach Tonbandprotokollen*. Halle: Mitteldeutscher Verlag.
- HORNSTEIN, Erika von (1992). *Die deutsche Not. Flüchtlinge berichten*. Munique: Ullstein
- JACKSON, Anthony [ed.] (1987). *Anthropology at home*. Londres: Tavistock Publications
- JEREMIAS, Ulrich (1958). *Die Jugendweihe in der Sowjetzone*. Bona: Deutscher Bundesverlag.
- JUNGHANNS, Achim (1987). *Zur Entwicklung proletarischer Jugendweihen in Deutschland in den Jahren 1924 bis 1933, als Beitrag zur klassenmäßigen Erziehung des proletarischen Nachwuchses*. Zwickau: Pädagogische Hochschule / tese de doutoramento /.
- JURT, Joseph (1992). L'identité allemande et ses symboles. Une identité mal assurée par l'histoire *Les Temps Modernes*, 48, n° 550: 125-153.
- JW (1928). Reichserziehungsbeirat der Deutschen sozialdemokratischen Arbeiterpartei in der CSR. *Jugendweihe. Festgabe zur Erinnerung an Deinen Eintritt ins Leben. Prag 1928*. Bodenbach / Elbe: Nordböhmisches Druck und Verlags-Anstalt Gärtner & Co., GmbH.
- JW (1931). Reichserziehungsbeirat der Deutschen sozialdemokratischen Arbeiterpartei in der CSR. *Jugendweihe-Buch. Festgabe zur Erinnerung an Deinen Eintritt ins Leben. Prag 1931*. Bodenbach / Elbe: Nordböhmisches Druck und Verlags-Anstalt Gärtner & Co., GmbH.
- JW (1979). *Aufgabenstellung des Zentralen Ausschusses für Jugendweihe zur politisch-ideologischen Erziehung der Vierzehnjährigen in den Jugendstunden (Jugendstundenprogramm)*. Berlin: Zentraler Ausschuss für Jugendweihe in der DDR.
- JW (1986). *Handbuch zur Jugendweihe. Eine Anleitung für die Mitglieder der Ausschüsse für Jugendweihe in der DDR*. Berlin: Volk und Wissen.
- KAELBLE, Hartmut, J. Kocka, H. Zwahr [ed.] (1994). *Sozialgeschichte der DDR*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- KASCHUBA, W., Th. Scholze & L. Scholze-Irrlitz [Ed.] (1996). *Alltagskultur im Umbruch*. Weimar: Böhlau Verlag.
- KEMPF, Horst (1986). *Zur Herausbildung geistiger Bedürfnisse der Heranwachsenden in der entwickelten sozialistischen Gesellschaft durch die Pionierorganisation 'Ernst Thälmann'*. Leipzig: Karl Marx-Universität / tese de doutoramento /.
- KERTZER, David I. (1980). *Comrades and Christians: Religion and Political Struggles in Communist Italy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOCH, Reinhard (1989). Alltagswissen versus Ideologie? Theoretische und empirische Beiträge zu einer Alltagsphänomenologie der DDR Rytlewski 1989: 99-120.
- KOCKA, Jürgen (1995). L'Histoire sociale de la RDA *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n° 105-106: 80-84.
- KÖHLER, Hans (1962). *Pseudosakrale Staatsakte in Mitteldeutschland*. Witten / Ruhr: Luther-Verlag.
- KÖHLER, Hans (1958). *Christentum und Jugendweihe: Die Stellungnahme einiger evangelischer Christen zu Weltall, Erde, Mensch*. Bona: RCDS Bundesvorstand (= Civitas).
- KÖNTTI, Eija (1984). *Taistelu nuorisosta*. Helsinki: (= Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia, 131) [Zusammenfassung in dt. Sprache: Der Kampf um die Jugend. Die Problematik zwischen Jugendweihe und Konfirmation in der DDR bis zum Jahre 1964. English resumme].
- KÖSTLIN, Konrad (1991). Angeeignete Feste – Eheschließung und Jugendweihe in der DDR *Beiträge zur Sprachwissenschaft*, 5: 143-156.
- KRAA, Detlev (1989). Sozialistische Rituale und kulturelle Überlagerungen in der DDR *Voigt* 1989: 197-210.
- KRAPP, Gotthold (1972). Stand, Aufgaben und Probleme der Erforschung der bildungspolitischen und pädagogischen Traditionen der deutschen Arbeiterbewegung in der II. Hauptperiode ihrer Entwicklung *Pädagogik. Zeitschrift für Theorie und Praxis der sozialistischen Erziehung*, 27, 6: 550-564.
- KRAPP, Gotthold (1977). *Die Kämpfe um proletarischen Jugendweiheunterricht und proletarische Jugendweihen am Ende des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zu den Anfängen der sozialistischen Erziehung der Arbeiterkinder in der zweiten Hauptperiode der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*. Berlin: Volk und Wissen (= Monumenta Paedagogica, 27).
- LUTHARDT, W. & A. Waschkuhn [ed.] (1988). *Politik und Repräsentation. Beiträge zur Theorie und zum Wandel politischer und sozialer Institutionen*. Marburg: SP-Verlag Schüren (= Schriftenreihe der Hochschulinitiative Demokratischer Sozialismus. 20).
- MOHRMANN, Ute (1986). Alltag und Festtag in der DDR. Zu unserem Umgang mit volkskulturellen Traditionen *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift*, 27, 1: 27-41.
- MOHRMANN, Ute (1987). Jugendforschung in der DDR – unter besonderer Berücksichtigung volkskundlicher Untersuchungen zur Jugendweihe *Beitl* 1987: 307-320.
- MOHRMANN, Ute (1990). Sitten und Bräuche im Lebenslauf der DDR-Bürger *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*, 44: 437-446.
- MOHRMANN, Ute (1996). Festhalten am Brauch. Jugendweihe vor und nach der Wende *Kaschuba et al.* 1996: 197-213.
- MOORE, Sally F. & Barbara G. Myerhoff [ed.] (1977). *Secular Ritual*. Assen: van Gorcum
- MÜLLER, Christine (1985). *Männer-Protokolle*. Berlin: Buchverlag Der Morgen.

- NIETHAMMER, Lutz, A. v. Plato & D. Wierling (1991). *Die volkseigene Erfahrung. Eine Archäologie des Lebens in der Industrieprovinz der DDR. 30 biographische Eröffnungen*. Berlin: Rowohlt.
- PINTHER, Arnold (1969). Über Bedingungen und Maßnahmen zur Effektivitätssteigerung der Jugendweihe *Jugendforschung. Schriftenreihe für Theorie und Praxis der marxistischen Jugendforschung und Jugendziehung*, 9: 27-39.
- ROSSADE, Walter (1987). Kulturelle Muster in der DDR *Berg-Schlosser* 1987: 229-237.
- RUSCH, Walter (1986). Untersuchungen des Bereichs Ethnographie der Humboldt-Universität zu ethnographischen Gegenwartsproblemen *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift*, 27, 1: 152-160.
- RYTLEWSKI, Ralf & B. Sauer (1988). Die Ritualisierung des Jahres. Zur Phänomologie der Feste und Feiern in der DDR *Luthardt et al.* 1988: 265-285.
- RYTLEWSKI, Ralf (1987). Soziale Kultur als politische Kultur: die DDR *Berg-Schlosser & Schissler* 1987: 238-246.
- RYTLEWSKI, Ralf [ed.] (1989). *Politik und Gesellschaft in sozialistischen Ländern. Ergebnisse und Probleme der Sozialistische Länder-Forschung*. Opladen: Westdeutscher Verlag (= Politische Vierteljahresschrift, Sonderband 20).
- RYTLEWSKI, Ralf, B. Sauer & U. Treziak (1987). Politische und soziale Rituale in der DDR *Berg-Schlosser* 1987: 247-257.
- SAUER, Birgit (1989). Jugendweihe in der DDR – Schule junger Revolutionäre? *Pädagogik und Schule in Ost und West*, 37, 2: 104-109.
- SAUER, Birgit (1989a). Keine starre Propaganda. Die Zeitschrift Jugendweihe *Kirche im Sozialismus. Zeitschrift zu Entwicklungen in der DDR*, 15, 3: 105-109.
- SAUER, Birgit (1993). Rituel et mythe. Une contribution à l'analyse des jours fériés politiques en RDA, *Abélès & Rossade* 1993: 79-100.
- SCHLOSSER, Horst Dieter [ed.] (1991). *Kommunikationsbedingungen und Alltagssprache in der ehemaligen DDR*. Hamburg: Buske (= Beiträge zur Sprachwissenschaft. 5).
- SINN (1983, 1989). *Vom Sinn unseres Lebens*. Berlin: Verlag Neues Leben.
- SOZIALISMUS (1975, 1982). *Der Sozialismus, Deine Welt. Herausgegeben vom Zentrallausschuß für Jugendweihe, Redaktion Heinrich Gembow*. Berlin: Verlag Neues Leben.
- SPLETTSTÖSSER, Bärbel (1984). *Die Entwicklung der proletarischen Jugendweihe in Südwestsachsen in den Jahren der Weimarer Republik, von 1919 bis 1932-33*. Zwickau: Pädagogische Hochschule / tese de doutoramento /.
- STEINBACH, Petra (1986). *Die Entwicklung sozialdemokratischer Jugendweihen und Schulentlassungsfeiern in der Epoche des Imperialismus und des Vorabends der proletarischen Revolution. 1900 bis 1932-33*. Zwickau: Pädagogische Hochschule / tese de doutoramento /.
- STEININGER, Herbert (1961). *Mein Kind und unsere Welt: Über den Sinn der Jugendweihe in der Deutschen Demokratischen Republik*. Berlin: Dietz.
- STÜBIN, Eduard (1970). Die Jungbürgerfeiern im Kanton Basel Landschaft *Baselbieter Heimatblätter*, 35, 1: 429-436.
- VOIGT, R. [ed.] (1989). *Politik der Symbole – Symbole der Politik*. Opladen: Leske und Budrich.
- WANDER, Maxie (1977). *Guten Morgen, du Schöne. Protokolle nach Tonband*. Berlin: Verlag Der Morgen.

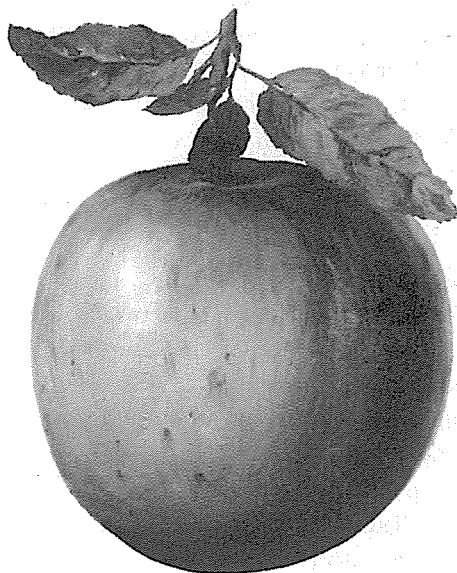
- WELTALL (1962, 1974). *Weltall, Erde, Mensch. Ein Sammelwerk zur Entwicklungsgeschichte von Natur und Gesellschaft* (Red. Alfred Kosing et al.). Berlin: Verlag Neues Leben.
- WELTALL (1954). *Weltall, Erde, Mensch. Ein Sammelwerk zur Entwicklungsgeschichte von Natur und Gesellschaft* (Red. Gisela Buschendorf et al.). Berlin: Verlag Neues Leben.
- WINKELMANN, Ingeborg (1986). Jugendweihe als Bestandteil sozialistischer Lebensweise in der DDR *Documentatio Ethnographica*, 11: 184-193.
- WOLF, Siegfried (1984). *Revolutionär-proletarische Jugendweihen und Vorbereitungskurse in den ersten Jahren der Weimarer Republik. Ein Beitrag zur weltanschaulichen Bildung und Erziehung der proletarischen Jugend*. Zwickau: Pädagogische Hochschule / tese de doutoramento /.

ARTISTAS, PRIMITIVOS E ANTROPÓLOGOS: À DESCOBERTA DA UNIVERSALIDADE DAS PERFORMANCES ARTÍSTICAS OU A MODERNIDADE DO PRIMITIVISMO

por

Paulo Raposo*

Ceci n'est pas une pomme



“Ceci n'est pas une pomme”

(reprodução)

*Óleo sobre painel de
madeira, 142x100 cm*

René Magritte (1964)

* Assistente do Departamento de Antropologia Social do ISCTE.

Peut-on faire des oeuvres qui ne soient pas d'art?

Marcel Duchamp, 1975: *Duchamp du Signe*

Ser um objecto artístico é dar corpo a um pensamento, ter um conteúdo, expressar um sentido...

Arthur Danto, 1988: "Artifact and Art"

PRÓLOGO

Começemos pelo paradoxo... já que a ilusão do início apenas resulta de uma alquímica fantasia a partir da qual inventamos uma espécie de temporalidade do acto comunicante, escrito ou oral, atribuindo-lhe um princípio, uma sequência e um final. Como se tudo se passasse, afinal, de um modo similar ao da ilusão fotográfica que, fixando uma qualquer imagem, retira, por assim dizer, o objecto da sua história particular e, de um outro modo, por um efeito de corte temporal inerente à lógica fotográfica o impermeabiliza de toda uma relação com o passado e com o futuro; ou ainda, lhe atribui uma historicidade conjuntural "*construída*" nesse "*click*", nesse instantâneo, porventura falaciando ou seleccionando apenas alguns sinais da "*vida*" desse mesmo objecto. Singularmente, o processo fotográfico encerra em simultâneo estes três momentos de fragmentação temporal que, de um modo também paradoxal, fixando o objecto *in actu*, lhe sentenciam a sua própria "*morte*". Todavia, é através desse "*assassinato*" do modelo fotofixado que nasce, como que por ilusão, o objecto da fotografia: um objecto de conhecimento, algo de construído, unindo real e imaginário, numa verdadeira experiência de intenções sobre o modelo/objecto (ou um "*modelo reduzido*", para usar a terminologia de Lévi-Strauss: 1960).

Mas, na verdade, essa decisão de "*começar pelo princípio*", inaugurando o discurso num ponto primordial, é duplamente paradoxal. Por um lado, como na alusão à "*temporalidade*" construída pela fotografia, porque neste discurso (ou em qualquer outro) a sua temporalidade histórica justapõe-se, ilusoriamente, ao tempo do acontecimento, i.e., ao tempo real do discurso; e existe, deste modo, algo de profundamente arbitrário na própria natureza de qualquer início assim concebido, como se saísse do nada. E, por outro lado, porque a sua construção decorre de uma técnica e de uma lógica distinta de enunciação: o registo escrito. E, neste caso, o que a escrita fixa, não é o acontecimento de dizer/falar, mas o que foi "*dito*", o seu *noema*, i.e., o pensamento, o conteúdo e a substância do falar; ou como sugeria Paul Ricouer (1976), no texto escrito registamos o significado do acontecimento de falar e não o acontecimento como acontecimento. Desta forma, a sua temporalidade ultrapassa o momento fotográfico, o *happening* da oralidade,

o instantâneo do acontecimento de falar, e inscreve-se numa temporalidade “construída” pelo modo de enunciação do acontecimento e da sua substância. E de novo, a “morte” do objecto real permite a construção de um objecto de conhecimento, um “modelo reduzido” que renunciando às dimensões sensíveis originais se vê re-apresentado pelas suas dimensões inteligíveis. Talvez por isso mesmo, uma biblioteca é menos uma instituição de memória que fixa o tempo e a historicidade dos acontecimentos e dos seus actores, do que um instrumento de condicionamento e construção de interpretações inteligíveis sobre esses acontecimentos e seus actores.

Mas neste prólogo o que se pretende sugerir é que a tarefa do antropólogo, na sua singular participação dialogante e interactiva com o objecto de estudo – a *sui generis* metodologia antropológica do trabalho de campo com observação participante – visa, fundamentalmente, dar conta numa “*descrição densa*” (Geertz: 1973) da materialidade das relações sociais e das ideias que as mobilizam, fixando-as, numa forma inspecionável, pela escrita, e assumindo-se, assim, como uma ciência interpretativa por excelência. Neste sentido, a escrita antropológica é, novamente de um modo paradoxal, uma interpretação das interpretações contidas nos actos e nos discursos dos sujeitos-objectos que o antropólogo toma como contexto social, cultural e humano na sua análise. Trata-se, afinal, de uma inscrição do discurso enquanto transcrição do mundo e da vida, mas essa “(...) *transcrição não é uma reduplicação, mas uma metamorfose*” (Ricoeur: [1976] 1987: 53); uma ficção portanto, no sentido primário de *fictio*, de algo construído, algo modelado, e não de falso ou de não factual, uma dupla fabricação que decorre do facto de o “*lugar antropológico*” ser “*simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para aquele que o observa*” (Augé: [1992] 1994: 58).

Deste modo, e à luz da proposição de Max Weber (1921) para quem o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, julgo que a cultura, cuja substância são as formas da sociedade inscritas nessas teias de significados, reclama uma abordagem particular que condiciona o sentido da antropologia, não como ciência experimental, em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura de uma diversidade de significados produzidos em contextos espaciais e temporais singulares; sabendo, contudo, que “*os estudos constroem-se sobre outros estudos, não no sentido de que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que, melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham mais profundamente nas mesmas coisas*” (Geertz: [1973] 1989: 35). Como se todos os inícios contivessem, afinal, um elemento de recordação.

Porém, o paradoxo adensa-se. Na pesquisa etnográfica, como experiência pessoal que torna comunicante um conjunto de interpretações culturalmente

diversas (antropólogo-nativo) e intra-culturalmente heterogêneas (nativo-nativo)¹, o que se intenta é, por assim dizer, situarmo-nos, sem abdicarmos das “*nossas*” próprias referências nem torná-las num pólo imanizado e centrípeto a que tudo pode ser reduzido ou traduzido. Afinal, trata-se de ultrapassar o dilema de Wittgenstein para quem um ser humano seria sempre um enigma completo, sendo isso, em seu entender, demonstrável quando, num país estranho com tradições inteiramente estranhas e mesmo que dominando o seu idioma, não compreendemos o seu povo, não por não compreendermos o que eles falam entre si, mas porque não nos podemos situar entre eles. Contudo, como Pierre Bourdieu sugeriu, “*a ciência nada mais pode fazer senão tentar estabelecer a verdade dessas lutas pela verdade, apreender a lógica objectiva segundo a qual se determinam as coisas em jogo e os campos, as estratégias e as vitórias, produzir representações e instrumentos de conhecimento (...)*” (1989: 294), sob pena de a amordçar num relativismo excessivo, absurdamente opaco a todo o exercício de interpretação comparativa. Então, compreender um objecto ou agir sobre ele é localizá-lo num mundo inteligível, onde o paradoxo se torna paradigma, o modelo fotográfico em objecto de conhecimento, a inscrição do discurso pela escrita em interpretação, a “*descrição densa*” das interpretações às quais as pessoas submetem as suas experiências e expressões sociais em investigação antropológica.

Singularmente, um problema colocado pela física moderna, o denominado “*princípio de incerteza de Heisenberg*” que nos diz que é impossível determinar simultaneamente a trajectória e a posição de uma partícula, sugere uma dificuldade geral de todo o modo de conhecimento e, no caso particular da antropologia, recoloca a questão paradoxal e aparentemente incontornável de não podermos simultaneamente procurar conhecer uma sociedade e seus contornos culturais a partir do seu interior e classificá-la do exterior em relação a outras sociedades com outros códigos culturais (Cf. Lévi-Strauss: 1960). Assim, tal como o era na alusão fotográfica verdadeiramente impossível captar instantaneamente o objecto/modelo fotofixado (a sua posição) e simultaneamente a sua

¹ Marc Augé [1992] 1994 refere-se ao objecto intelectual central e exclusivo da antropologia do seguinte modo: “*Trata de todos os outros: do outro exótico que se define em relação a um “nós” supostamente idêntico (nós os franceses, europeus, ocidentais); o outro dos outros, o outro étnico ou cultural, que se define relativamente a um conjunto de outros supostamente idênticos, um “eles” na maioria das vezes resumido a um nome de etnia; o outro social: o outro do interior, face ao qual se institui um sistema de diferenças que começa pela divisão dos sexos mas que define também, em termos familiares, políticos, económicos, os lugares respectivos de uns e de outros, (...); o outro íntimo, por fim, que não se confunde com o anterior, que está presente no centro de todos os sistemas de pensamento, e cuja representação, universal, mostra que a individualidade absoluta é impensável.*” (p. 26).

historicidade e vida particular (a sua trajectória), finalmente, também na análise dos objectos artísticos e na procura de uma definição antropológica de arte, parece ser paralelamente inexequível procurar simultaneamente definir uma obra de arte de uma dada sociedade a partir dos contornos, códigos ou cânones artísticos de uma outra.

Se em todas as formas de conhecimento ancoramos sempre as nossas experiências particulares num contexto anterior para garantirmos que são de todo inteligíveis, de tal modo que a nossa mente, antes de qualquer experiência isolada, se encontra já predisposta com uma estrutura de contornos, de formas conhecidas de objectos já experimentados, para usar o contributo de Paul Connerton (1989), então, todos os incios comportam necessariamente um qualquer elemento de recordação. Por isso mesmo, regressemos ao paradoxo com que se inaugurou este discurso, aliás, simultaneamente enunciado pela reprodução da obra "*Ceci n'est pas une pomme*" de René Magritte (1898-1967), figura central do surrealismo belga. É que, justamente, como Leonardo Da Vinci havia já enunciado no seu *Trattato della Pittura* (1651) e que Magritte subscreve na referida obra, sendo a arte uma "*coisa mental*", uma construção do espírito humano, se torna verdadeiramente absurdo conceber a obra de arte como uma mera reprodução da realidade, e não entendê-la como uma produção de realidade, um objecto de conhecimento que decorre de uma interpretação virtual do imaginário do artista sobre o real.

O paradoxo que a obra de Magritte introduz entre o modelo real e o "*modelo reduzido*" da pintura torna-se paradigma na definição de objecto artístico, i.e., na delimitação da intenção estética que fornece a qualidade de conhecimento investida na obra de arte. Desta forma, e recolocando a cena no quadro da antropologia, a trajectória deste discurso como que duplicará essa intenção interpretativa, como se de uma sala de espelhos se tratasse, na medida em que me proponho entender o modo pelo qual a arte vulgo denominada, primitiva, foi, por assim dizer, "*descoberta*" – no sentido de reconhecida – pelo Ocidente, ou melhor, pelos artistas modernistas num primeiro momento, e só posteriormente pelos antropólogos; e de como esse processo se assemelhou, de uma forma particular, ao trajecto e às sequências interpretativas que o Ocidente fez das sociedades e da mentalidade primitiva, para usar a frágil terminologia de Lucien Lévi-Bruhl (1922 *La Mentalité Primitive*), numa viagem que nos conduz do "*Bom Selvagem*" ao "*Belo Selvagem*". Começemos, então, por um recordado início...

I – ETNOCENTRISMO E IDENTIDADE CULTURAL: UMA TROCA DE OLHARES

Existe uma piada, conhecida pela maioria dos estudantes de Psicologia, na qual uma cobaia diz acerca do seu experimentador: ‘treinei-o de forma que cada vez que carregue nesta alavanca, ele dá-me de comer’ (...) por outras palavras, ambos pontuam a sequência comunicativa de duas formas diferentes.

Paul Watzlawick, [s/d] 1991: *A Realidade é Real?*

A partir desta anedota académica, creio, ser possível pensar a relatividade das interpretações sobre uma dada realidade. De facto, a sugestão nela contida enuncia, caricaturalmente, um princípio antropológico fundamental, a saber: não existe uma realidade absoluta mas apenas concepções da realidade subjectivas e muitas vezes contraditórias. E é, justamente, a partir deste aforisma que se pode pensar o processo pelo qual um certo imaginário ocidental aferiu as sociedades primitivas e a “visão do mundo” que os seus membros delas exprimiam, construindo uma imagem subjectiva e coetânea à(s) lógica(s) conceptual e cognitiva com que o Ocidente construía e pensava a(s) sua(s) própria(s) sociedade(s).

Tal como a descoberta da perspectiva e as técnicas flamengas da pintura a óleo permitiram criar ordens diferentes de grandeza e de importância pictórica e visual – profundidade, volume, luminosidade e brilho, arestas e sombras –, o alargamento do universo do discurso humano e das formas de tecer cultura com que, nesse destino supostamente exclusivo, o período das Descobertas presenteou a mente ocidental, marcam definitivamente a transição, lenta e feita de solavancos, para a Idade Moderna, criando também ordens de grandeza e de diferença entre sociedades, culturas e formas de pensar: de uma alteridade exótica e fantasiada até uma alteridade evolutiva e dicotómica. De resto, enquanto na visão ordinária, digamos, as qualidades tendem a neutralizar-se umas às outras, esbatendo as suas arestas e apagando os seus contrastes, sob o impulso da pintura Renascentista, realçam-se os contrastes, restitui-se às cores a sua ressonância e deixa-se aparecer a luminosidade dentro da qual as coisas brilham: cria-se um novo alfabeto óptico. De um modo metafórico, poderíamos dizer que o impacto imagético com as sociedades “outras” produziu também uma ruptura no alfabeto cultural e societário do Ocidente, pelo que de modo semelhante a invenção da perspectiva e a alquimia do óleo, tal como a descoberta do “outro” e o imperialismo colonial, permitiram criar novas ordens de grandeza relativa da realidade.

Deste modo, será possível entender as continuidades e descontinuidades entre as fantasias hediondas e não-humanizadas da imagem do selvagem que foram chegando ao mundo que se definia como civilizado – veja-se o mito/relato

das amazonas, das mulheres de seios pendentes, das sociedades canibais, dos ameríndios sem alma, entre outros – e as sequentes fantasias apaixonadas e românticas de um “*bom selvagem*” que estaria algures num paraíso terrestre, verdadeiro antípoda da trajectória anómica da civilização ocidental – recordemos o “*El Dourado*”, o “*Reino do Preste João*”, os ambíguos paraísos do Pacífico de Cook, as literaturas utópicas de Moore (1560) ou Rousseau (1764), ou da obra capital do Dadaísmo “*Papalagui*”, etc... Se uma e outra fantasia nos desenha uma imagem do primitivo e das sociedades “*outras*”, ambas, por avenidas equidistantes, dão conta dos próprios limites identitários de uma ideia de Ocidente através dessas imagens de alteridade primitiva: em suma, falam menos dos “*outros*” do que de “*nós*” próprios...

Frequentemente obliterado é o facto de que essas outras culturas produziram também imagens dos “*seus outros*”: sejam grupos culturais vizinhos (tantas vezes os tais canibais) ou estrangeiros com quem mantinham contacto de modo irregular ou casual (política, bélica, económica ou cosmologicamente), sejam os próprios Ocidentais (ora entendidos como “*outros*” humanos, ora como divindades, ora como “*visões*”). Tome-se em consideração para este último grupo, por exemplo e de um modo geral, as concepções ambíguas dos índios da América do Sul sobre os conquistadores espanhóis, a proliferação de estatuetas africanas representando o missionário ou o comerciante branco, ou de um modo mais particular, as reordenações do imaginário cosmológico havaiano face à chegada de Cook e dos seus marinheiros e às suas manifestações culturais (cf. Sahlins: 1985).

Finalmente, importa, pensar este impacto cultural como um processo interactivo e performativo, no sentido em que não se trata apenas de um olhar que observa, classifica e metamorfoseia o “*outro*” numa única direcção, mas de uma autêntica troca de olhares somente pontuada, por assim dizer, por um irónico desequilíbrio apriorístico: é que o potencial tecnológico, económico e bélico e a necessidade e desejo das elites políticas e religiosas de tal empreendimento se encontravam do lado do Ocidente, fazendo pender a balança para si enquanto força dominante. No fundo, recordando o comentário anedótico de Paul Watzlawick, poderemos transferir de algum modo os personagens da citação pelos protagonistas desta narrativa: de um lado o experimentador (ocidente) do outro as cobaias (primitivos).

De um outro modo, na alegoria de Lévi-Strauss (1960) sobre a dinâmica mecânica das sociedades primitivas, associadas a frios relógios sujeitos a índices de entropia mínimos, em oposição às diferenças de potencial energético termodinâmico das quentes máquinas a vapor que, metaforicamente, se assemelham às sociedades modernas, aparentemente não vemos contemplada a performatividade continua da inovação e da conservação cultural de toda e qualquer sociedade (Cf. Sahlins: 1985); e afinal, a concepção de cultura como sistema simbólico assenta

justamente nesta tensão provocada pela articulação entre tradição e modernidade: “*Situações históricas novas propiciam e, muitas vezes, exigem a formulação de novos significados ou a recriação de símbolos tradicionais. Experiências historicamente engendradas são vivenciadas no âmbito de culturas específicas, seja no sentido da reafirmação da ordem e das concepções vigentes, seja no sentido da sua reformulação. Trata-se de dois modelos de reacção perante a história de modo nenhum exclusivos.*” (Vidal & Silva: 1986: 290). É, aliás, sob este enquadramento performativo entre repetição e variação que se pode também entender as manifestações artísticas enquanto sistema cultural, quer ao nível da natureza da experiência estética, quer da capacidade de comunicação da obra de arte; assim como, interpretar a singular ambiguidade da visão ocidental no que se refere à arte primitiva, seja pela recusa desse estatuto estético, seja pelo reconhecimento da sua função social ou representatividade simbólica, seja ainda pelo seu contributo como fonte inspiradora da arte ocidental... uma troca de olhares que descobre ou inventa uma modernidade no primitivismo...

II – A ARTE COMO SISTEMA CULTURAL: A INTENÇÃO ESTÉTICA DO OLHAR

As ideias e as formas resultam de uma espécie de diálogo com as ideias e as formas anteriores, admitidas ou rejeitadas

Daniel Bell²

De novo o paradoxo. E desta feita, um paradoxo cuja substância histórica recobre toda e qualquer actividade humana, espacial e temporalmente concebida, nomeadamente no domínio da criação ou da materialização de um imaginário emotivo e cognitivo em ideias e formas; porquanto, no acto criativo, o que é totalmente novo é inconcebível, i.e., o que torna uma obra original (reconhecida como tal) é fundamentalmente a plasticidade do seu discurso em, por ideias e formas novas, reflectir, repetindo ou variando soluções, sobre um universo de formas e ideias de algum modo reconhecíveis.

Esta aprioricidade da obra original, enunciada nas palavras de D. Bell, não resulta, todavia, de nenhuma espécie de determinismo causal uniformemente explicável, mas, por assim dizer, das condições conjunturais de possibilidade – históricas, culturais e sociais – nas quais emerge e que decorrem do facto já referido, inscrito na proposição de Max Weber (1921), de que o homem é um

² In *Les Contradictions Culturelles du Capitalisme*, 1979, Paris: PUF: p. 64, frequentemente citado por Gilles Lipovetsky, [1983] 1989: *A Era do Vazio*, Lisboa: Relógio de Água: p. 81.

animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu. É a partir desta concepção performativa, articulada no diálogo entre memória e imaginário, que se pode conceber, em meu entender, a arte enquanto sistema cultural (Cf. Geertz: 1983); logo, como sintoma da cultura porque a representa e nela se origina, e como sintoma de cultura porque a apresenta e a origina.

Deste modo, se a heterogeneidade das formas e das ideias de uma dada sociedade é a substância da sua cultura ou das suas sub-culturas, ela é também a substância das suas expressões artísticas – centrais e periféricas, oficiais e marginais, dominantes e dominadas de acordo com o estatuto que adquirem no *artworld* em que se afirmam e são nomeadas (Cf. Danto: 1964), i.e., no universo social que as candidata a apreciação estética. Por conseguinte, do mesmo modo que os factos sociais devem ser apreendidos como formas conjunturais de entender e experimentar o real, resultado do cruzamento e da contaminação das múltiplas imagens, interpretações e reconstruções da realidade, também os factos estéticos devem ser lidos como formas conjunturais de entender e expressar o imaginário, resultado de se fazer a experiência, na imaginação, de outras formas de existência, de outros modos de vida diferentes daquele em que de facto nos encontramos na nossa quotidianidade. Revela-se assim a contingência, a relatividade e o carácter não definitivo do mundo “*real*” no qual se encerra a experiência estética e a definição dos modelos de belo e de feio que classificam a obra de arte.

Gianni Vattimo no seu livro *A Sociedade Transparente* (1989), explicitando o carácter pos-moderno das sociedades dominadas pelo desenvolvimento dos *mass-media*, da comunicação generalizada e da pluralidade de culturas, sugere que o encontro com outros mundos e formas de vida que actuam sobre os nossos olhos – uma multiplicidade de dialectos e racionalidades locais, étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas que tomam a palavra – encontro esse, dizia, que sintetiza a possibilidade de existência e de sentido da realidade de acordo com uma experiência oscilante entre pertença e desenraizamento. Em oposição está o carácter de uma modernidade que desde o final do século XV e na visão do mundo ocidental foi definido a partir de uma ideia da história num sentido progressivo, “iluminada” por um progresso que só se concebe se assumirmos como critério um certo tipo ideal de Homem (o moderno europeu) e um ponto de vista determinado que se coloca no centro (seja ele vindo do nascimento de Cristo ou do Sacro Império Romano, do Renascimento ou do Iluminismo, etc.); critérios que abriram caminho a um culto cada vez mais intenso pelo novo, pelo original, supostamente não existente em épocas anteriores, sujeitas, por isso, a epítetos vários: arcaicas, primitivas, infantis, irracionais, inferiores, selvagens, elementares...

Esta intromissão filosófica em torno da epísteme ocidental parece aparentemente deslocada, todavia, ela torna-se central nesta argumentação, na medida em que contextualiza e substantiva a leitura e o olhar produzido por artistas e antro-

pólogos acerca do universo primitivo, suas ideias e formas culturais e suas manifestações artísticas. Na verdade, como vimos anteriormente, o olhar antropológico sobre as sociedades não-ocidentais (e até sobre as ditas sub-culturas ocidentais) foi substancialmente urdido a partir dessa episteme da modernidade; quer sob uma perspectiva evolucionista, quer à luz de classificações e modelos dicotómicos das escolas funcionalistas, estrutural-funcionalistas ou estruturalistas, quer ainda através de enfoques de um certo relativismo cultural excessivo – onde o problema da historicidade não se coloca nem se resolve, mas é simplesmente ignorado, isolando culturas em áreas, tipos e padrões algo reducionistas. Recorrendo à apreciação sintomática de Signe Howell (1991): *“As ideias acerca do primitivo são produtos do pensamento ocidental, satisfazendo necessidades particulares da sua ideologia, (...) elas falam-nos mais sobre nós mesmos do que sobre as populações primitivas que supostamente se propõem explicar”* (in Hiller: 1991: 233, tradução nossa).

É também sobre esse prisma que se pode entender a sequência de atitudes inscrita no olhar dos artistas ocidentais, em torno das formas, concepções e objectos artísticos primitivos, nomeadamente e de um modo curioso, os artistas plásticos modernistas³. Todavia, aqui, convém abrir um pequeno parêntesis no discurso para sublinhar, a grosso modo, a trajectória singular dessa *“informação”* sobre a arte primitiva. Assim, desde as expedições marítimas da Era das Descobertas e da fundação dos Impérios Coloniais até às expedições de carácter colecionista, inventariando, observando e recolhendo *“material”* de culturas outras, podemos apreciar um sucessivo aperfeiçoamento de um olhar sobre territórios, pessoas, formas e ideias culturais, organizações e instituições sociais, modos de pensar e, não menos importante, objectos materiais. Como que uma espécie de proto-antropologia algo rudimentar. Necessariamente, essa alteridade exótica, tão evidente nas narrativas e desenhos das famosas viagens de Cook pelo Pacífico, estava como que contaminada por uma recontextualização imagética do primitivo; orientada entre a fantasia de um imaginário ocidental do barbarismo e da promiscuidade púberas (anti-culturais) e uma visão ambígua de um paraíso perdido (hiper-natural), mas ambas assentes na afirmação do primado

³ Aliás, esta trajectória sobre a percepção, reconhecimento e integração dos objectos exóticos no universo modernista da arte ocidental será apenas relativo ao domínio das artes plásticas, visuais e gráficas, e nela não se incluem outras manifestações artísticas como a música, a dança, o teatro, a poesia e o canto, devido aos limites deste artigo, à vastidão do tema e à especificidade dos campos artísticos, à multiplicação da informação bibliográfica, bem como à provável redundância do argumento que me parece poder ser explicitado no domínio citado. Finalmente, a própria especificidade do contacto intercultural inscrito no projecto colecionista ocidental decorre da materialidade plástica, visual e gráfica dos objectos recolhidos: estatuária, ornamentação, roupas e adereços, tecnologias e artefactos de uso quotidiano ou ritual, etc.

da modernidade ocidental.

É, também, sob esse efeito da centralidade ocidental e do, conseqüente, carácter periférico das “*outras culturas*” que, ao longo do século XIX, museus, instituições universitárias ou coloniais, exposições e galerias (e coleccionistas privados) começam esse, quase hercúleo, esforço de reunião de objectos materiais oriundos dos quatro cantos do mundo. No entanto, a sua classificação e institucionalização enquanto objectos artísticos terá de esperar até meados do século XX, justamente quando alguns artistas modernistas ocidentais aferem, coleccionam e integram formas e ideias contidas em objectos oriundos dessas mesmas sociedades, ultrapassando a separação académica do século XVII entre Artes Belas e Úteis e reforçando o espírito modernista de uma emergente democracia de estilos (Cf. Franch: 1982).

Num outro sentido, a disciplina antropológica demorará algum tempo a emancipar o carácter artístico desses mesmos materiais primitivos, ainda que, aqui e além, possam ser lidos alguns comentários enaltecendo o seu valor e rigor estético, mas sempre salientando o seu aprisionamento funcional ou tecnológico, simbólico ou representativo, ornamental ou figurativo, adentrado e dependente de outras ordens da sociedade – religião, ritual, poder, parentesco, economia, magia e feitiçaria, etc. Singularmente, o olhar antropológico inicial sobre esses objectos exóticos de uma eventual arte primitiva, estudá-los-à, enquanto produtos culturais, em termos de tecnologias, artefactos ou como documentos que possam fornecer informações e que são instrumentos de qualquer outra actividade social (Cf. Dias: 1990). Por outro lado, esse olhar decorre, fundamentalmente, do modo pelo qual a natureza do fenómeno artístico e os limites da definição de arte se fazem e se urdem conjunturalmente no universo artístico ocidental, da mesma maneira que os artistas ocidentais procuram motivações, compreensão e postura estética nos materiais primitivos recolhidos e nas interpretações produzidas pela disciplina antropológica em construção.

Se as primeiras incursões no campo da arte primitiva feitas por autores evolucionistas como E. Tylor (*Primitive Culture*, 1871) ou A. Haddon (*Evolution in Art*, 1895) intentam uma leitura centrada na fragilidade, ignorância e infantilidade técnica, figurativa e intelectual da produção artística primitiva, construída por oposição aos estágios de evolução da arte ocidental; por outro lado, a visão sociologista do funcionalismo francês, encabeçado por Durkheim, evitava tratar as manifestações estéticas primitivas pelo seu carácter artístico, e insistia em concebê-la como uma manifestação social e, sobretudo, religiosa. Na mesma linha se desenvolve o funcionalismo britânico, de que o comentário de Raymond Firth acerca da experiência estética dos Tikopia (1956 *Elements of Social Organization*) citado por R. Layton 1981 (1991: 13) é bem sintomático dessa ambigüidade classificativa: “*Existe uma forte evidência indirecta de que eles [os primitivos]*

partilham do mesmo género de sensibilidade e julgamento estético que possuímos no Ocidente” (...), todavia “*a arte primitiva é altamente socializada*” (tradução nossa); ou de um outro modo, a forma como B. Malinowski (1922 *The Argonauts of Western Pacific*), na sua obra central sobre os Kiriwina do Pacífico Ocidental, traduz essa oscilação entre objectos estéticos e de valor ritual, na sua descrição do Kula, analisando a circulação de pulseiras e braceletes (*mwali e vaygu'a*) à luz de um enfoque centrado na função ritual que representam nessa instituição central das ilhas do arquipélago Trobriandês.

Finalmente, o modo como nas obras de F. Boas, M. Mauss e C. Lévi-Strauss, e mais recentemente, C. Geertz e V. Turner, se assiste a uma clara articulação entre o simbolismo da arte primitiva e outras ordens da sociedade, releva de uma nova perspectiva antropológica de pensar a natureza da experiência estética e a capacidade de comunicação da obra de arte: Mauss (1947 *Manuel d'Ethnographie*) dizia que um objecto artístico, por definição, é um objecto reconhecido como tal por um grupo; Lévi-Strauss (1955 *Tristes Trópicos*) salientava a relação entre as pinturas corporais Caduveu-Brasil e a sua estrutura social; Geertz (1983 *Local Knowledge*) referia-se ao significado cultural localmente elaborado das manifestações artísticas, logo associadas a saberes localmente construídos, enquanto Turner (1967 *The Forest of Symbols*) já havia salientado a relevância situacional dos símbolos contidos nos objectos, e portanto, a sua variação contextual, no seu trabalho entre os Ndembu da Zâmbia; afinal, todos genealógicamente filiados na postura pioneira de Franz Boas (1927 *Primitive Art*), criticamente construída por contraste com a tese evolucionista do aperfeiçoamento gradativo unilinear (da arte primitiva ornamental, naturista, irracional e infantil até às Belas Artes das civilizações ocidentais), e que sublinhava a universalidade do sentimento estético coetânea a uma diversidade das ideias de beleza; onde arte se assume como um produto da actividade humana cujas fontes são as formas e as ideias associadas às formas. Todavia, estas abordagens parecem apenas seduzidas pelas ideias inferidas dos objectos, i.e., das funções e significações não-estéticas dos mesmos.

É, porém, a partir dessa postura, ainda mais evidente nas obras especializadas e já clássicas de Robert Goldwater (1937 *Primitivism in Modern Art*), de Jean Laude (1968 *La Peinture Française et l'Art Nègre 1905-1914*) e da colectânea organizada por Anthony Forge (1973 *Primitive Art and Society*), que o campo artístico primitivo adquire a qualidade de território específico na disciplina antropológica e abandona definitivamente o estatuto de trivialidade que lhe era atribuído quando comparada com domínios considerados mais importantes como o parentesco, a estrutura social, a religião ou a política, bem como quando era indexada para o domínio da produção tecnológica respondendo apenas pelo seu carácter funcional como artefacto. Finalmente, este fascínio por formas e concep-

ções que eram consideradas marginais aos cânones artísticos e aos modelos de belo do academismo ocidental, despoletado numa quase explosão de exposições dedicadas às “*artes etnográficas*” (Cf. Goldwater: 1937 [1988]; Clifford: 1988; Barilli: 1989 [1993]; Bastin: 1994; Dias: 1990), tornar-se-à referência fundamental para o campo artístico europeu, a partir da segunda metade do século XIX, e servirá de impulso final para a delimitação cognitiva, emotiva e ideológica da arte moderna. O paradoxo instala-se definitivamente: descobre-se ou inventa-se a modernidade do primitivismo.

De facto, trata-se de um impulso paradoxal na medida em que se intenta um olhar “*para trás*” de forma a se seguir “*em frente*”. Ou seja, a descoberta e o reconhecimento de uma ideia e de um quadro de origem, ancestral e prievio fez eclodir, justamente, as ideias de modernidade, de vanguardismo e de radicalidade (Cf. Miller: 1991; Brett: 1991; Lloyd: 1991). Curiosamente, o trajecto e as suas sequências recobrem e reflectem, de modo singular, a forma como foi até aqui traçada aquilo que se pode definir como a percepção do “*Outro*”: a construção ideológica do “*Belo Selvagem*” uma vez mais resulta de um jogo de espelhos entre uma episteme que se olha a si mesmo como “*centro*” cultural – capaz de objectivar conceitos como “*arte*”, “*primitivismo*” e “*modernismo*” – e uma suposta episteme “*periférica*” que é mais a sua versão ocidental do que a representação que os seus membros fazem dela – capaz de produzir objectos com formas e ideias *sui generis* mas sem objectivar conceitos como “*primitivismo*” ou, até mesmo, “*arte*”. Efectiva e paradoxalmente, o “*mito do primitivismo*” na arte moderna decorre de uma particular ideologia eurocentrada que imageticamente cria ou inventa uma comunidade de pessoas as quais se encaixam definitivamente nas nossas fantasias e representações do “*Outro*”. Uma espécie de exercício reiterativo da “*não-maçã*” de Magritte singularmente contida nessa “*afinidade*” paradoxal e, provavelmente, truncada entre universos ideográficos modernos e primitivos. Aliás, bem evidente na origem de exposições impressionantemente belas do nosso ponto de vista estético e na sua natureza profundamente reflexiva como a que o MOMA-New York (1984-85) intitulou: “*Primitivism in the 20th Century Art – Affinity of the Tribal and Modern*”. Como sugeria Philippe Peltier (1985) a propósito dessa mesma exposição: “*a arte não é universal, nós tornamo-la universal...*” (p. 170; tradução nossa).

A génese deste fascínio pelo exótico remonta a Paul Gauguin (1848-1903) cuja obra e vida integram substancialmente uma visão utópica e paradisíaca do universo primitivo, de tal forma que rejeitando o *artworld* burguês do seu tempo se fixa em 1891 no Tahiti para viver com os “*selvagens*”. Porém, trata-se mais de uma atitude ideológica crítica face às concepções de vida e à visão do mundo ocidental, na linha do que Rousseau (1750 *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*) havia enunciado sobre o “*Nobre Selvagem*”, do que uma ruptura com os

cânones e os modelos artísticos ocidentais e muito menos um reconhecimento de uma arte primitiva, justamente associado ao facto de que as suas fontes principais continuavam a ser Manet, Monet, Degas e Cézane, o colorido das estampas japonesas tão recontextualizadas na *Art Nouveau* burguesa, ou ainda temas e símbolos da veneração religiosa cristã, transculturalmente transportados, por assim dizer, para o cenário polinésico⁴. O seu primitivismo encontra-se mais próximo dos desenhos de Hodges das viagens de Cook figurando ambigualmente o irracionalismo e a felicidade infantil, pueril e original do exotismo primitivo, do que das formas e interpretações primitivas dos seus objectos. Assim, é a imagem e a paisagem do Outro que se torna modelo reduzido e fonte da sua produção artística, uma arte oriunda de uma mente inquieta de sonhos e de mistérios, talvez induzida pela vivência ambigualmente conflituosa com o seu grande amigo Vicent Van Gogh que nas suas próprias palavras combinava contraditoriamente a irracionalidade de uma mente perturbada com a harmonia das suas pinturas (Cf. Rewald: s/d [1982]).

Este mesmo esforço de integração e de recontextualização da ideografia primitiva encontra-se manifesto num grupo de artistas franceses denominados Fauves: Matisse, Derain e Vlaminck. Só que para estes não se tratava de procurar no mundo selvagem distante das sociedades primitivas contemporâneas o espaço da sua expressão artística, este estava ali mesmo ao seu dispor nas colecções dos museus de Arte e do Homem onde objectos artísticos não-europeus podiam ser contemplados (arte oriental, egípcia, pré-colombiana, africana, da oceanía, etc...): desta forma, objectos exóticos podiam ser isolados do seu contexto de produção, invertendo a trajectória de Gauguin, e apreciados pelas suas soluções formais ou pela sensibilidade estética e simbólica que exalavam, as quais se vêem agora introduzidas nas telas e esculturas de Matisse, Derrain ou Vlaminck mas cujos temas e personagens se enquadravam no imaginário ocidental.

É através do contacto com a presença misteriosa das estatuetas africanas do Benin, do Senegal, da Guiné Francesa ou do Gabão, etc., diferente daquele que Gauguin havia tido com uma escultura azteca no decorrer da sua estadia na América do Sul porque integrada numa exposição colonial, bem como distinto da forma como eram apreciadas as estampas japonesas claramente associadas a uma cultura (estrangeira) bem determinada, que se irá despoletar naqueles artistas, e posteriormente alargar-se a todo o movimento modernista (surrealistas, cubistas, simbolistas, impressionistas abstractos), uma autêntica metamorfose criativa que

⁴ Vejam-se os quadros de 1891 “*Ia orani Maria*” (Ave-Maria), de 1982 “*Manao Tupapau*” (O Espírito da Morte Observando) e “*Parau na te Varua ino*” (Palavras do Diabo) ou a escultura de 1891-92 (Cilindro de madeira com Cristo na Cruz e uma figura humana nativa) in Catálogo do MOMA-New York da exposição “*Primitivism in the 20th century art*”.

se urde e tece também através de uma explosão colecionista dos mais variados objectos de origem exótica.

Deste modo, a partir da iniciática, utópica e seminal experiência de Gauguin entre os “*Belos Selvagens*” e do espírito de revolta para com os valores burgueses do grupo dos Fauves, mais inspirados pelos meios de expressão instintiva das artes primitivas do que pelos modelos⁵, emerge uma primeira atitude, algo rudimentar em termos de um conhecimento aprofundado sobre tais objectos exóticos, que se poderá classificar de *primitivismo romântico* (Cf. Goldwater: 1937 [1988]). Mas essa ignorância acerca do universo cultural primitivo torna-se conscientemente entendida como um valor positivo onde emergem atributos particularmente ambíguos e evolucionistas como os de infantilidade, de misteriosa irracionalidade ou de naturalismo instintivo. Trata-se, na verdade, do efeito visual, emotivo e quase mágico produzido por essas peças exóticas, mais do que as ideias contidas nas suas formas, que sustenta o *primitivismo romântico* dos Fauves, do mesmo modo que sustentará as influências iniciais na obra de Picasso e do cubismo. Todavia, o movimento e o impulso do primitivismo tornar-se-à dominante no sentido de beleza da estética europeia. Os refinamentos radicalizam-se, as influências acumulam-se, as colecções privadas de artistas como Max Ernst, Picasso, Giacometti, Brancusi, Klee, Braque, Apollinaire⁶, entre outros, adensam e diminuem a distância entre os continentes numa multidão de objectos exóticos; e, justamente, servem de referência metamorfoseada para as obras da arte moderna ocidental, mas agora num *primitivismo intelectual* (Cf. Goldwater: 1937: [1988]), aquilo que Picasso chamou um “*exorcismo pictórico*” cujo fundamento se encontra nas palavras de Rimbaud: “*Je... est un autre.*” (in Rubin: 1984 [1988]).

São, portanto, os conteúdos simbólicos, rituais, cosmológicos e representativos desses objectos, condensados numa violência formal de cores, ritmos e motivos, que estabelecem a comunicação entre a idiografia primitiva e moderna, desde a afinidade exorcizada de soluções formais do cubismo, até aos impulsos irracionais e subconscientes do surrealismo e dadaísmo, passando pelo primarismo infantil técnico e simbólico do expressionismo abstracto de Klee ou pela reformulação das funções e percepções dos objectos reais num imaginário de sonhos e visões nas obras de Giacometti, Max Ernst, Brancusi e Modigliani (Cf. Dorfler: 1986; Vallier: 1980). Mas esta nova atitude estética que intencionalmente procura

⁵ Vejam-se os quadros de Matisse (1913) “Retrato da Sra. Matisse”/Máscara Shira-Punu do Gabão; de 1915 “Mulher sentada”/Figura do relicário Fang do Gabão; de Vlaminck (1908) “Banhistas”/Máscara Fang do Gabão in Catálogo do MOMA-New York da exposição “Primitivism in the 20th century art”.

⁶ Veja-se pormenores das colecções privadas de Matisse, Braque, Apollinaire, Picasso e Max Ernst apresentadas no catálogo do MOMA-New York da exposição “Primitivism in the 20th century art – Affinity of the tribal and the Modern”.

uma afinidade ambígua e transcultural de matérias e técnicas (suporte material) de assuntos e finalidades (contexto de significação) e de formas e estilos (reduo onde emerge o contexto estético), cujo gérmen havia sido lançado pelos impressionistas na sequência da renúncia da noção de “*obra acabada*” libertando assim a pluralidade dos juízos e percepções estéticas, encontra-se prisioneira de um olhar, emocional e/ou intelectualmente, etnocêntrico que apela a um universal e mestiçado, por assim dizer, sentido de beleza na produção e na natureza da obra de arte: o lema modernista da “*arte pela arte*”.

É desta paixão e fascínio modernista pelos objectos exóticos que, paradoxalmente, estes se tornam reconhecidos como objectos de arte – para além da sua funcionalidade técnica, social e simbólica que as abordagens antropológicas foram sugerindo –, todavia, perdendo a sua contextualização cultural localmente elaborada, tornam-se meros “*fetiches*” estéticos recontextualizados pelo *artworld* ocidental, integrado-se nas propriedades formais, nos conteúdos simbólicos, nos valores afectivos e nas variações estilísticas da história da Arte ocidental. E, portanto, sujeitos às condições histórico-sociais de possibilidade do “*habitus culto e do campo artístico [ocidental]... dado que a obra de arte só existe enquanto tal, quer dizer, enquanto objecto simbólico dotado de sentido e de valor, se for apreendido por espectadores dotados da atitude e da competência estéticas tacitamente exigidas*”, como sugeria Bourdieu (1989: 286). Aqui, o paradoxo transforma-se, metamorfoseia-se, transfigura-se e dá lugar a um paradigma: é que os factos estéticos enunciados pelo reconhecimento e integração de formas e ideias contidas nas formas dos objectos exóticos, tornam-se factos sociais; factos decorrentes, já não de uma produção de conhecimento fundada em ideologias/epistemes/interpretações nativas que culturalmente fazem comunicar arte e sociedade, mas de uma versão homogénea sobre o “*Outro*” assente em construções ideológicas da episteme moderna ocidental remetidas, pela fragmentação e separação da arte e da sociedade, para o “*campo e habitus*” culto e artístico de uma franja social particular, marginal ou oficial, de produtores, instituições e públicos de obras de arte.

Mas esta intenção estética do olhar sobre os objectos exóticos que se afirmou na modernidade do primitivismo, singularmente e de acordo com a própria conjunturabilidade histórica dos fenómenos artísticos, após a II Guerra Mundial, acabará por se cristalizar e dar origem a uma linguagem estética abstracta e expressionista que virá a permitir a coabitação e a *bricolage* pos-moderna de estilos, influências, soluções e significados até à exaustão. Este facto encontra-se paradoxalmente envolto na questão levantada por Marcel Duchamp, citada no início deste trajecto – *Peut-on faire des oeuvres qui ne soient pas d'art?* – ou na recontextualização da natureza da arte tornada agora mais do que nunca fruto da intenção estética do artista e do “*espaço vivencial*” da obra de arte que a *pop art* e os *ready-made*, de Wharol ao próprio Duchamp talvez mais ousados do que

Magritte e a sua não-maçã surrealista, despoletarão no universo artístico contemporâneo (Cf. Cruz: 1988).

Finalmente, uma interpretação antropológica da arte primitiva terá de abandonar, em meu entender, por um lado, o equacionamento das formas e das ideias inscritas nos objectos estéticos exóticos de acordo com os parâmetros, historicidade e concepções artísticas ocidentais, e por outro, a absoluta submissão desses objectos a critérios de funcionalidade técnica, social e simbólica, sob pena de produzir tão só versões fragmentadas sobre esses objectos. Uma leitura em torno da produção social de conhecimento e do imaginário nativo poderá dar conta do seu *artworld* e das dimensões dos objectos – utilidade, informação e expressão (Cf. Dias: 1990) –, bem como do dinamismo do processo criativo entre a repetição e a variação das performances artísticas. Uma teoria da arte é, deste modo, também uma teoria da cultura, localizada no tempo e no espaço através das experiências e das expressões de indivíduos e de grupos, e a sua interpretação é, seguramente, uma das tarefas da antropologia... Começemos, então, pelo princípio!

BIBLIOGRAFIA

- AUGÉ, Marc, 1992 (1994). *Não-Lugares – Introdução a uma Antropologia da Sobre-modernidade*, Lisboa: Bertrand.
- BASTIN, Marie-Louise, 1994. *Escultura Angolana – Memorial de Culturas*, Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Lisboa 94 (Catálogo).
- BARILLI, Renato, 1989 (1993). *A Course on Aesthetics*, Mineapolis: U. M. Press.
- BAUMER, Franklin, 1977 (1990). *O Pensamento Europeu Moderno*, vol. 1, Lisboa: Ed. 70.
- BLOCH, Maurice, 1974. “Symbols, song, dance and features of articulation: is religion an extreme form of traditional authority?” in *Archives Européennes de Sociologie*, nº 15: 55-81.
- BOAS, Franz, 1927 (1955). *Primitive Art*, New York: Dover Publications.
- BOURDIEU, Pierre, 1989. *O Poder Simbólico*, Lisboa: Difel.
- BRETT, Guy, 1991. “Unofficial versions” in *Hiller, S. (org) The Myth of Primitivism*, London: Routledge.
- CLIFFORD, James, 1988. *The Predicament of Culture*, Cambridge: Harvard University Press.
- CONNERTON, Paul, 1989 (1993). *Como as Sociedades Recordam*, Lisboa: Celta.
- CRUZ, M.ª Teresa, 1988. “A obra de arte. Entre dois nomes. O ready-made” in *Revista de Comunicação e Linguagens*, Lisboa: CECL.
- DANTO, Arthur, 1964. “The artworld” in *Journal of Philosophy*, N. York, vol. 61, p. 571-584.
1988. “Artifact and art” in *Art-Artifact. African Art in Anthropology Collections*, New York, Center of African Arts.
- DIAS, J. A. Fernandes, 1990. “Uma definição de arte para uma antropologia da arte” in *Ler História*, nº 20: 131-157, Lisboa: Teorema.

- DORFLES, Gillo, 1986 (1988). *O Elogio da Desarmonia*, Lisboa: Ed. 70.
- DUCHAMP, Marcel, 1975. *Duchamp du Signe*, Paris: Flammarion.
- FRANCH, J. Alcina, 1982. *Arte y Antropología*, Madrid: Alianza.
- GEERTZ, Clifford, 1973 (1989). *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: Guanabara.
1983. *The Local Knowledge*, N. York: Basic Books.
- GIDDENS, Anthony, 1991 (1994). *Modernidade e Identidade Social*, Lisboa: Celta.
- GOLDWATER, Robert, 1937 [1988]. *Le Primitivisme dans L'Art Moderne*, Paris: PUF.
- HILLER, Susan (org), 1991. *The Myth of Primitivism*, London: Routledge.
- HOWELL, Signe, 1991. "Art and meaning" in Hiller, S. (org) *The Myth of Primitivism*, London: Routledge.
- LEACH, Edmund, 1976 [1992]. *Cultura e Comunicação*, Lisboa: Ed. 70.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1960 [1989]. *Arte, Linguagem, Etnologia – Entrevistas de Georges Charbonier*, S. Paulo: Papirus.
- LAYTON, Robert, 1981 [1991]. *The Anthropology of Art*, Cambridge: CUP.
- LLOYD, Jill, 1991. "Emil Nolde's ethnographic' still lifes: primitivism, tradition and modernity" in Hiller, (org) *The Myth of Primitivism*.
- MILLER, Daniel, 1991. "Primitive art and the necessity of primitivism to art" in Hiller, (org) *The Myth of Primitivism*.
- MOORE, Sally & MYERHOFF, Barbara, 1977. *Secular Ritual*, Amesterdan: Van Goreum.
- PELTIER, Phillippe, 1985. "A propos d'une exposition" in *L'Homme*, nº 95, XXV(3), pp. 167-171.
- REWALD, John, s/d (1982). *El Postimpresionismo – De Van Gogh a Gauguin*, Madrid: Alianza.
- RICOEUR, Paul, 1976 [1987]. *Teoria da Interpretação*, Lisboa: Ed. 70.
- RUBIN, William (ed.), 1984 [1988]. *Primitivism in the 20th Century – Affinity of the Tribal and the Modern*, MOMA-New York (Catálogo).
- SCHECHNER, Richard & APPEL, Willa (ed.), 1990. *By Means of Performance*, Cambridge: CUP.
- SAHLINS, Marshal, [1985] 1988. *Islas de Historia*, Barcelona: Gedisa.
- TURNER, Victor, 1967 [1974]. *The Forest of Symbols*, Ithaca: Cornell U. Press.
1986. *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ.
- TURNER, Victor & BRUNER, Edward (ed), 1986. *The Anthropology of Experience*, Chicago: U.I.P.
- VALLIER, Dora, 1980 (1986). *A Arte Abstracta*, Lisboa: Ed. 70.
- VATTIMO, Gianni, 1989 (1992). *A Sociedade Transparente*, Lisboa: Relógio D'Água.
- VERNANT, Jean-Pierre, 1991 [1993]. *Figuras, Ídolos e Máscaras*, Lisboa: Teorema.
- VIDAL, Lux & SILVA, A. Lopes da (ed), 1986. *Grafismo Indígena*, Rio de Janeiro: Zahar.
- WATZAWICK, Paul, s/d (1991). *A Realidade é Real?*, Lisboa: Relógio D'Água.
- WEBER, Max, 1921 (1958). *Sociology of Religion*, Social Sciences Paperback, N. York/ /London: Methwen.

A DANÇA NO SEIO DA REFLEXÃO ANTROPOLÓGICA. CONTRIBUTOS E LIMITAÇÕES HERDADOS DO PASSADO COM ECOS NO PRESENTE*

por

Maria José Fazenda

À memória de Cynthia Novack

A dança é um fenómeno cultural, social e artístico que ocupa um lugar fundamental na vida das comunidades humanas. Porém, a investigação e produção teórica que dela se têm ocupado nem sempre têm sabido desenvolver métodos de observação e análise, teorias explicativas ou interpretativas que permitam entendê-la como uma prática corpórea e emocional que produz acontecimentos sociais e culturais de indubitável importância nas comunidades humanas; como um veículo privilegiado de expressão da experiência humana.

A preocupação com as origens e com a procura da universalidade por parte de um grande número de histórias da dança, contaminadas até hoje pelas ideias e pressupostos evolucionistas do século XIX, impediram que se entendesse a dança como uma prática cultural que se reveste de formas e conteúdos diversos. Também muitos estudos sobre formas de dança particulares (contemporâneas, inclusive) mas interessados, sobretudo, nos seus aspectos formais e no registo dos factos, nem sempre se interessaram por perspectivar a dança a partir do lugar onde ela adquire valor e significado para todos os que, participantes ou espectadores, a partilham: o contexto sociocultural da sua ocorrência.

É a vocação particularizadora e, sobretudo, contextualizadora da antropo-

* Este texto retoma, de forma actualizada e reconsiderada, a temática de dois capítulos da minha dissertação de mestrado, apresentada no Departamento de Antropologia, da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, em 1991, e que serviria de base a uma comunicação apresentada na Second EASA Conference, realizada em Praga, em Agosto de 1992.

logia que nos permitirá descobrir qual o lugar da dança na vida das comunidades humanas. O discurso da antropologia, que assenta na ideia central de que a dança é um fenómeno com manifestações diversas, de expressão local, cujos sentidos só se tornam inteligíveis se a devolvermos ao contexto sociocultural que a informa, permite-nos entender que: a) a dança, para além da sua dimensão estética e dos seus padrões formais analisáveis, envolve e relaciona-se com práticas religiosas, festivas, políticas, económicas; b) a dança incorpora os valores, as ideias, as visões do mundo, as estruturas e formas de organização social de um grupo; c) a dança é uma forma cultural em acto que não só espelha ou reforça os sistemas sociais ou as configurações culturais, como também contribui para os transformar.

Como é que melhor se pode levar a cabo a tarefa de compreender a dança? Os antropólogos têm produzido um vasto leque de metodologias e conceptualizações do objecto-dança. De um modo genérico, podemos apontar quatro modelos teóricos, não exclusivos, mas predominantes, que, desde os anos 50 até ao presente, têm orientado as investigações antropológicas sobre a dança.

1) Um primeiro modelo, que surge no filão da antropologia cultural americana e dos contributos boasianos, postulará que a dança é indissociável do conceito de cultura antropológicamente formulado. Neste postulado assentará a aproximação antropológica da dança que, segundo Royce é “the only way of measuring the true significance of dance in any group of society because it is the only approach that looks at the totality into which dance fits” (1977: 13). A dança é uma forma cultural ligada ao contexto sociocultural onde emerge, pelo que a sua análise e compreensão muito nos poderá informar acerca da cultura com a qual se relaciona. Ou, nas palavras de Kaepler, esta perspectiva “may actually assist in an understanding of the deep structure of a society and bring new insights into understanding other parts of culture” (1978: 32). A compreensão da relação da dança com a cultura far-se-á a partir de uma perspectiva que entende a dança como sendo um reflexo da cultura.

A partir deste modelo de objectivação da dança, Kurath (1956) procurará, através do que ela designa por uma análise das relações “socio-coreográficas”, encontrar ligações entre as características formais, estrutura e estilo do movimento e vários aspectos do tecido cultural como a organização social, a política, a economia. Kurath realizou, ao longo de mais de vinte anos, um exaustivo trabalho de recolha e análise do movimento da dança – a maior parte entre os índios da América do Norte –, usando o processo comparativo que, à boa maneira do culturalismo americano, envolve as ideias de área e difusão. Num trabalho anterior, Kurath (1953) enumera as diferenças e semelhanças entre as danças nas várias “áreas culturais da América do Norte”. O facto de Kurath ter ficado demasiado presa à ineficácia explicativa do conceito de “área coreográfica” ter-lhe-á custado as mais contundentes críticas. Kaepler (1978), que reconhece os con-

tributos de Kurath para o estudo antropológico da dança, sobretudo no que diz respeito à sua “etncoreografia” que lhe permitiu recolher material de um grande detalhe empírico, não deixa de acusar de uma ausência de reflexão teórica de carácter antropológico e denuncia ainda as classificações das danças elaboradas por Kurath por apenas contarem com o ponto de vista do observador.

Paralelamente aos estudos sincrónicos, o modelo que preconiza que a dança é um reflexo da cultura sustentará estudos diacrónicos focalizados na análise das transformações culturais e sociais e seu efeito nas transformações das formas e funções da dança. Kealiinohomoku (1979), comparando os contextos havaiano e balinês, examina como as transformações dos padrões de vida, do sistema de crenças religiosas e da organização social, decorrentes do confronto entre forças internas e externas da cultura, foram determinantes nas transformações operadas na dança.

2) Vários autores, seguindo, se bem que de forma reequacionada e não exclusiva, a tradição do funcional-estruturalismo britânico, têm colocado o foco no contributo da dança para a manutenção da estrutura social. Jennings (1985 e 1995) mostra como entre os Temiar, na Malásia, as danças de transe têm uma importante função na libertação das tensões sociais e manutenção da harmonia. Também Middleton (1985) considera que, entre os Lugbara, do Uganda, as danças *ongo* e *abi*, realizadas em momentos de incerteza e confusão social, estão relacionadas com a redefinição e reestruturação da ordem e das categorias sociais. Ainda à luz da teoria de que a dança permite restabelecer a ordem social, Spencer (1985) interpreta as danças dos ex-guerreiros Samburu, caracterizadas pelo confronto e luta pelo prestígio, como uma forma de este grupo canalizar e se libertar das tensões existentes no seu seio, decorrentes da pressão e controlo exercido pelo grupo dos mais velhos.

3) A aproximação estruturalista forneceu também um esqueleto metodológico e teórico de análise da dança. No seu estudo sobre as danças tonganesas, kaepler (1972), usando os princípios metodológicos da linguística estrutural e as distinções *emi-etic*, realiza uma análise estrutural do movimento, identificando uma série de níveis de observação como o ‘quinema’, ‘morfoquinema’, ‘motivo’ e ‘género de dança’, e fazendo dialogar as objectivações *etic* com as construções e interpretações *emic* sobre as danças. Gell (1985), no seu estudo sobre a dança no interior da cerimónia *ida*, na aldeia Umeda, na Nova Guiné, procura perceber como é que as danças e as máscaras usadas pelos dançarinos se constituem em sistema, construindo para tal um modelo das danças como um conjunto de transformações no interior de uma armadura básica.

4) A antropologia interpretativa de Clifford Geertz, a sua atenção à experiência e o seu interesse pelos processos simbólicos e pelos afectos próprios e implícitos às acções dos actores sociais, influenciaram as mais recentes reflexões

antropológicas sobre a dança. A dança não é mais vista como um reflexo da cultura, como um suporte de inscrições que lhe são exteriores, mas antes como uma prática cultural em acto através da qual os actores sociais actualizam as suas visões do mundo e da vida. Paralelamente, e acompanhando as discussões teóricas no âmbito da antropologia sobre as representações da experiência vivida, e sobre a incorporação, alguns trabalhos mais recentes sobre o corpo, movimento e dança, opondo-se à concepção do corpo e da dança como receptáculos da cultura entendida como uma entidade abstracta, evocam realidades etnográficas do corpo em acção, ou seja, do corpo criando cultura, de forma a revelar os significados – religiosos, sociais, políticos, visões do mundo, concepção de *self* e de géneros – que ele incorpora e actualiza. São exemplos extraordinários as investigações de Novack (1990) sobre o *contact-improvisation* (contacto-improvisação), uma forma de dança entendida como parte da cultura norte-americana dos anos 60 e 70; de Cowan (1990), sobre a forma como a dança na cidade de Sohos, no Norte da Grécia, incorpora as concepções dos papéis femininos e masculinos; e de Ness (1992), sobre a forma como as três versões da dança *sinulog*, realizadas em contextos específicos na comunidade filipina de Cebu City, actualizam vários aspectos da sua vida social.

Neste breve resumo sobre alguns dos principais paradigmas de análise e interpretação da dança de que os antropólogos se têm apetrechado para compreender a dança como uma prática cultural, não nos ativemos em importantes reflexões que hoje ocupam a comunidade dos investigadores, a saber, 1) as formas de transcrever o movimento do corpo, de transformar a dança num texto escrito onde se possam ler com a maior eficácia possível os significados incorporados no movimento; 2) as diferentes formas de perceber o corpo; 3) os contributos e limites de outras objectivações da dança que relevam da integração de várias escritas disciplinares.

Mas este quadro aqui traçado, que está longe de ser exaustivo, sobre a produção antropológica da dança na segunda metade do século, serve apenas para nos introduzir à recensão do passado que nos propomos fazer neste texto. Isto é, queremos ler a literatura antropológica publicada desde os finais do século XIX até aos anos 40 deste século, detectando o que da história da actividade de conceptualização do objecto-dança na investigação antropológica, marcada por uma diversidade de capacidades de ver o mundo, se sedimentou; o que pelos seus contributos ainda hoje nos inspira; ou o que foi engolido pelos seus próprios limites analíticos e explicativos.

Veremos que, independentemente dos argumentos mais ou menos positivos que possamos invocar, a dança foi, na maioria dos casos, mencionada, não como objecto de estudo privilegiado, mas como pretexto, ou seja, a dança era sobretudo observada na medida em que pudesse contribuir para ilustrar ou confirmar as

explicações, teoricamente comprometidas, sobre a cultura e sociedade humanas. Para Ruth Benedict, a dança foi útil para ilustrar os padrões psicológicos de uma cultura; Margaret Mead mencionou a dança porque ela era directamente pertinente para a condição psicológica dos indivíduos; para Robert Lowie, a Dança do Espírito (*Ghost Dance*) mostrou-se exemplar, em virtude da sua complexidade e da sua emergência num contexto colonial, para realçar a importância do método de reconstrução histórica na antropologia; para Radcliffe-Brown, a dança, entendida como uma instituição social, explicitava a ideia de que a sociedade seria um organismo coeso e harmonioso. Mas para Franz Boas e Evans-Pritchard, legitimar a importância do estudo antropológico da dança foi uma preocupação comum, porque ambos, de maneiras distintas, mostraram que a dança é uma prática cultural de indubitável importância na vida das pessoas. Franz Boas e Evans-Pritchard elevaram a dança a um objecto protagonista da reflexão antropológica; ou seja, validaram-na como uma prática intrincada na cultura e sociedade. Evans-Pritchard foi ainda mais longe: compreendeu que o corpo produz significados que cabe ao antropólogo interpretar e que, não obstante os membros de uma comunidade guiarem as suas vidas por ideais comuns, têm desejos individuais. Que também se exprimem na dança.

AS FALACIOSAS HERANÇAS EVOLUCIONISTAS

Os que consideramos serem os primeiros contributos para uma compreensão da importância social da dança – e, logo, do interesse da disciplina de antropologia – fazem-se anunciar no início do século XX, vindos de duas filiações teóricas distintas: da antropologia cultural americana, de que Boas é pai fundador, e da antropologia social britânica. Estes contributos são também as primeiras reacções às teorias evolucionistas sobre a dança que, como veremos, a emudeceram e a depositaram num limbo. As teorias evolucionistas são então contundentemente criticadas, cedendo lugar a perspectivas radicalmente diferentes de observar, analisar, explicar ou interpretar a cultura e a dança. A inteligibilidade da dança ampliar-se-à brutalmente com esta ruptura epistemológica no pensamento antropológico.

Na esteira do esquema evolutivo da sociedade humana proposto por Morgan (1980; orig. 1877), James Frazer e Edward Tylor formularam os seus esquemas evolutivos gerais onde a dança ocupa também um lugar. Tylor fala da evolução da dança e dos propósitos que ela preenche, desde as sociedades “selvagens”, onde a dança integra os rituais mágicos; passando pelas sociedades “bárbaras”, onde a dança faz parte dos cultos religiosos; até à “civilização”, onde a dança perde as suas componentes sagradas e adquire uma forte componente de entrete-

nimento. Nas suas palavras: “Dancing may seem to us moderns a frivolous amusement; but in the infancy of civilization it was full of passionate and solemn meaning. Savages and barbarians dance their joy and sorrow, their love and rage, even their magic and religion” (1898: 296; orig. 1881).

Nesta perspectiva, o sentido de evolução da dança não era excepção ao sentido da evolução de todos os outros aspectos da cultura. A passagem de um estádio a outro seria indiciada não só pela modificação dos usos e propósitos da dança – dos sagrados (mágicos e religiosos) aos profanos e recreativos –, como também por uma progressão das formas. Estas tenderiam a evoluir a partir de níveis “mais simples”, “mais primários”, para uma complexidade e “aperfeiçoamento” crescentes de que seriam exemplo as danças na sociedade “civilizada”.

Os evolucionistas referiram-se à presença da dança nas sociedades “primitivas”, pelo facto de ela ser peça fundamental de um dos fenómenos mais caros aos antropólogos do século XIX: o ritual mágico e religioso. James Frazer (1958; orig. 1922) documentou a prática da dança em vários locais como fazendo parte dos ritos de magia homeopática realizados com a finalidade de assegurarem o êxito de expedições guerreiras, favorecerem as colheitas ou a frutificação das plantas. Um entre os inúmeros exemplos dados por Frazer refere-se aos Omaha que, quando persistem as condições climatéricas desfavoráveis às colheitas, executam danças em torno de recipientes cheios de água com a finalidade de provocar a queda das chuvas.

O material etnográfico reunido por Frazer é de uma grande riqueza. Porém, na leitura que faz da dança limita-a às suas finalidades práticas. A atribuição à dança de funções exclusivamente mágicas servia aos evolucionistas para corroborar a sua visão das sociedades “primitivas” que assentava na convicção de que as práticas mágicas eram o resultado da “mente irracional” do homem “primitivo” que se comprazia na crença “ingénua” da eficácia real da magia imitativa. Tal como o ritual mágico, a dança – que é um elemento importante do ritual – foi tida como um sintoma das emoções, como uma projecção de crenças próprias das “mentes ignorantes”.

As teses evolucionistas encontraram uma versão semelhante em algumas das histórias universais da dança. Desta herança etnocêntrica do século XIX é, sem dúvida, a dança entre as sociedades “primitivas” que ainda hoje permanece mais lesada, quer pelas visões do senso comum quer pelos enunciados deturpadores dessas histórias que insistem em alguns grandes equívocos, a saber: 1) nas danças “primitivas” toda a comunidade participa indiferenciadamente; 2) a dança “primitiva” é uma dança ritual, simples na sua forma e desprovida de valor artístico, por oposição à dança artística e teatral da sociedade ocidental; 3) as leis da imitação que governam a dança ritual são a projecção de uma mente “irracional” que se compraz na expressão e descarga de emoções primárias.

Estes equívocos sugerem-nos óbvias objecções.

1) Em qualquer sociedade, só em casos excepcionais o acesso à dança se faz de forma indiferenciada. A participação na dança pode ser ditada pela estrutura social e política, nomeadamente pela posição social do indivíduo, segundo os géneros ou grupos de idade. A participação é, portanto, diferenciada, correspondendo-lhe uma diferenciação das funções, formas e estilos de dançar. A participação pode ainda ser voluntária, esperada ou requerida. Quanto à assistência (humana ou divina), ela poderá ou não existir. Quando existe, ela pode ser restrita a determinados grupos sociais ou etários ou alargada à comunidade; pode circundar ou ser circundado pelos bailarinos; pode manter-se passiva ou ter um papel participativo no “teatro” da dança. A oposição entre dança “primitiva” = participação de toda a comunidade e dança ocidental = assistência de um grupo de especialistas que dança para uma assistência, é simplista e deturpadora.

2) A dança nas sociedades “primitivas” não tem exclusivamente um propósito mágico-ritual. Mesmo acolhendo o conceito de “instrumentalidade” de Maquet (1979; orig. 1971), referente a uma categoria específica de objectos artísticos, nomeadamente os que operam no interior de rituais com uma finalidade determinada, não deixa de ser obrigatório inventariar uma série de outros propósitos atribuíveis à dança, tais como o entretenimento, o namoro, a integração, a educação, a contestação, o reforço do poder político, etc. E mesmo admitindo que nas sociedades “primitivas” a dança encontra no ritual um dos espaços privilegiados da sua manifestação, a mera constatação deste facto é insuficiente para a compreender.

3) A ideia de que a dança “primitiva” é dirigida pelas leis naturais da expressão dos sentimentos: catarse emocional, logo, desprovida de valor artístico é um preconceito generalizado. Nesta perspectiva, a dança é vista como uma espécie de reacção natural a estados emocionais, pressupondo-se a existência de uma relação simpática entre determinados movimentos e determinadas emoções. Esta doutrina da auto-expressão encontra também eco em algumas histórias da dança universais, de que é exemplo o enunciado: “Le primitif traduit sous forme de danses les mouvements de son âme. On danse à la naissance d’un fils, aux mariages, aux funérailles et aux initiations” (Nettl. 1966: 8). Em determinadas situações e contextos, é legítimo que se atribua à dança uma função catártica. Porém, e por um lado, esta não pode ser considerada uma função exclusiva sem o risco de termos da dança uma visão excessivamente parcial que negligencia a forma e o conteúdo. Por outro lado, se a dança é uma mera expressão emocional, o que é que a distingue das expressões quotidianas de medo, tristeza ou alegria, tais como a fuga, o choro ou o riso? Qual o seu valor artístico? Qual o seu valor antropológico?

Perguntas para as quais não encontramos respostas na literatura evolucionista. Mas Franz Boas começa por dar-nos algumas soluções.

DEFINIR ARTE: O CRITÉRIO DA FORMA FIXA

Na América, a primeira metade do século XX é dominada por uma larga adesão ao particularismo histórico-cultural de que Franz Boas é pai fundador. A ênfase desloca-se de um ponto de vista evolucionista que sustentava que todas as sociedades progrediam, de forma linear e única, através de uma série de estados para outro segundo o qual cada sociedade e cultura são o resultado de uma única e particular combinação histórica. A viragem é radical e decisiva na antropologia, uma disciplina agora prioritariamente incumbida de atestar a diversidade cultural das sociedades humanas, as suas particularidades históricas, os seus processos de difusão, modificação e criação original.

Boas atesta um grande interesse pela dança, dando atenção às várias formas e funções de que esta se reveste no interior de uma mesma sociedade. A dança, que pelos evolucionistas foi tida como uma actividade incipiente colada à magia e à religião, passa a ser olhada por Boas como uma manifestação de indubitável importância em muitos momentos da vida de uma comunidade humana. Boas fala desta importância referindo-se à sociedade Kwakiutl: “(...) song and dance accompany all the events of Kwakiutl life, and they are an essential part in the culture of the people.” (1972: 10; orig., 1944).

Boas regista a dança como parte integrante das cerimónias de Inverno realizadas entre os Kwakiutl (1972; orig. 1944 e 1975; orig. 1966), descrevendo *pari passu* as performances dos dançarinos, em particular as dos dançarinos Canibais, Loucos e Ursos, pois estes desempenham um papel fundamental em várias operações rituais. Os dançarinos Loucos e Ursos, cujas danças de entretenimento intervalam a austeridade das cerimónias religiosas, são ainda, e por exemplo, incumbidos de fazer cumprir o silêncio durante a performance do dançarino Canibal, cabendo-lhes também, através de incitamentos e interpelações orais, pontuar e ordenar o desenrolar das práticas rituais de apresentação e dádiva de bens. Quanto aos dançarinos Canibais, pertencentes a uma das mais elevadas confrarias religiosas, eles desempenham um papel fundamental no processo do fenómeno religioso, económico e político que é o *potlatch*, pois para além dos sinais de riqueza que os membros de um grupo exibem com a posse de cobs, alimentos ou mantas, também a exibição pública das máscaras, dos cantos e das danças valida o direito às prerrogativas que as pessoas reivindicam para si, reafirmam o *status* de uma comunidade e dos seus membros. Ter uma dança Canibal é sinal de riqueza, e é por via desta dança que o pai do dançarino reivindica a dádiva de bens para aplacar a fúria, acalmar o frenesim daquele ente sobrenatural.

Assim, a par das ricas descrições da dança Kwakiutl, Boas avança algumas explicações sobre o papel estético, económico e religioso que a dança desem-

penha e distingue entre os propósitos religiosos e de entretenimento que num mesmo contexto a dança pode cumprir, alargando assim a perspectiva de observação da prática da dança. É ainda de realçar o interesse que Boas atesta pela gestualidade expressiva e simbólica, descrevendo minuciosamente os signos e símbolos gestuais presentes na maioria das danças Kwakiutl (1975: 372-376; orig. 1966).

É também com Boas que, pela primeira vez na literatura antropológica, a dança é abordada enquanto fenómeno artístico, ou, pelo menos, se alude à importância de uma abordagem nessa perspectiva, distinguindo a dança como forma artística do movimento associado à expressão emocional. Segundo o autor, a criação de uma forma é condição de toda a arte, logo, para que se possa chamar dança a determinada sequência de movimentos, estes têm de possuir uma forma precisa, têm de exigir, para a sua realização uma competência técnica que assim os distinga das actividades motoras por onde se solta a emoção.

“(…) without a formal element art does not exist. Technical work without fixed form does not create artistic enjoyment. In the same way violent, expressive movement born of the passion of the movement is not art. Art as an expression of feeling requires form as much as art born of the control of technical processes. If it were not selfevident we might have point out also that the passionate cry is neither poetry nor music. It is, therefore, not appropriate to call dance all the violent movements that occur in the lives of primitive people. We must reserve the term to movements of fixed form, although it may be recognized that in the height of excitement dance may turn into a formless tumult of motion (….)” (Boas. 1955: 344-346; orig. 1927).

Muito embora Boas ressalve que em certas situações, como seriam por exemplo os casos do transe e da possessão, a velocidade do fluxo do movimento da dança possa contrariar a rigidez de uma forma pré-fixada, ainda assim não consideramos que o critério da forma fixa seja totalmente válido para se designar uma série de movimentos por dança ou não-dança. Por um lado, nem sempre a dança possui formas fixas como acontece na improvisação ou nas danças de carácter informal onde as interpretações individuais são realçadas. Por outro lado, existem múltiplas operações gestuais com formas fixas que não designamos por dança, tais como a série de gestos simbólicos que certas performances rituais implicam, os gestos e movimentos relacionados com certas actividades profissionais ou, ainda, as linguagens gestuais codificadas, como as usados pelos índios da Planície da América do Norte, pelos surdos-mudos, pelos marinheiros, pelos monges, etc. Todavia, há que realçar que o critério da forma fixa introduzido por Boas constitui um contraponto precioso e contundente face às teorias da auto-expressão sob as quais tinha sido considerada a dança pelos evolucionistas.

AS EXPLICAÇÕES DE ÍNDOLE PSICOLÓGICA

Do contacto da antropologia com a psicanálise, começam a ter especial relevância as relações entre a personalidade e a cultura. Franz Boas trilhou os novos caminhos ao desejar perceber como é que a cultura age sobre o indivíduo e de que forma este reage face à acção da cultura, sugerindo que a antropologia não poderia abster-se de estudar as relações entre a psique individual e as formas de cultura. Ruth Benedict e Margaret Mead encontraram nos trilhos colocados por Boas pontos de partida para o desenvolvimento das suas (diversificadas) teorias sobre a relação entre cultura e personalidade.

Para Ruth Benedict, as culturas são entidades susceptíveis de serem padronizadas através de determinados traços psicológicos determinantes. Para o ilustrar, a antropóloga faz um retrato comparativo de todo o tecido cultural dos Zuñi, do Novo México, e dos Kwakiutl, do Canadá, usando a polaridade apolíneo-dionisíaco, tipos psicológicos que Benedict foi buscar à *Origem da Tragédia* de Nietzsche. A dança de ambas as culturas é também retratada e comparada, na medida em que esta prática cultural é um dos elementos mais visíveis da expressão daquelas configurações emocionais. A dança entre os Pueblo é considerada, tal como toda a cultura Pueblo, calma, equilibrada e comedida, por oposição à dança Kwakiutl que é excessiva, extática, frenética.

Perhaps no people in North America spend more time in the dance than the South-West Pueblo. But their object in it never is to attain self-oblivion (...) the dance, like their ritual poetry, is a monotonous compulsion of natural forces by reiteration (...) They are bent not at all upon an ecstatic experience, but upon so throughgoing an identification with nature that the forces of nature will swing to their purposes (...) Like most of the American Indians, except those of the South-West Coast were Dionysian. In their religious ceremonies the final thing they strove for was ecstasy. The chief dancer, at least at the high point of this performance, should lose normal control of existence (Benedict. 1971: 66-127; orig. 1934).

Benedict interessou-se essencialmente por encontrar na dança traços que ilustrassem a oposição apolíneo-dionisíaco, de forma a sustentar as suas explicações de índoles psicológica e configuracionista. Mas como se explicam as diferentes tendências psíquicas expressas naquelas danças de características opostas? A explicação implícita no trabalho de Benedict é inconclusiva e circular: os padrões de cultura determinam a personalidade dos indivíduos que, por sua vez, configuram a cultura. A leitura que Benedict faz das danças Pueblo e Kwakiutl suscita-nos algumas considerações críticas.

Em primeiro lugar, os Kwakiutl não executam exclusivamente danças que visam o estado de transe tal como atestam as descrições de Franz Boas, material

etnográfico de que a própria Benedict se serviu. O transe parece ser apanágio de certas danças religiosas como as do Canibal, do Urso ou do Lobo. Nas danças informais realizadas pelos jovens, nas pantomimas teatrais ou nas danças guerreiras, entre outras, o transe e a euforia disruptiva das primeiras danças não estão presentes. Em segundo lugar, e sendo etnograficamente reafirmado que as características estilísticas básicas do padrão do movimento das danças Pueblo são a formalidade, o controlo, a repetição e a simplicidade (Sweet. 1985), isso não impede que a sua execução transporte os bailarinos e espectadores a outros níveis dos estados de consciência. A intensidade a nível psico-fisiológico que a dança produz não é apenas medida pelas formas visíveis dos seus movimentos, mas também, e sobretudo, pela experiência emocional que ela veicula. Podem conduzir ao transe ao êxtase não só os movimentos estrebuchantes e vigorosos do corpo como também os movimentos mais contidos, repetitivos e mínimos que se acumulam progressivamente.

A aproximação do particularismo histórico americano à psicanálise e, em particular, as suas ressonâncias na forma como então a dança se constitui como objecto de estudo ecoam também no trabalho de Margaret Mead. Tendo realizado um dos seus trabalhos de campo nas Ilhas Samoa e interessada nos processos de endoculturação, na forma como as personalidades dos indivíduos reagem, positiva ou negativamente, aos constrangimentos da cultura, Mead considera que é no momento da dança que melhor se podem observar os métodos de educação e melhor se podem perceber quais os factores que contribuem para a formação do carácter das crianças e jovens samoanos.

Numa sociedade onde a diferenciação social e sexual é fortemente marcada – o que também se exprime na unidade e rigor das danças formais em que homens e mulheres dançam separadamente e de formas diferentes – e onde as crianças se encontram sujeitas a uma rigorosa subordinação aos mais velhos, as danças informais são o palco onde a liberdade e o individualismo são excepcionalmente tolerados e até apreciados. É neste quadro social que, segundo Margaret Mead, a dança cumpre para as crianças uma importante função educativa e integrativa. É isto por duas razões fundamentais: “In the first place it effectively offsets the rigorous subordination in which childrens twofold (...) The second influence of dance is its reduction of the threshold of shyness” (1981: 97-98; orig. 1928).

No contexto samoano, as danças informais desempenham um importante papel na formação da personalidade das crianças, na medida em que a exibição das crianças face a um público que as estimula com exclamações encorajantes contribui para reduzir a sua timidez. Estas danças têm também uma importante função catártica porque constituem a ocasião de excepção onde é permitido aos mais novos a expressão livre e individual. Esta espontaneidade, tolerada na dança, modera e atenua o estado de vigilância repressiva a que as crianças estão sujeitas

por parte dos mais velhos que não se coíbem, em qualquer momento do quotidiano, de lhes lançar admoestações e advertências punitivas. Um segundo exemplo de permissividade nas danças informais é ainda a possibilidade que os jovens têm de exhibir com presunção o seu virtuosismo e habilidade, já que a maturidade precoce é, na vida quotidiana, pouco apreciada e mesmo rejeitada. Na dança, pelo contrário, verifica-se a tendência de favorecer os melhores e a excepcionalidade das suas capacidades é acolhida com ovações.

Foi importante, e até aí inédito, o contributo de Margaret Mead para a compreensão de que a dança pode desempenhar um papel educativo e integrativo.

A IMPORTÂNCIA DA RECONSTRUÇÃO HISTÓRICA

Franz Boas foi um defensor incondicional da importância dos estudos históricos particulares para averiguar também o significado das manifestações artísticas, pois todos os fenómenos culturais são o resultado de “historical happenings” (1955: 1; orig. 1927). Mas é Robert Lowie (1952; orig. 1924), discípulo de Boas, que, no que diz respeito ao estudo da arte, ilustra a importância da reconstrução histórica através da análise de uma manifestação artística particular: a Dança do Espírito (*Ghost Dance*) realizada pelas tribos indígenas da América do Norte. A sua investigação histórica sobre a Dança do Espírito tinha como finalidade ilustrar a teoria de que as considerações de ordem psicológica e emocional seriam insuficientes para explicar o fenómeno religioso na diversidade das suas crenças e práticas.

A realização da Dança do Espírito, cuja origem data de 1889, surge integrada no movimento de revolta dos índios contra a destruição da cultura nativa, o genocídio e a aniquilação do búfalo. Neste contexto de desolação e angústia, a mensagem profética contida na Dança do Espírito trazia a esperança de que a antiga forma de vida tribal seria restaurada, de que os búfalos retornariam às pradarias e de que o homem branco seria destruído. A mensagem foi difundida por um homem chamado Wovoka que, durante o sono entrou em contacto com os seus companheiros mortos e com Deus que, depois de lhe mostrar os modos de vida antigos e lhe revelar a Dança do Espírito, lhe disse que se esta dança fosse executada em intervalos regulares e ao longo de vários dias consecutivos, a paz regressaria à sociedade indígena. Através desta dança de transe era então proporcionado aos dançarinos a mesma visão proporcionada a Wovoka dos antigos modos de vida, costumes, tradições, das antigas danças e jogos que no mundo dos mortos ainda reinavam.

Apesar desta dança encerrar motivações de ordem psicológica e emocional, tal facto “leave the greater part of the story unexplained” (*ibidem*: 190). Uma

entre as várias questões que Lowie levanta sobre a Dança do Espírito diz respeito à assimilação generalizada por parte de todas as tribos das Planícies deste novo culto. Para perceber este fenómeno, Lowie socorre-se do método de reconstrução histórica que, segundo o autor, é o único eficaz para para o reconhecimento da especificidade de uma cultura, explicando que apesar de algumas diferenças registadas nas formas do culto nas diferentes tribos, a receptividade generalizada advém do facto de a forma como é elaborada a mensagem de Wovoka estar directamente relacionada com a visão do mundo dos Índios das Planícies. Uma das grandes tradições desta cultura é a concepção da revelação através de um poder sobrenatural, da criação como resultado de uma inspiração. A Dança do Espírito aderia em absoluto a esta concepção. As novas ideias assimiladas ao sistema religioso nativo eram o regresso dos mortos e a restauração das formas de vida antigas. Segundo Lowie, é esta relação entre a concepção nativa do mundo e a concepção veiculada pela Dança do Espírito que confere à prática desta manifestação um carácter particular e a diferencia de todos os cultos realizados em qualquer outra parte do mundo.

O método proposto por Lowie para a compreensão da Dança do Espírito prova quão ingénuo é o aforismo que sustenta que a dança entre as sociedades “primitivas” ligada à religião funciona apenas como uma forma de libertar os homens do medo ou da angústia, e evidencia a simplicidade da categorização de índole psicologizante de Benedict para quem a Dança do Espírito seria exemplar da tendência dionisíaca das tribos da América do Norte (1971: 66; orig. 1934).

DANÇAR: UMA NECESSIDADE BIOLÓGICA OU UMA FUNÇÃO SOCIAL

A escola britânica de antropologia social opôs-se aos erros acumulados pelo evolucionismo por uma via diferente da antropologia cultural americana. A luta seria contra os mesmos equívocos gerados pela procura das regularidades diacrónicas, mas enquanto que na América o interesse se centrava sobretudo na cultura, entendida enquanto produto material e mental, e na forma como o indivíduo se relacionava com ela, em Inglaterra, a ênfase é colocada na sociedade e na forma como os agentes sociais se relacionam no seu interior.

Malinowski entende a cultura como um “instrumento” secundário e artificial que visa a satisfação das necessidades biopsicológicas do homem. A análise que Malinowski designou por funcional tenta “definir a relação existente entre uma realização cultural e uma necessidade humana, básica e derivada” (1975: 44; orig. inglês 1944). É na necessidade biológica básica da “actividade” que, para Malinowski, se enraíza culturalmente a dança, assim como o jogo, o desporto, as

festividades. Numa referência muito tímida e superficial à dança, o autor admite que esta manifestação, tal como as outras actividades artísticas e recreativas, constituíam uma das excepções em que a instrumentalidade se realizava na própria actividade, ou seja, se, por um lado, os sistemas de actividades corporais ligadas à economia, à exploração do ambiente, etc., estavam relacionadas com acções musculares orientadas e determinadas pelo sistema nervoso, por outro lado, aqueles sistemas de actividades eram instrumentais na medida em que visavam a satisfação de outras necessidades básicas e derivadas que determinavam a institucionalização. Na dança e nas actividades recreativas, pelo contrário, o autor considera que a “actividade regulada e estabelecida, muscular e nervosa, torna-se um fim em si mesma (*ibidem*: 102).

Ao considerar a dança como a mera expressão de uma necessidade biológica, Malinowski neutraliza o papel desta actividade no interior da sociedade, pelo que não é de estranhar que na sua obra etnográfica a dança seja raramente mencionada. Uma das raras excepções a este silêncio são as linhas descritivas que Malinowski dedica à dança no contexto do *milanala*, um cerimonial festivo trobriandês que é um momento de pausa e de entretenimento após o cultivo dos jardins (1948: 151-152), mas sem avançar qualquer reflexão sobre o seu papel.

É com Radcliffe-Brown que, na antropologia britânica, se começa por reconhecer a importância da dança no interior da sociedade. Para Radcliffe-Brown, a sociedade, ou melhor, a estrutura social é entendida como um todo coeso e harmonioso edificado a partir das relações orgânicas, solidárias e reguladas por normas precisas que se estabelecem entre os indivíduos (1976; orig. 1952). E a dança seria uma instituição social que, como procura demonstrar o antropólogo a partir da sua análise da dança nas Ilhas Andaman, contribui para o funcionamento e manutenção do equilíbrio desse organismo vivo que é a estrutura social.

Para Radcliffe-Brown, uma das primeiras funções sociais da dança é a manutenção da unidade e harmonia entre os indivíduos.

The dances produce a condition in which the unity, harmony and concord of the unity are at a maximum and in which they are intensely felt by every member. It is to produce this condition, I would maintain, that is the primary social function of the dance (1922: 252).

Pelo bem-estar colectivo que proporciona, pelo poder contagiante do ritmo, da melodia e do movimento enérgico e acelerado dos corpos, a dança, segundo o autor, activa em cada indivíduo o sentido da unidade do grupo social, facto pelo qual se pode compreender o papel fundamental que entre os habitantes das Ilhas Andaman a dança desempenha em ocasiões sociais como as reuniões regulares que se realizam entre grupos diferentes ou as cerimónias em que, após uma

guerra, se oficializava o fim das hostilidades e se fazia a paz. Nesta última ocasião, a dança tinha também uma função expiatória e catártica: para além de mediar a instauração da amizade entre a parte agressora e a parte ofendida, estas danças eram também o momento para se resgatar o erro e a ofensa. A descrição que Radcliffe-Brown faz da acção gestual durante a dança é elucidativa: os dançarinos dividem-se em dois grupos dispostos frente a frente; o grupo ofendido expressa o seu sentimento agressivo para com o outro grupo através de gestos ameaçadores, gritos e exclamações que desafiam respostas ofensivas por parte do oponente, mas, desta parte, a quietude e a ausência de expressões de medo ou ressentimento exprimem a passividade e o desejo da paz. Assim se libertam emoções encurraladas: “anger appeased dies down; wrongs expiated are forgiven and forgotten; the enmity is at an end” (*ibidem*: 238).

Também o facto de antes de uma batalha, que exige que o grupo actue como um todo coeso e disciplinado, ter sido costume dançar-se, constitui para Radcliffe-Brown um outro exemplo de como através da dança os indivíduos exercitavam o sentido de unidade social do grupo. Uma outra função das danças guerreiras de igual relevância na preparação dos indivíduos para uma expedição guerreira é de ordem psico-fisiológica, pois o estado de excitação que a dança produz influencia de forma determinante a qualidade da luta dos guerreiros.

A realização individual na dança é, para Radcliffe-Brown, negligenciada em prol da expressão social que parece ter uma existência independente da conduta dos indivíduos. Apesar de reconhecer que os andamaneses apreciavam o virtuosismo pelo valor e força pessoal que conferia ao dançarino, Radcliffe-Brown acaba por afirmar que, nestas danças, o individualismo era anulado pela consciência colectiva fortemente encarnada em cada indivíduo.

O grande contributo de Radcliffe-Brown para o estudo antropológico da dança que seria decisivo em posteriores investigações antropológicas britânicas sobre a dança, como veremos adiante, é o reconhecimento de que a dança é um fenómeno social de grande relevância na vida das comunidade pela experiência colectiva que proporciona. Mas, porque congeminada no quadro de uma concepção homeostática da sociedade, a análise de Radcliffe-Brown exclui a possibilidade empírica de a dança possuir elementos não funcionais; não conta com outros aspectos fundamentais como a forma e o significado dos movimentos; nem considera a desordem e o conflito existentes na sociedade.

A organização não existe sem a desorganização, sem o conflito, sem a desagregação temporária, como o mostraram Evans-Pritchard, Gluckman ou Turner. Gluckman (1963 e 1973: orig. 1956) viu no ritual a expressão do conflito e do desajustamento e a afirmação de que apesar do conflito havia unidade, observando que os rituais africanos são frequentemente organizados para sublinhar, através de formas que exageram os conflitos reais, a existência de desarmonias sociais. Também

Turner (1957) analisou os “dramas sociais” numa aldeia Ndembu, detectando a existência de quatro fases de desenvolvimento – quebra, crise, acção de reparação e reintegração –, mostrando como agem as tendências sociais para a contradição e oposição.

A EXPRESSÃO INDIVIDUAL NA DANÇA

Seis anos após a publicação de “The Andaman Islanders”, de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard publica um texto sobre a dança entre os Azande (1965; orig. 1928) onde alarga e modifica os pontos de vista de Radcliffe-Brown, dando da dança uma perspectiva mais refinada e descomprometida da rígida grelha teórica a partir da qual Radcliffe-Brown a tinha explicado.

Evans-Pritchard partilha com Radcliffe-Brown a ideia de que a dança é uma instituição social, observando que, naquele contexto cultural, as danças colectivas têm uma função social equilibradora e reguladora: canalizam as forças do sexo num sentido socialmente desejável.

The dance therefore also belongs to that group of social institutions which allow sexual play to a moderate and discreet extent, the functions of which are to canalize the forces of sex into socially harmless channels, and by doing so to assist the process of selection and to protect the institutions of marriage and the family (*ibidem*: 176).

Mas, para Evans-Pritchard, o conceito de função social da dança não está encurralado numa ideia organicista da sociedade; a dança não está ao serviço da sociedade entendida enquanto força constrangedora dos indivíduos. Pelo contrário, a dança é o resultado dos indivíduos concretos que compõem a sociedade, dos seus desejos comuns, mas também dos seus desejos individuais, da sua intervenção diferenciada. Radcliffe-Brown via a dança como uma actividade onde reinava uma perfeita harmonia; onde a vaidade, o desejo e as paixões individuais não tinham lugar para se manifestar. Evans-Pritchard redefine este ponto de vista, introduzindo um outro elemento de extrema importância na observação e análise da dança da cerveja (*gbere buda*): os “motivos” do movimento dos corpos. Elemento empírico a que Radcliffe-Brown não atendeu e que permitiu a Evans-Pritchard não só perceber que a dança incorpora as formas de organização social como também refutar a ideia de que a experiência do grupo e a consciência colectiva anulariam a experiência individual e a consciência da individualidade.

Na observação e descrição dos motivos da dança, Evans-Pritchard faz intervir o factor idade e o estatuto dos indivíduos na forma como os corpos reagem, com movimentos mais ou menos expansivos, ao ritmo da música. Assim, os

movimentos das crianças e dos jovens tendem a ser mais compulsivos do que o dos adultos e velhos, estes últimos preferindo muitas vezes ficar apenas sentados a observar a dança. Paralelamente, Evans-Pritchard descreve os padrões espaciais da dança da cerveja e a localização dos indivíduos no espaço onde a dança acontece: homens em círculo, mulheres dispostas no exterior desse círculo e as crianças que fora do limite do círculo se colocam onde quer que lhes apeteça. Estes refinamentos analíticos, que respondem às questões quem dança, como dança e onde dança, são de extrema importância pois permitem compreender as formas de organização social.

Recorrendo, uma vez mais, aos motivos dos movimentos da dança, Evans-Pritchard acentua a grande latitude da manifestação da individualidade na dança Azande, fazendo realçar a forma livre como cada corpo reage à música e se movimenta dentro de um ritmo comum a todos os dançarinos. Esta manifestação da individualidade na dança está também associada ao facto de esta favorecer um certo relaxamento das regras sociais, permitindo uma fruição sem restrições. Contudo, ressalva Evans-Pritchard, esta permissividade pode activar tendências egoístas que tendem a criar conflitos. Por exemplo, quando algum dos dançarinos ultrapassa os limites da liberdade sexual, quando alguns indivíduos, actuando como solistas, se exibem demasiado, ou quando alguém não reage bem ao tom satírico das letras das canções que acompanham as danças, podem gerar-se situações de rivalidade e disputas desagradáveis. Quando estas vicissitudes põem em causa a harmonia da cerimónia, esta é rapidamente restaurada pela própria máquina social apetrechada com um mecanismo para precaver a desordem: a liderança. É ao líder (*bayango*) da dança e regente das canções que cabe arbitrar o desenrolar da dança e organizar todas as actividades cerimoniais.

Indiscrição, competição, provocação ou embriaguez, tais são situações que desencadeiam conflito consideradas por Evans-Pritchard que argumentam contra a visão de Radcliffe-Brown de uma sociedade homeostática. Evans-Pritchard tem em conta a expressão concreta dos indivíduos, pois são eles que fazem a cultura, e reconhecer a existência do conflito como factor normal no funcionamento da sociedade. Este é um contributo de indubitável importância para o estudo antropológico da dança.

Num trabalho posterior, Evans-Pritchard (1976; orig. 1937), debruçando-se sobre a dança do curandeiro Azande, alude ao simbolismo do corpo. Pode mesmo dizer-se que Evans-Pritchard entende o corpo como sujeito, agente produtor de sentidos, os quais cabe ao antropólogo não explicar, mas interpretar (defendendo a interpretação sobre a explicação, Evans-Pritchard antecipa a perspectiva que Geertz viria a popularizar nos anos 70). Relativamente àquele ritual mágico de cura Azande, Evans-Pritchard já não está interessado nas suas funções, mas antes em entender a sua simbologia: “every movement in the dance is as full of meaning

as speech” (*ibidem*: 89). Cada gesto e movimento expressam a luta, parcialmente directa e parcialmente simbólica, que o curandeiro trava com os poderes maléficis da bruxaria.

The full meaning of a seance as a parade against witchcraft can only be grasped when this dancing is understood. An observer who recorded only questions put to the witch-doctors and the replies which they gave would leave out the whole mechanism by which the answers themselves. A witch-doctor dances the questions” (*ibidem*: 89).

Evans-Pritchard não se coloca numa posição de explicar o carácter utilitário das crenças e práticas mágicas ou de explicar a forma como os comportamentos produzem respostas funcionais às exigências da sobrevivência colectiva. O antropólogo revela-se mais interessado em tornar inteligível o sentido das crenças e das práticas da magia Azande através do reconhecimento da dimensão simbólica que as governa.

No caso de Radcliffe-Brown, pelo contrário, foi o não reconhecimento da dimensão simbólica da dança que o impossibilitou de encontrar um sentido para determinadas danças mágico-rituais realizadas entre os Andaman. São danças que o autor descreve como sendo uma espécie de representações dramáticas e pantomímicas, nas quais os dançarinos representam seres sobrenaturais. Danças que Radcliffe-Brown disse não entender e não poder explicar (1922: 164-165).

OBRAS REFERENCIADAS

- BENEDICT, Ruth. 1971 (orig. 1934). *Patterns of Culture*. London: Routledge.
- BOAS, Franz. 1955 (orig., 1927). *Primitive Art*. New York: Dover Publications.
- 1972 (orig. 1944). “Dance and Music in the Life of the Northwest Coast Indians of North America”. In Franziska Boas (ed.). *The Function of Dance in Human Society*. New York: Dance Horizons.
- 1975 (orig. 1966). *Kwakiutl Ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press.
- COWAN, Jane K. 1990. *Dance and the Body Politic in Northern Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. 1965 (orig. 1928). “The Dance”. In *The Position of Women in Primitive Societies and other Essays in Social Anthropology*. pp. 165-180. London: Faber and Faber.
- 1976 (orig. 1937). *Witchcraft, Oracles and Magic Azande*. London: Oxford University Press.
- FRAZER, James G. 1958 (orig. 1890). *The Golden Bough*. New York: Macmillan.
- GELL, Alfred. 1985. “Style and meaning in Umeda Dance.” In Paul Spencer (ed.). *Society and the Dance*. pp. 183-205. Cambridge: Cambridge University Press.
- GLUCKMAN, Max. 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen and West.
- 1973 (orig. 1956). *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.

- JENNINGS, Sue. 1985. "Temiar and the maintenance of order". In Paul Spencer (ed.). *Society and the Dance*. pp. 47-63. Cambridge: Cambridge University Press.
1995. *Theatre; Ritual and transformation. The Senoi Temiar*. London: Routledge.
- KAEPPLER, Adrienne. 1972. "Method and Theory in Analyzing Dance Structure with an Analysis of Tongan Dance." In *Ethnomusicology*. 16 (2): 173-217.
1978. "Dance in Anthropological Perspective". In *Annual Review of Anthropology*. N 7: 31-49.
- KEALIINOHOMOKU, Joann. 1979. "Culture Change: Functional and Dysfunctional Expressions of Dance, a Form of Affective Culture". In John Blacking, Joann Kealiinohomoku (eds.). *The Performing Arts. Music and Dance*. pp. 47-64. New York: Mouton Publishers.
- KURATH, Gertrude P. 1953. "Native Choreographic Areas of North America". In *American Anthropologist*. Vol. 55: 60-73.
1956. "Choreology and Anthropology". In *American Anthropologist*. Vol. 58: 177-179.
- LOWIE, Robert. 1952 (orig. 1924). *Primitive Religion*. New York: Grosset and Dunlap.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1948. *Magic, Science and Religion*. London: Beacon Press.
- 1975 (orig. inglês 1944). *Uma Teoria Científica da Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MAQUET, Jacques. 1979 (orig. 1971). *Introduction to aesthetic anthropology*. Malibu: Undena Publications.
- MEAD, Margaret. 1981 (orig. 1928). *Coming of Age in Samoa*. London: Penguin Books.
- MIDDLETON, John. 1985. "The dance among the Lugbara of Uganda". In Paul Spencer (ed.). *Society and the Dance*. pp. 165-182. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORGAN, Lewis. 1980 (orig. inglês 1877). *A Sociedade Primitiva*. Lisboa: Editorial Presença.
- NETTL, Paul. 1966. *Histoire de la Danse et de la Musique de Ballet*. Paris: Payot.
- NESS, Sally Ann. 1992. *Body, Movement, and Culture: Kinesthetic and Visual Symbolism in a Philippine Community*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- NOVACK, Cynthia. 1990. *Sharing the Dance: Contact Improvisation and American Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
- RADCLIFFE-BROWN, A. 1922. *The Andaman Islanders*. London: Cambridge University Press.
- 1976 (orig. 1952). *Structure and function in primitive society*. London: Routledge and Kegan Paul.
- ROYCE, Anya P. 1977. *The Anthropology of Dance*. Bloomington: Indiana University Press.
- SPENCER, Paul. 1985. "Dance as anthesis in the Samburu discourse". In Paul Spencer (ed.). *Society and the Dance*. pp. 140-164. Cambridge: Cambridge University Press.
- SWEET, Jill D. 1985. *Dances of the Tewa Pueblo Indians*. Santa Fe: School of American Research Press.
- TURNER Victor. 1957. *Schism and continuity in an African society. A study of Ndembu village life*. Manchester: University Press.
- TYLOR, Edward. 1898 (orig. 1881). "Arts of Pleasure". In *Anthropology*. pp. 287-308. New York: D. Appleton and Company.

HISTÓRIAS DE VIDA E ETNOGRAFIA NA ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS DOS PROFESSORES*

por

Ricardo Vieira **

Resumo: Pretende-se frisar a importância da metodologia das histórias de vida como parte integrante da etnografia. Faz-se alusão a um trabalho de campo com observação participante, no domínio da antropologia da educação, e à etnografia de escola realizada como meio de aceder à cultura dos professores, sua identidade pessoal e profissional.

Depois duma breve distinção entre os paradigmas positivista e interpretativista, que têm atravessado a história das ciências humanas e sociais, pretende-se salientar a importância das histórias de vida como metodologia privilegiada para entender os processos de construção social dos indivíduos futuros professores.

1. TRABALHO DE CAMPO, ETNOGRAFIA, OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E HISTÓRIAS DE VIDA

À volta dos estudos antropológicos e sociológicos da escola enquanto organização, e também dos realizados sob a égide das recentemente constituídas ciências da educação, acerca dos processos de ensino-aprendizagem, é vulgar ouvir-se falar indiscriminadamente de métodos etnográficos, métodos qualita-

* Texto reelaborado a partir duma comunicação apresentada nas *1as. Jornadas de Metodologias Qualitativas Para as Ciências Sociais*, em 5 de Outubro de 1996, Porto. Veio a ser aprofundado para integrar a minha tese de doutoramento em Antropologia Social, defendida no ISCTE em 11/07/97.

** Mestre em Antropologia Social e Sociologia da Cultura. Doutor em Antropologia Social. Professor Adjunto da Escola Superior de Educação de Leiria.

Correspondência: Ricardo Vieira, Escola Superior de Educação de Leiria, apartado 424, 2405 Leiria Codex.

Quero manifestar aqui uma gratidão muito especial à pessoa e intelectual que é o Prof. Doutor Raul Iturra, orientador do meu doutoramento, que me ajudou a iniciar um imenso e infindável caminho que pode unir a etnografia, a antropologia, a sociologia e a formação de professores.

tivos, observação participante, estudos de caso, estudos monográficos, interaccionismo simbólico, fenomenológico, paradigmas construtivistas, interpretativos, etc. Há efectivamente algumas semelhanças entre si, alguns denominadores comuns, mas são efectivamente abordagens diferentes.

Não há contudo espaço neste texto para fazer essas merecidas distinções. Assim, referir-me-ei mais à etnografia enquanto técnica de descrever os contextos sócio-culturais pelo lado do próprio mundo do objecto observado e, dentro desta, à metodologia das histórias de vida. Não estamos longe dos estudos de caso, que são para mim diferentes das simples monografias. Estas últimas são também descritivas, interpretativas e pretensamente émicas, no sentido em que é a visão dos próprios sujeitos que se quer entender e registar. No entanto, o estudo de caso parte de um ou vários problemas concretos. No estudo de caso biográfico que fiz com professores, era a problemática desses protagonistas do processo educativo, posicionados entre a tradição e a modernidade, no sistema educativo português em reforma¹, que me interessava particularmente.

Dentro dos estudos de caso, é o paradigma interpretativo (Geertz, 1973) – que é bem diferente da explicação de causa/efeito – que mais me interessa. E, dentro deste, há um recurso sistemático à técnica da observação participante que usei a par das entrevistas e estudos de histórias de vida. Parece-me preferível falar de paradigma interpretativo em vez de falar propriamente de metodologias qualitativas que por vezes supostamente parecem excluir as quantitativas. Aliás, parece-me que num estudo de caso, a par da etnografia feita, pode haver apesar de tudo alguma quantificação na forma como se tratam e apresentam os dados para melhor leitura e interpretação. E à partida tal não me parece problemático, pois uma técnica de investigação não constitui um método, muito menos uma metodologia. Técnica é a meu ver como uma simples alfaia – ainda que complexa – usada para atingir um fim, conjuntamente com outros meios de produção.

Nesta perspectiva, contrariamente ao nomotetismo de Durkheim, e à explicação dos factos sociais através exclusivamente de fenómenos sociais, considerados pelo sociólogo francês como coisas, a seu ver sempre exteriores aos indivíduos, e em geral de todo o paradigma positivista, interessa fundamentalmente o mundo subjectivo, o da consciência, da intuição e dos valores. Mais do que o comportamento dos actores², na minha investigação social e interpretativa, busco menos os comportamentos do que a acção e os significados que lhe atribuem o actor e aqueles que interagem com ele (Erickson, 1989). Aproximo-me assim de Max Weber que se recusa a falar de leis generalizáveis à complexidade das diversas

¹ Iniciada com a publicação da Lei de Bases do Sistema Educativo – LBSE – Lei 46/86.

² Ou dos sujeitos; ou dos agentes, como prefere Bourdieu.

singularidades sociais. E isso implica obviamente trabalho de campo e observação participante. Doutra forma, é correr o risco de cair na análise descontextualizada.

Como alguns antropólogos já sustentaram, o trabalho de campo é um processo quase místico e, na sua essência, praticamente impossível de ser ensinado. Efectivamente, uma coisa são os fundamentos teóricos que lhe são subjacentes, bem como inerentes também à técnica clássica da antropologia³ – a observação participante – assim como o conhecimento de outros estudos feitos por outros investigadores; outra coisa é entrar num terreno e fazer trabalho sistemático durante um ou mais anos, como eu próprio fiz em três escolas do ensino básico.

Nas Ciências Humanas e Sociais sabe-se que o objecto é ele próprio sujeito; as pessoas e as suas relações, têm significados próprios. Os actores dão sentido e significado às suas práticas. O objectivo último do método etnográfico é justamente captar esses significados.

Este método, presumivelmente, permite ao investigador fazer perguntas e descobrir respostas que se baseiam nos factos estudados, e não em preconceitos do investigador. As perguntas – entrevistas informais, exploratórias, nunca com questões fechadas, etc. – são feitas a partir dos interesses e dos contextos dos agentes estudados. Essa é para mim uma característica fundamental do método etnográfico – a descrição do outro, na sua própria perspectiva (perspectiva émica). E para isso, é fundamental o recurso à observação participante, à inserção no mundo social dos sujeitos estudados para averiguar o que significa ser membro desse mundo e descrever tudo o que se vê, ouve e infere, num diário a que os antropólogos convencionaram chamar caderno de campo. A história de vida pessoal ou social, individual ou colectiva, acaba por ser nesta perspectiva, um complemento do trabalho etnográfico e da investigação segundo o paradigma interpretativo: os sujeitos estudados contam, narram, enfatizam e explicam factos e processos significativos da sua vida.

A propósito do paradigma interpretativo, convém referir que a obra de Malinowski, publicada em 1922, revolucionou o pensamento da antropologia social, dada a especificidade das suas descrições e a fineza das percepções apresentadas sobre as crenças e as perspectivas dos habitantes das ilhas Trobriand. Malinowski (1922 e 1935) não se limitou a transmitir uma visão explícita do conhecimento cultural. Transmitiu também as suas próprias inferências acerca do conhecimento cultural implícito dos Trobriandeses, suas crenças e perspectivas tão habituais para os membros do povo, que ficavam fora da percepção consciente dos informantes, que assim, em consequência, não os podiam verbalizar. Esta é uma das grandes originalidades de Malinowski. É que, saber da cultura explícita

³ Cf. Iturra, 1986, sobre trabalho de campo e observação participante.

a partir de entrevistas a informantes já há muito que se vinha a fazer por parte dos etnógrafos folcloristas. Malinowski, por seu lado, defendia que, ao combinar-se a observação participante, num prazo longo, com a entrevista, poder-se-iam identificar certos aspectos da visão do mundo dos habitantes das ilhas Trobriand, que eles próprios eram incapazes de expressar verbalmente. Trata-se de aceder à cultura implícita a partir do diálogo sobre aspectos bem explícitos da cultura.

Mas se para uns a antropologia de Malinowski era muito subjectiva, para outros, era admirável. A sua etnografia acabava assim por dar força ao postulado da psicanálise freudiana de que as pessoas sabem mais do que aquilo que são capazes de expressar. Neste sentido, podemos assemelhar o papel do psicanalista na descoberta de traumas e memórias vedadas à consciência do indivíduo com o do antropólogo que explicita a cultura implícita inacessível à mente dos actores do grupo aquando da sua explicitação.

Esta posição veio a ser retomada por Weber (1977 e 1983). O sociólogo da “Verstehen” (compreensão) afirma que se deve compreender do interior os fenómenos sociais e que isso é uma vantagem das ciências do homem sobre as ciências da natureza. Ilustra o seu método na sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, publicada em 1901, onde descobre a importância das particularidades mentais na escolha duma profissão, particularidades essas, condicionadas pelo meio e educação recebida, com particular relevo para a educação religiosa.

Por outro lado, como muito bem notou Raul Iturra (1986: 155), “*a primeira tendência dum investigador de campo que participa na vida da população que estuda, é uma tendência espontânea para acreditar no que as pessoas lhe dizem*”. Por isso, na medida do possível, procurei confrontar a informação do dizer – entrevistas, conversas informais, etc. – com o fazer – as práticas que me foram dadas a observar. “*O dizer será a primeira pista, mas o seu contraste com o fazer será a prova da verdade da sua existência social [...]*” (Ibidem).

Mas, “*sem ouvir cuidadosamente as histórias genealógicas e os contextos culturais que as produzem, não era possível conhecer a racionalidade com que um grupo social se orienta*” (Iturra, idem: 154).

2. AS HISTÓRIAS DE VIDA E A COMPREENSÃO

As histórias de vida são à partida uma boa técnica para a familiarização do investigador com as problemáticas que se quer estudar. Isto, mesmo que daí em diante não seja a metodologia central a empregar na investigação.

Na medida em que o inquérito não procede de hipóteses a verificar e em que a atitude do investigador quer e deve ser de escuta atenta, de empatia e de exploração,

sem qualquer *a priori*, parece interessante registrar, no estágio inicial da pesquisa, uma ou várias histórias autobiográficas, centradas sobre os acontecimentos ou o campo particular da pesquisa. (Poirier, et al., 1995: 87).

As histórias de vida estão hoje em moda, num momento em que as ciências humanas e sociais enveredam pela busca de objectividade na subjectividade das metodologias qualitativas.

Contrariamente aos estudos estatísticos, que despersonalizam o objecto de investigação, com a metodologia das histórias de vida, procurei justamente reter a realidade por vezes confidencial e até íntima, para pensar as categorias do próprio entendimento dos professores que estudei.

Um tal texto não prova nada, não verifica nada, mas, como indicam Angell e Friedmann para os documentos pessoais, apresenta a vida “em termos significativos para aqueles que a viveram”. Há, neste método, não somente uma aproximação particular à pesquisa em ciências humanas, mas igualmente uma técnica específica de transmissão de informação.” (Poirier et al., 1995: 84).

As histórias de vida começam a ser utilizadas para buscar o entendimento da cultura dos professores e outros educadores formados nas circunstâncias da vida, com modelos que rejeitaram ou assimilaram na, e para além da própria escola.

Na formação de adultos, elas são utilizadas com a finalidade de analisar e reelaborar o saber da experiência. A reflexão sobre as histórias de vida, ou mesmo sobre a autobiografia, visa não só o autoconhecimento ligado ao saber ser, mas também ao conhecimento geral, mais ligado ao saber.

Gaston Pineau e Jean-Louis Le Grand (1993) afirmam também que as práticas de “histórias de vida”, são muito variadas. Questionam sobre as novidades para que estas práticas remetem: se para a sede humana do saber e do poder; sobre a própria vida; se para as ciências humanas; se para a intervenção social; se para a autoformação dos actores sociais; se para uma arte de construir conhecimento, ou de governar.

Na tradição antropológica, e a partir da escola de Chicago, a corrente aparece ligada a outras formas de investigar no terreno. Trata-se de procurar compreender o sentido que os actores sociais dão às suas próprias práticas e aos acontecimentos de que são protagonistas, metodologia próxima da sociologia compreensiva de Max Weber, como vimos.

As histórias de vida, em meu entender, devem no entanto, ser um caminho a optar, entre muitos outros, ou a completar esses mesmos, na busca de respostas às questões que se levantam, numa pesquisa. Foi o que tentei fazer. Elas não são, em absoluto, a tábua de salvação para o devir das ciências sociais, mas são

certamente uma redescoberta inegavelmente rica, multiforme e multifuncional, capaz de dar respostas a quem entende o individual como produto duma construção social, que é portanto, um processo com início, meio e fim.

Não são pois mero passado. São processos históricos, na acepção plena da palavra. É assim que a vida individual e social, não pode ser considerada um dado, mas sim uma construção em auto-reorganização permanente.

Contar histórias é uma forma que os seres humanos utilizam para dar corpo a ideias, assunções, crenças e valores, que se entrecruzam nas intrigas narrativas e se sintetizam na moralidade final que todas as boas histórias apresentam. (Sarmiento, 1994: 123).

Depois da Segunda Guerra Mundial, quando resurge a sociologia apoiada em inquéritos e em quantificação, Óscar Lewis mantém a tradição anterior, tradição que sempre caracterizou a antropologia – a busca do lado qualitativo e processual dos fenómenos. O primeiro trabalho de antropologia baseada exclusivamente em histórias de vida é justamente atribuído a Óscar Lewis. Em “Os filhos de Sanchez”, Lewis deu testemunho de diversos membros da família Lewis: pai, mãe e quatro crianças.

A escola de Chicago retoma a metodologia das histórias de vida. Vê nela uma “redescoberta” da importância da descrição dos universos singulares do quotidiano, como representativos dos factos sociais (cf. Goffman, Becker, Garfinkel, Schutz, Berger e Luckmann).

Na Inglaterra, Richard Hoggart publica *Os Usos da Literacia* em 1957⁴, onde estuda “as modificações que se deram na cultura das classes proletárias durante os últimos trinta ou quarenta anos, e de modo especial aquelas que podem ser atribuídas à influência das publicações de massa” (Hoggart, 1973: 9) e onde faz uso da sua própria experiência e história de vida como terreno, para retirar dados a fim de caracterizar as «classes trabalhadoras». Ele próprio refere, que “as descrições da vida nessas classes são feitas a partir da minha experiência pessoal [...]”. Sem o dizer explicitamente, está no entanto já a tirar partido duma autobiografia para aceder ao mundo cultural das «classes populares» e a compreendê-lo a partir do seu próprio entendimento que de alguma forma – apesar de intelectual – está mais próximo do objecto de estudo, ou pelo menos capaz de fazer a tradução o menos desvirtuada possível para o mundo de quem lê os contextos do outro.

Mais tarde, em 1988, Hoggart entra mais explicitamente no domínio do

⁴ A obra foi traduzida em França por *La Culture du Pauvre* e em português – a obra que utilizo – por *As Utilizações da Cultura*.

estudo das histórias de vida. Não analisa só o outro social de que ele também faz parte, mas também o que de social há no seu próprio eu. Escreve a sua própria autobiografia. Uma autobiografia dum intelectual saído duma classe social dominada, na Inglaterra (cf. Hoggart, 1991). Como diz Grignon (1991), Hoggart descreve

na sua singularidade esta cultura popular particular, com a familiaridade de que só um indígena é capaz [...]. Ele não esquece nunca uma ocasião para fazer ver o que as condições de vida que ele descreve significam para aqueles que a elas estão submetidos, o que eles pensam, o que eles dizem, o que elas lhes inspiram, a maneira como as interpretam; em resumo, ele apresenta-nos a sua cultura de origem como um sistema de significações relativamente autónomo, visto do interior, do ponto de vista daqueles que são os indígenas [...] (Grignon, 1991: 12 e 13).

Hoggart pretende não só falar do seu percurso sócio-cultural, mas pretende também tirar da sua própria autobiografia, significados que ultrapassam o nível do individual.

Falando da construção da sua identidade cultural, através da sua própria biografia, Hoggart conta pormenorizadamente como se processou a sua aprendizagem de intelectual, o que de alguma forma contraria o modelo de que se é intelectual por essência e nascença. É um trânsfuga que contudo reconhece que foi a escola que o retirou da sua cultura de origem sem todavia renegar a mesma e, simultaneamente, sem renegar a sua própria trajectória e o seu sucesso. Hoggart aprende a conciliar os dois mundos culturais, o de origem e o de chegada.

A chegada tardia das histórias de vida, ao discurso francês das ciências sociais, é todavia, saudado por Pierre Bourdieu como “*uma destas noções de senso comum que entraram no universo do saber*” (Bourdieu, 1986: 69).

Mais recentemente, em conjunto com um vasto leque de investigadores que com ele trabalha, produziu uma obra baseada em testemunhos onde se pretende obter um olhar compreensivo sobre diversos contextos sociais. Trata-se de *A Miséria do Mundo*, um livro que é misto de compreensão/interpretação e de transcrições integrais de entrevistas mais ou menos biográficas (cf. Bourdieu, 1993). Bourdieu recorda que dedicou vários anos ao inquérito sobre as mais variadas formas, da etnologia à sociologia e do questionário fechado à entrevista o mais aberta possível. Acaba por reconhecer que só a flexibilidade “*que é sinónimo de método, mas uma flexibilidade reflexa, fundada sobre um «métier», um olhar sociológico, permite perceber e fiscalizar o campo da conduta da própria entrevista, os efeitos da estrutura social na qual ele se implementa*” (Bourdieu, 1993: 904). Bourdieu acaba assim também por legitimar a importância das histórias de vida na compreensão dos sujeitos (não o dizendo todavia) ao falar da metodologia usada nas entrevistas e sua transcrição doseada com títulos e subtítulos

emprestados da mesma, que deram origem ao livro *A Miséria do Mundo*:

Eles [os títulos e os subtítulos que ajudam a situar o entendimento do entrevistado dentro da própria entrevista] têm por função recordar as condições sociais e os condicionamentos de que o autor do discurso é o produto, a sua trajectória, a sua formação, as suas experiências profissionais, tudo o que se esconde e se confia tanto no discurso transcrito como na pronúncia e entoação, apagadas pela transcrição assim como na linguagem do corpo, nos gestos, na postura, mímica, olhares e também nos silêncios, nos subentendidos e nos lapsos (Idem p. 8).

E, numa obra anterior:

Nunca parei de me tomar como objecto, não no sentido narcísico, mas enquanto representante de uma categoria. [...] Homo Academicus contém páginas e páginas sobre mim mesmo na medida em que analiso categorias às quais eu pertenço; logo, falando de mim mesmo, eu digo a verdade dos outros por procuração (1992: 175).

O que eu fiz em sociologia e em etnologia, fi-lo pelo menos tanto contra a minha formação do que graças à minha formação (idem, p. 177).

Respondendo a uma questão levantada por um doutorando, num seminário em Chicago, acerca da influência que a sua trajectória social teve na sua formação de sociólogo, Bourdieu admite que a sua infância e o seu passado, vividos numa aldeia do sudoeste da França, o influenciaram na maneira de ver o mundo. Admite que não poderia corresponder às exigências da escola se não renunciando a grande parte das suas experiências e primeiras aquisições. O sucesso na escola forçava-o a ser um trânsfuga.

A etnologia e a sociologia permitiram reconciliar-me com as minhas primeiras experiências e assumi-las sem perder nada, creio, do que adquiri posteriormente (Bourdieu, 1992: 117).

É no seu percurso pela Escola Normal que Bourdieu se sente aculturado, se sente mal, condição que creio não ser única, que creio ser vivida e experimentada por grande parte dos trânsfugas. O facto de este estado de espírito se repetir em variadíssimas pessoas, mostra que além de singular, esta experiência está ligada a uma trajectória social.

Bourdieu afirma que, conhecendo-se as suas condições sociais de produção, *“a sociologia era a melhor coisa a fazer para me sentir em acordo com a vida, ou pelo menos para achar mais ou menos aceitável o mundo onde estava condenado a viver. Neste sentido limitado, penso que tive sucesso no meu trabalho: realizei uma espécie de autoterapia que, espero, produziu simultaneamente utensílios que podem ter utilidade para os outros”*. (1992: 183).

Trajecto semelhante percorreu como vimos Richard Hoggart. E semelhantes ideias tem acerca da biografia na construção das mentalidades:

Gosto da expressão de Samuel Butler: “*A obra de cada homem, seja de literatura, de música, de pintura, de arquitectura, ou seja do que for, é sempre um retrato dele mesmo*”. Eu já tinha usado nas Utilizações da Cultura, acontecimentos pessoais, escolhidos pelo seu valor de exemplo e ilustração geral. Alguns deles não podem ser ignorados aqui; fazem parte igualmente da minha história pessoal (Hoggart, 1991: 25).

Acredito que na minha juventude, e ao longo de toda a minha trajectória social, que me trouxe, como é corrente no caso das pessoas em ascensão, a atravessar meios sociais muito diferentes, recebi toda uma série de fotografias mentais que o meu trabalho sociológico se esforça em desenvolver (idem: 177).

Eu próprio estou convicto que a diversidade de contextos que atravessamos, não só nos pode relativizar o pensamento como nos permite usar o método comparativo (cf. Iturra, 1994) e adquirir uma terceira ou mais dimensões humanas (Serres, 1993), que correspondem à visão da vida social num determinado momento. Essa visão de que falava Sócrates: “Já não sou Ateniense nem Grego mas sim um cidadão dum mundo”.

3. REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS DOS PROFESSORES

No estudo concreto que realizei para o meu doutoramento⁵, fiz etnografia em três escolas do concelho de Leiria. O trabalho começou primeiro mais com os alunos, mas, sempre dentro duma perspectiva global, ecológica, com que comecei, e casuística com que terminei, acabei por me vir a centrar mais nos professores.

Fiz histórias de vida de nove professores: professores que eram vistos pelos alunos como activos, compreensivos, criativos, amigos, empáticos, etc. Quis conhecer as suas trajectórias e o processo de construção das suas identidades pessoais e pedagógicas, que hipoteticamente se constroem antes da profissionalização. As entrevistas, etnográficas, pela razão que explicitiei de início, aconteceram ao final de um conhecimento e interacção prolongada com os sujeitos.

Para o estudo das histórias de vida e análise das mesmas, as categorias podem ser construídas *a priori* ou *a posteriori*, ou mesmo na combinação dos dois processos (cf. Vala, 1986: 111). No caso presente optei por esta última. Na altura em

⁵ A tese veio a ter como título *Educação, Tradição e Mudança: Histórias de Vida, Práticas e Representações Sociais*.

que comecei as entrevistas biográficas, tinha já algumas hipóteses na cabeça que de alguma forma se me tinham levantado no terreno, em conversas com os professores e na observação das práticas escolares. Ninguém parte do vazio, obviamente. No meu caso, comecei a desenhar a ideia de ver até que ponto se correlacionavam as práticas e posturas dos professores que eu considerava interculturais, empáticos, criativos, abertos à mudança, adeptos de metodologias activas e indutivas, com os seus próprios percursos biográficos. Ver se nestes actores havia caminhadas e contextos vividos que tivessem levado ao entendimento da diversidade cultural, à construção dum pensamento reflexivo; se havia nas suas histórias de vida, exemplos de professores modelos, próximos das suas condutas actuais. Assim, surgiram as entrevistas abertas, etnográficas – no sentido em que na medida do possível, as perguntas tinham seguimento e ligação com as respostas dos actores e seus interesses discursivos e reflexivos – mas que, também na medida do possível se dirigiam para os grandes temas que *a priori*, ou melhor, no *continuum* da investigação se me foram desenhando como importantes e pertinentes.

Nas sucessivas entrevistas⁶, considerei e usei as 4 formas de “verificação” nos estudos biográficos propostas por Jean Poirier (1995):

Horizontal – recurso a outros depoimentos e a outras histórias de vida que se cruzam com a do actor estudado;

Vertical – Colocando o sujeito a pensar e a falar sobre a mesma problemática ou factos, em tempos descontínuos;

Circular – Utilizando novas formas de questionar os problemas;

Oblíqua – Recolhendo informações a partir de outras fontes e eventualmente confrontação com observação de práticas.

Seguiu-se a transcrição, que foi um processo bastante moroso, as várias leituras sucessivas e a análise para a reconstituição das histórias de vida.

Na análise do *corpus* da dissertação, procurei pôr em evidência as constantes das histórias de vida, as regularidades comuns nas respostas dos sujeitos inquiridos. Procurei dar sentido aos factos e circunstâncias em que foram produzidos sem reduzir as suas significações. Tratou-se portanto de fazer interpretação, mas, à la Óscar Lewis, quando escreveu *Os Filhos de Sanchez*, deixei também muita narrativa na primeira pessoa, para que seja a voz do próprio actor a transmitir ao leitor a sensibilidade e racionalidade (cf. Sarmiento, 1994) com que viveu, apreciou e arrumou os referidos eventos.

O tratamento do conteúdo – vulgo análise de conteúdo – foi assim feito na linha do que Moscovici (1968) chamou de análise descritiva ou taxinómica e não de acordo com uma abordagem sistemática, quantitativa e positivista. Como

⁶ Donde resultaram 30 cassetes de audio.

Poirier (1995), entendo que “*as histórias de vida não constituem de modo algum, um inquérito verificatório, não visam nem estabelecer leis, nem provar hipóteses; têm por função recolher testemunhos, elucidá-los e descrever acontecimentos vividos*” (p. 111).

As práticas pedagógicas que observei desses professores, e bem assim as representações que eles têm das pedagogias activas e da Reforma do Sistema Educativo Português (RSE) e suas implicações no currículo e na atitude de ser professor, parecem-me resultar de construções sociais várias resultantes de todo o percurso biográfico. Refiro-me a atitudes básicas da profissão de professor. De saber e ser professor. Refiro-me às atitudes interculturais necessárias dentro duma sala de aulas duma escola como as de hoje – escolas de massas, onde a heterogeneidade cultural é crescente. A própria Lei de Bases do Sistema Educativo e grande parte dos programas escolares de todo o ensino básico, põem a tónica no respeito pelos diferentes ritmos de aprendizagem e nos percursos de aprendizagem. Percursos e caminhadas no plural, porque efectivamente se há diferentes modos de ensinar também há diferentes estilos cognitivos de aprender.

Observo então nesses professores atitudes próximas desta mudança desejada: atitudes interculturais, respeito pelas diferenças, empatia professor/aluno, solidariedade para com os actores implicados no processo educativo, relação Escola/Família, Escola/Comunidade, etc., criatividade e espírito crítico.

Atitudes que, reitero, pela análise das histórias de vida⁷, parecem resultar das experiências vividas e da forma como foram mediadas pelos adultos significativos.

Em termos de exemplo concreto⁸, a área-escola⁹ é uma das hipóteses de, por via do currículo, se praticar o intercultural. No meu trabalho de campo verifiquei que de alguma forma havia uma forte correlação entre os professores que hoje a implementam e os que muito antes da apregoada reforma – RSE – a praticavam subterfugiadamente com outros nomes, mas com a mesma lógica – uma lógica que funciona de baixo para cima, indutivamente, dos problemas para as abstrações e para a disciplinarização dos saberes. É uma lógica que vira o mundo às avessas – digo, a escola às avessas – e nem todos parecem estar preparados e sensibilizados para o fazer. Outros, sim.

Onde foram então formados esses docentes cuja prática inovadora, intercultural, diferenciada da lógica do racionalismo positivista eu observo? Ana

⁷ Obviamente que seria difícil e até quiçá fastidioso, dar conta aqui de todo esse processo de reconstrução da construção social das atitudes. É matéria que iria também para além do interesse deste texto que versa sobre metodologias na compreensão de pensamentos e práticas.

⁸ Para que as interpretações e conclusões não fiquem apenas pela retórica.

⁹ Área curricular não disciplinar introduzida no sistema educativo português com a Reforma Curricular decorrente da LBSE.

Benavente (1993: 12) diz que “sabemos hoje provavelmente muito mais sobre os conteúdos das inovações desejáveis do que sobre a maneira de as concretizar”. Concordo perfeitamente! O imbróglgio está justamente na formação de professores para a inovação e muito mais para a interculturalidade. A minha hipótese é que de facto se aprende a ser professor, se aprende a ensinar para a diversidade, se aprende a ser um professor intercultural; duvido é que o actual sistema de formação de professores possa ensinar tal metodologia. Os que a vi praticarem-na, tenho-os vindo a estudar em profundidade, e acredito que o fazem porque são eles próprios cidadãos interculturais, pessoas que atravessaram no percurso da sua própria vida uma diversidade de contextos culturais, que entenderam porque eventualmente foram mediados por adultos cujo etnocentrismo estava já bem relativizado. São os trânsfugas que não renegam necessariamente a sua história de vida¹⁰, a sua origem, as culturas e mentalidades que atravessaram e que no presente etnográfico as entendem enquanto *background* cultural dos alunos com quem trabalham, justamente porque as experienciaram enquanto actores. Têm uma visão émica¹¹ dos sistemas culturais tal qual a pretende ter qualquer antropólogo quando envereda pela observação participante de um grupo. Obviamente que outros professores há com histórias de vida similares e que renegam a cultura de origem, não tirando nunca partido dela para contextualizar as práticas interculturais. Esses, são os que designo de oblatos, indivíduos cujo passado escondem porque consideram impuro ou eventualmente aprenderam a ver como tal, submetendo-se à lógica unificadora da cultura legítima do Estado e segregando tudo o que é diferente. Mas isso é uma outra história, que se encontra em tantas histórias de vida, mas cuja compreensão e interpretação já não cabe aqui.

BIBLIOGRAFIA USADA

- BECKER, H. S.; GEER, B.; HUGHES, E. C., e STRAUSS, A. (1961). *The boys in White: student culture in medical school*, Chicago: University of Chicago Press.
- BECKER, Howard S. (1970). “Carreers, personality and adult socialization”, in *Sociological Works*, Chicago: Aldine, pp. 245-260.
- BENAVENTE, Ana (coord.) (1993). *Mudar a escola, mudar as práticas*, Lisboa: Escolar Editora.
- BERGER, P. L. e LUCKMANN (1976). *A Construção Social da Realidade*, Petrópolis: Vozes. [original de 1966].
- BOURDIEU P. (1986). “L’illusion biographique” *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 62/63.

¹⁰ Tal como Richard Hoggart e outros.

¹¹ Visão do sistema cultural pelo lado dos próprios sujeitos; uma visão contextualizada.

- BOURDIEU P. (Dir.) (1993). *La Misère du Monde*, Paris: Editions du Seuil.
- BOURDIEU, P. (1992). *Réponses – Pour une anthropologie réflexive*, Paris: Editions du Seuil.
- CLANET, Claude (1990). *L'Interculturel*, Toulouse: PUM.
- CORTEZÃO, L. e PACHECO, N. (1991). "Interculturalismo e realidade portuguesa", *Inovação* n° 4, 2-3.
- DOMINICÉ, Pierre (1992). *L'Histoire de vie comme processus de formation*, Paris: L'Harmatan.
- ERIKSON, Frederick (1989). "Metodos cualitativos de investigacion sobre la enseñanza", in WITTRICK, Merlin (Org.). *La Investigación de la Enseñanza I*, Barcelona-Buenos Aires: México.
- FERRAROTI, F. (1980). "Les biographies comme instrument analytique et interprétatif" in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXIX.
- GARFINKEL, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*, N.Y.: Englewood Cliffs.
- GEERTZ, C. (1983). *Le Savoir Local et le Savoir Global*, Paris: PUF.
- GEERTZ, C. (1989). *A Interpretação das Culturas*, RJ: Guanabara. [original de 1973].
- GOFFMAN, E. (1974). *Les Rites d'interaction*, Paris: Minuit.
- GRIGNON, C. (1991). "Présentation" in HOGGART, R. *33 Newport Street: Autobiographie d'un Intellectuel issu des Classes Populaires Anglaises*, Paris: Gallimard.
- GUERRA, Isabel (1994). "Educação multicultural: raízes e desafios" *cadernos de educação de infância*, n° 31, 39-46.
- HOGGART, R. (1973). *As utilizações da Cultura*, Lisboa: ed Presença. [original de 1957].
- HOGGART, R. (1991). *33 Newport Street: Autobiographie d'un Intellectuel issu des Classes Populaires Anglaises*, Paris: Gallimard. [original de 1988].
- ITURRA, Raul (1986). "Trabalho de campo e observação participante em Antropologia" in SILVA, A. e MADUREIRA PINTO J. (Org.). *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto: Afrontamento.
- ITURRA, Raul (1990 a'). *Fugirá à Escola para Trabalhar a Terra*, Lisboa: Escher.
- ITURRA, Raul (1990 b'). *A Construção do Insucesso Escolar*, Lisboa: Escher.
- ITURRA, Raul (1994). "O processo educativo: ensino ou aprendizagem", *Revista de Educação Sociedade e Culturas*, 1, 29-50.
- ITURRA, Raul (1996). "Tu ensinas-me fantasia, eu procuro realidade" *Revista de Educação, Sociedade e Culturas*, n° 4, Porto: Afrontamento.
- LEWIS, Óscar (1970). *Os Filhos de Sanchez*, Lisboa: Moraes editores. [original de 1961].
- MALINOWSKI, B. (1935). *Argonauts of western Pacific*, N.Y: Dutton. [original de 1922].
- MALINOWSKI, B. (1935). *Coral Gardens and their Magic*, Londres: Allen & Unwin.
- NÓVOA, António (1991) (Org.). *Profissão Professor*, Porto: Porto Editora.
- NÓVOA, António (1992) (Org.). *Vidas de Professores*, Porto: Porto Editora.
- OGBU, J. U. (1978). *Minority education and caste*, New York: Academic Press.
- PINEAU, G. e Le GRAND, J. L. (1993). *L'histoires de Vie*, Paris: PUF.
- POIRIER, Jean (1995). *Histórias de Vida, Teoria e prática*, Lisboa: Celta. [original de 1983].
- SARMENTO, Manuel Jacinto (1994). *A Vez e a Voz dos Professores*, Porto: Porto Editora.
- SERRES, Michel (1993). *O Terceiro Instruído*, Lisboa: Instituto Piaget.
- SHUTZ, Alfred (1979). *Fenomenologia e Relações Sociais*, Rio: Zahar.
- SANTOS, Boaventura Sousa (1993). *Um discurso sobre as ciências*, Porto: Afrontamento.

- SOUTA, Luís, (1992). “Educação multicultural” *Educação. Ensino*, ano 4, 15-19.
- SPINDLER, G. D. (1974). *Doing the ethnography of schooling*, NY: Holt, Rinehart and Winston.
- STOER, S. (1993). “Educação inter/multicultural e a escola para todos”, *Correio pedagógico*, nº 73, 12-13.
- STOER, S. (1994). “Construindo a escola democrática através do campo da recontextualização pedagógica”, *Revista de Sociedades e Culturas*, 1, 7-27.
- VALA, Jorge (1986). “A Análise de conteúdo” in SILVA, A. e PINTO J. Madureira (Org.). *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto: Afrontamento.
- VIEIRA, Ricardo (1992). *Entre a Escola e o Lar*, Lisboa: Escher.
- VIEIRA, Ricardo (1995). “Mentalidades, Escola e Pedagogia Intercultural” *Revista de Educação, Sociedade e Culturas*, nº 4, Porto: Afrontamento.
- VIEIRA, Ricardo (1996). “Da Infância à adultez: o reconhecimento da diversidade e a aprendizagem da interculturalidade”, in ITURRA, Raul (Org). *O saber das crianças*, Setúbal: ICE.
- VIEIRA, Ricardo (1996). “Histórias de vida e práticas pedagógicas”, in actas do *Seminário Internacional sobre Percursos de Aprendizagem e Práticas Educativas*, Leiria: ESEL.
- WEBER, Max (1977). *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, Lisboa: ed. Presença. [original de 1904].
- WEBER, Max (1983). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Lisboa: ed. Presença. [original de 1901].

O MINHO CAMILIANO NO ROMANCE «A BRASILEIRA DE PRAZINS»

por

José Luís Lima Garcia*

1. CENAS DO MINHO CAMILIANO

1.1. Das paisagens célticas à gastronomia atlântica

«– Bom povo! excelente povo! Este Minho é o bom coração de Portugal, e os seus habitantes, segundo me consta, possuem os melhores corações do reino. Eram dignos de ser mais felizes do que são, carregados por tributos, esmagados pelo peso dos empregados públicos, que são o flagelo de Portugal.»

Camilo Castelo Branco, *A Brasileira de Prazins (Cenas do Minho)*,
Lisboa, Círculo de Leitores, 1983, p. 129.

Onde a terra acaba e o mar começa poderia ser a caracterização sobre a província mais a noroeste desta Ibéria multissecular. Emergida de uma finisterra bordejada por um Atlântico furioso sempre pronto, das suas húmidas brumas, a gerar uma pluviosidade copiosa em terras de pinhais, vinhedos e milheirais verdejantes. Uma ocupação territorial intensa e omnipresente tornara o minhoto um agente activo da Natureza, pródigo em amanho as terras, apascentar o gado leiteiro e em negociar em feiras e romarias ciclicamente realizadas todo o ano por esse recanto peninsular. Na opinião do geógrafo Orlando Ribeiro «*estes mesmos litorais serão os últimos redutos da ocupação céltica fortemente marcada nas crenças e nos usos dos povos do oeste peninsular*»¹. Fora, pois, neste contexto

* Professor-Adjunto da Escola Superior de Educação da Guarda. Mestre em História dos séculos XIX e XX pela FCSH da Universidade Nova de Lisboa.

¹ Orlando Ribeiro, *Portugal: o Mediterrâneo e o Atlântico*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1986, p. 105.

espacial eivado de paganismo e primitivismo rural que o romancista de S. Miguel de Ceide integrara as personagens e as tramas das suas estórias romanescas, à semelhança, aliás, do que acontecera, também, com o romance de Prazins, como passaremos a transcrever: «*Conversou-se este diálogo debaixo de um castanheiro frondoso, com um pavilhão de folhagem gorjeado de pássaros, com uns tons de luz esverdeada, na doce placidez crepuscular de uma tarde de Agosto, entre dois homens de tamancos, arremangados, com os peitos cabeludos a negrejar dentre os peitinhos da camisa surrada de suor e poeira, brutos no gesto e na frase*»².

A sombra apetitosa de um castanheiro num Agosto quente, constataria de certo modo com os aguaceiros oceânicos que se repercutiam nas pequenas intercadências batidas a sul pelo vento, conforme a descrição impressionista de Camilo: «*por fim, as cristas da serra empardeceram, as nuvens rolavam pelos declives como escarcéus a despenharem-se, fechou-se o horizonte sem uma nesga, e a chuva não parava*»³. Seria neste ambiente, rodeado de cumeadas e de nuvens prenhes de pluviosidade, que se integraria esta civilização agrária de castros e citânias assente no pastoreio do gado e na policultura de regadio, nas cabanas de xisto e granito, as “*pallazas*”⁴, nos carros de bois de rodas chiantes e nos celeiros erguidos sobre pilares, os muito conhecidos espigueiros, símbolo desta civilização de milheirais. E no Minho a designação deste cereal toma várias acepções (milho grosso, maçaroca, milho ou milho maez), para se diferenciar do milho alvo tradicional e, conjuntamente, com o centeio constituem a mistura cerealífera necessária ao fabrico da broa e do pão tradicional⁵. Se associarmos ao plantio destes cereais, a plantação de corrimãos de vinhas e latadas de castas tão importantes como a do alvarinho, aliadas aos pastos em pousio para a alimentação de pachorrentos bovinos, teremos traçada a paisagem donde sairá a dieta alimentar das populações minhotas tão perspicazmente descrita por Camilo neste romance sobre o noroeste peninsular: «*Sardinhas de escabeche? Se gosto!... Vamos a elas que estão a dizer: comei-me. E atirou-se às sardinhas com uma sofreguidão pelintra. Depois, serviu-lhe rodela de salpicão com ovos. Sua Majestade gostava muito destas comezainas nacionais. Já tinha comido tripas, e dizia que no exílio se lembrara muitas vezes desta saborosa iguaria com feijão branco e chispe, que tinha comido em Braga. O abade de Calvos sensibilizava-se até às lágrimas quando via el-rei a esbrugar uma unha de porco e a limpar as régias barbas*

² Camilo Castelo Branco, *A Brasileira de Prazins (Cenas do Minho)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1983, p. 37.

³ *Idem*, p. 129.

⁴ Estes exemplares de xisto e granito concentram-se, sobretudo, na Galiza Central aproximando-se pela planta e pelo aspecto das antigas casas dos castros. Vid. Michel Drain, *Geografia da Península Ibérica*, Lisboa, Livros Horizonte, Sem Data, p. 91.

⁵ Orlando Ribeiro, *Op. Cit.*, p. 117.

oleosas das gorduras suínas. O terceiro prato era vitela assada. A senhorinha trazia-lha no espeto, porque sua Majestade gostava de ir trinchando finas talhadas, enquanto a cozinheira, de cócoras ao pé do fogareiro, conservava o espeto sobre o brasido, a rechimar, a lourejar. Bebeu harmonicamente o real hóspede um vinho branco antigo, da lavra de um fidalgo de Braga, proprietário do Douro, que estava no segredo do ditoso abade de Calvos – capelão-mor de el-rei e dom prior eleito de Guimarães... Por fim, vinha o café. As fatias eram torradas ali, no fogareiro. Sua Majestade barrava-as de manteiga nacional – preferia a manteiga do seu país, como a vitela, e o lombo do porco no salpicão português, e o pé do porco nas tripas também portuguesas – tudo do seu país... No fim do copioso almoço, el-rei fumava charutos espanhóis, de contrabando; desabotoava o colete, dava arrotos, repoltreava-se na cadeira de sola um pouco desconfortável, e vaporava grandes colunas de fumo que se espiralavam até ao tecto»⁶.

1.2. Das crenças messiânicas tradicionais ao falso D. Miguel de S. Gens

Na Idade Contemporânea, especialmente no século XIX, o messianismo como crença política baseava-se na liderança de um homem capaz de acabar com os abusos e o sofrimento dos mais pobres e incapacitados⁷. Esta obsessão e apego ao aparecimento de certas figuras carismáticas do passado ou a procura porfiada de novas figuras ligadas a profecias, milagres, sinais do céu, levava, aliás, a que um estrangeiro de visita a Portugal pudesse concluir com uma certa ironia que «*metade dos Portugueses, eram cristãos novos e aguardavam a chegada do Messias, e, a outra metade esperava ansiosamente por D. Sebastião*»⁸. Esta dicotomia simbólica entre messianismo de origem religiosa e política confundira-se em Portugal até ao final do Antigo Regime e só a eclosão do novo regime constitucional, saído da revolução liberal de 1820, acabara com o poder absoluto dos reis emanado directamente de Deus. Quando este esquema político foi substituído pelo poder real confirmado em eleições pelas Cortes, livremente apoiadas pelo veridicto dos diversos estratos sociais, houve uma parte da população atingida, nomeadamente o clero, a nobreza e as classes populares mais incultas, que se apegaram a uma personagem messiânica para poderem voltar a restaurar a ordem social do

⁶ Camilo Castelo Branco, *Op. Cit.*, pp. 76 e 77.

⁷ José Van den Besselaar, *O Sebastianismo – História Sumária*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa – ICALP, Biblioteca Breve, nº 110, 1987, p. 13.

⁸ Citado por Rui Aragão, *Portugal: o Desafio Nacionalista*, Lisboa, Editorial Teorema, 1985, p. 204.

passado. D. Miguel, um dos filhos de D. João VI, fora pelo seu perfil absolutista a pessoa indicada para canalizar este descontentamento contra D. Pedro, seu irmão, evitando que as ideias liberais pudessem proliferar e conquistar terreno à estrutura mental e política que durante tantos séculos dominara o imaginário português. Fora, neste sentido da intransigência dos miguelistas a qualquer regeneração das tradições portuguesas que, durante as revoltas da Maria da Fonte e da Patuleia, a população começara por reclamar de uma personagem messiânica que a libertasse das arbitrariedades cabralistas, nomeadamente da obrigação dos mortos serem enterrados fora dos lugares santos das igrejas ou, ainda, da obrigação ao cadastro obrigatório das parcelas fundiárias do norte de Portugal. Sintomática fora a linguagem do romancista, na obra que agora analisamos, sobre o retorno deste príncipe da dinastia de Bragança a certas regiões do Minho, qual Messias libertador: «*Naquele ano, por meado de 1845, espalhará-se no ambiente dos realistas, como um aroma de jardins floridos, o boato de que vinha o Senhor Dom Miguel. O seu enorme partido sentia-se palpar no anseio daqueles vagos anelos que estremeciam as nações pagãs ao vizinhar-se o profetizado aparecimento do Messias*»⁹.

Este aspirar pelo regresso de D. Miguel, que Camilo tão bem soubera explorar no seu romance, para urdir toda aquela trama brincalhona de um falso monarca de S. Gens, que viera a aparecer num dia de Entrudo, baseara-se, de facto, em acontecimentos verídicos, que um miguelista arrependido, como tinha sido Camilo, soubera aproveitar, tendo como fonte o testemunho real de um ilustre cavaleiro da Póvoa de Lanhoso: «*Como seria de mau gosto inventar este episódio, imponho-me o dever de afirmar que estas notícias me foram transmitidas por um ilustrado cavaleiro da Póvoa de Lanhoso, o sr. José Joaquim Ferreira de Melo e Andrade, da casa nobilíssima dos Argas, falecido com mais de oitenta anos de idade, em 1881. Conquanto a imprensa contemporânea, que eu saiba, não falasse no pseudo D. Miguel, as revelações do ancião de Lanhoso merecem-me e são dignas de toda a confiança*»¹⁰. O mesmo facto fora, ainda, referido a Camilo pelo padre Casimiro, célebre guerrilheiro da Maria da Fonte, numa carta, de 11 de Novembro de 1882, remetida da sua casa da Alegria, no concelho de Felgueiras: «*Eu apenas posso dizer a você que foi verdade ter estado o tal impostor oculto em casa do abade, porque ele mesmo mo disse; mas nada lhe perguntei a tal respeito, por me lembrar que ele teria vergonha de se deixar enganar, depois de lhe ter beijado a mão muitas vezes, no tempo de estudante e seminarista, quando o Senhor D. Miguel esteve em Braga, a ponto de se ter tornado saliente para o*

⁹ Camilo Castelo Branco, *Op. Cit.*, p. 47.

¹⁰ *Idem*, p. 57.

mesmo Senhor D. Miguel, como o mesmo abade me contou também, mas por isso mesmo nada mais posso acrescentar»¹¹.

Esta «*short story*» valorizara muito mais a intriga romanesca deste romance sobre *A Brasileira de Prazins*, não só porque se baseara em documentos e testemunhos orais da época, mas também porque fora buscar uma estória narrada com todos os pormenores picarescos, a ponto de vir a provocar a hilaridade dos protagonistas depois de ter sido desmascarado o falso monarca absolutista. Este, Veríssimo Borges de Camelo Mesquita, “*reinara*” ao Entrudo durante algumas horas, criando falsas expectativas aos seus súbditos nortenhos, levando o juiz conselheiro Fortunato Leite a ilibá-lo e a produzir um acórdão, nas palavras do escritor, pleno de graça, autoridade moral e pedagogia jurídica: «*Que a pronúncia fora iníqua, atabafada apaixonadamente, e sem base, visto que nada se colhia dos depoimentos das testemunhas, e apenas se fez obra por hipóteses e indícios, fundada em um rol de indivíduos alarves a quem o suposto monarca fazia mercês de comendas, de títulos, de patentes e até de mitras, sem que daí resultasse alvoroço nem leve perturbação na ordem pública, nem mesmamente dano para os mencionados burros que pediam as mercês, e que deviam ser pronunciados em primeira instância, se a corte de S. Gens de Calvos, não fosse uma farsa de Entrudo»¹². E, realçados os considerandos, que não comprovaram de facto a culpa do réu folião, o juiz relator, concluíra, nas palavras corrosivas de Camilo: «*que seria bom e proveitoso que nas terras selváticas do Minho se espalhassem muitos Miguéis daquela casta e feitio até que os novos sebastianistas se convencessem de que somente assim poderiam arranjar um Miguel que lhes desse comendas, títulos, postos militares e prelações»¹³.**

1.3. A Religião: Do Panteísmo aos Exorcismos

Segundo Cunha Leão, «*a natureza é sempre o degrau que leva a Deus os galegos portugueses*»¹⁴. Deste modo, a ligação do homem noroestino a uma entidade sobrenatural, passaria de facto por um panteísmo pagão integrado num naturalismo exuberante e policromático, donde ressaltaria, sempre, o verde, quer do arvoredado dos bosques de carvalhos, castanheiros e pinheiros, quer de prados, vinhedos e milheirais, em mancha de um impressionismo humanizado e acolhedor. Para o etnólogo Jorge Dias, a religião encontra-se dotada destas caracterís-

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem*, p. 136.

¹³ *Idem.*

¹⁴ Cunha Leão citado por Rui Aragão, *Op. Cit.*, p. 199.

ticas naturalistas, erguendo-se à imagem e semelhança do homem que a vem servindo, não se vislumbrando «nas aldeias portuguesas essas igrejas enormes e solenes, tão características da paisagem espanhola, que na sua imponência apagam a nota humana. A igreja portuguesa, ora caída e sorridente entre ramadas, ora singela e sóbria na pureza do granito, é simplesmente a casa do Senhor. É sempre um templo acolhedor, habitado por santos bons e humanos. Não se vêem os Cristos lívidos e torturados de Espanha. A sensibilidade portuguesa não suporta essa visão trágica e dolorosa. A prova mais evidente deste sentimento humano e terreno da nossa religiosidade verifica-se na extraordinária expansão do estilo românico, com o seu arco singelo bem apoiado na terra, e na falta de assimilação do estilo gótico»¹⁵.

Também, a religião, para Camilo, tomara neste romance a expressão terrena, sobrepondo-se de entre a ruralidade boçal das aldeias, simples e recônditas, para o cosmopolitismo urbano de algumas vilas e cidades minhotas. Nesta dicotomia entre campo e cidade, poderemos encontrar, como paradigma do pároco de aldeia, o reitor de Caldelas, o padre Osório, que passara por ser «um velho triste, que não teve mocidade, nem as ambições que suprem os doces afectos do coração mutilados pelo cálculo ou congelados pelo temperamento»¹⁶. Havia trinta e dois anos que esta criatura de Deus se devotara aos seus paroquianos, não existindo mordomo ou confraria festeira que o não tivesse solicitado para recriar o profano festivo, em sagradas prédicas, aonde o panegírico aos santos mais acarinhados, resultara em afirmações tão curiosas como esta: «Deus era tão bom, tão providente, que dera à condição enfermiça do homem forças vitais, sobressalentes, que resistiam à destruição; e que a natureza, grande milagre do seu Criador, só de per si era bastante para si mesma se restaurar»¹⁷.

Do outro lado, na sede urbana do arcebispado debutavam «os cónegos mais assanhados» pelos ideais realistas «chocados no seio de Carlota Joaquina»¹⁸, conjuntamente com fidalgos, grandes proprietários, e em oposição a estes, os liberais, constituídos por bacharéis, empregados públicos e professores. Este mosaico socio-profissional repartido entre conservadores e liberais fora, um pouco, o reflexo da sociedade portuguesa, seis décadas depois da eclosão do liberalismo em Portugal e do derrubar da sociedade do Antigo Regime, encarnada pela monarquia absoluta e providencialista do século XVIII. Este confronto apaixonado de ideais políticos, que terminara numa guerra civil fratricida, não deixara incólui-

¹⁵ Jorge Dias, *Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Coleção O Essencial, nº 6, 1986, p. 38.

¹⁶ Camilo Castelo Branco, *Op. Cit.*, p. 29.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*, p. 109.

mes, nem as populações noroestinas, nem o clero que as servia. Repartidos entre dois ideais, o clero do Minho tomara uma posição claramente a favor dos ideais conservadores e miguelistas, a ponto de Camilo Castelo Branco traçar de uma forma sarcástica o retrato daqueles padres inebriados com o aroma destes novos redentores: «*Fr. Gervásio recebia do alto da província cartas misteriosas duns padres que paroquiavam na Póvoa do Lanhoso e Vieira. Era ali o foco latente do apostalado. Naqueles estábulos de ignorância supersticiosa é que devia aparecer, pelos modos o presépio do novo redentor*»¹⁹.

A crítica a estes manipuladores da ignorância alheia fora ao ponto de o romancista, pela voz de uma personagem, neste caso o juiz da comarca de Lanhoso, ao proferir a sentença, no julgamento de um folião, que num dia de Entrudo se fizera passar por D. Miguel, chamar, ao clérigo instigador deste «*fait divers*», «*um estúpido e esturrado miguelista*»²⁰. Mas, o anti-clericalismo, em relação a este clero provinciano, denotava-o, também, Camilo, na obra em análise, noutras situações, como aquela em que o escritor se referira à vulnerabilidade dos mesmos pelos prazeres epicuristas da carne, tradição, aliás, vinda das mais antigas gerações da monarquia lusitana: «*D. Águeda fazia concessões à fragilidade do clero; que seu sexto avô também fora bispo e pai de sua quinta avó, por Camelos. O parente abade de Lobrigos, em confirmação das preclaras linhagens de coitos sacrílegos, afirmava que a sereníssima Casa de Bragança descendia de padres pelo pai de D. Nuno Álvares Pereira, que era prior do Crato, e pelo avô, o padre Gonçalo, que fora arcebispo de Braga; e que os condes de Vimioso e Atalaia, e todos os Noronhas oriundos de certo arcebispo muito devasso de Lisboa, e muitas outras famílias da corte descendiam de prelados*»²¹.

Para que o retrato destes «*pastores*» de almas simples e rudes ficasse completo, Camilo caracterizava, no final do romance, um dos aspectos mais «*tabus*» desta igreja teleológica e monoteísta, implantada num contexto de um panteísmo sentimental, que por vezes ultrapassava o limite do natural e se questionava sobre fenómenos misteriosos, que a razão acabava por não saber explicar. Estas heterodoxias místicas e populistas confrontavam-se com aquela religião oficial que, embora mantendo o mesmo Deus, se mantivera ortodoxa, não respeitando a variedade e a diversidade daquele «*mundo por ele criado*»²². Marta, a «*brasileira*» de Prazins, a personagem principal deste romance, fora desde pequena epiléptica, e ao que tudo indicava, pela trama camiliana, também se denotava nos seus antepassados problemas de desequilíbrio e disfunção comportamental. Este

¹⁹ *Idem*, p. 47.

²⁰ *Idem*, p. 136.

²¹ *Idem*, pp. 114 e 115.

²² Jorge Dias, *Op. Cit.*, p. 42.

determinismo fisiopsiconeurológico, que a medicina não conseguira dar cura em Marta, tinha vindo a ser atenuado pela intervenção de Frei João, confessor particular da doente, que a certa altura se convencera que a confessada «*estava obsessa e que as suas visões deviam ser malfetorias de demónio incubo*»²³. Este comportamento inadequado, para uma cristã zelosa dos mandamentos da Sagrada Igreja, só poderia ser combatido e devidamente afastado pelos rituais da estola, água benta e latim, muito embora os próprios clérigos reconhecessem o sentido da dúvida cartesiana, quanto ao contexto teológico de um maniqueísmo simplista se poder repartir unicamente por Deus e pelo Diabo: «*Se Deus é bom, as suas criaturas não podem ser más; ora, o demónio é mau: logo, o demónio não pode ser criatura de Deus, pergunto eu o mesmo que um negro da África perguntava ao missionário: quem é o pai do diabo?*»²⁴. Para Frei João de Borba da Montanha, personagem carismática desta saga camiliana, os sintomas da possessão demoníaca poderiam passar pela audição de vozes durante o sono, o fastio pela carne e pelo pão, e tornar-se-iam os motivos para um ritual de exorcismos, em que as objurgações ou as perguntas feitas ao Diabo poderiam fazer despoletar um diálogo tão interessante como este: «*Dize, maldito demónio, serpente insidiosa, conheces que foste criado anjo alumiado de muitas prendas, e que pela tua soberba te perdeste? Sabes que, repulso do paraíso, perdeste para sempre a graça de Deus?*»²⁵.

Camilo descreveu-nos, assim, desta forma desenvolta esta Igreja minhota que, para se afirmar como valor teológico e doutrinal, se tem que haver com a outra, ainda, fortemente marcada pelos preconceitos, tradições e superstições populares.

1.4. Do Brasil ao noroeste Peninsular: o retorno do filho pródigo

No século XIX fora dominante a emigração portuguesa transoceânica, nomeadamente para a América do Sul, tendo sido o Brasil um dos destinos obrigatórios da população localizada a norte do rio Tejo, especialmente da região de Entre-Douro-e-Minho. Esta região, ao apresentar elevados índices demográficos, conjuntamente com pequenas parcelas fundiárias de exploração intensiva, tinha criado os factores socio-económicos favoráveis à diáspora, a ponto de, segundo números da Secretaria de Estado da Emigração e das Comunidades referentes a

²³ Camilo Castelo Branco, *Op. Cit.*, p. 200.

²⁴ *Idem*, p. 201.

²⁵ *Idem*, p. 210.

1981, ainda hoje, o Brasil, ser de longe o país com mais portugueses residentes no estrangeiro, cerca de um milhão e duzentos mil cidadãos nacionais. A tradição de emigrar, para esta antiga colónia do Atlântico, tem-se mantido desde a sua colonização no século XVI, apesar desta diáspora se ter incrementado, sobretudo, a partir do século passado. Deste modo, o regresso destes emigrantes noroestinos, se bem que tardio, fora uma constante estrutural de todos os tempos, muito embora só retornassem aqueles emigrantes que tivessem conseguido um significativo sucesso económico e prestígio social, resultando deste facto o estereótipo do «brasileiro», ainda hoje motivo de chacota e inveja por parte dos seus conterrâneos.

Este facto levava os escritores oitocentistas, nomeadamente Camilo Castelo Branco, a traçar nos seus escritos um perfil pouco lisonjeiro destes retornados bem sucedidos, que um dia, por falta de condições económicas na terra natal, foram obrigados a atravessar o Atlântico e a fixarem-se em regiões sertanejas mais favoráveis em recursos e oportunidades. Significativas de sucesso eram as notícias deste minhoto abrasileirado, personagem central deste romance realista de Camilo: «*Por esses dias chegou carta de Pernambuco, incluindo ordem, primeira via, quarenta e oito mil réis, dez moedas de ouro. Feliciano mandava doze mil réis para as arrecadas da sobrinha, e o resto ao irmão. Dizia-lhe que estava a liquidar para vir, enfim, descansar de vez – que já tinha para os feijões. Recomendava-lhe que fosse deitando olho a uma ou duas quintas que se vendessem até trinta ou quarenta mil cruzados; que se ainda houvesse conventos à venda, os fosse apalavrando até ele chegar*»²⁶. As alvíssaras para o irmão e sobrinha e, finalmente, a vontade de aplicar o dinheiro disponível em uma ou duas quintas, poderiam ser a forma mais pragmática de fazer render o dinheiro tão esforçadamente ganho em terras estranhas. Mas, o perfil do «brasileiro de Prazins» seria tratado com muitos outros pormenores, no decorrer deste romance camiliano.

O Feliciano da Retorta, retornara de facto da América do Sul, mas demorara-se pouco tempo na sua terra natal, Prazins, visto que regressara no período conturbado das guerrilhas anti-cabralistas, procurando, enquanto persistira esta fase de instabilidade política, estar a bom recato, indo viver para a cidade do Porto. Quando, finalmente, os Cabrais caíram, e o emigrante «capitalista» vira garantidas as condições de investimento para o seu dinheiro e a garantia da salvaguarda do seu património imobiliário, deslocara-se, então, definitivamente, para Prazins: «*Feliciano tinha quarenta e sete anos. Não se parecia com a maioria dos nossos patrícios que regressam do Brasil com uma opulência de formas almofadadas de carnes sucadas. Era magro esqueleticamente, um organismo de poeta sugado pelos vampiros do «spleen». Dizia, porém, que tinha febras de aço*

²⁶ Camilo Castelo Branco, *Op. Cit.*, p. 39.

e nunca tomara remédios de botica»²⁷. Neste ponto de vista, Feliciano não correspondia ao perfil opulento dos brasileiros regressados, mas até esta exceção parecia confirmar a regra de que, magros ou gordos, eles tiveram uma única obsessão, enquanto permaneceram no Brasil, trabalhar o mais possível, para ganhar mais e mais dinheiro: «Muito míope, usava de monóculo redondo num aro de búfalo barato. Como era económico até à miséria, dizia-se em Pernambuco que o Feliciano usava um vidro só para não comprar dois; e que, se pudesse, venderia um olho como cousa inútil»²⁸.

Neste aspecto da sovinice, assentara Camilo o seu espírito de mordacidade em relação aos «brasileiros», neles incluindo o próprio Feliciano que, para poupar nos óculos, só usara um vidro, vendendo possivelmente o outro olho, que entretanto deixara de ter utilidade, para ganhar mais dinheiro. Outro aspecto irónico, e até malicioso, no perfil que Camilo fizera, a respeito deste «brasileiro», fora sobre o sentido estóico do dever, que não permitia devaneios amorosos de qualquer tipo com as suas empregadas, de quem ele como usufrutuário, fora senhor do destino a dar às atitudes e aos comportamentos daquela mão-de-obra na sua dependência, mesmo nas horas de lazer: «Chegara aos quarenta e sete, ao outono da vida, sem ter amado. Nunca se conspurcara nos latibulos da Vénus vagabunda. A sua virgindade era admirada e notória; depunham a favor dela os seus caixeiros, os feitores e – o que mais é – as suas escravas. Os seus patrícios devassos chamavam-lhe o Feliciano «Pudicício». Ele não se envergonhava de confessar a sua castidade ao pároco de Caldelas. Tinha vivido como um dessexuado; que trabalhava muito nos seus armazéns, que dormia poucas horas, e não dava folga ao corpo nem pega aos vícios. Originalíssimo. Que lhe saíram casamentos ricos; mas que ele para ser rico não tinha precisão de mulher»²⁹. Este aspecto dessexuado do Feliciano, de Prazins, para além de revelar uma obsessão pelo trabalho, revelava também uma desconfiança nas pretendentes brasileiras que, ao desejarem o casamento consigo, almejavam a riqueza e o prestígio social por acréscimo. Fora, em Marta, que Feliciano apostara, muito embora a sobrinha não tivesse sido um modelo de virtudes, visto já ter vivido uma paixão intensa com o José de Vilalva, por quem, ainda, continuava a suspirar. Sofria, também, de ataques de epilepsia que, gradualmente, aumentaram quando se apercebera que o tio a queria desposar.

O casamento do «brasileiro» Feliciano fizera-se, apesar de todos os agravos e reticências que Marta, sua noiva, mostrara em relação a esta união consanguínea, só tendo cedido à consumação do mesmo, quando vira o pai gravemente ferido

²⁷ *Idem*, p. 153.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Idem*, pp. 153 e 154.

rogar-lhe para que se casasse com o tio. Casamento sem história, aliás, a não ser a história clínica da cónjuge, que ora o repelia, ora lhe permitia as intimidades necessárias à consecução de uma esposa fértil cinco vezes, para felicidade do progenitor que, ao sentir aumentar a prole, esfregava as mãos de contentamento, por reconhecer que no Minho, a província portuguesa onde os surtos demográficos foram maiores, os filhos vindos seriam sempre uma «*benção de Deus*» e, ao mesmo tempo, um reforço na mão-de-obra da economia doméstica das quintas e dos minifúndios.

Para o retrato desta personagem, de certo modo fascinante, mais pelos defeitos, do que pelas virtudes, ficar composto, resolvera, entretanto, Camilo fazer-lhe um derradeiro perfil, já depois de Feliciano ter envelhecido: «*Aí tem o brasileiro de Prazins, se nunca o viu – dizia-me há três meses o padre Osório mostrando-me no mercado de Famalicão um velho escanifrado, muito escanhoado, direito, com o monóculo fixo, vestido de cotim, com um guarda-pó sujo, esfarpelado na abotoadura, e uma chibata de marmeleiro com que sacudia a poeira das calças arregaçadas. Tem oitenta e quatro anos – continuou o Vigário de Caldelas –, veio a pé de sua casa, que dista daqui légua e meia, janta um vintém de arroz, bebe, outro vintém de vinho, tem quinhentos contos, e volta para sua casa a pé, através ou pouco menos das suas catorze quintas. Com a frugalidade, com o exercício e com o seu egoísmo sórdido viverá ainda muito tempo*»³⁰. Este retrato do «*Brasileiro de Prazins*» feito por Camilo Castelo Branco estaria quase completo, faltando apenas, em forma de remate final o escritor de Seide ir buscar o sarcasmo de Alexandre Dumas, para concluir acerca do perfil psicológico deste emigrante minhoto dos trópicos: Tal como ele, «*os egoístas e os papagaios viviam cento e cinquenta anos*»³¹.

2. CONCLUSÃO

À laia de remate, poderíamos interrogar-mo-nos, à semelhança do que fizera Camilo Castelo Branco no seu romance de costumes, acerca dos intuitos deste artigo sobre a cultura literária dos galaico-minhotos: – Será que, citando o autor da *Brasileira de Prazins*, «*deixaremos este mundo tolo e mau, tal qual era quando cá entrámos?*»³². Por outras palavras, o que é que este artigo veio acrescentar, de novo, ao que os outros camilianistas já disseram sobre o Minho e a personalidade colectiva destas populações do noroeste peninsular? Acrescentamos: só o recriar

³⁰ *Idem*, p. 219.

³¹ *Idem*.

³² *Idem*, p. 222.

a obra fundamental e pioneira do realismo literário português de oitocentos, serviu, para celebrar, aqui e agora, esta província de pródigas e verdes paisagens, aonde a terra acaba e o mar, sempre ele, nos levará a dobrar, uma vez mais, o promontório da utopia.

ASPECTOS DE MORFOLOGIA SOCIAL NA ESTRUTURA AGRÁRIA DA ATADOA - CONDEIXA (PORTUGAL): O REGADIO TRADICIONAL

por

Rogério Carvalho*

I - ASPECTOS GERAIS DO LUGAR

O lugar da Atadoa localiza-se, em termos administrativos, na freguesia de Condeixa-a-Velha, concelho de Condeixa-a-Nova, no distrito de Coimbra. A influência marítima, por um lado, aliada à grande abundância de ressurgências de tufo, no sopé dos montes, são fortes condicionantes na construção da paisagem¹ envolvente. É assim evidente o contraste entre as baixas húmidas e orvalhadas e a secura do maciço calcáreo envolvente; contraste que muito cedo foi apreendido pelos geógrafos que realçam a bacia do Mondego como uma “zona de transição entre o interior montanhoso e a zona do litoral propriamente dita” (GIRÃO, 1933: 81). Assim, o território agrícola da Atadoa, protegido por elevações tanto a Sul como a Nascente, abre-se amplamente para Noroeste, praticamente sem acidentes até ao litoral atlântico, numa planície de pendor suave que, gradualmente, vai descendo da cota dos 100 metros.

Aberto à influências dos ventos atlânticos, tanto quanto às influências do maciço árido e pedregoso, constitui este território “a primeira imagem plenamente mediterrânea (...), uma paisagem que tanto podia ser daqui como da Itália peninsular ou da Grécia clássica (...)” (RIBEIRO, 1987a: 154).

* Sócio efectivo da SPAE.

¹ Utilizamos o conceito de *paisagem* segundo o sentido utilizado por Orlando Ribeiro, para quem “a paisagem é uma entidade *real* e não uma criação do espírito, qualquer coisa que se descreve e que é lícito tentar interpretar no conjunto dos elementos que combina” (op. cit., 36). Este conjunto de elementos é, na sua grande parte, produto de manipulação e da acção histórica das actividades humanas, resultante da combinação dessas acções num quadro físico dado.

A oriente da Atadoa, na área da aldeia de Alcabideque, as nascentes são numerosas e abundantes, dando origem a linhas de água cujos caudais vão alimentar a ribeira de Bruscos. Como existe uma linha de *horsts*² jurássicos, conhecidos localmente pela designação de “serras” de S. Domingos, da A vessada e da Ponte, estes cursos de água são obrigados a convergir para a “falha”, uma estreita garganta existente no alinhamento das serras citadas, que separa a “concha” de Alcabideque da zona de depressão dos “tufos de Condeixa”³. As várzeas da Atadoa assentam sobre este soco de tufos, cuja espessura pode atingir os 30 metros, e que nesta zona definem uma vasta superfície aplanada, com cerca de 5 quilómetros de comprimento por 2,5 quilómetros de largura, orientada segundo um eixo NNE-SSW, com forte regularidade altimétrica tomada desde o nível mais alto da base das “serras” da A vessada – Ponte, até ocidente da vila de Condeixa.

A rede hidrográfica apresenta-se encaixada, sobretudo a partir das exurgências de Alcabideque, cuja água corre em regime perene por sobre a planície aluvial de reduzida permeabilidade, e que irá sustentar todo o sistema de regadio. A actual morfologia da planície está “fortemente marcada pela interacção dos processos cársicos e fluviais” (CUNHA, 1988: 293), não apenas ao nível da sua génese mas, no que confere ao tempo do presente, pelas características peculiares apresentadas pelas nascentes de Alcabideque, cujo caudal nunca seca, mesmo no decurso de estiagens muito prolongadas.

II – A ESTRUTURA AGRÁRIA

1 – *A paisagem agrícola*: O *finage* da Atadoa, tomado no sentido de “território no qual um grupo rural, uma comunidade de camponeses se instalou, para o cultivar e sobre o qual exerce direitos agrários” (LEBEAU, 1986: 9), é formado não apenas pela aldeia, pela disposição e forma dos seus equipamentos, como também pelo território agrícola que a emoldura. A sua dimensão aproxima-se dos 105 hectares de terras, distribuídas pela planície irrigada, a *Várzea*, por terraços escalonados de terras de sequeiro, o *Campo* e por vertentes de acentuado declive, designadas indistintamente por *Serras* ou *Montes*.

A questão de fronteiras entre *finages* contíguos não é claramente demarcada, embora se distingam, implicitamente, as “terras da Atadoa” das dos outros lugares circunvizinhos; essa distinção é operada com base no traçado de estradas ou caminhos, tendo aí particular importância os sítios de passagem: a ponte, as encru-

² Blocos elevados da crosta, limitados por falhas.

³ É neste ponto que se faz o contacto do quaternário lacustre com os afloramentos calco-margosos do Jurássico Médio (DOGGER).

zilhadas e os cruzamentos. No presente, a questão de territorialidade não parece preocupar a população residente. Contudo, em períodos de tempo mais recuados, essa demarcação foi de extrema importância, pois a apropriação simbólica do espaço permitia reconhecer os limites da pertença e da exclusão. A expressão das rivalidades entre lugares próximos ou vizinhos tinha lugar sobretudo no interior da freguesia, e não tanto entre as freguesias limítrofes⁴.

Uma outra ordem de razões conduz à clara dificuldade de estabelecer os limites do espaço agrícola, e que se prende com a posse das terras irrigadas: a grande mobilidade operada por alianças entre os habitantes dos lugares que partilham a Várzea, conduz a que a posse da propriedade seja apenas *tendencialmente* dos naturais dentro dos limites do *finage* considerado. O que realmente acontece é que as propriedades irrigadas tanto podem pertencer a um morador da Atadoa como da Avessada ou outro qualquer lugar situado nas imediações do regadio, existindo uma grande permeabilidade nas relações entre vizinhos que, sendo de lugares diversos, estão quase sempre ligados por laços de parentesco ou de vizinhança. Podem, quando muito, detectar-se níveis de incidência, sobretudo no espaço agrícola mais próximo do *habitat rural*, que se esbatem progressivamente na medida em que se caminha para os limites convencionais do território.

Todavia esta questão é menos sentida para os *terroires* que compõem a restante paisagem agrícola, tomando como base para a sua definição o “espaço preparado para a exploração agrícola, que se define pelos seus limites e pelo seu conteúdo” (GEORGE, 1977: 349). No interior deste definem-se três tipos de paisagem: a dominante, aquela que imprime uma matriz quase emblemática ao território, e que é constituída por campos abertos, localizados nos terrenos aplanados da Várzea; a que se caracteriza por campos fechados, na faixa estreita das terras de sequeiro; finalmente as “serras” onde domina o *bocage*, a mata que serve de cobertura ao declive acentuado das encostas. Assim, o espaço do lugar, sem fronteiras administrativas, constrói-se por dentro de uma realidade centrada na ideia de apropriação, de limite e de *terminus*, bem definido em determinados locais por acidentes vincados no terreno, fluído e flutuante em outros, reflectindo sempre a complexidade que o facto simples de definir pode acarretar, carreando para a sua abordagem o somatório das opiniões particulares. Em suma, o espaço do lugar é definido por discontinuidades, e assume diferentes configurações consoante os contextos em que é enunciado. Do que aqui realmente se trata é da “delimitação de um espaço físico, objecto real transformado em objecto teórico,

⁴ As rivalidades são susceptíveis de alterar as relações sociais, porque são “rivalidades” assentes numa sociedade de inter-conhecimento, e o que é conhecido é, em certa medida, objecto de apropriação; o que as distingue das relações registadas com outras localidades da freguesia, periféricas a este eixo de sociabilidade camponesa.

a que as aparências do senso comum emprestam unidade e relativa homogeneidade” (ALMEIDA, 1977: 793).

2 – *Dispersão e complementaridade das parcelas*: “Antigamente era rico quem tinha uma sorte de mato nas serras e uma terra arrendada nas Ordens”⁵. Esta é a máxima redutora da estrutura agrária da Atadoa, tal como é sentida “por dentro”⁶. A pequena propriedade, a extrema divisão fundiária e a sua dispersão significativa pelo território, constituem um primeiro nível de caracterização da paisagem agrícola. Um segundo nível de compreensão dessa realidade pode ser realizado por uma abordagem ao carácter complementar existente entre as parcelas, facto que ainda subsiste apesar das transformações sofridas pela sociedade local.

É o regadio a pedra de toque de todo o sistema, porque é da fertilidade potencial destas terras que se constroem as probabilidades de sucesso dos agregados domésticos. No entanto, essa enorme capacidade para produzir, devido à abundância de águas para irrigação, associado à constituição dos solos (*terra rossa*)⁷, exige igualmente uma reposição quase contínua de nutrientes que as culturas sucessivas e ininterruptas, em que se produzem simultaneamente diferentes produtos culturais (*coltura promiscua*), vão retirando dos solos. A necessidade de adubar as terras na época das sementeiras, leva à obrigatoriedade de dispor dos matos da serra que, quando a agricultura dependia quase em exclusivo da energia animal, se processava de uma forma diferente da fase actual, em que predomina largamente a motorização dos meios de produção.

Continua a ser fundamental para a estrutura agrária, a possibilidade de dispor de um fornecimento certo e regular de variedades vegetais de crescimento espontâneo, que continuam a assegurar, mau-grado as transformações recentes sofridas ao nível dos meios de produção, a possibilidade de enriquecer as terras sujeitas a um regime de exploração intensiva. Essa necessidade é permanentemente assegurada pelas parcelas que cada proprietário detém na “serra”, complemento indispensável para o funcionamento equilibrado do sistema. A quebra drástica verificada na existência do “gado grosso”, nem por isso alterou de forma

⁵ O termo *Ordens* designa toda a superfície irrigada da várzea posicionada para montante do sistema de regadio, isto é, a que se encontra situada numa posição de maior proximidade das nascentes.

⁶ Válido, pelo menos até um passado agrícola próximo. O que nos permite perceber que este passado sofreu alterações é a frase complementar, que normalmente remata a primeira: “...hoje, quem tem terras é que é pobre”. É o sentido da apreensão da mudança social centrada noutra esfera que não a da agricultura, pelo menos da forma como foi praticada até há relativamente pouco tempo. É consensual que esse período de mudança seja colocado na década de cinquenta-sessenta deste século, por parte dos informantes mais idosos.

⁷ “Solos argilo-siliciosos provenientes da dissolução dos calcários” (RIBEIRO, 1991: 157).

significativa o sistema complementar: se o mato já não “arde” em contacto com o estrume animal, então espalha-se nas terras quando apenas apodrecido pelas chuvas, passando em seguida as “fresas” do tractor por sobre estas paveias de mato, que se vê reduzido a pequenos fragmentos incorporados na própria terra. “O estrume é que aguenta as terras”; os adubos são utilizados apenas para “puxar” as searas, de forma parcimoniosa, porque são caros, porque têm de ser comprados e porque “queimam”⁸ as terras.

O sequeiro tem aqui um papel secundário: milho de sequeiro ou “milho branco”, como sementeira de primavera, aproveitando as águas de Abril e Maio; algumas oliveiras dispostas ao correr das extremas; uma sementeira de aveia (*Avena sativa* L.) para pastos de recurso. Actualmente este sistema de culturas está a ser substituído pela cultura de vinhas, o que permite a autosuficiência em vinho por parte dos seus proprietários. Não é estranha a esta subalternização, primeiro, a pouca extensão de área de sequeiro propriamente dita, encaixada entre o monte e as terras alagadas, e segundo, a riqueza potencial do regadio que exige, em contrapartida, um trabalho minucioso, um acompanhamento diário e uma presença constante por parte dos detentores das explorações, presença essa que pode, muitas vezes, prolongar-se durante toda a noite e até em noites consecutivas, quando as necessidades das regas assim o exigem.

A dispersão das parcelas só pode ser entendida mediante o recurso à diacronia: herda-se na “serra”, arrenda-se no “regadio”; isto traduz complementaridade ao nível da exploração, mas também uma distribuição assimétrica da posse da terra. A propriedade camponesa estava no “monte” ou, no caso dos pequenos lavradores, era acrescida de uns quantos “talhos no campo”, isto é, no sequeiro; “as terras do regadio eram todas dos grandes”. Uma abordagem diacrónica poderá esclarecer a forma tardia como a comunidade atingiu a propriedade alodial, na zona mais protegida do *agros*; a resposta centra-se nos contratos de enfiteuse que tinham expressão nos *prazos de vida* que se transmitiam entre gerações da mesma organização familiar e que, a partir de 1867, com a entrada em vigor do Código Civil, se abrem ao regime da partilha igualitária, e com este, à possibilidade de posse plena e alienação de bens a que, anteriormente, só se acedia ao domínio útil. Esta apropriação dos *prazos* pode não ser sinónimo de pulverização da propriedade, mas traduz certamente a possibilidade de abertura da terra à lógica do mercado fundiário, transformado em mercadoria que se compra e que se vende. Por isto, nem todos os possuidores atingem a propriedade camponesa apenas pelos mecanismos da herança, mas também pela possibilidade de adquirir bens

⁸ A terra é também um recurso que tem que ser usado de forma parcimoniosa, assegurando assim a sua capacidade produtiva, fundamental para a reprodução do grupo social.

prediais por recurso a empréstimos usurários, empréstimos de familiares emigrados, recursos monetários adquiridos em actividades desenvolvidas noutras áreas do sector produtivo. Há que associar a este fenómeno a falência económica da oligarquia fundiária devido, em parte, à quebra dos preços agrícolas na década de quarenta, e sobretudo à escassez de mão-de-obra agrícola, provocada pela saída para o tecido industrial de grande parte do campesinato, com maior expressão nos escalões etários mais jovens da população masculina.

A venda de terras opera-se neste quadro e condiciona a dispersão territorial das parcelas, que eram adquiridas em função dos mecanismos gerados pelo próprio mercado. É que, “possuir muita terra em período de escassez de trabalho e de reduzida remuneração dos capitais agrícolas, representam para muitos um elevado encargo material que o prestígio e o valor simbólico decorrente da condição de proprietários, mal compensam” (HESPANHA, 1994: 234). Sendo as terras de regadio destinadas à produção de bens de troca, por excelência, coube às parcelas de sequeiro a produção dos bens destinados ao autoconsumo, com destaque para a batata, grão, chicharos, feijão das vinhas (de sequeiro), a par do milho para a confecção da broa. A aquisição das propriedades no regadio deu possibilidade aos camponeses de reformularem o sistema cultural, enveredando por uma prática produtiva intensa de bens alimentares diversificados, destinados ao abastecimento tanto de mercados próximos, tais como Condeixa ou mesmo Coimbra, como ainda de mercados e feiras dos concelhos serranos da Beira Litoral e Beira Alta.

Tal como já tinha sido observado numa comunidade rural da Galiza, “foi basicamente (...) a venda subsequente de terras pelos grandes proprietários que forneceram a base estrutural actual do sistema de posse da terra, a par com as actividades dos próprios pequenos proprietários (...); no caso da pequena propriedade, a sua dispersão tem um sentido ecológico” (ITURRA, 1983: 87).

A horta impõe-se como forma dominante na estrutura agrária da Atadoa, centrando o essencial da actividade produtiva, porquanto é da horta que, mesmo nas explorações pluriactivas, se maximizam os recursos que possibilitam a melhoria do bem-estar, e se assegura a reprodução da própria comunidade rural.

3 – *Valor material e simbólico da posse da terra*: Numa sociedade camponesa a terra constitui a base fundamental de toda a estrutura agrária; na Atadoa essa estrutura encontra-se marcada pela fragmentação da propriedade, que, por seu turno, se apresenta tendencialmente subdimensionada. Esta tendência é confirmada pela Estatística Agrícola, onde os dados obtidos permitem concluir que, em 1980, “no distrito de Coimbra o número de proprietários por Km² é de 175, o segundo maior do país” (MEDEIROS, 1987: 162). Assim, verifica-se que o número de explorações com 6 ou mais parcelas somam quase metade do total, com 48,3%. No que respeita à forma de exploração, 62,4% são por conta-própria,

22,4% mistas, e apenas 15,2% dependem do arrendamento total da exploração. Estas explorações são administradas por empresas familiares perfeitas, se se dedicam por inteiro à exploração (33,3%), ou imperfeitas, se necessitam de angariar rendimentos noutras áreas produtivas (66,7%); como estes números se reportam a 1953 (MARTINS, 1973: 135), os dados actuais caminham no sentido de evidenciar um aumento das empresas de exploração de tipo imperfeito, com crescimento dos pluriactivos. Ao mesmo tempo diminuem as formas de exploração totalmente dependentes do arrendamento, parceria ou outra qualquer forma de cedência, dado verificar-se um crescente número de pequenos proprietários, compradores ou herdeiros de terra própria.

Porque persiste esta pressão sobre a terra agrícola, numa comunidade em que as mudanças sociais estão em acelerado processo de modificação? Funcionando como um instrumento de identificação, a posse da terra coloca o indivíduo e/ou a unidade doméstica de que faz parte, numa posição de relação com todos os restantes indivíduos/unidades domésticas da comunidade aldeã. É também à terra que cabe o papel de identificação social, não só em termos individuais, como grupais: “a posse da terra representa um importante factor de permanência e de estabilidade na sociedade camponesa, ajudando a configurar os modos de vida que tornam distintas umas das outras as diferentes comunidades. Estabilidade e continuidade que o próprio facto de a terra ser transmissível dentro da mesma família, de geração em geração, reforça e amplia” (HESPANHA, 1994: 71). Por isso, a terra continua a motivar as estratégias familiares, no sentido de saciar aquilo que vários autores designam por “fome de terra”.

Isto porque “nas regiões onde a sociedade tradicional vigora, a posse da terra continua a ser a fonte e o sinal do poder dos grandes, ao mesmo tempo que é a cobiça dos pequenos; à volta dela se organiza toda a vida social” (MENDRAS, 1977: 442). Em sentido oposto vão as premissas que se reportam à alienação da terra, tanto mais gravosas quanto ela representa um bem patrimonial transmitido por herança. É que a venda do património, na parte ou no todo, corresponde ao “apagamento da materialidade da sua referência identitária – ligada a direitos próprios transmitidos através de gerações” (SANTOS, 1992: 163).

Na Atadoa quem não acede à terra, quem não acrescenta em nada, ao longo do seu percurso de vida, aos bens herdados, é censurado pela comunidade em termos de quem “não passou de pau de pessegueiro”; a medida do sucesso é assim aferida pela capacidade de ampliar os bens “de raiz”. Quem não o fizer, não se revelou capaz de concretizar em actos mensuráveis as expectativas socialmente esperadas. Em última análise, é a reprodução do grupo social que está em causa, e por isso insucessos individuais são objecto de reprovação declarada por parte dos restantes elementos do grupo.

No plano das representações, a terra envolve-se, para o camponês, num

sistema simbólico, plurifacetado, que integra a comunidade num campo semântico cujos códigos são, muitas vezes, difíceis de perceber e de interpretar. “O amor à terra, movido por uma racionalidade económica ou por uma exigência de liberdade, pode assumir formas sentimentais de ligação a tal ou qual terra, geralmente a dos ancestrais, que é cultivada de geração em geração e simboliza a continuidade familiar, um outro valor sentimental, já que o grupo doméstico e a linhagem são duas instituições-chave de uma sociedade camponesa” (MENDRAS, 1978: 191). A posse da terra representa, no essencial, o factor determinante da identidade social, traduzida no sentimento de pertença (ou exclusão) ao grupo; simultaneamente, e em aparente contradição, é a posse da terra que vinca o plano de maior ou menor autonomia individual, proporcionando a segurança material e a estabilidade a que todos ambicionam. Se tudo na sociedade camponesa gravita em torno da terra, seria redutor pensar-se que a propriedade fundiária se limita ao seu valor económico; é no plano do simbólico que a terra, enquanto factor que proporciona a integração, a segurança e, em última análise, a sobrevivência histórica da comunidade, determina as condições de reprodução da comunidade rural, ela própria.

Em síntese, podemos referir que a estrutura agrária da Atadoa apresenta, como características fundamentais, primeiro, o fraccionamento da propriedade em parcelas subdimensionadas, a acusar a partilha igualitária entre gerações sucessivas de herdeiros. Segundo, a dispersão das parcelas pelo espaço territorial do lugar, engendrando entre si relações de complementaridade, nomeadamente ao nível da dicotomia cultural existente entre sequeiro e regadio. Terceiro, a policultura intensiva dessas parcelas, sobretudo quando estas se localizam na área do regadio.

A situação da aldeia, periférica em relação a um centro urbano, condiciona a produção mais em função de um mercado, sobretudo de hortícolas do que propriamente em função do autoabastecimento dos produtores. O aumento dos grupos domésticos claramente pluriactivos, conduziu à feminização das tarefas agrícolas e à substituição acelerada do trabalho humano e animal por factores de capital: motomecânica agrícola e produtos agro-químicos, tais como fertilizantes, pesticidas, herbicidas e fitossanitários.

A inexistência de terras comuns, os baldios, e a escassez de terra disponível, pelo facto de esta se concentrar em mãos de uma oligarquia agrária de grandes proprietários de pequenas parcelas, conduziu à predominância dos camponeses-rendeiros. Até há poucos anos, a propriedade camponesa propriamente dita era escassa e pouco produtiva; é necessário que a transferência fundiária tenha lugar para que o camponês se liberte das contingências próprias da renda, paga em géneros – o milho – permitindo-lhes orientar a produção em função do mercado, para desta forma ampliar os rendimentos do seu grupo doméstico. Baseando-se a

estrutura fundiária na pequena propriedade em posse de grupos domésticos pluriactivos, compete ao regadio tradicional o lugar central de todo o sistema, tornando-se no elemento que maior influência detém em relação à organização social local. Os motivos são claramente económicos, mas não se esgotam neste campo: o regadio determina a observância, por parte da comunidade, do cumprimento de um direito específico e particular, *ad usum*, que não pode ser questionado.

É no cumprimento do uso e do costume que a comunidade adquire características identitárias próprias, e que esboça os limites da sua própria cultura, marcada pela dicotomia terra-água, por um saber técnico adequado ao quadro ecológico geral e por um domínio tecnológico aplicado, em contínua reformulação.

III – O REGADIO TRADICIONAL

1 – *Recursos hídricos e sistema de rega*: O regadio tradicional no qual a Atadoa se inscreve, juntamente com outros quatro lugares da freguesia de Condeixa-a-Velha, que são: Alcabideque, Avessada, Eira-Pedrinha e Valada, tem como principais fontes de água para irrigação duas nascentes no lugar de Alcabideque. Constituem exurgências do tufo, no ponto em que a várzea contacta com a vertente declivosa da “serra”, e distam entre si escassos 200 metros. Ambas as nascentes dão origem a estruturas de captação independentes, sendo as águas canalizadas por duas grandes levadas. O seu volumoso caudal, não só justificou o aproveitamento desde, comprovadamente, no período romano, época em que se fez o aproveitamento das águas da “fonte” para alimentar o aqueduto que as conduzia à *civitas* de Conímbriga, como ainda constituiu, no presente, o elemento identitário por excelência da aldeia.

As águas que compõem o sistema de regadio da Atadoa são de dois tipos: as *águas públicas*, isto é, as que são provenientes das duas nascentes referidas, e que são partilhadas pela comunidade de regantes, e as *águas privadas ou particulares*. No primeiro caso, “pertence à autarquia regular o uso e distribuição das águas pelo artigo 107º da Lei das Águas⁹, sendo as águas consideradas públicas” (LOBO, 1989: 99). São estas que formam o regadio tradicional. Considerando como “*águas particulares*, todas aquelas que as pessoas a que pertencem possam dar o destino que julgam mais conveniente, aproveitando-se exclusivamente delas (...) e que ninguém pode tirar proveito senão essas pessoas, ou outras com seu consentimento” (LOBO, 1989: 484/488), só transversalmente estas águas, que definem o sistema de rega individual, se podem integrar no regadio. Tanto pela

⁹ A “Lei das Águas” é constituída pelo Decreto com força de Lei nº 5.787 – III. de 10/05/1915.

pequena dimensão que ocupam no total da área regada, como pelo reduzido número de pessoas que afecta e, sobretudo, pela pouca importância, em termos produtivos, que desempenham no conjunto do regadio. Têm, no entanto, estes sistemas privados, sobre o sistema colectivo, a vantagem de os seus utilizadores poderem regar quando entendem, ao contrário dos outros que só regam quando podem.

Resumidamente, pode afirmar-se que o regadio tradicional da Atadoa está circunscrito ao conjunto de estruturas físicas de distribuição de água pelo espaço formado pela planície irrigável, apropriada em duas nascentes de poderoso caudal que se vão, progressivamente, ramificando em subsistemas de maior ou menor dimensão. Estes adquirem autonomia quando “têm direito” à água de rega, mas estão dependentes, até esse momento, das prioridades que a regulamentação jurídica local, baseada no *uso e costume*, determina em termos de cumprimento.

2 – *Aproveitamentos centrais e periféricos no sistema de rega*: Na Atadoa não existe uma data determinada para dar início à rega de Verão. Quando se procedia à rega de lima, as regas de Inverno tinham lugar entre Outubro e 15 de Março; como actualmente não se praticam, as culturas começam a ser regadas na Primavera, por vezes com início no mês de Abril.

A água de rega está adscrita à parcela, tendo direito ao seu usufruto os seus proprietários ou rendeiros. Em caso algum a água pode ser alienada independentemente da parcela a que ela tenha direito. Para que uma parcela tenha direito à água, isto é, que se considere incluída no regadio, é necessário que esta contacte, em uma das extremas, com um canal ou vala de rega, uma “regadia”: são estas terras “entesteiradas”, por vezes em mais do que uma regueira, que estão em condições de disputar a água de rega, e assim orientar a sua produção agrícola no sentido de otimizar culturas economicamente rentáveis. Nas terras de regadio todas as parcelas têm pelo menos uma testeira “a bater” na regadia. Quando se procede à partilha de terras, a sua divisão é sempre feita de forma a que o acesso à água não seja interrompido; daí uma partilha longitudinal das parcelas entre co-herdeiros, conferindo aos campos uma forma de tiras estreitas e compridas, os “strip-fields”. Também no caso de venda, quem compra a parcela adquire, implícitamente – dado que não fica registado na escritura notarial – o direito à água, passando a utilizá-la nos mesmos moldes em que o anterior proprietário o fazia¹⁰.

A rede existente de canais é fixa, e não pode ser alterada; por isso é a terra das parcelas que tem que se moldar, por forma a manter intacto o direito ante-

¹⁰ “Em caso de venda, a propriedade aliena-se juntamente com a água que por direito lhe pertence”, A. Geraldès (1982), *Castro Laboreiro e Soajo. Habitação, vestuário e trabalho da mulher*, Lisboa (citado por S. WATEAU, 1994: 217, nota 15).

riormente adquirido. Por esta forma, não existe em toda a área de regadio da Atadoa nenhuma parcela que não tenha acesso directo a uma regadia, nem nenhuma fracção que tenha perdido o direito de regar e que, por isso, se tenha transformado em “terra de sequeiro”.

Esta rede é formada, no início do regadio, por uma vala principal, de paredes verticais em placas calcáreas, com uma profundidade média de um a dois metros, correndo a água abaixo do nível dos terrenos marginais. Para elevar a água ao nível dos campos e estas regarem “pelo pé”, é necessário “afrontar a água”, isto é, construir açudes¹¹ normais ao leito da vala. Inicialmente eram construídos com pedras e barro, sendo mais tarde substituídos por “taipas” em madeira que se encaixam em rasgos abertos nas paredes das valas. Como a vala se subdivide em regadias, estas apresentam, com intervalos regulares, aberturas viradas para as parcelas, as “boqueiras”, que nas regadias antigas estão emolduradas por duas pedras verticais com uma calha central, para nela se encaixar a “taipa”, normalmente em madeira. Nas regadias que foram objecto de obras de beneficiação, estas costumam ser constituídas por chapas de ferro que encaixam na calha aberta na parede de cimento. Estas taipas só podem ser retiradas quando o regante pretender regar a sua parcela; logo que a rega esteja concluída, tem que tapar de novo a “boqueira”, para que a água prossiga o seu curso¹².

Compreendendo a atribuição da água como o conjunto de normas estipuladas pelo costume e pelo uso, na Atadoa utiliza-se o tipo “quanto baste”, isto é, em que o proprietário ou arrendatário de determinada parcela tem o direito de utilizar todo o caudal que passar pela sua testeira, até a parcela estar convenientemente irrigada, sendo apenas depois disso que a parcela do regante seguinte tem direito à água. Este princípio de atribuição implica sequência de terrenos a irrigar, sendo o direito de regar determinado pela prioridade dada a quem estiver mais próximo da nascente (*Figura 1*). O princípio generalizado de que “quem rega primeiro é quem está por cima”, só pode ser alterado quando se introduz a figura do “louvado”.

3 – *O uso social da água no sistema de rega colectivo*: A água de rega constitui um elemento fundamental na organização económica e social das comunidades que exploram o regadio. A sua importância vital para a reprodução da

¹¹ Os termos “açude” ou “tapume” são utilizados com sentidos idênticos: forma de retenção temporária das águas, obrigatoriamente removíveis quando as parcelas e as respectivas culturas se considerarem regadas. Para designar os obstáculos permanentes, normalmente em alvenaria, colocados no leito do rio para represamento das águas, utiliza-se o termo “marachão”.

¹² “Sendo o direito dos proprietários marginais limitado pelas necessidades de irrigação dos respectivos prédios, nenhum direito têm às águas sobejas” (MOREIRA, 1960: 80). Entenda-se por *águas sobejas* as que excedem a necessidade de irrigação dos prédios marginais.

comunidade, enquanto tal, mede-se também pelos aspectos que determinam a memória histórica do regadio. O facto de não existir na memória colectiva, um indivíduo ou uma entidade geradora do sistema de rega, quer ao nível do seu planeamento, quer ao nível da sua execução, o facto de se considerar que o regadio existiu “desde sempre”, funcionando nos mesmos moldes que funciona actualmente, aliado ao facto de as gerações transmitirem às gerações imediatas o legado normativo o mais semelhante possível àquele que herdaram, torna particularmente pertinente a questão de saber se as alterações existem, e se são desejadas.

No presente etnográfico, uma certa mnemónica social mantém em funcionamento um sistema complexo e vasto de derivação e partilha de águas, ao longo do ciclo anual das estações, repetindo-o no ciclo seguinte, numa duplicação que exige respostas adaptativas às variantes que se registam em cada ciclo anual, sempre necessariamente diferente do anterior. Existem, desta forma, níveis de memória da água: por um lado, pela sua função agregadora do grupo social, encontra na recordação de factos passados os elementos identitários do grupo em si. O regadio focaliza as actividades económicas, sociais e culturais de todo o grupo; a organização da memória colectiva centra-se nas actividades ligadas à água – a infância, marcada pelo contacto lúdico com o rio; a adolescência e o estado adulto, vividos nas margens das regadias – em que o trabalho alterna com o lazer, o permitido com o proibido. Por outro lado, os marcos que balizam os casos de vida estão, indelevelmente, marcados pela água: o ano das cheias ou o tempo das secas; as mortes acidentais e os suicídios; os pequenos e os grandes conflitos que envolvem a partilha acalorada, em nome do *direito* com que cada um se pretende servir, representam outros tantos temas que reforçam a própria coesão social, na medida em que funcionam como imagem reflectida por todo o grupo, onde este se confronta consigo próprio e, naturalmente, se revê. É ainda pela água, pela capacidade de manobrar os seus códigos de partilha, que determinados indivíduos adquirem o estatuto da autoridade: é só a alguns que se recorre em casos de conflito, ou para esclarecer situações duvidosas; por idênticos motivos, só alguns são consultados pelas entidades administrativas. É o conhecimento que lhes confere vulto, os resguarda do anonimato nos casos de mediação entre a comunidade local e as instâncias administrativas e judiciais que, por motivos vários, têm de os consultar no tocante ao esclarecimento dos usos e costumes que formam a base do código e, simultaneamente, a base da sua validação.

4 – *O direito de regar e a partilha da água*: O regadio existe e mantém-se, não apenas pela existência de infraestruturas físicas de captação, de condução, distribuição e drenagem dos recursos hídricos disponíveis num determinado período do ano, mas também, e sobretudo, porque existe uma comunidade que se organiza, pelo menos temporariamente, de forma a otimizar, em proveito pró-

prio, esses recursos. Sendo a água irrigante um elemento essencial na organização social da comunidade, ela própria determina níveis de organização, de hábitos e de costumes, relativos à sua partilha. Assim acontece pela delimitação das atribuições dos regantes: ser proprietário ou arrendatário de terras irrigadas ou acessíveis à irrigação; ser detentor de direitos específicos que lhe permitam o uso da água irrigante; e finalmente, ser detentor de conhecimentos, de saberes técnicos e de experiência adequada ao desempenho óptimo das funções inerentes ao seu papel social.

Como na Atadoa todos os grupos domésticos detêm, pelo menos uma parcela própria, ou em regime de arrendamento (ou outro) no regadio; e como esse facto é igualmente verdadeiro em relação às duas outras localidades que partilham o regadio com a Atadoa, isto é, a Valada e a Avessada, assiste-se durante o período estival a uma forte intensificação da actividade humana nas terras irrigadas, e com ela, ao estabelecimento de relações sociais complexas, que envolvem os indivíduos e os grupos domésticos que representam. Uma das dimensões mais salientes da relação existente inter-lugares deriva do próprio sistema de rega. Servindo vários lugares em simultâneo, os seus moradores têm que estabelecer níveis de entendimento mínimos, na medida em que partilham entre si o mesmo espaço, os mesmos direitos sobre as águas e até as mesmas serventias. Na ausência de territórios bem demarcados, pertença dos diferentes lugares, assiste-se a um sistema modular em que, *tendencialmente*, determinado espaço *pertence* a um determinado lugar, facto que não invalida que outros não possam aí deter parcelas, tanto por herança, como por alianças matrimoniais ou simples aquisições no mercado fundiário.

Esta complexidade do sistema de regadio ramificado em subsistemas articulados, mas autónomos, cada um deles com características próprias, faz com que a esmagadora maioria dos regantes apenas reconheça as normas de cada subsistema onde detêm as suas parcelas: “les «héritiers» savent de mémoire à quel heure (giro) il apartiennent, avant ou après qui ils irriguent, combien d’heures ils possèdent par semaine, mais jamais ils n’ont une représentation d’ensemble du fonctionnement. On continue donc, dans chaque lieu-dit, à faire appel aux anciens du village lorsqu’on a «oublié» un détail” (WATEAU, 1994: 218). Tal como sucede na Atadoa, em que apenas alguns dos mais idosos são capazes de reconhecer a globalidade do funcionamento do sistema, sem todavia o descrever em termos explicativos, a maioria dos regantes limita-se a usar mecanicamente o sistema das regadias onde os seus prédios têm testeiras, sem se aperceber das regras básicas da elaboração deste.

A forte pressão sobre as terras de irrigação está ilustrada, ao nível do concelho de Condeixa, pelo próprio Recenseamento Geral Agrícola de 1989 que, ao comparar as parcelas irrigáveis e irrigadas, para um total de 1.458 apenas refere

57 “de pousio”, sendo as restantes 1.401 realmente irrigadas, o que se traduz em 0,4% de parcelas não beneficiadas pelo factor trabalho (*Quadro 1*). No caso concreto da Atadoa, contabilizámos 139 parcelas de exploração, ao nível das terras irrigadas, com uma dimensão média próxima dos 0,3520 hectares, isto é, 3.500 m². Estas parcelas de exploração que são marginais a diferentes regadias, ocupam no seu todo uma área inferior a 50 hectares de superfície, e encontram-se disseminadas um pouco por todo o território agrícola comum aos três lugares. As parcelas “de renda” onde os seus proprietários tinham por costume arrendar, em detrimento da exploração directa, são substancialmente maiores, com uma área aproximada de meio hectare, mais precisamente com 4.666 m² (*Quadro 2*). Algumas destas parcelas estão pousiadas pelo facto de os seus proprietários – descendentes de antigas famílias de empresários agrícolas, cujas empresas não conseguiram suportar o impacte da subida dos preços da mão-de-obra agrícola verificada a partir dos anos cinquenta e sessenta deste século – não terem condições materiais para proceder à sua exploração directa e, simultaneamente, não terem interesse em proceder ao seu arrendamento. As pequenas propriedades camponesas são, pelo contrário, intensamente exploradas.

O sistema de rega é accionado por gravidade, facto que está absolutamente generalizado em todo o concelho; o recenseamento do I.N.E. apresenta uma percentagem de 0,07% de outros tipos diferentes de rega, o que não se torna estatisticamente significativo (*Quadro 3*). A rega por gravidade exige por parte da comunidade de regantes, um tempo de permanência suficientemente longo nos seus prédios, não apenas para proceder à irrigação das culturas mas, sobretudo, pela necessidade de aguardar a sua vez de regar, dado que esta se faz segundo uma ordem solidamente estabelecida, que não permite reformulações pontuais a nenhum título. “Esta legislação rural referente à partilha das águas [que] reuniu costumes e usos numa estrutura pré-jurídica que resistiu e deu provas de uma solidez incontestável” (NEVES, 1965: 371), é, senão no todo, pelo menos na parte mais substantiva, responsável pela concentração de grande número de regantes num mesmo espaço. Esta organização social própria do período de rega estival, acarreta alterações comportamentais, tanto a nível individual como grupal, devido à tensão criada pelos constrangimentos impostos pela própria comunidade camponesa: “trata-se de um tempo de crise para a comunidade em que a sobrevivência física e os laços sociais são colocados em questão” (PINTO, 1983: 137).

Este aumento de tensão social não é despoletado mecanicamente, mas conhece variações, quer em termos do ciclo diário, quer do ciclo semanal. Assim, como grande parte da comunidade aldeã exerce a sua actividade agrícola em regime de pluriactividade, dedicando a esta actividade uma parte menor do seu tempo de trabalho, esta faz-se sentir sobretudo no período final da tarde e início da noite, o que corresponde ao período pós-laboral destes pluriactivos. Como as

horas solares não são coincidentes com a hora legal, dado que a claridade diurna se mantém até às 23 horas, o período de maior concentração social no regadio verifica-se, durante os dias da semana laboral, entre as 18 e as 23 horas; só depois dessa hora os grupos domésticos regressam a casa para a refeição da noite. É que os camponeses que dedicam o seu tempo completo à exploração são já em número bastante reduzido, com tendência para diminuir (*Quadro 4*). No total perfazem 12,2% dos activos; em contrapartida, os que dedicam valores inferiores a 50% do seu tempo total de trabalho às suas explorações agrícolas, somam 59,1%, o que dá, para o elemento masculino, valores superiores a 60%. Este tipo de condicionalismo imposto pela pluriactividade provoca um maior afluxo às terras durante os fins de semana, com particular incidência nos sábados, pois aos domingos só regam os que não conseguiram obter água durante a semana ou semanas anteriores, pois torna-se socialmente reprovável, não só a ausência da missa dominical, como o próprio trabalho no “dia do Senhor”, sem que um motivo muito forte o justifique.

Assim, em período de irrigação, que na Atadoa decorre entre Abril e Outubro, existem picos de maior concentração, que se observam, durante o dia, na parte final da tarde, e durante os fins de semana, nos sábados. Este ciclo diário/semanal também não é linear: depende dos meses de maior secura, conhecendo o seu ponto de tensão mais elevado nos meses de Julho e Agosto. Isto porque, sendo maiores as necessidades hídricas, correspondendo ao período de maior comercialização dos produtos hortícolas e registando-se sempre uma significativa diminuição dos caudais, se cria a necessidade em desenvolver estratégias mais concertadas para o usufruto das águas de rega. As próprias chuvas que eventualmente ocorram neste período, as “trovoadas”, ao regarem naturalmente as culturas e ao procederem ao abrandamento momentâneo das tensões sociais, vão mais tarde ser responsáveis pelo agravamento dessas tensões. É que, como todas as searas foram regadas em simultâneo pelas chuvas, a necessidade de rega faz-se sentir ao mesmo tempo para todos os pontos da várzea. Durante determinados dias não se fez a rega sequenciada, como aconteceria caso não tivesse chovido e, quando todos decidem regar ao mesmo tempo, o sistema entra em colapso, sendo então inevitável a emergência dos conflitos.

A rega propriamente dita é realizada, parcela a parcela, pelos diferentes grupos domésticos ou indivíduos, que procuram ser rápidos, eficientes e precisos. Sendo normalmente uma acção conjugada entre várias pessoas, tudo se deve passar com rapidez, pois há sempre alguém a pressionar a juzante; com eficácia, porque as culturas não devem levar água a mais nem a menos; com precisão, porque os diferentes elementos que integram o grupo sabem exactamente que tarefa realizar, sem necessidade de ordens ou perguntas de última hora. Por esta forma a rega pode funcionar como factor de coesão social, quando nela interferem os elemen-

tos dos grupos domésticos e, por vezes, parentes e vizinhos, não só pela formação de grupos informais, mas também por dar origem a mecanismos de ajuda em relação a quem estiver a desempenhar o papel de detentor da água de rega. Quem recebe ajuda é quem rega, e esta é prestada pelos vizinhos/parentes que se encontram nas proximidades, mas a jusante, pois desta forma o regante faz o seu trabalho mais depressa, obviando o tempo de retenção da água. Como este regante já ajudou alguém a montante, não se sente na obrigação de corresponder à ajuda que está a receber; quem presta a ajuda é também beneficiário desse favor, dado que vai receber a água mais cedo.

Também a participação dos diferentes elementos dos grupos domésticos, na organização do trabalho, não é indiferenciada: trabalhos há que competem ao homem, tais como o acto de regar ou ir “ver da água”, isto é, saber qual a parcela onde se está a regar, o que se está a regar, quem está a regar. Masculina é a rega nocturna ou os trabalhos com as “máquinas”, tal como o fora, em tempos, com “as vacas”. Outros trabalhos há que são eminentemente femininos, tais como as mondas das searas ou a apanha e selecção da planta de couve ou de cebola; ou ainda a colocação da batata no rego no acto da sementeira, e a sua apanha, depois da “arranca” realizada pelo homem, mediante uma enxada de bicos.

Despojados de recursos animais como factores de trabalho, a massa de camponeses pluriactivos vira-se para a mecanização dos meios de produção, sobretudo para os que se revelam mais adequados às reduzidas dimensões do parcelário. Os equipamentos motomecânicos, pela sua especificidade e preço de custo relativamente baixo, são os que merecem maior atenção por parte dos diferentes grupos domésticos, com realce para as motocultivadoras que são o tipo de equipamento agrícola com maior número de exemplares registados: 26 unidades¹³. Apenas 7 grupos domésticos dispõem de tractores, que utilizam em benefício próprio, mas que também alugam¹⁴ para trabalhos mais pesados, tais como as lavouras que servem para porem as terras “de esturro”, por exposição solar do alqueive, com a finalidade de enxugo das terras inundadas durante os Invernos. De igual forma, registam-se trocas de horas de tractor por outros serviços.

A água de rega pode ter outros usos na terra que não necessariamente os de reposição de valores hídricos nas culturas; pode ser usada para “aguar” a terra antes da lavoura. Isto é tanto mais importante quanto a maior parte dos camponeses dispõe apenas de motocultivadoras de baixa potência, mais eficazes nas gradagens do que nas lavouras profundas. Também se procede do mesmo modo antes das mondas das searas, para facilitar a extracção das plantas infestantes pela

¹³ Este número foi recolhido no ano de 1994.

¹⁴ No ano de 1994 o preço-hora de um tractor orçava pelos 5.000\$00.

raiz; ou ainda antes da “apanha” das batatas, em que o terreno é posto a “aguar” dois ou três dias antes da colheita, com a mesma finalidade. Os diferentes aproveitamentos da água irrigante em período estival, têm sobretudo expressão quantitativa nas regas que ocupam a maior parte do tempo útil do camponês na sua exploração. Como refere J. Portela, “a rega não é uma operação única, mas uma cansaia permanente” (PORTELA, 1991: 15); o que significa que o trabalho do regante não se pode limitar ao encaminhamento do recurso hídrico obtido. Ao contrário, este aspecto representa um momento privilegiado, do ponto de vista da observação, de uma cadeia de operações agrícolas e de interações sociais, em que o uso da terra e da água se cruza com inúmeras actividades, que se não resumem ao simples acto isolado de regar.

A grande pressão sobre o regadio exige uma presença assídua, senão constante, nas parcelas por parte dos regantes: a análise dos “assentos” de um dos nossos informantes permitiu-nos confirmar que, durante o ano de 1994, o período de regas teve início em Abril, e concluiu-se em Setembro. Durante esses seis meses, 33% dos dias foram passados em operações de rega de diferentes culturas; todavia no período de maior secura, isto é, durante os meses de Junho, Julho e Agosto, esse valor subiu para 48,8%¹⁵. O restante tempo foi utilizado nas diferentes “operações culturais” exigidas pelas searas em questão.

Assim, o regante só pode regar quando o código lho permitir, dado que socialmente o seu acesso à água depende da observância estrita de um conjunto de regras ou padrões ideais de comportamento, que não permitem atitudes desviantes. Se o sistema tolera pequenos desvios comportamentais é, talvez, porque estes não põem em causa o sistema em si e são, então, resolvidos por recurso ao conflito, enquanto mecanismo de autoregulação da comunidade.

CONCLUSÃO

A organização do território agrícola depende, em grande parte, da infra-estrutura física que é formada pela rede distribuidora das águas de rega de uso colectivo. Esta impõe, como resultante, a abertura dos campos, independentemente de o sistema cultural ter sofrido, ou não, alterações. A análise de diferentes documentos permitiu-nos concluir que o sistema físico foi construído em períodos de que não se registam memórias, embora sejam referidos momentos em que se procedeu à sua ampliação. Este crescimento histórico não foi acompanhado, na

¹⁵ No apuramento destas percentagens não levámos em conta os domingos, pelo facto deste nosso informante nunca “desrespeitar” este dia. Assim, o cálculo foi feito com base nos seis meses, 183 dias, a que foram subtraídos 25 domingos, ficando como resto para cálculo, o valor de 158 dias úteis.

generalidade, por alterações sensíveis ao nível do *corpus* normativo, permitindo-se apenas a sua extensão aos territórios acrescentados ao núcleo mais antigo. Por idênticos motivos, este crescimento não foi feito de forma consensual, sendo ainda hoje objecto de interesses antagónicos, consoante se dispõem no “cimo” ou no “fundo” do regadio as parcelas a irrigar.

A prática do regadio impõe ao grupo social camponês um constrangimento acentuado, que se traduz por uma tendência para a agudização da conflitualidade latente. Estes níveis de conflitualidade podem revelar-se em casos individuais ou isolados, quando são interesses particulares que colidem, o que, na prática, é produto da própria dinâmica social que envolve a partilha de um bem móvel e, por vezes, escasso. Podem também surgir entre grupos de agricultores cujos direitos são, ou pretendem que tenham sido, ultrapassados por outrem, individual ou colectivo. Como este tipo de situações se agudiza na razão inversa da abundância de água de rega, comprovámos ao nível da mobilização de recursos, a existência de uma malha de relações sociais múltiplas que envolvem não só as populações dos lugares circunvizinhos, todos eles tributários e beneficiários do sistema de regadio por igual, como também as instâncias de tutela, que vão desde a Junta de Freguesia, passando por entidades mais distantes no plano hierárquico da burocracia do Estado, tais como a Câmara Municipal de Condeixa, a Direcção da Hidráulica do Mondego e, mais recentemente, a Direcção Regional de Agricultura da Beira Litoral.

As características morfológicas do lugar da Atadoa forjam-se, em parte substancial, no quadro social do binómio terra-água. Este quadro de referência adquire os contornos de uma certa configuração social inscrita num espaço, cuja partilha não pode impedir o acesso das parcelas às levadas, originando um fraccionamento fundiário segundo eixos longitudinais, e produzindo parcelas estreitas e compridas. Esta configuração subjaz a uma outra, menos evidente mas nem por isso menos eloquente: prende-se com a hierarquização das terras irrigadas, que detêm tanto mais privilégios quanto mais se posicionam para montante do sistema. Esta diferenciação deriva do facto de as práticas de irrigação terem mantido a sua pertinência através dos tempos, sem alterações substanciais, tanto na forma como no conteúdo, enquanto se processava a ampliação das zonas irrigadas, sobretudo no decurso do século anterior. O regadio ampliou-se mantendo o mesmo código normativo de partilha, mas ressaltando e reforçando os direitos dos proprietários mais antigos.

É o regadio que condiciona parte da estrutura agrária, dado que o essencial das culturas agrícolas se confina ao espaço irrigado, para a produção sequenciada de diferentes culturas, em sistema de rotação permanente. Configura a parte mais substantiva do quadro material de vida da Atadoa. A definição deste quadro material organizado do lugar depende, em linha directa, da própria existência do

regadio e, sobretudo, do constrangimento social em o conservar e explorar sob a forma de património material destinado a ser mantido e transmitido. No entanto, certos aspectos mais difusos da própria organização social parecem dever-se às prioridades que as terras de regadio desenvolvem ao nível da comunidade. Encontra-se neste caso, a tendência verificada para a circulação de nubentes dentro do espaço perfilado pelas fronteiras dos lugares cujo essencial da vida agrícola depende das terras de rega. Esta tendência é tanto mais observável quanto se considera a forte assimetria revelada, no interior da mesma freguesia, de casamentos entre naturais dos lugares que comungam o mesmo sistema de irrigação, ou entre estes e os lugares situados na serra, com explorações económicas de montanha. Será que a endogamia geográfica não constitui a forma mais adequada à manutenção de um espaço de minifúndios inscritos numa paisagem de campo aberto, reforçando pelas configurações do parentesco construído na aliança a manutenção de configurações espaciais que recuam no tempo histórico do lugar?

Numa época em que se assiste a uma crescente secundarização do peso das explorações agrícolas, por parte dos grupos domésticos pluriactivos, esta processa-se de forma selectiva, caracterizando-se pela progressiva perda de importância – económica, mas também de prestígio – das terras de sequeiro, enquanto estratégia para manter intactas as terras do regadio. Em vez de um quadro onde os pluriactivos tenderiam para o abandono das tarefas agrícolas, deparamo-nos com um outro, onde estes se desdobram em múltiplas tarefas, envolvendo por igual todos os membros do grupo doméstico, organizando estratégias que passam pela aquisição de bens de capital no mercado externo de factores de produção, de forma a conseguirem manter a exploração no regadio em condições de dar resposta às solicitações do mercado local. Afinal, como já anteriormente tinha sido referido para a situação observada no Baixo Mondego, “a maior parte dos filhos de agricultores que casaram e residem na freguesia reassumiu a agricultura de seus pais, apesar de ter uma profissão não agrícola. Fá-lo em condições diferentes, menos dependente do esforço e da disponibilidade pessoais e recorrendo a meios provindos, em parte, da esfera económica do mercado, em parte, da esfera da economia local” (HESPANHA, 1994: 254).

Em síntese, cabe ao grupo camponês que se mantém centrado numa estrutura agrária marcadamente vincada pelas disponibilidades das águas irrigantes, produzir e reproduzir as condições materiais de sobrevivência de um sistema que, na sua parte mais substantiva, molda os próprios comportamentos sociais durante, pelo menos, seis meses por ano. Repousando sobre este sistema grande parte dos modelos identitários de todo o grupo camponês, que nele se projecta e reconhece, cabe-lhe também a tarefa de o actualizar sistematicamente, de forma a que as transformações operadas em cada momento, sejam integradas no sistema para que, assim, se mantenham manipuláveis todos os elementos que visam a reprodu-

ção da estrutura agrária, na sua globalidade.

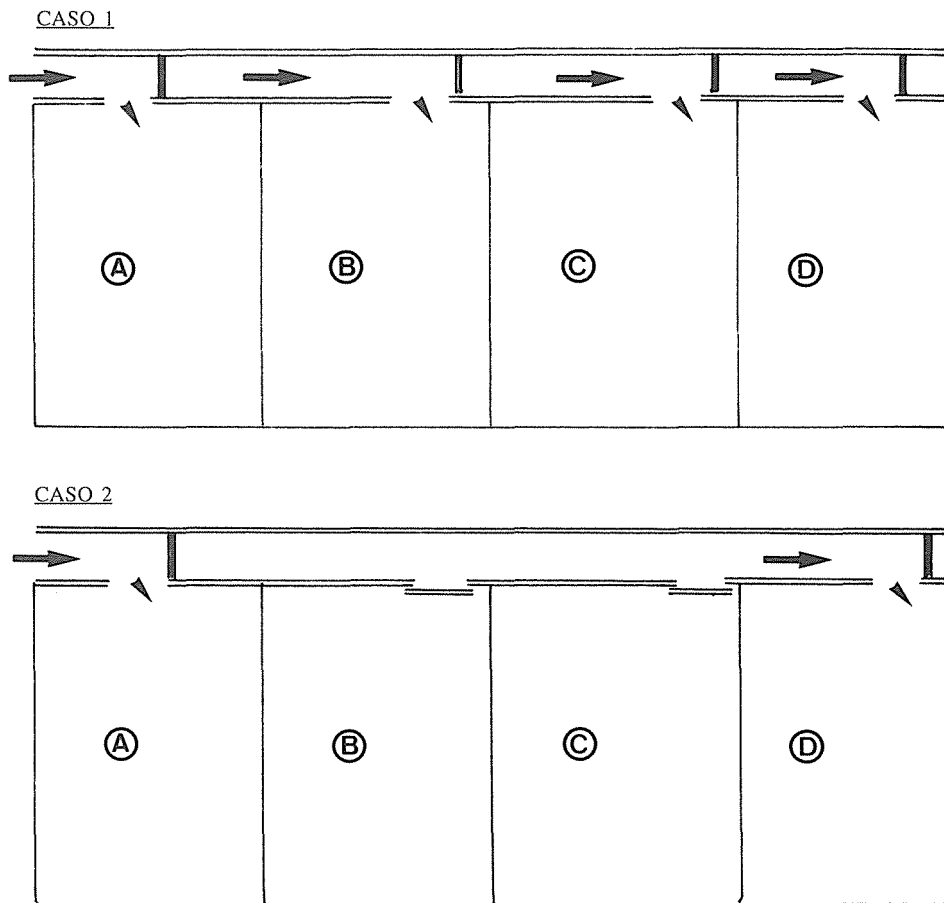
Todo este processo de reformulação e actualização dos elementos que afectam o sistema – que actua pela sua incorporação ou exclusão, consoante as situações particulares em presença – apoia-se, em suma, no que parece ser uma cultura elaborada em torno do regadio tradicional colectivo, cujas raízes assentam em pressupostos históricos, que se actualiza permanentemente em função das mudanças sofridas pelo próprio sistema, e que se reproduz na medida em que se perpetua o quadro da presente morfologia social do lugar.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ALMEIDA, J. Ferreira (1977), “Sobre a monografia rural”. *Análise Social*. Vol. XIII (52). Lisboa. pp. 783-803.
- CUNHA, L. Sobral (1988), *As serras calcárias de Condeixa – Sicó – Alvaiázere. Estudo geomorfológico* [dissertação de doutoramento em Geografia Física]. Coimbra. Faculdade de Letras (mimeografado).
- GEORGE, Pierre (1977), “Sociologia geográfica” in G. Gurvitch (dir.) *Tratado de Sociologia*, (1º vol.). Lisboa. Livraria Martins Fontes. pp. 347-372.
- GIRÃO, Amorim (1933), *Esboço de uma Carta Regional de Portugal*. Coimbra. Imprensa da Universidade.
- HESPANHA, Pedro (1994), *Com os pés na terra. Práticas fundiárias da população rural portuguesa*. Porto. Edições Afrontamento.
- ITURRA, Raul (1983), “Estratégias na organização doméstica na produção da Galiza rural”. *Ler História*, nº 1, pp. 81-110.
- LEBEAU, R. (1986), *Les grands types de structures agraires dans le monde*. 4ª ed. Paris. Ed. Masson.
- LOBO, M. Taveira (1989), *Manual do direito de águas*. 2 vols. Coimbra. Coimbra Editora.
- MARTINS, J. Silva (1973), *Estruturas agrárias em Portugal Continental*. 2 vols. Lisboa. Prelo Editora.
- MEDEIROS, C. Alberto (1987), *Introdução à Geografia de Portugal*. Lisboa. Editorial Estampa.
- MENDRAS, Henri (1977), “Sociologia em meio rural” in G. Gurvitch (dir.). *Tratado de Sociologia*. (1º vol.). Lisboa. Livraria Martins Fontes, pp. 429-450.
- (1978), *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro. Zahar Editores.
- MOREIRA, Guilherme (1960), *As águas no direito civil português*. Coimbra. Coimbra Editora.
- NEVES, Quintas (1963), “Partilha de água de rega no direito consuetudinário e nas tradições rurais do Norte de Portugal”. *IIIº Congresso Internacional de Etnografia – Actas*. Lisboa. pp. 361-371.
- PINTO, Manuel (1983), “Da água de rega à água ritual (apontamentos sobre o caso da freguesia de Sobrado – Valongo)”, *Estudos Contemporâneos*, vol. V. pp. 117-149.

- PORTELA, José (1991), “Os regadios tradicionais em Trás-os-Montes: a Água e o Homem”. *Actas do Simposio de Antropoloxia. 11, 12 e 13 Xullo 1991*. Lubian. pp. 109-124.
- RIBEIRO, Orlando (1987), *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*. [1963] 5ª ed. Lisboa. Sá da Costa Editora.
- (1991), *Opúsculos Geográficos – IV. O Mundo Rural*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian.
- SANTOS, Armindo (1992), *Heranças – Estrutura agrária e sistema de parentesco numa aldeia da Beira Baixa*. Lisboa. Publicações Dom Quixote.
- WATEAU, Fabienne (1994), “Relations familiales et villageoises en periode d’irrigation: essai d’analyse des conduits de sociabilité dans une vallé minhote”, *Ethnologie du Portugal: unité et diversité – Actes du Colloque, Paris 12-13 Mars 1992*. Paris. Centre Culturel Calouste Gulbenkian.

Figura 1
PRIORIDADES DE REGA DE VERÃO



LEGENDA:

No CASO 1, A, é o primeiro a regar, B, o segundo, C, o terceiro e D o último, passando a água, sequencialmente, de A para B.

No CASO 2, A, rega primeiro que D, mesmo que tenha chegado depois deste. Pode fazer a "presa" na regadia, porque a água ainda "andava a regar para cima", isto é, para montante. Só depois de A "alagar" a presa feita, é que D poderá regar. Se B ou C, chegarem depois da água ter atingido a parcela de D, já não podem regar nesse dia, apesar de "estarem por cima" (a montante): é que nenhum regador pode interromper o curso da água, e esta não pode "subir" na regadia. As "presas" só podem ser feitas enquanto a regadia estiver em seco.

Se esta mesma situação se verificar em PRESA ALTA, no CASO 1, todas as parcelas regam sequencialmente, se A, B, C e D tiverem levantado as suas presas na regadia *antes* do nascer do sol, e depois de A.

No CASO 2, A, rega primeiro que D, porque está a montante. Se B ou C chegarem à regadia para levantar as suas presas, já depois do sol ter nascido, e mesmo que a regadia esteja em seco porque A está ainda com a água, não o poderão fazer, passando a vez para D, que fez a presa antes do nascer do sol. B e C terão que aguardar o dia seguinte para tentar regar as suas parcelas.

Quadro 1
EXPLORAÇÕES AGRÍCOLAS NA ATADOA
PROPRIEDADE NO REGADIO EM 1994

Escalões de área*	Conta própria		Arrendamento	
	Área*	Nº blocos	Área*	Nº blocos
> 0 a < 0,25	0,91	21	–	–
0,25 a < 0,5	0,95	9	0,26	1
0,5 a < 1	4,76	24	–	–
1 a < 2	11,53	31	1,23	3
2 a < 3	9,28	23	–	–
3 a < 4	3,70	12	–	–
4 a < 5	4,50	5	–	–
5 a < 8	6,09	5	0,03	1
> 8	5,10	3	1,28	1
TOTAL	46,82	133	2,80	6

* em hectares

Fonte: Inquérito realizado para este estudo / Registo predial rústico (adaptado).

Quadro 2
AS CULTURAS IRRIGADAS NO CONCELHO DE CONDEIXA-A-NOVA

Escalões de área*	Superfície irrigável		Superfície irrigada	
	Nº expl.	Área*	Nº expl.	Área*
> 0 a < 0,5	88	18	87	18
0,5 a < 1	303	103	281	89
1 a < 2	626	342	600	308
2 a < 3	220	211	216	186
3 a < 4	101	151	101	136
4 a < 5	42	80	40	65
5 a < 10	59	131	57	110
10 a < 20	14	99	14	91
20 a < 30	2	34	2	30
> 30	3	70	3	59
TOTAL	1458	1240	1401	1095

* em hectares

Fonte: Recenseamento Geral Agrícola de 1989; I.N.E.

Quadro 3
EXPLORAÇÕES SEGUNDO AS CARACTERÍSTICAS DO REGADIO
NA FREGUESIA DE CONDEIXA-A-VELHA

Escalões de área*	Origem da água**				Tipo de rega	
	Colectivo	Individual	Nascente	Corrente	Gravidade	Outros
> 0 a < 0,5	29	8	29	2	34	—
0,5 a < 1	72	22	76	14	87	—
1 a < 2	91	59	119	23	132	—
2 a < 3	17	13	25	6	28	1
3 a < 4	7	9	14	2	13	1
4 a < 5	1	1	1	1	2	—
5 a < 10	4	5	7	2	7	—
> 10	3	3	3	2	3	—
TOTAL	224	120	274	52	306	2

* em hectares
** número de explorações
Fonte: Recenseamento Geral Agrícola de 1989; I.N.E.

Quadro 4
POPULAÇÃO AGRÍCOLA FAMILIAR SEGUNDO O TEMPO DE
ACTIVIDADE NA EXPLORAÇÃO – CONDEIXA-A-VELHA

Grupo Doméstico	Tempo de actividade na exploração (% do tempo completo)							
	Total		> 0 e < 50%		> = 50% e < 100%		Tempo completo	
	HM	H	HM	H	HM	H	HM	H
PRODUTOR	341	303	194	172	86	76	61	55
CÔNJUGE	275	2	77	2	139	—	40	—
OUTROS*	465	238	258	155	31	7	8	—
TOTAL	1081	543	529	329	256	83	109	55

* Ascendentes, descendentes, colaterais.
Fonte: Recenseamento Geral Agrícola – 1989. Instituto Nacional de Estatística.

PINTURA DOS COSTUMES DA NAÇÃO: ALGUNS ARGUMENTOS*

por

António Medeiros**

- (...) ils ont mis là un compas toujours ouvert, c'est un emblème.
- mon garçon, ça ne vas pas te faire le savant, cela s'appelle un problème. J'ai servi d'abord dans l'artillerie, reprint Beau-pied, mes officiers ne mangaint que de ça.
- C'est un emblème.
- C'est un problème.
- Gageons!

Balzac, *Les Chouans*

1.

Pode-se interrogar as razões que justificam o uso da designação “etnógrafo local” e não, em alternativa imaginável, “etnógrafo nativo”. A pergunta parece, à partida, absurda: fica proposta uma distinção que pode ser útil – servindo, nomeadamente, para distinguir os distinguidores, de um modo socialmente aceitável – no uso da expressão “etnógrafos locais”. Por outra parte, surge-nos hoje quase como um idiotismo a sugestão de que antropólogos de um dado país pudessem designar como “nativos” outros dos seus concidadãos. A sanção dada pelos usos

* Agradeço a Filipe Verde, Jorge Freitas Branco e a João Leal a boa vontade com que leram e sugeriram críticas às primeiras versões deste texto. São da minha exclusiva responsabilidade todos os argumentos aqui surgidos. Este é um texto “aberto”, exploratório, situado na confluência de preocupações antigas com novos temas surgidos no âmbito de uma investigação em curso.

** ISCTE/CEAS.

sociais dos nomes interdita-nos o uso sério – ético? – do termo¹.

Eduardo Lourenço diz do romantismo que trouxe uma dimensão de “interioridade” à relação dos autores com a realidade colectiva do país. Esta relação deve ser percebida como definitivamente aprofundada, alargada a um número crescente de portugueses, tornada banal, num período de charneira que – seguindo agora a Rui Ramos, 1994: 565-595 – situo entre os anos de 1880 e 1930; período quando ficam estabelecidas referências mais duradouras de uma “cultura colectiva, isto é, um conjunto coordenado de referências comuns” (Ramos op. cit.: 567; cf. tb. Hobsbawm, 1985). Neste processo foram cruciais práticas muito difundidas e intensas, exercidas por intermédio de diversos meios técnicos e revestindo uma grande diversidade de formas, que naquele tempo foram identificadas como etnográficas. Hoje está connosco a decisão do reconhecimento da legitimidade daquele modo de designar.

Importa, por outro lado, fazer lembrar o óbvio: o carácter local, precisamente situado, das práticas etnográficas mais prestigiadas exercidas no nosso século. Que a antropologia se legitima como saber local é manifestado por um título famoso que é uma apologia (Geertz, 1983). Por outro lado, expressa-se esta característica de modo clássico no exercício da observação participante, com os contornos ideais que lhe foram atribuídos por Malinowski. Exemplo com permanência notória, sobrevivendo às dúvidas e discussões lançadas nos anos 80, de que se pode tomar como referências *ad hoc* aquelas que constam em *Writing Culture* de George Marcus e de James Clifford (1986).

Sublinhe-se agora que as “etnografias locais” incidem, a maior parte das vezes, sobre espaços geográficos e sociais de maior amplitude – freguesias, concelhos, “terras”, distritos, províncias ou “regiões” (cf. Vasconcellos, *Etnografia Portuguesa*, vol. III) – do que as monografias de pequenas comunidades, características da antropologia britânica ou americana no século XX. Assim, pode perguntar-se como se designaria uma eventual monografia do concelho de Vila Verde, cheia de citações em latim dos clássicos da – grande! – tradição bucólica, escrita por um padre, bom observador, familiarizado há décadas com o contexto,

¹ Não interdita, contudo e sintomaticamente, a frequência do seu uso irónico e subversivo; este é um jogo jogado a coberto de uma situação de “intimidade cultural” (Herzfeld, 1997).

Lembro, numa nota etnográfica dos corredores de escola de antropologia em Portugal, que são comuns ali as alusões aos “nativos” ou “indígenas” de qualquer parte do país que é frequentada por qualquer dos circunstantes. O uso será sempre jocoso, consciente da ironia implícita na inapropriação. Do mesmo modo, em algumas localidades do Minho podem ser ouvidas frases do seguinte teor: “fulano chegou à freguesia e pensou que podia começar a mandar cá no indígena” ou “fizeram assim e assado, porque pensavam que o indígena era ceguinho”. Também aqui é um intencão irónica que comanda o uso da expressão, consciente do desfasamento e suscitando a evocação de outros contextos e prepotências análogas (pode surgir, como alternativa e com o mesmo sentido, a referência aos “pretos” ou ao “preto”).

com os seus usos e costumes, para além de bom latinista (cf. Clifford, 1982; Valverde, 1992). Julgo que mais provavelmente seria “etnografia local”. Por outro lado, podemos pensar que um artigo escrito em qualquer departamento, recamado de citações em inglês – como o presente texto –, ou elaborado a partir de uma temporada curta num pequeno povoado daquele mesmo concelho, possa ser considerado texto etnográfico sem qualificações suplementares.

Os tipos ideais propostos por G. Stocking para classificar as antropologias – num texto bem conhecido, “Afterword: a view from the center”, 1986 –, sugerem pistas muito atractivas para identificar, de uma parte, a antropologia feita hoje em dia nas universidades portuguesas e, por outro lado, para pensar os impasses do seu relacionamento com as “etnografias locais” e ainda, mais genericamente, com toda a tradição portuguesa de práticas etnográficas (1986). Stocking distingue num primeiro passo dois tipos mais importantes de antropologias: as “antropologias da construção de império” (*anthropologies of empire-building*) e de “construção nacional” (*anthropologies of nation-building*). Um terceiro tipo é distinguido ainda: a “antropologia internacional” (*international anthropology*), cujas expressões mais relevantes são contemporâneas, identificáveis na difusão de temáticas comuns nos diversos contextos académicos, numa escala que hoje é global. Deve sublinhar-se que esta “antropologia internacional” é marcada, de uma maneira tendencialmente exclusiva, pela reivindicação da herança teórica das “antropologias de construção de império”. Esta constatação está implícita nas considerações feitas pelo próprio Stocking, mas também, mais simplesmente, na experiência de quem recebeu formação académica em antropologia em Portugal nos anos mais recentes, por exemplo.

São os praticantes da antropologia “internacional”, hoje sediados nas universidades portuguesas, quem pode exercer hoje o uso autorizado da classificação objectificadora que distingue os “etnógrafos locais”, propondo uma hierarquização implícita, de algum modo ausente ou mesmo sentida como desnecessária – como adiante se sustenta – até há um tempo recente. É desta perspectiva assim situada que quero argumentar o “localismo” do conjunto das práticas constituintes da “anthropology of nation-building”, exercida em Portugal ao longo dos séculos XIX e XX².

Hoje em dia os “etnógrafos locais” vão surgindo como objecto de estudo bastante apetecido; este facto deve ser entendido como parte da corrente de inte-

² De algum modo, a antropologia “nativa” hoje feita em Portugal é identificável no exercício localizado de interesses de estudo internacionalizados por parte de estudiosos portugueses. A antropologia de “national building”, mais antiga e ainda persistente, é uma constelação de natureza essencialmente diversa, ainda muito mal conhecida nos seus contornos e, como outras das suas congéneres, ausente dos debates internacionalizados do tema “emergência de antropologias nativas”.

resses de estudo dos nacionalismos que hoje atravessa a antropologia e as várias ciências sociais. Na minha opinião, precipita-se aqui a possibilidade de fazer a “localização” conceptual de toda a tradição etnográfica autóctone que contribuiu – intencionalmente e de um modo importante – para a produção de formas eficazes de divulgar o reconhecimento do Estado-nação.

Por outro lado, é possível pensar o conjunto do país como um “local” ou “localidade”; serve e justifica este propósito uma conceptualização deste termo proposta por Arjun Appadurai, quando diz: “I view locality as a primarily relational and contextual rather than as scalar or spacial. I see it as a complex phenomenological quality, constituted by a series of links between the sense of social immediacy, the technologies of interactivity and the relativity of contexts” (1995: 204)³. Na sequência, o autor defende ter sido o Estado-nação espaço privilegiadamente produzido como localidade específica, decisiva na Idade Moderna, sendo a produção monumentalizadora de “localidades” de mais pequena escala no seu interior parte importante desta empresa específica de contextualização – “The nation-state relies for its legitimacy in the intensity of its meaningful presence in a continuous body of bounded territory. It works by policing its borders, producing its ‘people’ (Balibar 1991), constructing its citizens, defining its capitals, monuments, cities, waters and soils, and by constructing its locales of memory and commemoration...” (p. 213).

A tradição dos estudos etnográficos praticados em Portugal desde os meados do século XIX, foi exercida por nacionalistas e teve claros propósitos nacionalizadores, como pode ser aferido por inúmeros testemunhos mais ou menos ilustres. A despeito de ter sido muito escassa a sua institucionalização efectiva, as práticas etnográficas foram relativamente difundidas, encontrando “cultores” ao longo de todo o país a partir dos anos de 1880. Para além do artifício da citação longa e descontextualizada de Appadurai, julgo que na história da prática daqueles interesses em Portugal se pode documentar em vários passos o lugar central que o discurso do Estado-nação manteve, como mais importante referente e razão de ser das práticas etnográficas conduzidas ao longo do país. De seguida, pretendo demonstrar este ponto de vista, privilegiando diferentes tipos de ilustrações, sobretudo referenciadas em termos temporais pelas três primeiras décadas do século XX: período fulcral – e muito mal conhecido – para o entendimento de algumas das características da etnografia hoje praticada em Portugal, fora dos departamentos universitários da especialidade.

³ Appadurai distingue ainda “localidades” de “vizinhanças” (neighbourhoods), dizendo destas: “I use the term ‘neighborhood’ to refer to the existing social forms in which locality, as a dimension or value, is variably realized” (p. 204).

1)

Alguns dos representantes da geração que protagonizou os primeiros passos inequívocos de abertura aos temas da antropologia “internacional” – na sequência de *Ricos e Pobres no Alentejo* e a par com as transformações que já depois do 25 de Abril ocorreram nas universidades – têm feito tentativas de estabelecer as coordenadas mais importantes da história da tradição de estudos etnográficos praticada no país desde os fins do século XIX. Para além de um esforço meritório de reconhecimento das figuras mais salientes e de valorização das respectivas obras julgadas mais importantes, creio que nestas tentativas sobretudo se tem tentado reconhecer antecedências prezáveis para a prática científica introduzida de novo. Assim, o critério mais valorizado é a medida da actualização revelada nas obras dos autores sujeitos a estudo, face aos termos dos debates que no seu tempo percorriam as mais prestigiadas e paradigmáticas “antropologias de construção de império”⁴.

Aqueles esforços demonstraram-se por regra decepcionantes ou de resultados muito pouco substanciais. Poder-se-ia caricaturar estas *démarches*, dizendo que um “ar de família” posto a prêmio entre ambas as tradições poderia talvez ser encontrado em dois pequenos escritos – o texto de Consiglieri Pedroso intitulado “A constituição da Família Primitiva”, de 1878; e, de Rocha Peixoto, um pequeno artigo denominado “Survivances du Régime Communautaire en Portugal”, de 1908 – aquém do meridiano de referência, em termos temporais, representado pela obra importante, e implicitamente valorizada, de Jorge Dias, que foi desenvolvida a partir dos anos 40⁵.

Deste modo, as abordagens mais recentes da história dos interesses etnográficos em Portugal deixam sugerido um hiato longo de mais de três décadas, marcado pela ausência de propostas de trabalho julgadas significativas, onde apenas se poderia observar um processo de degenerescência – ou, usando uma

⁴ Tomo como referências, nestes passos, os textos mais importantes dedicados a este tema por Jorge Freitas Branco (1986, 1985), João Pina Cabral (1991) e João Leal (1988, 1993a, 1993b, 1996, 1997). As diferenças enfáticas e a profundidade relativa que marcam cada uma destas propostas não são discutidas agora. Sublinha-se a preocupação, comum nestes vários textos, de discernir nas obras dos autores mais importantes na tradição de estudos etnográficos em Portugal afinidades com teorias prestigiadas na história da antropologia. Comum também, genericamente, é o reconhecimento que aquelas afinidades são muito escassas, tocadas de sincretismo ou muito transitoriamente expressas.

⁵ Insisto que esta caracterização é caricatural – exagerada. Note-se que as obras de Consiglieri Pedroso e Rocha Peixoto são valorizáveis por razões divergentes. O primeiro autor surge como “arm-chair anthropologist”, com conhecimento sólido de teorias suas contemporâneas. Valorizamos retrospectivamente em Rocha Peixoto as boas intuições sociológicas e o conhecimento directo dos “terrenos”. O texto da sua autoria que fica citado, pode perceber-se como referência pioneira dos interesses na montanha e no comunitarismo, temas salientes dos interesses antropológicos praticados em Portugal até aos anos de 1980 (cf. Gonçalves, 1968: XI).

palavra forte, de “cafrealização”. Afinal, para levar ao fim o jogo de palavras, um “going native” progressivo – avaliado a partir de algumas obras de referência, produzidas no final do século XIX⁶. Deixando de parte o jogo de palavras, ou pelo menos as suas acepções derogativas, julgo que aquele processo de “nativização” foi fenómeno que ocorreu de facto – se o tomarmos agora como uma das faces mais importantes do intenso processo nacionalizador vivido na primeira metade do século XX.

Retendo neste passo a mera a sugestão da existência de uma acepção muito difusa do que era considerado “etnográfico” ao tempo daquele processo de “nativização” dos interesses e das referências, valerá a pena citar por extenso um reparo muito importante de Rui Ramos:

“Um dos erros mais crassos dos historiadores tem sido tomar estes ‘reaportuguesadores’ por provincianos ou ingénuos. Os mais importantes destes escritores, pintores e arquitectos haviam estudado no estrangeiro – e até mais do que isso: as suas tentativas de ‘reaportuguesamento’ correspondem ao que, na mesma época, se estava a fazer em Inglaterra, na França, na Alemanha, etc. (...) Assim, será possível compreender que o ‘aportuguesamento’ constitui um dos movimentos intelectuais mais radicalmente modernos e cosmopolitas. Também um dos mais ‘democráticos’, no sentido em que definiu uma arte para as classes médias, sem as obscuras referências greco-latinas do Antigo Regime” (1994).

O último período que ficou citado é especialmente significativo. Queria retomar a substância desta sugestão mais adiante, tentando ilustrar alguns dos usos contemporâneos mais estritamente situados da etnografia.

Importa comentar, como referência comparativa, a perspectiva que foi de Ernesto Veiga de Oliveira sobre o passado das práticas etnográficas no país. Este é o extracto de um texto de 1968, que dá conta dos primeiros 20 anos da actividade do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular, dirigido por Jorge Dias, cujos trabalhos surgem apresentados como intento sistemático de imposição de rigor num campo de estudos devassado:

“Sem falar mesmo desse amadorismo irresponsável, a própria investigação etnográfica praticada por estudiosos com formação científica (mas não especializada), baseada em teorias e moldes antiquados e ultrapassados, não respondia às

⁶ Conferir respectivamente João Pina Cabral (1991) e João Leal (1993a), que propõem leituras divergentes no que se refere à periodização da decadência do vigor e actualização teórica conhecidos pelos estudos etnológicos em Portugal nos finais do século XIX. É mais ampla a temporização, e mais ajustada nesta perspectiva, a leitura proposta por Leal, sugerindo praticamente seis décadas de duração naquele processo. (cf. também as mais recentes interrogações de Leal 1996).

exigências de uma disciplina que caminhava na vanguarda das ciências sociais, enriquecida com todas as descobertas que nesse campo se iam dando. Recolhas parcelares, que não se enquadravam num plano sistemático, e feitas muitas vezes segundo métodos imperfeitos, temas locais restritos, sem visão de conjunto, ignorando o caso geral, carência de leitura, hipóteses interpretativas pouco fundamentadas, a investigação etnográfica mantinha o carácter particularista desse folclorismo das velhas escolas. E sobretudo não apenas nos velhos mestres – aliás justificadamente – mas mesmo para os que se lhes seguiram (e que nunca os superaram), a etnografia continuava a ser uma matéria apenas descritiva tendo como objecto o estudo da ‘tradição’ concebida estaticamente e como um fim em si, e que exprimia a própria cultura em sociedades fechadas e isoladas no espaço, e que a haviam elaborado sob a acção do seu condicionalismo localista”⁷.

Uma observação judiciosa de Orlando Ribeiro, feita em ainda em 1948, permite pôr em termos suficientemente claros uma das razões mais salientes dos impasses hoje ressentidos quando se faz apropriação da história das práticas etnográficas no país. Diz o geógrafo:

“A discontinuidade de uma tradição universitária, que não chegou a organizar-se, explica o aparecimento de um jovem etnógrafo que nada deve, no seu impulso inicial, à escola portuguesa. O Dr. Jorge Dias, universitário também, começou a estudar Etnografia na Universidade de Munique, onde se doutorou em *Volkskunde*.” (1981: 14).

O comentário explicita a fragilidade institucional dos estudos etnográficos em Portugal, situação que se manteve até ao 25 de Abril, aquém da presença notória e praticamente isolada de Jorge Dias no sistema universitário, confinado nos “Ultramarininos” (modo como Ribeiro refere o antigo ISCSPU, cf. Ribeiro, op. cit: 10; tb. Branco, 1986)⁸.

Deve observar-se, seguindo ainda o trecho citado, que a formação de Jorge Dias decorrerá no âmbito de uma outra antropologia de “national building” – o *Volkskunde* – e que as suas tentativas posteriores de actualização, face aos desen-

⁷ Este último trecho parece muito pouco ajustado para caracterizar a produção criticada. Nesta, é o povo – o conjunto indiferenciado das classes subalternas do país – que possibilita a observação etnográfica. Os traços referidos seriam mais característicos dos implícitos que justificavam as monografias de comunidade feitas por Jorge Dias, por exemplo.

⁸ Aquém também dos trabalhos de intentos sistemáticos do “grupo do Museu de Etnologia”, que o mesmo Jorge Dias encabeçava. Pretendo sublinhar aqui a ausência de um circuito académico que sediasse a reprodução de conhecimentos. Jorge Dias diz, por sua parte, referindo-se a Leite de Vasconcelos: “na falta de uma cátedra reuniu os jovens nas revistas que fundou e dirigiu” (1952:15). Uma consulta daquelas revistas dá conta da variedade das colaborações ali acolhidas (cf. Leal, 1996; Guerreiro, 1986).

volvimentos consolidados na antropologia funcionalista britânica ou no culturalismo americano – que então impunham a sua hegemonia como escolas de referência a nível internacional – se revelaram frustes e carregadas de ambiguidades, como defendeu com boas razões João Pina Cabral (1991). Sublinhe-se também a sugestão de Ribeiro de que Jorge Dias se foi tornando “devedor” do que na frase citada surge designado como “escola portuguesa”, compromissos nitidamente expressos no seu texto de 1952, intitulado *Bosquejo histórico de Etnografia Portuguesa*. Aqui, neste texto, apresenta-se uma leitura genealógica dos interesses de estudo etnográfico em Portugal. Linhagem no termo da qual o autor se apresenta como protagonista modernizador que introduz uma abordagem nova no contexto interno. De passagem, o que importará sublinhar neste texto, será – mau grado os intentos do autor – a importância dos compromissos que se obriga a reconhecer com a história, as instituições e as práticas contemporâneas da etnografia de facto existentes no país.

Se tomarmos em conta os trabalhos de Jorge Dias, e apesar das tentativas que fez em seu tempo para entrosar a obra no âmbito de correntes teóricas de curso cosmopolita, ficarão referenciadas de novo as possibilidades muito escasas de que o seu legado possa ser reivindicado como referência conceptual pelos antropólogos a exercer trabalho hoje em dia. Assim, deve notar-se que nenhum dos antropólogos hoje activos nos departamentos de antropologia se reclama discípulo de Jorge Dias, pese embora a singularidade da sua figura, a importância dos trabalhos que desenvolveu e efectividade de algumas das rupturas que protagonizou no seu tempo. Por maioria de razões, tampouco Leite de Vasconcellos é reivindicado como um ancestro, muito embora seja esta, na minha opinião, a figura definitivamente mais importante e incontornável dos estudos etnográficos praticados até hoje em Portugal – como Jorge Dias assinalava já em 1952, e como um inquérito agora conduzido junto dos praticantes que hoje dizemos “locais” da etnografia concerteza poderia confirmar. Nessa medida pode lamentar-se a pouca atenção que a sua obra tem merecido na historiografia feita por antropólogos⁹.

É possível dizer que a antropologia académica portuguesa dos nossos dias não tem um ancoramento nacional em termos teóricos – é definitivamente estrangeirada nas suas referências conceptuais mais significativas. O reconhecimento deste facto não deve ser dramatizado, julgo aliás que ninguém o fará – este é afinal um lugar comum. Assim, o passado e as expressões actuais da antropologia de “nation building” cultivada em Portugal, podem tornar-se um

⁹ Que algo está a mudar julgo que fica sugerido por artigos recentes de Freitas Branco (1994, 1995) e João Leal (1996). Tb. Freitas Branco, num texto mais antigo, se demonstra mais especialmente atento face a esta figura (1986).

puro objecto de estudo, despido de ansiedades de identificação.

Por outra parte, de um modo mais largo, o país que é dito como nação ao longo do último século e meio, deve àquela antropologia muito peculiar possibilidades de ser imaginado que se mantêm activas, que se reproduzem ainda hoje, impondo factos sociais que são nossos contemporâneos. Assim será ingénuo pensar que é possível perceber bem uma variedade de fenómenos muito actuais se nos mantivermos alheados da consideração dos seus particularismos, aquém da impossibilidade de ali radicarmos a nossa identificação profissional.

Pode desactivar-se neste passo a parábola bem conhecida de John Davis, a qual refere a eventualidade que se punha aos jovens “mediterraneanistas” britânicos de cruzar nos novos terrenos com “tylolean professors”, desfasados das novas correntes teóricas como velhos cabos japoneses perdidos na selva, ignorantes do fim da Segunda Grande Guerra (Davis, 1976; cf. a glosa feita por João Leal a partir desta pequena história, no prelo). Aquilo que para aqueles portadores da nova maneira de fazer antropologia poderia surgir como encontro com “esqueletos guardados no armário” de uma Europa outra, anacrónica e ainda vagamente exótica, tinha, ao fim e ao cabo, escassas possibilidades de acontecer em Portugal. Uma única figura tinha encarnado de um modo bem definido o papel do antropólogo académico influenciado por Tylor, mas num tempo que fora contemporâneo deste: Consiglieri Pedroso. Pode dizer-se no caso português – e para além dos trabalhos de Jorge Dias e da sua equipa – que o particularismo dos interesses cultivados localmente ultrapassava as possibilidades da imaginação dos antropólogos sociais ingleses, chegados ao sul da Europa a partir dos anos 50. É possível dizer ainda que essa estranheza reflectiria a sua falta de familiaridade com dimensões culturais de âmbito nacional, concerteza relevantes para quem, neste contexto, procedesse a aproximações de “terreno”¹⁰.

Uma das questões levantadas por James Clifford – quando interroga os limites que referenciam a identificação profissional dos antropólogos hoje em dia, momento em que as suas práticas se pluralizam sistematicamente – deve ser tida aqui em conta. Pergunta Clifford se é possível reconhecer uma fronteira aberta, em termos institucionais, entre a antropologia, os “cultural studies” e outras tradições análogas. Responde muito taxativamente que não (1997:63).

Sem nos alongarmos nas razões que justificam esta resposta, sugira-se os embaraços que propõe para quem queira considerar com alguma profundidade e

¹⁰ Como reconhece o próprio J. Davis na mesma obra, descrevendo a intimidação produzida por esta consciência e os modos de a contornar que foram encontrados. Na minha opinião, é nos vários trabalhos de Michael Herzfeld onde melhor surge resgatada a ênfase nas relações – sempre ineludíveis em contexto europeu – entre o que é local e o que decorre das determinações da existência antiga e actuante do Estado.

latitude a história dos interesses da “descrição do povo” no contexto português. Aqui, torna-se muito rapidamente claro que os critérios de referência importantes para o reconhecimento daqueles interesses também se encontram no conhecimento da tradição bucólica, da novela ou da pintura romântica, na recepção feita da percepção pitoresca, nas práticas de lazer aristocráticas, da alta burguesia e também dos vários estratos das classes médias, nos guiões que se fizeram para o cinema nas suas primeiras décadas, na familiaridade com os critérios estéticos predominantes em cada uma das épocas estudadas. Por contrapartida são definitivamente menores – ou com possibilidades muito rarefeitas de detecção – as referências propostas por práticas de observação e registo no terreno de práticas sociais, conduzidas por um etnógrafo “observador participante”¹¹. Aquilo que quero dizer é que uma abordagem levada a cabo seguindo o critério seguido por Raymond Williams em *The Country and the City* – texto de referência, fundador, dos “cultural studies”, como é habitualmente reconhecido – poderia conduzir a resultados particularmente esclarecedores sobre alguns dos aspectos das práticas que compuseram o que aqui tem vindo a ser designado como a “anthropology of nation building” praticada em Portugal ao longo dos séculos XIX e XX.

2.

A consolidação do conhecimento do país esteve dependente de um discurso científico desdobrado em disciplinas novas, ou refundadas, nas últimas décadas do século XIX. Jacques Le Goff diz que aconteceu o surgimento de uma nova civilização da inscrição” na Europa dos meados do século XIX; época em que “o movimento científico destinado a fornecer à memória colectiva das nações os monumentos da lembrança (se) acelera” (1984: 38)¹².

Será muito arriscado atribuir um papel primordial, ou sequer particularmente proeminente, às abordagens científicas do conhecimento de Portugal e da sua diversidade interna. Estas podem ser percebidas enquanto tardias, relativamente isoladas, e dependentes em muitos momentos de propostas prévias de rigor menos aferível, todavia muito eficazes na instituição de símbolos e de representações socialmente partilhadas. Quero sugerir que a soma disponível de

¹¹ Por contrapartida será fácil admitir que os antropólogos sociais/culturais de hoje em dia se reconheçam mais facilmente na escrita e no tipo de observações registadas por alguns novelistas da passagem do século que, emulando E. Zola, faziam notas de terreno com assiduidade.

¹² Em Portugal as práticas científicas constitutivas de “monumentos da memória”, conhecem um surto intensivo a partir dos anos 70 do século passado. Surgem praticantes locais de disciplinas como a geografia, antropologia física, a etnologia, a arqueologia, a museologia; surge renovada e populariza-se a escrita da história (cf. Ribeiro, 1977; Vasconcelos, 1980; Catroga 1993; Silva 1997).

recursos de identificação do país e das partes neles distinguidas se apresenta como um palimpsesto de produções literárias, iconográficas e científicas, relativamente inextricáveis na sua sobreposição. Michel Roncayolo diz, a propósito das leituras geográficas das paisagens francesas feitas nos finais do século XIX: “la lecture savante n’est pas étrangère à la esthétique, aux stéréotypes du voyage ou de la découverte exotique, a l’élaboration du paysage en spectacle ou object de consommation” (1986: 488).

Aquela caracterização é bastante sugestiva, com analogias importantes com o processo de intercruzamento de referências, sugerido para os modos de dizer o país e os seus habitantes mais influentes no Portugal do fim do século XIX e princípios do século XX. O reconhecimento da fecundidade destes processos mistos de classificar na criação de registos de conhecimento partilhado – afinal, de factos sociais que são muito efectivos –, era facilmente aceite pelos estudiosos da época, como Sampaio Bruno, referindo a eficácia do conhecimento obtido por intermédio da “sugestão intensificada da literatura” (1987: 181); ou ainda por José Leite de Vasconcellos, mais solenemente, quando diz que “os artistas adivinham muitas vezes o que, por outro lado, os investigadores de História descobrem à custa de fatigante labor cerebral” (1980: 246).

Importa referir a constante sobreposição que é detectável entre o discurso do país e da sua diversidade provincial e a história dos interesses etnográficos aqui cultivados ao longo dos últimos 150 anos. Este argumento e a profundidade do tempo sugerida para aquela confluência, sugere a importância de considerarmos “descrições do povo” que são concorrentes – ou pelo menos invisibilizadas –, de uma história que valorize apenas as expressões mais rigorosas da prática etnográfica.

George Stocking, no seu texto de 1982 que já foi referido, enfatiza a pluralidade histórica das práticas que um termo comum – antropologia – pode denominar retrospectivamente. Neste passo deixa sugerida, nomeadamente, a diversidade das várias “anthropologies of nation-building”, cujas origens foram gémeas dos surtos de nacionalismo cultural que emergiram na Europa das primeiras décadas do século XIX. Um exemplo destes particularismos casuísticos foi estudado por Michael Herzfeld na Grécia, como atrás ficou anotado. Ali os estudos folclóricos e etnográficos acolhem-se sob um termo específico – *laografia* – cujas práticas muito peculiares devem ser explicadas pelas relações directas mantidas com o discurso nacionalista (Herzfeld, 1986; conferir o caso finlandês com Wilson, 1976).

José Leite de Vasconcellos, por sua parte, entronca a periodização do cultivo que diz – muito expressamente – científico dos interesses etnográficos nos estudos dos irmãos Grimm e, no que diz respeito a Portugal, nos trabalhos de Almeida Garrett, João Pedro Ribeiro e Alexandre Herculano. Neste período, assim aberto,

se situa muito familiarmente o autor (1980: 232 e 250). Julgo que devemos ter em devida conta esta opinião, atentando no mesmo passo na estrita coincidência aqui proposta entre o tempo em que surgiu esta dita ciência e o das primeiras manifestações de sensibilidades nacionalistas.

Uma frase de António Mendes Correia sintetiza algumas das características mais proeminentes dos estudos etnológicos, na sequência do surto de sensibilidades nacionalistas dos inícios do século XIX¹³:

“a ciência das origens étnicas nascera já quando em 1846 sai o primeiro volume da *História de Portugal* (...). Davam-se os primeiros passos para os estudos científicos modernos da Antropologia, Linguística, Pré-História, Etnologia, etc... Ia começar a ‘História militante’, expressão feliz com a qual Henri Berr designa as escavações arqueológicas entendidas no seu sentido mais amplo” (1933:10; cf. analogias com caso grego in Herzfeld, 1986: 11).

Na interpretação da frase que ficou citada deve ser tida em conta a periodização proposta e salientar tanto a “militância” quanto o carácter “arqueológico”, atribuídos ao conjunto entretecido de disciplinas – que podíamos designar como “ciências da identidade nacional” – surgidas com o século XIX. A homologização entre a etnologia e arqueologia é um lugar comum, imposto nos mais precoces enunciados do discurso nacionalista em Portugal. Na frase de Mendes Correia, ficam concatenadas várias disciplinas de um modo que será pouco surpreendente: as ligações propostas entre aquelas práticas de estudo pareceriam evidentes a qualquer erudito europeu no século passado; em 1933 – época de novos exacerbamentos nacionalistas – tampouco poderiam ter sido consideradas anacrónicas.

A prática de uma “história militante” impõe critérios de legitimação que são internos, não universais, específicos a cada estado-nação – propõe que se pense em termos de verdades aquelas que o são apenas “aquém Pireneus”, para parafrasear a ironia do dito de Pascal. Em Portugal, no que respeita à etnografia, a ausência de um circuito universitário autorizado para estabelecer cânones de referência para a produção etnográfica é um facto muito importante a ter em conta, como já ficou referido. Daqui resulta – se tivermos simultaneamente em conta a pluralidade dos usos sociais do termo etnografia, ao longo de mais de um século – a impositão

¹³ Mendes Correia praticou sobretudo a antropologia física e a arqueologia. Foi figura institucionalmente muito influente e com contactos internacionais importantes. No seu retrato, feito por Orlando Ribeiro, sublinha-se um carácter volúvel, disposto à adesão acrítica a todas as teorias mais recentes. Nos seus escritos pode, por exemplo, ser percebida uma proximidade forte com as teses racistas da antropologia vigente na Alemanha dos anos 30. Aproximação logo inflectida no princípio da década seguinte, quando já se adivinha o desfecho do conflito mundial (cf. Ribeiro 1977; Curto, 1996).

de limites muito difusos às possibilidades do exercício da sua história¹⁴.

Em 1913, o jovem Jaime Cortesão dava conta das motivações que moviam – que deviam mover! – os estudos etnográficos, dizendo:

“para que enfim se forme ou se torne clara a consciência nacional dando-nos conta da possível unidade finalista, é indispensável o conhecimento do Cancioneiro popular, porque nele se revela toda a alma do Povo (...). O estudo das canções populares, ramo de outro mais vasto estudo – as Tradições Populares – há muito que preocupa todas as nações da Europa, movidas mais pelo sentimento nacional, do que pela curiosidade científica (s.d.: 9).

Estes juízos, enunciados às portas da “Guerra das Nações” – e cujas petições já tinham sido senso comum para Almeida Garrett, ou que tem ainda réplicas práticas nos nossos dias em revistas concelhias ou regionais –, sugerem o interesse em pensar a parte mais ampla dos estudos etnográficos realizados em Portugal nos seus particularismos e na pluralidade das suas expressões, irreduzíveis à cientificidade relativa que o nosso olhar retrospectivo esteja disposto a atribuir-lhes.

O termo “neo-garretismo”, serviu a Jacinto Prado Coelho para classificar o conjunto de produções estéticas e eruditas mais notáveis surgidas a partir dos finais século XIX (1976, entrada “neo-garretismo”). O autor refere a permanência desta larga corrente ideológica de matriz neo-romântica ao longo do século XX. António José Saraiva e Óscar Lopes, por sua parte, anotam os contornos de um revivalismo tardo-romântico nos finais do século XIX. A evolução destas sensibilidades teria dado origem a várias correntes, pequenas escolas, onde os autores vão distinguir sucessivamente: o “neo-garretismo”, o “nacionalismo”, o “integralismo”, a “renascença-portuguesa” e o “saudosismo” (1989: 1013; tb. Lopes, 1987: 209-271). José Augusto França corrobora estas sugestões num registo mais amplo, documentando a persistência – que diz anacrónica – das expressões de matriz romântica em Portugal até aos dias de hoje (1993: 551-572).

Aquilo que aqui importa fazer notar – para além das minudências de discriminação possíveis entre a miríade dos nomes de escola – é que algo de comum unia estes vários movimentos: a sensibilidade nacionalista e o intento de

¹⁴ Quero sublinhar a opinião de que teria sido possível ensinar uma etnografia nacionalista nas universidades portuguesas – como se ensinou *Volkskunde* na Alemanha ou o império na antropologia social britânica, por ex. –; isto não aconteceu efectivamente, e é apenas nesta medida que cresce a fluidez dos limites do reconhecimento deste conjunto de práticas, que percebidas na sua acepção mais difusa surge difundida entre os membros das *elites* e das classes médias portuguesas, a partir dos anos de 1880.

contribuir para a criação de uma cultura nacional nova onde tinham lugar muito importante vários modos de descrever o povo. Estas disposições estavam generalizadas por toda a Europa e também no resto do Mundo, revertendo cada uma das suas manifestações casuísticas como vivência e projectos situados de uma “ideologia internacional” então hegemónica; como diz O. Lofgrën, “the international thesaurus is transformed into a specific *national lexicon*, local forms of cultural expression, which tend to vary from nation to nation” (1989: 22; cf. tb. Anderson, 1983; Ramos 1994)¹⁵.

Entre os neo-garretistas pioneiros Prado Coelho identifica, nomeadamente, Leite de Vasconcellos, Alberto Sampaio, Adolfo Coelho, Joaquim de Vasconcelos, Martins Sarmiento e Rocha Peixoto. Neste conjunto de nomes, e no que respeita à etnologia mais estritamente, podem ser reconhecidos os nomes de Adolfo Coelho e Teófilo Braga, enquanto protagonistas de um momento inédito de actualização na história destes interesses no país (cf. Branco, 1985, 1986; Leal, 1993a; Pina Cabral, 1991). Assim, tendo em conta a pluralidade temática das obras destes autores – e ainda de outros seus contemporâneos, com lugar cativo no panteão dos interesses etnológicos em Portugal que também ficaram referidos – devem ser sobretudo considerados como polígrafos eruditos que praticaram muito pontualmente uma das “ciências da identidade nacional” em termos cientificamente actualizados, segundo os critérios que hoje nos dispomos a valorizar. Deste ponto de vista, parece-me ser muito correcta a sugestão de Diogo Ramada Curto, quando diz que se corre o risco de fazer uma “desarticulação de saberes”, retroactivamente exercida quando se pratica a história de cada uma das actuais disciplinas científicas tomando como referência os critérios de especialização contemporâneos (in A. S. Silva e V. O. Jorge, 1993: 23-26)¹⁶.

Algumas referências bibliográficas dos meados do século XX, onde surgem propostas de recenseamento da história dos interesses etnográficos no país, propõe-nos uma definitiva impressão de fluidez de critérios de julgamento do que é

¹⁵ Conferir como referência genérica Rui Ramos, 1994, sobretudo os capítulos “A Traição dos Intelectuais” e “A Invenção de Portugal”. Este texto, com todas as suas ironias, desmistifica muitos dos lugares comuns sobre a passagem do século em Portugal e é, por outro lado, extraordinariamente rico de informações com interesse para os antropólogos que têm o seu terreno no país.

¹⁶ Conferir o texto mais recente de João Leal; ali surgem muito bem ponderadas as subtilidades do interrelacionamento da prática das várias disciplinas no interior do conjunto da obra de José Leite de Vasconcellos; é importante, nomeadamente, a identificação feita de um processo de “vaivém” entre a arqueologia e a etnografia na cronologia da edição da sua obra (1996, cf. tb. Branco, 1995).

Dizia-me com muito chiste um colega, a propósito de Teófilo Braga: “até foi Presidente da República”. Esta observação, concerteza importante, prescinde, por todos os seus pressupostos, de comentários adicionais. Pode-se acrescentar, com a mesma tónica, que também Teófilo fora organizador das festividades camoneanas de 1880 – momento importante, pioneiro, no uso pedagógico e nacionalizador do cortejo e do mercado dos objectos produzidos em série –, e, ao fim e ao cabo, um dos ideólogos mais importantes do republicanismo.

“etnográfico”, de quem é “etnógrafo”, de quem pode ser contado como “etnólogo” ou do que é “etnológico”. Nos textos de Mendes Correia, Luís Chaves, Fernando Castro Pires de Lima, Jorge Dias ou Flávio Gonçalves, podemos seguir algumas das valorações feitas, confirmando a impressão singular de diferença sugerida pelos critérios ali valorizados¹⁷.

Sobretudo significativa naquelas histórias, parece ser a empatia com “atitudes etnográficas” que já tinham presentes nas obras muito divulgadas de Almeida Garrett ou de Júlio Dinis (cf. Silva, 1987: 63). Fernando C. Pires de Lima, por exemplo, atribui parágrafos largos ao apreço dos conteúdos etnográficos das obras de Almeida Garrett, Júlio Dinis ou Camilo C. Branco; por contrapartida, é irrelevante a atenção dada aos trabalhos de Rocha Peixoto ou de Consiglieri Pedroso (1948). Estes são autores que Luís Chaves nem sequer refere numa resenha de título ambicioso – “Fases da Cultura Etnográfica” (1947) – onde são referidas com entusiasmo as qualidades etnográficas das obras de Bernardim Ribeiro, D. Francisco Manuel de Melo ou do pintor Silva Porto.

Jorge Dias diz por sua parte, por exemplo:

“O segundo organismo lisboeta é o Secretariado Nacional de Informação, representado pelo ‘Museu de Arte Popular’ que embora sem propósitos científicos, constituiu um grande acontecimento dentro da etnografia portuguesa” (1952: 36).

Para quem conheça o “Museu de Arte Popular”, intocado desde a sua fundação, o sentido desta frase apenas pode ser obscuro. Contudo, a disposição mais rigorosa de Dias, auto-proposto renovador destes estudos, leva-o a questionar mais adiante a postura curiosa de um dos seus pares:

“Após este breve quadro geral, importa saber o que se passa no nosso país. Será a fase actual simplesmente de aproveitamento etnográfico, em exposições, concertos, concursos, etc., para manter as características nacionais e recuperar o perdido (...) como pretende Luís Chaves. Não o creio, seria a negação da própria ciência”.

Podemos relativizar as razões da inquietação de Jorge Dias face às disposições muito pragmáticas de Luís Chaves. Afinal aquele fora um modo de fazer, de usar “descrições do povo” que tinha na época muitas décadas de uso intenso e (relativamente) bem sucedido nos seus propósitos nacionalizadores. Todavia, importa ressaltar que nos enunciados sobre o nacionalismo, a educação, ou nos usos pedagógicos da etnografia, são detectáveis nos anos 20-50 tentações totali-

¹⁷ Importará notar que os autores agora referidos, excepção de Flávio Gonçalves que foi historiador de arte, foram as figuras institucionalmente mais influentes da “idade média” – é plena a intenção metafórica e irónica deste uso – dos estudos e das práticas etnográficas nos meados do século XX.

tárias muito óbvias, de acordo com os ares do tempo, ausentes ainda na passagem do século – tempo em que foram elaborados a maior parte dos emblemas depois postos a uso na produção intencionada de uma cultura de massas. De facto, mais tarde, com o regime autoritário saído do 28 de Maio puderam ser melhor orçamentados, mais apoiados pelo Estado, incumbido também de calar os críticos. Aquilo que quero dizer, por exemplo, é que algo muito similar ao concurso da “Aldeia mais portuguesa de Portugal” poderia ter acontecido nas três décadas anteriores (cf. Brito, 1982)¹⁸.

Este tipo de preocupações, bem clarificadas nos seus contornos, podem ser encontradas, sem muita surpresa, junto de duas personalidades bem díspares na Europa daquela primeira metade do século XX. Com Gramsci, que diz:

“Folklore must not be considered an eccentricity, an oddity, or a picturesque element, but as something which is very serious and is to be taken seriously. Only in this way will the teaching of folklore be more efficient and really bring about a new culture among the broad popular masses...” (1985: 191).

E com António Ferro, cuja acção e bibliografia devem ser percebidas como envolvimento pleno com as preocupações que encontramos sugeridas no extracto de Gramsci que ficou citado. Diz Ferro, pela sua parte, apropriando as palavras de um crítico francês à estreia parisiense do *Ballet* “Verde Gaio”:

Os homens de hoje, empolgados pelo ritmo trepidante da vida moderna e formados na escola dos rápidos ideogramas do cinema, habituaram-se a pensar por imagens (...) o “écran” e o lirismo coreográfico resolvem elegantemente, numa civilização que deixou de conhecer o custo luxuoso das horas vagas, o problema da cultura colectiva acelerada (1950: 102).

Estas são já apreciações tardias, olhar retrospectivo de quem tinha exercido um enorme poder na produção de uma cultura nova em Portugal. Contudo, esta consciência e metáforas similares podiam já ser encontradas nos textos do jovem “modernista” que fora Ferro nos anos 10 (cf. descrição de Ramos, op. cit.). Note-se que estas necessidades eram também ressentidas já pelos anos de 1910 por um jovem professor primário em Viana do Castelo, Abel Viana, organizador do primeiro rancho folclórico “moderno” em Portugal.

¹⁸ Como diz Rui Ramos com muita graça, foi a “falta de dinheiro” que boicotou muitas vezes a vivacidade das intenções nacionalizadoras ou, *mutatis mutandi*, regionalizadoras, nos anos derradeiros da Monarquia Constitucional ou durante a Primeira República. Para ambos os projectos demonstrou-se mais generoso nas disposições de financiar o Estado Novo.

3.

Tinha sido contemporânea de Almeida Garrett a definição de etnografia enquanto “arte de pintar os costumes das nações”¹⁹. Entre os anos de 1870 e 1880, ganha contornos uma nova definição de etnografia, sumariável enquanto “descrição das tradições” ou, mais forte em seus subentendidos, “descrição da Tradição” (são sugestivas as definições apologéticas do que a “tradição” é, no primeiro texto importante de Leite de Vasconcellos, em 1882, cf. Leal, 1996 e tb. Guerreiro, 1986). O que ficara retido pelo olhar romântico – o avulso *hic et nunc* do quotidiano das classes subalternas rurais, recriado pela pintura, a novela, e logo a fotografia – era já a parte entesourada, conjunto de tradições, parte da “Tradição” – logo se multiplicarão as possibilidades de registo, de alargamento decidido do espólio – já ficou dito terem sido desde os anos de 1880 até à década de 1930 o período crucial do processo de invenção de uma cultura nacional (cf. Ramos, 1994; Hobsbawm 1985).

No grande roteiro das “fontes de investigação etnográfica” proposto em 1933 por José Leite de Vasconcellos, surge referenciado um leque de obras e de autores definitivamente eclético. Vasconcelos retém referências tão diversas como o *Promptuario da Agustiniiano das Indulgencias da Correea*, as obras de Camilo e de Júlio Dinis, as caricaturas de Bordalo ou o noticiário avulso de *O Século*. Valerá a pena citar aqui extensivamente um trecho que é sugestivo:

“Para este derramamento de gosto dos estudos etnográficos tem concorrido, não se negará, a acção das revistas especiais; e alguma se atribuirá aos museus, exposições ergológico-industriais, a congressos regionalísticos, e aos artistas, que para a execução das suas obras, com que nos arrebatam, se inspiram em actos e objectos da vida tradicional. Os próprios jornais, e revistas de várias feições concorrem para o progresso de que se está falando: estas inserindo artigos etnográficos ou *folkloricos*; aqueles abrindo, por exemplo, ‘concursos’ de canções e provérbios, e adivinhas, e dando notícia de festas, superstições e costumes. Às *revistas ilustradas* se deve igualmente muito com a publicação que, pelo lado do desenho, fazem de análogas espécies; o mesmo se dirá de *bilhetes postais ilustrados* hoje tanto em moda por toda a parte, e onde se vêem, por exemplo, desenhos de trajos, de instrumentos de transporte, de ‘tipos’ das ruas, de vendilhões, de pastores, de festeiros, de mercados, de casas, palácios e castelos, de mil coisas, enfim, respeitantes a várias terras de Portugal” (1980: 323-324).

¹⁹ Esta é a definição proposta na edição de 1831 do Dicionário de Moraes; conferir Vasconcelos, 1980: 18.

Em 1933, o autor, já poderia ter referido o cinema, os seus cenários e guarda-roupa, a tradição dos cortejos carnavalescos nas grandes cidades, os primeiros cortejos etnográficos, uma ópera, a opereta, as “revistas” teatrais. Cada um destes registos propiciava descrições do povo; cada uma delas sempre eventualmente sugestiva – como as várias formas de (d)escrever o povo –, contendo possibilidades liminares de verosimilhança, possibilidades de ser retida porque eficaz como modo de dizer num dado momento e com determinados objectivos, mantendo também a susceptibilidade de ter efeitos reflexivos sobre os objectos da descrição. Julgo que quase tudo nesta frase de Leite de Vasconcellos deve ser sublinhado e mereceria um comentário detido. Retenha-se por agora, como trecho-chave, a sugestão da existência na época de um “derramamento do gosto dos estudos etnográficos”, susceptível de se expressar por tão grande variedade de meios.

Importa ainda, por alguns momentos, seguir a pista das imagens – tendo em conta a sugestão de Luís Chaves de que Silva Porto devia ser contado como figura importante na história dos interesses etnográficos, e também a atenção minuciosa demonstrada por Vasconcellos às várias formas de visualizar aspectos da vida tradicional. Num texto menos conhecido, “A Arqueologia e a Etnografia nos Bilhetes Postais”, chega a dizer pela sua parte Rocha Peixoto:

“É pois um documento icónico que surge e triunfa, mercê do preço acessível, da novidade e até da moda. Graficamente não poucos são excelentes e nomeadamente os monocromáticos. Cumpre distinguir, todavia, nos de assunto etnográfico, os que reproduzem fielmente cenas, costumes e arquitectura dos que sacrificam a realidade em nome duma presumida estética amaneirada e pueril.

(...) Com a ânsia de novidade, a concorrência e as facilidades da fotografia e da gravura, a verdade é que já se buscam os assuntos ilustrativos em recessos até há pouco inacessíveis mesmo aos indigadores mais desvelados. É lícito presumir que, alguns anos volvidos, raro será o monumento ou tipo regional que não se registre na curiosa e baratíssima galeria dos bilhetes postais ilustrados” (1975).

É claro que o afã de conhecimento agora registado, a difusão massiva destas imagens produzidas em série, apenas podia resultar como multiplicação de vias do “derramamento” dos conhecimentos, referido por Leite de Vasconcellos na passagem que ficou citada. Afere-o aqui convicto o mais rigoroso dos etnógrafos da passagem do século. Por outra parte, parece evidente que o país se podia tornar conhecido para os portugueses por este intermédio – estes eram passos do seu próprio aporuguesamento. Neste processo de imaginação das partes do país e dos seus habitantes, ficava também em aberto a possibilidade da eleição selectiva de ícones, susceptíveis de serem manipulados para servirem interesses situados de identificação colectiva.

O comentário de Peixoto é ainda curioso por outras razões. Sabemos como

o autor palmilhara as montanhas do Norte do país, abrindo passagem, colocando-se – como dizia já em 1968 Flávio Gonçalves – “na origem dos intérpretes de um dos aspectos mais típicos da *etnosociologia* portuguesa” (1968: XI)²⁰. Resente todavia o autor a concorrência de outros especialistas que, como ele próprio afinal, eram também fazedores de imagens, criadores, nomeadamente, dos “lugares remotos” no espaço conceptualmente cerrado do Estado-nação – quando se intentava estabelecer os limites espacio-temporais da comunidade imaginada Estado-nação (cf. Ardener, 1987; Herzfeld, 1997: 37-55). A consulta das revistas ilustradas ao longo de toda a última metade do século XIX, deixará a sugestão de serem as pistas das serras do Norte do país intensamente percorridas, permitindo perceber que puderam perdurar até hoje parte dos símbolos de primitividade então elegidos²¹. Manuel Monteiro – historiador da arte, figura também importante da empresa do apontuguesamento do país – diz do seu amigo etnógrafo:

“O sr. Rocha Peixoto, douto homem de ciência que adita a uma singular erudição os primores de uma plástica inconfundível, num resumo lúcido, *kodaquisou* a vivenda barrosã que pessoalmente examinou e largamente perscrutou” (in Biel, vol. VII, sp.).

É claro que é termos de lugares ou objectos fixados como ícones que se deve pensar (cf. M. Herzfeld, 1997, cap. III). Rocha Peixoto não *kodaquisara* uma vivenda barrosã; na verdade o Barroso – com as suas casas colmadas e “a barrosã” de capucha – estava composto como uma das paisagens nacionais, reconhecidas por intermédio de uma iconografia que tinha frequentado as revistas ilustradas desde os anos de 1860 (cf. Medeiros, 1995). No *Quadro das Instituições Primitivas*, Oliveira Martins refere entusiasmado as práticas que presume particularmente arcaicas de S. Miguel de Entre-os-Rios, registadas em primeira mão por D. António da Costa em *No Minho*. Estas referências foram aparições únicas na literatura etnográfica ou amena – o que causa surpresa, aliás, dada a incontornável influência do primeiro autor na determinação de modos de imaginar o país –; por contrapartida a vizinha povoação do Soajo conheceu a glória de inúmeras referências alegóricas, que têm aliás um exemplo precoce e superlativo nas páginas do livro de D. António da Costa. Ali, figurou-se a forma microcós mica e ideal de sistemas tão díspares quanto a monarquia constitucional, a república, o estado-novo, a democracia, o socialismo ou o comunismo, ao longo de mais de um

²⁰ É sugestiva a referência de Gonçalves; nesta data, sabemos como se manteve “típico” este aspecto na etnografia portuguesa, sendo aqui referência importante os trabalhos muito mais tardios de Brian O’Neill e Joaquim Pais de Brito.

²¹ Por volta de 1900, o Soajo, as Caldas do Gerês, Castro Laboreiro e o Barroso, seriam lugares muito facilmente reconhecíveis para o público leitor das revistas ilustradas.

século, com réplicas notórias ainda nos nossos dias²².

Também José Leite de Vasconcellos pôde ressentir os equívocos gerados na empresa afanosa de criação de imagens monumentalizadoras do país e do povo que assombrou os princípios do século XX. Vasconcellos lamenta no volume III da *Etnografia Portuguesa* o que percebe como poluição dos seus propósitos científicos, por aquilo que poderíamos dizer serem as contingências da vivacidade do mercado da nacionalização cultural então existente. Em causa estão as imagens de minhotos de que pôde dispor para ilustrar as páginas desta parte da sua obra; anota o autor:

“Fig. II, p. 42 – Minhoto de outros tempos. Da mesma procedência das figs. 5-10. – Já depois de impressas estas figuras, na presente obra, vim a averiguar que algumas saíram na *Lusa* e diz-me o Dr. Claudio Basto que parte d’elas ou todas se vendiam em postais; e mais me informa o ilustre investigador que, conforme a apontamentos de Figueiredo da Guerra, nem tudo é exacto. Se eu soubesse isto antes de impressas nesta obra, talvez me abstivesse da reprodução” (1980b: 757).

Um artigo da mais importante revista ilustrada da passagem do século, *A Ilustração Portuguesa*, documenta as potencialidades pedagógicas destes objectos e a intensidade do seu uso:

“Dizem-me que em Portugal se gasta já perto de um milhão de bilhetes deste género, feito com as nossas ruas, as nossas praças, com os retratos dos nossos homens célebres, com os recantos pitorescos das nossas aldeolas, com os costumes graciosos das nossas províncias, com as ruínas das nossas torres seculares, das nossas igrejas vetustíssimas, dos nossos solares onde tantas coisas belas se passaram”.

Refere também uma das possibilidades de identificação propiciadas pelos bilhetes postais, curiosa e particularmente significativa, na minha opinião:

“(…) os cantinhos mais pitorescos da nossa terra, as mais belas ruas das nossas

²² A respeito de Rio de Onor, outro destes lugares especialmente “remotos”, conferir algumas referências curiosas na edição do jornal *Público* de 28 de Julho de 1997. Em 1966, Jaime Cortesão, impressionado pela leitura de *Vilarinho da Furna* escrevia: “Remanescente vivo da pré-história, raríssimo numa Europa tão evoluida, Vilarinho é um clarão que nos chega ainda quente de humanidade e prene de lições, da furna abissal das primeiras idades...” (pp. 30). Julgo o livro de Cortesão muito importante por várias razões. Passível de ser incluído no conjunto – que se foi dizendo muito difuso – da etnografia portuguesa, este texto pode funcionar como chave para perceber como em torno dos lugares comuns sobre a “terra e o homem” de Portugal ou da “cultura popular”, tantas vezes se encontram a esquerda e a direita – sinónimo da eficácia que tiveram os processos de criação de uma cultura nacional desenvolvidos a partir do século XIX. Conferir também uma reasserção daqueles encontros num texto muito de António Manuel Couto Viana – homem das direitas –, intitulado “A primeira subida do galo de Barcelos ao poder”.

idades, os mais singulares aspectos da nossa vida, os rostos das nossas camponesas vão dizer aos estrangeiros que temos belos lugares e formosos rostos, aquém dos Pirenéus não vivem negros como alguns julgam” (1906, 2a série, n. 38).

Esta parece não ser uma questão menor, pelo menos nesta época; preocupa também a Rocha Peixoto, levando-o a escrever um artigo de jornal uns anos antes, em 1902. Em causa está também a manipulação de imagens, e a possibilidade nelas contidas de fazer circular nos meios científicos da Europa um estereótipo julgado negativo, deprimente da identificação nacional, desta vez investida numas quantas fotografias avulsas. Em “O Sangue de Preto no Povo Português”, Rocha Peixoto vem discutir o envio feito por um compatriota de algumas fotografias ao “antropologista Zaborowski” e as conclusões apressadas que este se permitiu:

“A ânsia patológica da notoriedade, ou infantil ou cínica, em todo o caso ilusória e pueril, explica-se, embora não se legitime. Insciente, ela avulta através de uma remessa imprudente de fotografias buscadas ao acaso por quem não é profissional, em *ateliers* esconsos de Lisboa, rebotalho de provas que hão-de mistificar uma agremiação científica. Mas o que surpreende é a contumácia do sr. Zaborowski nas suas frandulagens étnicas e a facilidade com que acolhe quem quer que surja sem a prévia exigência de algum testemunho literário.

Esta singular leviandade explica ainda a exibição, no livro já aludido e intitulado ‘Le Portugal’, de sete retratos representativos do povo português: lojistas de armarinho, caixeiros viajantes, um amanuense catita e lânguido e, como exemplar de mulher portuguesa, uma menina saída há pouco do asilo!

O livro ‘Le Portugal’, que certamente terá uma vasta expansão mercantil, e agora esta comunicação apresentada à Sociedade Antropológica de França, vão prestar-nos mais esse deplorável serviço...” (1975: 268-70).

É de um anátema gratuito imposto no(s) rosto(s) identificador(es) da nacionalidade que aqui se fala. Destas frases pode ser deduzida com propriedade a sugestão de uma inconfidência grave, a quebra dos princípios tácitos da ocultação do que pertence à esfera da “intimidade cultural”, o desvendamento – “pueril” deve notar-se – do que se passa de “portas adentro”, onde afinal existem “lojistas de armarinho” na galeria dos tipos correntemente reconhecidos²³. Sigo os comen-

²³ Pode perceber-se nas localidades do Minho, por exemplo, o cuidado posto na ocultação pública das dissensões internas das “casas”. As crianças, compreensivelmente, são percebidas como elo frágil; por isso muito cedo ensinadas nestas artes de descrição – normalmente por via de colóquios irónicos conduzidos pelos membros adultos da “casa”, que assim cauterizam as disposições mais ingénuas de inconfidência. É nesta medida sugestiva a sugestão de puerilidade que Rocha Peixoto faz ao português alvo das suas críticas nos parágrafos transcritos.

Ainda no Minho os lugares, as freqüências ou os concelhos, são figurados como passíveis de

tários feitos por relação à Grécia por Michael Herzfeld, “Hence cultural intimacy. It is no accident that the pat Greek phrase for the defence of that intimacy, often heard as a reason for not discussing admitted weaknesses of the nationalist argument before a foreign audience, should be: *ta en iko mi en dhimo* (matters of the house [Classical greek *oikos*] [should] not [be exposed] in the public sphere)” (1997: 95). Esta não será uma bizarrria trópica dos gregos, um mesmo tipo de enunciados pode ser reconhecido no discurso dos políticos portugueses, onde tantas vezes irrompe o uso metafórico do termo “casa” como modo de aludir ao Estado-nação e vincar os apelos da identificação e da solidariedade colectivas (Salazar usava com mestria esta metáfora os seus desdobramentos nos discursos oficiais; Marcelo Caetano manteve na televisão as afamadas “Conversas em Família”; este tipo de equiparações metafóricas não desapareceram com a mudança do regime, surgindo, pelo contrário, com frequência bastante assídua).

Podéria suscitar uma discussão apaixonante – sem espaço para que seja prosseguida neste texto – a tentativa de perceber as razões que justificam que nenhuma das fotografias feitas por Rocha Peixoto tivesse subsistido como ícone identificador das áreas que frequentou ou, por exemplo, do Norte do país ou mesmo de Portugal no seu conjunto. De facto, tomando a sério – como vale a pena fazer – as acepções de etnografia mais correntes desde há mais de um século, poderíamos dizer, paradoxalmente, que as fotografias de Rocha Peixoto são bem pouco etnográficas. Aquelas acepções – que contribuem para a reprodução da sociedade e, nomeadamente vão transformando o país num movimento que se tem acelerado nos últimos anos – sustentam uma percepção do que é etnográfico que pode ser reconhecido mais facilmente nas novelas de Júlio Dinis, na azulejaria de motivos regionais estilizados por um traço modernista produzida nos anos 50, nos festivais folclóricos, nas novíssimas feiras de artesanato ou até mesmo nas imagens de recente *spot* televisivo de publicidade ao “azeite Gallo”. Julgo que é a decantada questão da autenticidade que aqui está em causa. As fotografias de montanhese miseráveis e bisonhos captados pela sensibilidade “naturalista” de Rocha Peixoto, não serviram de facto à produção de uma cultura de massas nacionalizadora durante o século XX (cf. o texto de Peixoto “As Olarias de Prado” que é muito expressivo destas sensibilidades: texto que poderia ter sido escrito, por exemplo, por Fialho de Almeida). Tampouco às apropriações mais localizadas feitas destes produtos nas capitais dos distritos ou dos concelhos frequentadas por este etnógrafo.

serem “envergonhados” ou de receberem “uma desfeita” – i.e. de perderem a face, em determinados tipos de confronto que envolvem entidades homólogas. Coisa que também pode acontecer aos países, como a todos é familiar.

4.

Leite de Vasconcellos poderia ter dito, sensivelmente, de alguém que hoje identificaríamos como “etnógrafo local”: “Fulano que na pequena localidade de que é habitador também colhe amavelmente na messe doirada das nossas superstições e antigos costumes”. Para além desta pequena paródia ao estilo pomposo do grande etnógrafo, podemos transcrever o que Vasconcellos realmente disse, por exemplo, a propósito do editor e etnógrafo José Silva Vieira – editor, a partir de 1885, da *Revista do Minho*, habitualmente referenciada como a primeira revista etnográfica do país – que exerceu entre Barcelos e Esposende:

“Alonga-se a presente notícia mais do que os leitores julgariam necessário, e em desproporção com outras, dignas de aumento, porque Silva Vieira representa no ambiente dos nossos estudos um centro de actividade, modesto sim, mas muito louvável, mormente se atendermos à data em que se iniciou” (1980: 271).

É nesta medida também que, comparativamente, podemos reter a sugestão do localismo de toda a tradição dos estudos etnográficos em Portugal, anterior à recente introdução dos interesses de estudo “internacionalizados” no contexto universitário. Levar em conta esta sugestão respeita o espírito do apontamento de Leite de Vasconcellos, que podia perceber numa localidade como Esposende – ou como em Elvas ou Serpa – sediado um “centro” de actividades etnográficas.

A *Revista do Minho* não foi órgão de quaisquer sensibilidades regionalistas. De facto, estas apenas conheceram alguma divulgação em Portugal a partir dos anos de 1910, tendo sido túbias – e marcadas por frequentes dissídios – as suas expressões. É nos primeiros anos do século que se podem encontrar as primeiras referências ao termo, dispersas, com conceptualização escassa e inconsequente, ecoando de forma difusa a voga do discurso regionalista vivida na França da Terceira República. Na verdade, são exclusivas as influências francesas, surgindo citados mais frequentemente Vidal de La Blache, Charles Maurras e Gabriel Mistral (cf. Thiesse, 1991, 1997; Girão, 1933; Martel, 1992).

Pelos anos 20 o tema estaria relativamente divulgado junto das elites provinciais; esta foi uma década de várias iniciativas de índole “regionalista”, como congressos ou cortejos ou exposições. O “municipalismo” manteve-se como concorrente do “regionalismo” ou, talvez melhor, como noção facilmente sincretizada com esta última. Com a excepção importante de Amorim Girão – fortemente influenciado pelas teses de Vidal de La Blache – este foi um tema que suscitou uma teorização muito escassa, de fraco recorte e pouco consequente²⁴.

²⁴ Esta é uma bandeira tomada pelos “integralistas” de António Sardinha nas décadas de 1910 e

Como quis provar num texto anterior, a produção de uma imagem composta da província do Minho – que conheceu uma antecedência notória e pôde ser referência paradigmática do discurso do provincialismo e da diversidade provincial do país – foi um processo intenso que decorreu sobretudo a partir da segunda metade do século XIX (Medeiros, 1995). As citações feitas desta província – multiplicadas em inúmeros textos e iconografia – não dizem província “para si”, segundo o famoso dito de Marx, surgindo pelo contrário como localidade alegórica que sediava num espaço de limites difusos uma ruralidade idealizada. Estas citações referenciaram de um modo importante o discurso nacionalista em Portugal, de um modo que teve paralelos significativos noutros países da Europa (cf., entre outros, Löfgreen, 1989; Nadel-Klein, 1997; Bertho, 1980).

Assim, a *Revista do Minho* não pode ser julgada como repositório de etnografia minhota de intencionalidade autárquica; pelo contrário foi publicação que acolhia recolhas avulsas, oriundas de todo o país, que monumentalizaram a “Tradição” nacional. Esta foi, aliás, a tónica geral de outras revistas importantes que surgiram editadas nos anos subsequentes, como a *Tradição*, de Serpa, a *Revista Lusitana*, editada em Lisboa, ou a *Portugália*, que surgiu no Porto. Paradoxalmente, recuperando um jogo de palavras significativo proposto por Catherine Bertho (1980), apesar do seu título, a *Revista do Minho* não foi percebida pelo seu editor e pelos colaboradores como uma revista do Minho, antes como publicação editada no Minho, e eram nacionalistas os seus propósitos. Características que podem ser conferidas por intermédio do apreço das colaborações que encerra, na produção pessoal do seu editor, ou na lista das publicações editadas pelo mesmo Silva Vieira ao longo de décadas (cf. Silva, 1997, Vasconcelos 1980a).

Em Portugal tem sido a divisão administrativa imposta pelo Estado a conjugar os limites de referência da produção etnográfica, mas também histórica ou mesmo geográfica, por regra geralmente observada. No que respeita à etnografia pode-se observar serem os *locus* de referência mais observados, sucessivamente,

1920, cujas influências poderão depois ser percebidas nos artigos da Constituição de 1932 que conjugam uma divisão provincial, surgindo então as Juntas de Província. Estes organismos tiveram forte influência na edição e noutras iniciativas de índole etnográfica. É com alguma ironia que podemos perceber estas actividades, porque apesar da retórica reificadora das “Províncias Históricas” mantidas no discurso oficial, aparecem sobretudo activas as juntas de província da Estremadura e do Douro Litoral, respectivamente a mais fluída e a mais recente e artificiosa destas entidades.

São muito escassos os trabalhos de história ou de geografia regionais feitos em Portugal, ao contrário do que aconteceu em França ou em Espanha, por exemplo. Duas excepções importantes podem ser encontradas com *As Vilas do Norte de Portugal*, de Alberto Sampaio, ou *Alto Trás-os-Montes*, de Vergílio Taborda. De uma maneira que hoje parece ter sido alarmista, António Sardinha polemizou na *Nação Portuguesa* as interrogações – que conheceram alguma voga no fim do século passado – que diferenciava, em termos nomeadamente etnogenéticos, as diferenças entre o Norte e o Sul de Portugal como “teorias que levam à guerra civil” (1961: 3-48).

a freguesia, o concelho ou o distrito. As referências a regiões de latitude maior que o concelho ou o distrito são a maior parte das vezes tomadas da parte pelo todo, voluntariosas, logo desmentidas para além do título, e, por regra, de facto destituídas de qualquer intencionalidade de “consagrar” novos limites (Bourdieu, 1989: 116).

São muito sugestivos os paralelos propostos pelo que aconteceu em França, segundo A. M. Thiesse, quando documenta as tensões propostas entre o elogio – tornado comum a partir dos fins do século XIX – da província histórica, proposta como contrapartida ao artificialismo percebido nos departamentos. Estes – que são comparáveis aos distritos portugueses que foram sujeitos à mesma ordem de denúncias – impõem-se como espaços de discurso depressa naturalizados. Em Portugal, este processo de “naturalização” aconteceu, podendo ser apercebido por intermédio de vários índices e, como ficou dito, surgem em vários momentos como quadros relevantes de descrição.

É bom exemplo destes processos a díade de nomes Distrito de Viana do Castelo/Alto Minho que designam espaços estritamente sobreponíveis. Neste caso que conheço melhor – e que tem outros paralelos muito imediatamente evidentes no resto do país – é no segundo termo, cujo uso é efectivamente mais recente, que se referenciam as produções históricas, geográficas, linguísticas ou etnográficas produzidas a partir da primeira década do século XX, quando começam a ter divulgação em Portugal as teses regionalistas então em voga em França. Assim, surgem aqui naturalizadas, pela mera magia da transmutação de um nome, propostas de identificação já “regional”, sobre o exacto corpo da invenção “jacobina” que o distrito representava para as interpretações conservadoras que se tornaram sobremaneira influentes nesta época (cf. Ramos, op. cit., 529-561).

Um trecho de um artigo da *Aurora do Lima*, de 1937, sob a forma de diálogo entre dois personagens com posições opostas, quer esconjurar boatos então correntes de que seria extinto o distrito de Viana para centrar em Braga os poderes de uma nova e mais ampla circunscrição administrativa. O defensor do distrito, claramente o *alter ego* do articulista, diz:

“... porque os distritos foram há um século uma invenção empírica do liberalismo, sem significado nem etnográfico, geográfico ou económico naquela época, mas o pior é que os distritos, com o rodar dos anos, ganharam crosta, ganharam sarro como as pipas, estão de pedra e cal e agora dar cabo deles é estragar o que Marta fiou. Hoje a tradição é o distrito e não a província” (13/08/1935).

Estes processos de identificação regionalizadora do distrito foram conduzidos com mais entusiasmo, nos seus primeiros passos, pelas elites políticas e intelectuais da sua capital. Também aqui, ausentes os praticantes profissionais das “ciências da identidade” que identificámos atrás, pode perceber-se acontecerem

pressurosas tomadas da parte pelo todo, enunciadas centralmente, depois apropriadas de forma selectiva ou objecto de resistência para outras elites concelhias do mesmo distrito, ou muito sensivelmente ignoradas pelas camadas menos letradas em todo o espaço de referência. Deve ficar anotado, por outra parte, que a condução destes processos de identificação de espaços assim amplos como o distrito são muito tardios, datando sobretudo da segunda e terceira década do século XX e justificados pela difusão relativa de uma ideologia regionalizadora, e dependendo em larga medida de balizamentos temáticos e de objectos previamente enunciados na empresa de conhecimento e de “formação nacional” desenvolvida a partir dos inícios do século XIX (cf. Silva, 1987, 1997)²⁵.

Aqui aparece ajustado introduzir a possibilidade de comparação com o que aconteceu no caso francês, segundo a proposta por Thierry Gasnier, “Dans un espace français de plus en plus homogène, l’espace local et les contenus que lui ont été donnés au cours du siècle deviennent les lieux communs de la culture de la Belle Époque”. Isto aconteceu no Minho, como também por todo o país. Importa introduzir uma pequena torção no sentido mais estrito do uso do termo local aqui usado por Gasnier, sugerindo o interesse de apropriar a definição de “local/localidade” de Appadurai já atrás exposta. Assim, sugere-se a possibilidade de pensar o distrito como localidade produzida pelo Estado; surgindo a região – o Minho e logo o Alto Minho – também como localidade desta vez produto da imaginação criadora de intelectuais importantes, mas também das classes médias, que tinham conjugado modos de dizer o Estado-Nação predicando as partes distinguidas no seu território.

De facto, os trabalhos etnográficos que se desenvolveram em Viana do Castelo e no distrito ao longo do século XX, podem ser percebidos como movi-

²⁵ No que respeita a designação “Alto Minho”, Leite de Vasconcellos localiza o seu primeiro uso literário na *História de Portugal* de Alexandre Herculano, e depois, em 1861, por Camilo Castelo Branco em *Doze Casamentos Felizes* (1980b). Pela passagem do século o polígrafo vianense Luís Figueiredo da Guerra (1853-1931), “naturalizava” o espaço distrital pelo uso daquela designação, nos seus trabalhos de investigação históricos, arqueológicos e genealógicos. É apenas em 1945 que surge em Viana do Castelo a revista *Alto-Minho*, com um programa de publicação estritamente confinado pelo espaço distrital, ao contrário do que tinha acontecido com publicações anteriores com conteúdos interessantes de recolha etnográfica como a *Lusa* ou o *Arquivo de Viana do Castelo*, anteriormente editadas na cidade. Os textos etnográficos da colecção completa da *Alto-Minho* – que se manteve até aos anos 80 –, são relativamente escassos e são exercidos quase sem excepção por mera referência ao concelho de Viana, de onde eram oriundos os colaboradores mais interessados na descrição etnográfica, como José Rosa Araújo ou Leandro Quintas Neves. Nos dias de hoje a designação Alto Minho sofre um curso muito acelerado de popularização, que decorre por diversíssimos meios. Contudo, deve observar-se que a abordagem mais consequente e integrada deste espaço se encontra até hoje num dos *Novos Guias de Portugal*, intitulado *Alto Minho*, escrito por Carlos Alberto Ferreira de Almeida, historiador da Faculdade de Letras do Porto. As ligações do turismo e das possibilidades de dizer uma identidade distrital/regional foram sempre muito estreitas e plenamente interiorizadas pelas elites vianesas desde pelo menos os inícios do século XX.

mento de constante retorno sobre os lugares comuns estabelecidos para descrever o Minho, a partir das últimas décadas do século anterior. Concretizam-se nestes mesmos passos apropriações de escala distrital e de escala concelhia, sendo que sobretudo estas últimas se revelaram mais nítidas e consequentes. Podemos seleccionar dois exemplos oriundos de uma importante publicação de 1902 com 8 luxuosos volumes ilustrados com fotografias de Emilio Biel, cujo título – *A Arte e a Natureza em Portugal* – explicita os seus intuítos nacionalizadores. Escreve acerca dos “Costumes de Viana” aquele que foi, concerteza, o mais importante dos eruditos ali residentes na época, Luís Figueiredo da Guerra:

“Berço da nossa nacionalidade o Minho conserva as mais remotas tradições, praticando o primitivo culto panteísta da natureza e por isso cada trabalho agrícola é uma festa, e cada *romaria* uma pristina manifestação das crenças de outras idades.

[...] Guarda o nosso lavrador as lendárias festas campestres: *lavrada* ou *vessada*; *segada* ou *ceifa*, *linhar* ou *espadellada*, *esfolhada* e *malhada*, *vindima* e *sarrabulho* ou *matança do porco*. Nestes trabalhos e alegrias, tomam parte os vizinhos, parentes e amigos, que mutuamente se ajudam.” (1902, sp.).

Como contrapartida a esta frequentação tão entusiástica dos tropos mais amáveis e estereotipados do “minhotismo”, Miguel Roque Reis Lemos, que se responsabiliza pela descrição do concelho de Paredes de Coura, propõe uma leitura contrastante. Percebendo os habitantes do concelho como taciturnos mais do que alegres, obriga-se por isso a uma explicação laboriosa. Assim suscita a referência a factores climatológicos, orográficos e genericamente cósmicos – deixando adivinhar leituras de Montesquieu –, lidos muito precisamente sobre os limites administrativos do concelho, com o intento de justificar esta aparente excepção, que também aos seus olhos surge inusitada, à regra assumida como lugar comum de que era garrida a disposição dos habitantes do Minho.

Mais tardiamente, em 1935, no rasto de uma famosa “visita de intelectuais estrangeiros” a Portugal, organizada por iniciativa do SPN, azedaram-se ânimos bairristas entre Viana do Castelo e Braga – a acreditar numa polémica que corre com vários episódios entre articulistas do *Notícias de Viana* e do *Diário do Minho* – com motivo que pode parecer surpreendente. Vale a pena citar os argumentos mais expressivos de quem se sentiu usurpado:

“Denunciou-se na Imprensa que a Comissão de Turismo de Braga procurara uma boneca vestida à vianeza para enviar a um Concurso Internacional.

[...] A acusação de figurar um grupo de Cabeceiras vestido à moda de Viana na recepção aos intelectuais (apresentávamos ao *Correio do Minho* testemunhas oculares do facto que lhe fariam dobrar a cerviz, se tanto fosse necessário) serviu de base para tradicional insinuaçãozinha e, também, para nos esclarecer que não foram só as

moças de Cabeceiras quem envergou o traje de Viana. Foi também segundo confessa o advogado de causas perdidas *um grupo de senhoras distintíssimas, da melhor sociedade bracarense.*

Peor, afinal, porque os de Cabeceiras ainda têm desculpa.” (6/07/1935).

Na verdade as senhoras e crianças da melhor sociedade nacional tinham envergado – em diversas ocasiões mais ou menos sérias – trajes “à vianeza” ao longo dos cinquenta anos que antecedem estas notas do *Notícias de Viana*. É possível documentar estes usos no corpo de rainhas e cortesãs em Lisboa no fim do século passado; no Funchal ou Moledo, em Santarém ou nos Arcos de Valdevez, em torno da passagem do século. Até hoje a minhota mantém-se como um dos ícones nacionais mais conspícuos – do *clip* da Expo 98, ao *clip* que publicitou a conclusão do Aeroporto de Macau (um chinêsinho de chapéu bicudo dançava com uma “minhota”, ambos estilizados). Esta disputa que podíamos dizer segmentar – pensando em Evans-Pritchard – deixa-nos perceber então, no limite de mais de duas décadas de relativa divulgação de ideologias regionalizadoras, a importância do nexo de construções de sentidos que liga concelhos e o Estado-nação (cf. Basto, 1933).

São na verdade os concelhos as entidades de referência mais frequentada pela feitura da história, da etnografia ou a monografia local generalista no século XIX e julgo que também ainda ao longo do século XX (cf. Silva, 1997). Este é aliás um fenómeno cujas manifestações não definham, antes parecem acentuadas, nomeadamente pelas disponibilidades financeiras acrescidas de que actualmente usufruem os municípios – hoje disponíveis, por exemplo, para pagar recolhas mais sistematizadas do seu “património etnográfico” – e pelo alargamento das classes médias que, sendo fenómenos de escala nacional, tocam cada concelho de modo particularizado, com consequências nesta medida diferenciadas para a expressão de sensibilidades “patrimonialistas”. Hoje, como já acontecia no século XIX, estes empreendimentos particularistas constroem contextos de sentido, cristalizam fronteiras, limites, reificam lugares, tipos e ícones. Movimento que pode ser documentado por extractos de uma pequena notícia recente da *Aurora do Lima*:

“Regionalismo Limiano Está na Internet’

Dentro em breve, os utilizadores da INTERNET em qualquer ponto do mundo vão ter acesso a uma página electrónica produzida pela **Casa do Concelho de Ponte de Lima**, através da qual ficarão a conhecer as actividades desta instituição regionalista, bem assim como o historial do seu *Rancho Folclórico* e do *Grupo de Cavaquinhos*” (22-11-1996).

Um olhar retrospectivo e panorâmico sobre estes processos permite-nos perceber que os tropos de identificação mais frequentados em âmbitos concelhios

– e como se disse acontecer com distritos e “regiões” –, surgem muitas vezes indiciados por olhares exteriores, pelas sensibilidades difundidas junto dos grupos sociais mais envolvidos com a produção dos tropos que compõem o discurso nacionalizador. Características sobretudo evidentes no que respeita a tópicos menos acessíveis, de facto elitistas numa acepção genérica, como a etnografia ou arqueologia o eram nos finais do século passado e que tinham sido enunciados nos seus traços definidores mais importantes pela mão dos intelectuais de maior relevo a nível nacional²⁶.

Um dos etnógrafos “locais” que exerceu em Viana do Castelo neste século, José Rosa Araújo²⁷, dá conta deste facto com um interessante testemunho:

“Ramalho Ortigão passara em Viana nos finais de oitocentos a recolher assuntos para as suas crónicas sobre o viver da população do país.

E logo no primeiro volume de *As Farpas* descerra, aos vianenses até ali entretidos em politiquices e ceguinhos de vista serena, a maravilha daquilo que os rodeava e que, lá fora, começava a deslumbrar as classes mais cultas: o seu folclore” (*Estudos Regionais*, n.º 5: 61).

Leite de Vasconcellos sugere, no volume III da sua *Etnografia*, critérios de identificação onde o Minho é tratado em termos simultaneamente “tradicionais” e extremamente “modernos” – se pensarmos nos argumentos de Benedict Anderson, 1991 –, quando diz:

“O povo em *Minho* compreende, mais geralmente, apenas os distritos de Viana e de Braga, ao que acrescentará, quando muito, algum concelho do distrito do Porto, mais vizinho da cidade; com a primeira concepção combinam títulos de jornais, como *Comercio do Minho*, *Diário do Minho*, ambos de Braga, *Estrela do Minho*, de Famalicão, *O Minhoto*, de Valença. De modo que nesta nomenclatura, como noutras, existe grande trapalhada” (p. 50).

²⁶ No espaço do distrito de Viana do Castelo, tomando como referência as primeiras décadas do século XX, podem perceber-se variações na produção de um discurso endógeno sobre estes tópicos que variam de concelho para concelho. Assim, Ponte de Lima sediava desde a passagem do século praticantes da etnografia, da poesia ou da novela de costumes provinciais, eventualmente mais numerosos do que em Viana. Naquele tempo, as vilas com elites mais rarefeitas como Caminha, Arcos de Valdevez, ou Ponte da Barca, foram contextos onde não emergiram praticamente aquelas actividades eruditas.

²⁷ Como a quase totalidade dos etnógrafos até há um tempo muito recente, José Rosa Araújo [1906-1992] foi um polígrafo – aliás muito dotado – escrevendo sobre arqueologia, genealogia, história, etnografia. Foi funcionário bancário, arquivista, organizador de exposições histórico-etnográficas, editor de revistas, para além de desenhar e pintar, tendo exposto em várias ocasiões. Um texto seu “Um passeio à Serra d’Arga” é particularmente interessante, podendo ser apercebido como réplica de âmbito concelhio da procura dos “lugares remotos” empreendida no espaço nacional por autores como Leite de Vasconcellos, Rocha Peixoto ou Jorge Dias, como já ficou apontado.

Parece óbvio nesta transcrição – com todas as *nuances* sugeridas para o que “povo” realmente “compreende” – que a “trapalhada” está sobretudo presente na cabeça do sábio. Contudo, Vasconcellos resolvera-a páginas atrás com um argumento de autoridade “etnográfica”:

“Pois que os distritos ficam fora do nosso plano, por serem divisões modernas, ainda não enraizadas na tradição, fixemo-nos na primitiva divisão em seis províncias, correspondentes às seis comarcas de Fernão Lopes, divisão que é, segundo se disse no volume I, p. 10, a que melhor se coaduna com o estudo da Etnografia, e se tornou muito familiar” (p. 23).

De facto este argumento torna completamente equívocas as asserções da citação anteriormente transcrita, sobretudo se anotarmos, como o próprio Leite de Vasconcellos se obrigara a fazer, o carácter muito fluído e socialmente irrelevante da divisão provincial que vigorara no Antigo Regime, denominando meras circunscrições militares. Mais lúcidas se aparentam as vozes do “povo” – e o senso comum e sentido comercial dos editores de jornais, quando tomam como critérios bons para pensar os limites distritais e concelhios, localidades dadas à existência pela organização política do Estado.

O Minho dado a conhecer na vasta produção editorial dos fins do século XIX fora uma alegoria útil justificada por um processo nacionalizador, como já ficou dito. Pareceria por isso confuso, carente de limites, aos minhotos das primeiras décadas do século XX, que, empenhados no exercício de um “regionalismo são” – um lugar comum, já nesta época, e depois sempre muito cuidadosamente vincado sob o Estado Novo – pretendiam referenciá-lo em limites bem determinados que permitissem balizar possibilidades em aberto de acção política. Por isso se justificou a consulta, feita em 1925, pelos membros do “Grémio do Minho” ao mais eminente professor de geografia daquele tempo. Amorim Girão escreve em 1926 no capítulo “Minho”:

“O que vai seguir-se constitui, com alguns acrescentamentos, a resposta dada, em Agosto de 1925, a uma consulta do Grémio do Minho sobre *Limites da Região Minhota*” (1926: 15; cf. Bourdieu 1989: 108 e segs.).

Não conheço os resultados advindos desta consulta onde os minhotos perguntaram a um ilustre professor de Coimbra onde é que o Minho era. Há algumas semelhanças curiosas entre esta consulta e o que diz uma notícia do jornal *Público* de 22/05/1994:

Fernando Gomes, Vieira de Carvalho, Valentim Loureiro, Joaquim Couto, Cavaleiro Brandão, Silva Lopes, Alves Monteiro e Amândio de Azevedo, entre outros,

passaram boa parte da tarde a discutir uma questão estatutária que muitos admitiam como razoavelmente consensual: o que se entende por “Norte”? Manifestaram-se duas grandes linhas em confronto. Uma defendia a definição geográfica rigorosa da área de intervenção da fundação (por exemplo: Coimbra é ou não é Norte?). E uma outra, muito mais fluída e potencialmente mais abrangente, para quem o “Norte” é “uma idiossincracia”, suficientemente “plasmada na história e nas gentes”, muito mais que uma determinada configuração geográfica.

Por 34 votos contra 26, vingou o Norte “idiossincrático”. Uma coisa que ninguém sabe bem o que é, e que levou um dos participantes a desconfiar que isso poderia significar apenas o Porto e tudo o que ficasse para Norte da capital nortenha” (p. 17).

Uma diferença, nomeadamente, deve ser percebida entre os dois factos. Neste último caso, e apesar das dúvidas e indecisões, surge uma decisão conseguida entre os interessados sem que tivesse sido necessário procurar a sentença salomónica de um académico.

Nestas várias ilustrações pode perceber-se, um pouco paradoxalmente, a importância que as propostas aparentemente anacrónicas de Vasconcellos revestiam, enquanto especialista de uma das disciplinas mais relevantes na determinação de identificações colectivas²⁸. Na verdade, por exemplo, surgira actualizada a velha comarca de “Antre-Douro-e-Minho”, pela qual Vasconcellos pugnava, no primeiro grande desfile etnográfico pago pelo Estado, por ocasião da Primeira Exposição Colonial, realizada no Porto em 1934²⁹. Ensinou-se ali o Estado e a história que este elegera valorizar; ensinou-se Portugal d’aquém e de além mar e etnografia portuguesa; produzia-se com anacronismos apenas aparentes os elementos de uma moderna cultura de massas – o evento foi visitado por mais de um milhão de pessoas, muitas das quais vindas dos distritos do Minho, onde freguesias inteiras se esvaziaram para participar em excursões organizadas. Parece ajustado introduzir aqui um comentário de Michael Herzfeld: “Iconicity does not exist; it is called into existence. Because state bureaucracies are immensely powerful and command enormous resources, they often possess means – through the media, for example – to constitute iconicity out of a variegated cultural world” (1997: 57).

Por contrapartida, torna-se curioso consultar os editoriais dos primeiros números dos jornais “minhotos” citados por Leite de Vasconcellos ou ainda de outros com títulos similares, editados pela passagem do século. Ali pode ser

²⁸ Amorim Girão foi um cientista rigoroso, o geógrafo mais importante do século XX, a par com Orlando Ribeiro. Os suas teses referenciaram de um modo importante o ensino secundário da geografia durante décadas até aos anos 60.

²⁹ Este foi um acontecimento charneira, a vários títulos, que devia ser objecto de um estudo antropológico. Conferir Paul Connerton sobre as possibilidades pedagógicas de desfiles e cortejos, plenamente demonstradas pelo autor por intermédio de um exemplo datado no coração do século XX (1993).

percebido como a invocação da província posta no título se resolve depois na modesta reivindicação dos interesses ou no intento de noticiar a um nível concelhio – ou em propostas mais ambiciosas mal resolvidas pela distribuição ou na rede de correspondentes –, ou distrital. Ainda hoje, em localidades como os Arcos de Valdevez ou na Ponte da Barca, se percebe ser difícil para os habitantes destas localidades fazer a sua oração diária de homens modernos – como dizia Hegel, cf. Anderson 1991 – por intermédio das páginas do *Diário do Minho*, editado na capital da província, ou pela *Aurora do Lima*, jornal mais importante editado na capital de distrito, Viana do Castelo. Em alternativa – mais disponíveis nas bancas a par com os grandes títulos nacionais – podem comprar o *Estado de S. Paulo* ou o *Globo*.

Assim, torna-se possível argumentar a antecendência lógica, ideológica e também cronológica de um discurso etnográfico que toma como referente a “localidade” Estado-nação. São sequentes – e, de facto, dependentes – as propostas de produção de sentido com relevância mais estritamente situadas. Aqui, repito, é ainda a divisão administrativa proposta pelo Estado – as freguesias, os concelhos, ou, mais vagamente, distritos e províncias – que mais eficazmente conjugam as possibilidades de contextualizar discursos etnográficos. Como se pode observar numa apreciação lata das edições etnográficas, foram as publicações pagas pelo Estado – como aconteceu com a actividade editorial das Juntas de Província sob o Estado Novo e que poderá voltar a acontecer com o emprego de antropólogos pelas CCRs – a configurar os espaços mais amplos de descrição etnográfica que podemos encontrar (cf. Pereira, 1965).

5.

João Leal definiu recentemente – no encadeamento das problematizações que têm marcado os seus textos de história dos interesses etnográficos no país – um processo de “‘enfraquecimento’ das preocupações teóricas da etnografia portuguesa entre os anos 10 e os anos 30/40” (1996: 31). O autor interroga esta ocorrência – na minha opinião melhor balizada com referência a montante posta nos anos 80 do século XIX, seguindo as considerações mais minuciosas do mesmo João Leal num texto anterior (1993: 24) –, adiantando que as suas razões estão em larga medida por apurar. Sugere, todavia, que “a não institucionalização da etnografia e da antropologia em Portugal até aos anos 40 do século XX (...) [e] uma conjuntura marcada por um nacionalismo folclorizante desprovido de ambições teóricas, são alguns dos factores endógenos eventualmente a reter. Mas conviria também ver até que ponto é que a situação portuguesa desse período não se inscreve num padrão mais amplo, extensível a várias tradições nacionais

da antropologia europeia da época” (1996: 31). Anota, depois, que se assinala entre a produção de Leite de Vasconcellos nos anos 20 uma proximidade com o domínio privilegiado “dessa etnografia nacionalista de orientação folclorista – a ‘arte popular’”; ou que a importante revista *Alma Nova*, na sua III série, “Adoptando o subtítulo de ‘Revista de Ressurgimento Nacional’, e fazendo seu um programa que visava despertar ‘o culto das virtudes pátrias e o amor das coisas portuguesas’. A *Alma Nova* contava com a colaboração de etnógrafos como Luís Chaves e Cláudio Basto, e, no interior da sua opção por uma etnografia de recorte nacionalista, irá dedicar particular atenção ao estudo dos trajos regionais” (cf. pp. 32-33).

Uma frase de Leite de Vasconcellos – que foi razão para uma curiosa disputa de precedências classificatórias com Rocha Peixoto (cf. Peixoto, 1975) – pode ser glosada. Dizia o primeiro autor ser “... [o] Minho terra clássica das nossas tradições e antigos costumes”. Com justiça esta frase pode ser transmutada para dizer que o Minho surge, desde o século XIX, uma “terra clássica” de descrevedores de tradições e costumes – melhor, terra de etnógrafos. Podemos, aliás, perceber que a primeira asserção se justifica de modo mais importante na medida deste último facto. Há, na verdade, boas razões para reivindicar para a província aquela legenda. Na acepção difusa de etnografia que pautou as percepções da “antropologia de construção nacional” praticada no país desde Garrett, são inúmeras as figuras oriundas desta província que contribuíram, por intermédio de descrições do povo, para nacionalizar a cultura portuguesa.

Queria contudo centrar o olhar mais precisamente no concelho de Viana do Castelo, para continuar a dizer que também este espaço mais restrito merece os louros de “terra de etnógrafos”. Abra-se um parênteses para dizer que, nas acepções atrás definidas por Appadurai, Viana é simultaneamente uma “localidade” justificada pelo Estado-nação – sede de um concelho, capital de distrito, mas também “capital portuguesa do folclore” ou “capital nacional do traje” – mas também uma “vizinhança”, como pode ser percebido na parte menos intencionalmente “etnográfica” dos escritos de alguns dos seus mais interessante “etnógrafos locais”, como José Rosa Araújo, Amadeu Costa ou Maria E. Vasconcelos.

São ainda oriundas de Viana algumas das figuras mais importantes, ao nível nacional, daquela que ficou sugerida ser a “Idade Média” da história dos interesses etnológicos em Portugal. Podem ser referidos Cláudio Basto [1886-1945], Manuel Afonso do Paço [1895-1968] e Abel Viana [1896-1964]³⁰. Estes são membros da segunda geração dos intelectuais que procederam aos passos mais

³⁰ Afonso do Paço foi militar, etnógrafo e um dos mais importantes arqueólogos dos meados do século, como também o foi Abel Viana, para além de professor e etnógrafo. Cláudio Basto foi médico, linguista, ficcionista, etnógrafo.

eficazes da nacionalização da cultura portuguesa. Nestes discípulos de Leite de Vasconcellos – que por acaso não estudaram no estrangeiro – identificamos polígrafos de variadas capacidades que também faziam o que se fazia “lá fora”, no resto da Europa. Citando de novo trechos de Rui Ramos, podemos dizer que participaram à sua medida “de um dos movimentos mais radicalmente modernos e cosmopolitas”. Por intermédio sobretudo dos seus escritos e ilustrações etnográficas que usaram – ou justificaram ideologicamente – cada um destes autores deu contributo para a definição de “uma arte para as classes médias, sem as obscuras referências greco-latinas”.

Cada um daqueles etnógrafos escreveu em termos extremamente localizados sobre trajes minhotos. Com escrúpulo muito notório discriminaram, à escala da freguesia, quais os “solares” de cada um dos mais conhecidos e tipificáveis dos trajes que as sensibilidades das classes alta e média alta da *Belle Époque* tinham dito “minhotos” e usado como emblemas para reivindicar a sua identificação nacional. Este escrúpulo de minúcia não deve iludir-nos, induzindo perceber estes trabalhos como meros assomos de uma paixão bairrista com intuítos rectificadores de apropriações indevidas. Cada uma destas figuras saberia muito bem que lidava com um ícone nacional importante, e estes movimentos depuradores – com intenção de definir a sua estética de modo mais preciso, autenticando-a – podem ser entendidos como contributos intencionais para a produção de uma cultura de massas nacional definitivamente modernizada.

Aqui, por via de várias das referências sugeridas – enfatizando primeiro o lugar reconhecido a pinturas, postais e fotografias nas margens das obras dos grandes etnógrafos, depois de ilustradores e ilustrações nas entrelinhas do texto de João Leal, ou, mais detidamente, com a chamada de atenção de Rui Ramos, para a importância de um mercado de imagens e de objectos que simbolizam o país, produzidos tanto por “naturalistas”, “neo-românticos” ou “modernistas” desde a passagem do século (cf. tb. Medeiros, 1995, 1996) – podemos introduzir uma sugestão de James Fernandez,

“Not only do the subtleties of consensus pose a challenge to the notion of ‘generalized belief’, there is also the problem of the processes of collective mentation – the kind of information processing that goes on in the crowd. It is my view, and here I am in agreement with Le Bon, that the crowd’s thinking mainly takes place through an argument ‘of images’.” (1986: 279).

Queria argumentar que a antropologia “enfraquecida teoricamente” dos fins dos últimos anos do século XIX e da primeira metade do século XX justamente foi capaz de produzir imagens, que o fez profusamente, e que, fazendo-o, se demonstrou moderna, contribuindo para o processo que então se cumpria de produção do Estado-nação como localidade.

A pista aberta na sugestão de Vasconcellos, que refere o “derramamento” dos interesses etnográficos, deve ser de novo retomada. Ali, alude-se, na minha opinião, às expressões de um fenómeno de massas, tocando as classes médias que então se alargavam, que aprendiam a nação de vários modos: sobretudo por intermédio de imagens produzidas em série, pela familiarização com tropos discursivos, ou – como foi muito popular pela *Belle-Époque* e até ao princípio da década de 1930 – por intermédio da mimetização paródica do povo em cortejos, bailes de carnaval, saraus, festas de estudantes, etc. Cada um destes fenómenos teve por característica principal a sua novidade. Este processo de aprendizagem foi conduzido com liberdade aparente sob os regimes democráticos, Monarquia Constitucional e Primeira República, conhecendo dimensões fortemente impositivas e alguns laivos de totalitarismo – felizmente apenas concretizados de forma parcial – sob o Estado Novo:

(...) se a importância da Etnografia e do Folclore está demonstrada e não pode contestar-se, urge que os seus elementos constitutivos, que muitos são, sejam divulgados por todas as formas possíveis: pelos livros didáticos, pelos livros de leitura, pelas conferências, pelas exposições, pelos cortejos, pelo cinema e pelo rádio; especialmente por este, que entra em todas as casas e por todos os ouvidos mas sem adulterações e obedecendo aos mais altos conceitos de moral, compostura e patriotismo (1956: 22).

A frase de Jaime Lopes Dias – etnógrafo, um dos escritores mais produtivos na “Idade-Média” dos interesses etnográficos e antropológicos em Portugal –, é terrivelmente moderna. Plenamente consciente dos recursos técnicos disponíveis e das suas possibilidades de produção totalitarista de uma cultura de massas no âmbito de um espaço localizado pelo poder do Estado. Consciência de meios e de potencialidades que também encontramos no texto de um discurso de Júlio Castro Fernandes, Subsecretário de Estado das Corporações, datado de 1947:

“Sabe-se que o homem da terra dificilmente toma consciência da beleza natural que o rodeia e de que só pelo pitoresco é possível despertar a sua atenção artística. Por isso mesmo, seria excelente, que em boa parte, as decorações murais fossem constituídas por fotografias, oleogravuras e pinturas de aspectos da região, de costumes regionais, de paisagens mais amplas...”

“A rádio-rural é um instrumento poderosíssimo de educação popular.

[...] Convirá promover a unificação artística de toda a emissão, segundo os preceitos modernos do teatro radiofónico e dedicar emissões especiais às diversas províncias e regiões.” (*Enfrentando o Destino das Casas do Povo*, 1947: 35-58).

Estas possibilidades de ensinar etnografia foram, de facto, parcialmente exercidas, com efeitos que são patentes no nosso quotidiano, são sabidas, afinal,

pela maioria dos portugueses com mais de 30 anos. Parece-me, contudo, que com estas aprendizagens, usando as imagens antigas, elegendo novos ícones, vamos contando novas histórias, tendo em mente outras localidades e outras vizinhanças, ora fora ora dentro, dentro e fora do Estado-nação³¹.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict (1991) [1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres e Nova York: Verso.
- APPADURAI, Arjun (1995). A Production of Locality Fardon, R. *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. Londres/Nova Iorque: Routledge
- ARDENER, Edwin, (1989) [1985]. “Remote Areas” – Some Theoretical Considerations” in Malcom Chapman (ed.) *Edwin Ardener. The Voice of Prophecy and Other Essays*. Oxford e Nova York: Basil Blackwell.
- BASTO, Cláudio (1924). *A Mulher do Minho*. Famalicão.
- BASTO, Cláudio (1930). *Traje à Vianesa*. Vila Nova de Gaia: Apolino.
- BASTO, Cláudio (1938). *Costume Regional Portugais*. Porto.
- BIEL, Emílio (1902-908). *A Arte e a Natureza em Portugal*. Porto: Emílio Biel & C^a, 8 vols.
- BRANCO, Jorge Freitas (1985). A propósito da presente reedição Prefácio a Braga, Teófilo *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 15-25.
- BRANCO, Jorge Freitas (1994). Portugal e as suas etnografias: Para uma análise da herança leitiana (compilação bibliográfica) *Revista Lusitana*, n.º 12: 95-110.
- BRANCO, Jorge Freitas Branco (1995). Lugares do povo: Uma periodização da cultura popular em Portugal *Revista Lusitana*, n.ºs. 13-14: 145-177.
- BOURDIEU, Pierre (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.
- BRITO, Joaquim Pais de (1982). “O Estado Novo e a Aldeia mais Portuguesa de Portugal” in *O Fascismo em Portugal. Actas do Colóquio Realizado na Faculdade de Letras de Lisboa em Março de 1980*. Lisboa: A Regra do Jogo.
- CATROGA, Fernando, (1993). “Os Caminhos Polémicos da Geração Nova” in José Mattoso (dir.) *História de Portugal. Vol. V. O Liberalismo*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- CLIFFORD, James (1997). *Routes: Travel and Translation in the late 20th Century*. Cambridge-Mass.: Harvard University Press.
- COELHO, Jacinto do Prado (1976) [1960]. *Dicionário das Literaturas Portuguesa, Galega e Brasileira*. Porto: Figueirinhas.
- CORREIA, A. Mendes (1933). *Martins Sarmiento e a Consciência Nacional*. Guimarães: Minerva Vimaranesense.
- CORTESÃO, Jaime (1942). *O que o Povo Canta em Portugal*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal.

³¹ Conferir, como exemplo destas novas possibilidades de dizer, “Programa Festivo” da romaria da Agonia de 1997 (in *Aurora do Lima 15/08*).

- CURTO, Francisco Ramada (1995). “Crimes e Antropologia Criminal” in *Revista Lusitana* (nova série) n.ºs. 13-14, pp. 179-198.
- CONNERTON, Paul (1993). *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras, Celta.
- D’AURORA, Conde (1936). *Pela Grei – Exortações*, Porto, Canedo & C.ª.
- DIAS, A. Jorge, Ernesto V. de Oliveira e F. Galhano (1963). *Espigueiros Portugueses*, Porto, I.A.C.
- DIAS, A. Jorge (1949). *Minho, Trás-os-Montes, Haut Douro*, Lisboa.
- DIAS, A. Jorge (1964). *Museu Nacional e Museus Regionais de Etnografia*, Barcelos, Museu Regional de Cerâmica.
- DIAS, A. Jorge (1970). *Da Música e da Dança como Formas de Expressão Espontâneas aos Ranchos Folclóricos*, Lisboa, APPPC.
- DIAS, A. Jorge, e Ernesto V. de Oliveira (1962). *A Cultura Castreja e a sua Herança Social na Área Galaico Portuguesa*, Porto.
- DIAS, Jaime Lopes (1956). *Problemas de Folclore*, Lisboa, Ferin.
- DIAS, Jorge (1952). *Bosquejo Analítico de Etnografia Portuguesa*. Coimbra: Casa do Castelo.
- FERNANDEZ, James (1986). *Persuasions and Performances*. Bloomington: University of Indiana Press.
- FERNANDEZ, James (1994). “The dilemmas of provincial culture and the framing of anthropological inquiry” in SanMartin, Ricardo (coord.) *Antropología sin Fronteras. Ensayos en honor a Carmelo Lisón*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 71-91.
- FRANÇA, José A. (1974). *A Arte em Portugal no Século XX*. Lisboa: Bertrand.
- GASNIER, Thierry (1992). “Le Local. Une et divisible” in Nora, Pierre *Les Lieux de Mémoire. III. Les Frances. 2. Traditions*. Paris: Gallimard, pp. 464-525.
- GEERTZ, Clifford (1983). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nova Iorque: Basic Books.
- GIRÃO, Aristides Amorim (1933). *Esboço de uma Carta Regional de Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- GONÇALVES, Flávio (1967). Prefácio Peixoto, A. Rocha *Obras. I. Póvoa de Varzim: Câmara Municipal da Póvoa de Varzim*, pp. IX-LII.
- GRAMSCI, Antonio (1985). *Selections from Cultural Writings*. London: Lawrence and Whishart Limited.
- HANDLER, Richard (1988). *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.
- HERZFELD, Michael (1986). *Ours Once More. Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*. Nova York: Pella Publishing Company.
- HERZFELD (1997). *Cultural Intimacy*. New York & London: Routledge.
- Le GOFF, Jacques (1984). “Memória” e “Documento/Monumento”, in *Enciclopédia Einaudi*, Vol. I, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- LEAL, João (1987). Prefácio a Braga, Teófilo *Contos Tradicionais do Povo Português*, I. Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 13-19.
- LEAL, João (1988). Prefácio a Pedroso, Consiglieri *Contribuições Para Uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 13-40.
- LEAL, João (1993). Prefácio a Coelho, Adolfo *Obra Etnográfica. Volume I. Festas, Cos-*

- tumes e Outros Materiais para uma Etnologia de Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 13-36.
- LEAL, João (1995). Imagens contrastadas do povo: cultura popular e identidade nacional na antropologia portuguesa oitocentista *Revista Lusitana*, n.ºs. 13-14: 125-144.
- LEAL, João (no prelo). “Tylorian professors” and “japanese corporals”: anthropological theory and national identity in portuguese ethnography.
- LÖFGREEN, Orvar (1989). “The Nationalization of Culture” in *Ethnologia Europaea* XIX, pp. 5-24.
- MEDEIROS, António (1995). “Minho: Retrato Oitocentista de uma Paisagem de Eleição” in *Revista Lusitana* (Nova Série) n.ºs. 13-14, pp. 97-123.
- MEDEIROS, António (1996). “Ruínas/Notícias da Arcádia Atlântica” in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 36.
- MITCHELL, W. J. T. (1986). *Iconology. Image, Text, Ideology*. Chicago, University of Chicago Press.
- NEVES, Leandro Quintas (1966). “Abel Viana – Etnógrafo” in *Alto Minho*, 16º vol., tomo II, pp. 110-114.
- O’NEILL, Brian J. (1995). “Emular de Longe: O Povo Português de Malaca”, in *Revista Lusitana* (Nova Série), n.ºs. 13-14, pp. 19-67.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de (1968). *Vinte Anos de Investigação Etnológica do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular. Porto 1947 – Lisboa 1967*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.
- PAÇO, M. Afonso do (1926). “O traje popular do Minho – do traje ‘à lavradeira’ em geral e do de ‘Santa Marta’ em especial” in *Alma Nova*, IV série.
- PAÇO, M. Afonso do (1932). *Mordomarias*. Viana do Castelo.
- PAÇO, M. Afonso do (1934). *Da Necessidade da Criação do Museu de Etnografia*. Porto, Edição da 1ª Exposição Colonial Portuguesa.
- PEIXOTO, A. Rocha, (1967-1975). *Obras* (Prefácio, organização e notas de Flávio Gonçalves) 3 vols. Póvoa de Varzim, Câmara Municipal da Póvoa de Varzim.
- PEREIRA, Benjamin Enes (1965). *Bibliografia Analítica de Etnografia Portuguesa*. Lisboa, IAC.
- PINA-CABRAL, João de (1991). *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel.
- RAMOS, Rui (1994). *A Segunda Fundação (1890-1926)*, vol. VI da *História de Portugal*, dirigida por José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores.
- RIBEIRO, Orlando (1977). *Introduções Geográficas à História de Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- RONCAYOLLO, Michel (1986). “Le Paysage du Savant” in Pierre Nora, Pierre (ed.), *Les Lieux de Mémoire II. La Nation*. Paris: Gallimard.
- SILVA, A. Santos e Vítor Oliveira Jorge (orgs.) (1993). *Existe Uma Cultura Portuguesa?.* Porto: Afrontamento.
- SILVA, A. Santos (1997). “O Povo nos seus Lugares: o clima moral da primeira etnografia portuguesa” in Jorge, Vítor O. e Raúl Iturra (orgs.) *Recuperar o Espanto: O Olhar da Antropologia*. Porto: Afrontamento.
- STOCKING, George W. (1982). “Afterword: a View from the Center” in *Ethnos*, 47, pp. 172-186.
- SUAUD, Charles (1997). “La Force Symbolique de l’État. La production politique d’une culture refractaire en Vendée” in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n.º

116/117.

- THIESSE, Anne-Marie (1997). *Ils Apenaient la France: L'Exaltation des Régions dans le Discours Patriotique*. Paris: Maison des sciences de l'homme.
- VASCONCELLOS, José Leite de (1986) [1883]. *Tradições Populares de Portugal* (organização e apresentação de Manuel Viegas Guerreiro). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- VASCONCELLOS, José Leite de (1980) [1933]. *Etnografia Portuguesa. Tentame de Sistematização*, vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- VASCONCELLOS, José Leite de (1927). *De Terra em Terra. Excursões Arqueológico-Etnográficas em Portugal (Norte Centro e Sul)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- VASCONCELLOS, José Leite de (1980) [1933]. *Etnografia Portuguesa vol I*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- VIANA, Abel (1930). *Notas Históricas, Arqueológicas e Etnográficas do Alto Minho*. Viana do Castelo: Tipª Guttenberg.
- VIANA, Abel (1934). *O Rancho de Carreço e seus Bailados Tradicionais*. Viana do Castelo, tipª Guttenberg.
- WALTER, François (1991). “La Montagne des Suisses: Invention et Usage d'une Représentation Paysagère (XVIIIe-XIXe Siécle)” in *Études Rurales*, nº 121-124, Janvier-Décembre.
- WILLIAMS, Raymond (1993) [1977]. *The Country and the City*. London: The Hogarth Press.
- WILSON, William (1976). *Folklore et Nationalism in Modern Finland*. Bloomington: Indiana University Press.

O FILÓSOFO E O ARQUEÓLOGO*

por

Richard Bradley**

Não é do conhecimento público que um famoso filósofo, Robin Collingwood e um influente arqueólogo, Gerhard Bersu, tenham escavado, individualmente, o mesmo monumento pré-histórico, em campanhas sucessivas. As suas preocupações eram totalmente divergentes, e as observações de ambos perfeitamente contraditórias. Este artigo relata o desenvolvimento desse projecto de escavação e propõe uma reflexão sobre as suas implicações na prática e na teoria da Arqueologia.

Devo começar por explicar o título deste artigo, já que ele comporta um duplo significado. Apenas indirectamente diz respeito à relação entre a Filosofia e a Arqueologia, pois é antes à relação entre dois homens, que escavaram o mesmo sítio arqueológico nos alvares da Segunda Guerra Mundial, que ele se refere de modo mais preciso. Se esta história tem uma moral, como acredito que tem, é porque a experiência de ambos cria uma espécie de parábola.

Os dois homens em questão, um filósofo e um arqueólogo, eram das pessoas mais conceituadas nas respectivas áreas científicas, sendo de realçar ainda que ambos exerceram uma tão forte influência nos meios académicos, que ela se estendeu até aos nossos dias. O filósofo era Robin Collingwood, professor de Filosofia Metafísica na Universidade de Oxford e autor da obra *The Idea of History* (Collingwood 1936; 1946); o arqueólogo, Gerhard Bersu, um auto-exilado da Alemanha nazi, após ter perdido o seu posto de Director da Römisch-Germanische

* Trata-se de um artigo, que embora publicado pela primeira vez, em inglês – Bradley, R. (1994), *The philosopher and the field archaeologist: Collingwood, Bersu and the excavation of King Arthur's Round Table*, *Proceedings of the Prehistoric Society*, 60, 27-34 –, integra agora algumas alterações que o autor considerou pertinentes.

Tradução livre de Lara Bacelar Alves e Maria de Jesus Sanches; revisão de V. O. Jorge.

** Univ. de Reading, U.K.

Kommission (Kramer 1964; Bittel 1986); o sítio, um monumento pré-histórico, chamado King Arthur's Round Table – o local perfeito para um duelo de cavaleiros.

Os protagonistas não podiam ser menos parecidos um com o outro. Bersu era um homem prático, com um excelente domínio das técnicas de escavação e com um interesse particular por povoados pré-históricos. Trabalhara na conservação e protecção de monumentos e de colecções museológicas. Foi ainda um administrador de sucesso, auto-confiante, por vezes mesmo corrosivo – um técnico que o sistema vigente valorizava pelo seu profissionalismo. Collingwood era um homem mais moderado, um arqueólogo amador, oriundo de um meio intelectual, pois o seu pai tinha sido professor de História da Arte. Mas a ele foi-lhe difícil optar por uma profissão, já que aos vinte anos ainda não tinha conseguido decidir-se entre a carreira académica e a composição musical. Quando aceitou o lugar na Universidade, não leccionou apenas uma, mas duas disciplinas, transformando-se num filósofo influente e no principal historiador da época romana na Grã-Bretanha. Deste modo, a sua carreira desenvolveu-se paralelamente à de Bersu, já que este último se dedicou à Arqueologia Clássica, tendo dirigido as suas primeiras escavações na fronteira do Reno. Por seu lado, o trabalho de campo de Collingwood centrou-se na Muralha de Adriano.

O interesse que Bersu manifestou, a partir dos anos vinte, pela escavação de povoados pré-históricos, chamou a atenção de O. G. S. Crawford, que desde logo o convidou para trabalhar na Grã-Bretanha. Crawford pretendia deste modo revitalizar a arqueologia britânica, de acordo com os objectivos da Prehistoric Society (Crawford 1955, 252-253). O envolvimento de Collingwood na Pré-história foi perfeitamente casual e decorreu do seu apego afectivo à paisagem do Lake District, onde tinha passado a infância. Tornou-se membro activo da Sociedade Arqueológica local e, na qualidade de presidente, organizou inúmeras excursões. Essas visitas estimularam o seu interesse pela Pré-história e conduziram-no ao inevitável envolvimento com o sítio de King Arthur's Round Table.

A filosofia de Collingwood, particularmente a Filosofia da História teve, desde então, uma influência permanente nos meios académicos, paradoxalmente em investigadores ligados a correntes de pensamento muito diferentes entre si. Collingwood influenciou o pensamento arqueológico vigente através dos textos de Stuart Piggott (1963), e a *avant garde* através de Ian Hodder (1991). Mas, à semelhança do que acontecera com os estudos de Gordon Childe, diferentes investigadores retiraram dos seus textos mensagens distintas. A maioria adoptou a concepção de investigação histórica de Collingwood como sendo um processo de pergunta e resposta.

No que diz respeito à escavação, Collingwood preferia projectos de pequena escala, com metodologias e objectivos muito precisos. Ian Hodder valorizou nele

um objectivo mais abrangente que é o da possibilidade de podermos alcançar o sentido de acontecimentos históricos específicos; nas palavras de Collingwood, “o conhecimento histórico é o conhecimento do que a mente realizou no passado, e, ao mesmo tempo, é o refazer disso tudo, a continuação de actos passados no presente” (1946, 218). Enquanto Renfrew salienta o papel da abordagem analítica de Collingwood como precursora da arqueologia processual (Daniel & Renfrew 1988), Hodder vê Collingwood como um pós-processualista antes de tempo (1991, cap. 5).

Por último, o sítio. King Arthur’s Round Table é um recinto definido por uma espécie de talude, em terra, situado no Noroeste de Inglaterra, e aí vulgarmente conhecido como ‘henge monument’. Este recinto foi parcialmente destruído pela construção recente de uma estrada, mas possui ainda uma das entradas. Um fosso interior acompanha o traçado do talude, e parte dessa área assim circunscrita é ocupada por uma plataforma (Topping 1992). Data possivelmente do III^o milénio A.C.

Se destaquei a importância de Collingwood, foi por ter sido ele próprio quem definiu o projecto de trabalho para esta estação arqueológica, e é esse programa de investigação que revela a sua peculiar clareza de raciocínio. O projecto foi dado a conhecer pela primeira vez numa conferência, em 1936. Aí comparou King Arthur’s Round Table com outros monumentos rituais, especialmente com os do Norte da Grã-Bretanha (Collingwood 1936). Na sua síntese, elaborada em moldes extremamente actuais, sugeriu que pudessem ter existido estruturas no interior do perímetro cercado, e que aquelas seriam muito provavelmente de madeira. Se assim fosse, estes monumentos seriam como que os equivalentes, em madeira, dos recintos circulares de pedras soerguidas, que com uma implantação semelhante, se encontram noutros locais do Norte da Grã-Bretanha. Por vezes parece mesmo ter colocado a hipótese de que as construções em madeira tivessem sido substituídas por monólitos. Collingwood persuadiu a sua audiência de que esta hipótese poderia ser testada e, em 1937, iniciou o que pretendia viesse a ser a primeira de várias campanhas de escavação naquele local.

Felizmente sabemos exactamente o que ele esperava encontrar, pois além de o expor de modo claro na conferência, reiterou mais tarde os mesmos argumentos, logo nas páginas iniciais do relatório da primeira campanha de escavação (Collingwood 1938). O que é de destacar, é o facto de as hipóteses interpretativas, que esperaríamos actualmente como conclusões, precederem qualquer intervenção de campo. Com efeito, Collingwood, logo na sua introdução ao projecto, antecipa as eventuais conclusões. Há um pormenor que ilustra bem este facto. Collingwood estava de tal forma convencido de que iria encontrar estruturas de madeira, que contratou um trabalhador local, que tinha mostrado uma aptidão especial para localizar buracos de poste em estações arqueológicas situadas ao longo da Mura-

lha de Adriano. O que eu próprio questiono, é se Collingwood se sentiria realmente capaz de os identificar.

Alguns resultados da primeira campanha são incontroversos. Rapidamente se verificou que o fosso original tinha sido substancialmente remodelado há poucos séculos, quando parte do talude fora removido, provavelmente pelo proprietário de uma estalagem próxima, que pretendia construir um espaço de lazer no interior do monumento. O trabalho de Collingwood só começou a ser arqueologicamente revelador quando atingiu os níveis pré-históricos e identificou uma sequência estratigráfica. Encontrou vestígios de um pavimento na entrada – onde anteriormente Stukeley tinha descoberto dois monólitos fincados –, e no interior do recinto, debaixo de uma acumulação de material moderno, identificou ainda duas camadas estratigráficas sobrepostas. Estas estendiam-se por debaixo do talude, sendo, por isso, indubitavelmente pré-históricas. No centro do monumento Collingwood identificou uma estrutura a que chamou “vala de cremação”, que acabou por não conseguir escavar por falta de tempo. Contudo, o resultado mais importante deste primeiro ano de trabalho consistiu na identificação de buracos de poste e de alvéolos de implantação dos monólitos associados ao monumento original; a sequência estratigráfica permitiu relacioná-los com, pelo menos, duas fases de ocupação do sítio.

As fases mais antigas foram particularmente fáceis de definir porque estavam seladas por um estrato de sedimentos consolidados, e só foram identificadas após a sua remoção. Sedimentos escuros com restos de carvão indicavam os buracos de poste, alguns dos quais ainda continham um enchimento de pedras. Em planta, pareciam definir três círculos concêntricos, dois dos quais bastante próximos entre si; o terceiro, mais afastado, situava-se junto ao bordo interior do fosso. Neste último, os postes tinham sido abertos a intervalos de tal forma regulares adentro de um hipotético alinhamento, que era possível detectá-los abrindo simplesmente pequenas sondagens, a distâncias previamente conhecidas (Fig. 1a). Como estava influenciado por leituras interpretativas de outros locais arqueológicos, Collingwood identificou rapidamente King Arthur’s Round Table como sendo um monumento de madeira, comparável a Woodhenge. Fez notar, no entanto, que teria sido menos imponente, já que a implantação dos seus postes não necessitava do apoio de rampas. Sugeriu então que os dois círculos interiores integrariam a estrutura de um edifício coberto, definindo, o terceiro, a posição de um varandim. Dado que a camada que selava os buracos de poste se prolongava por debaixo do talude, Collingwood defendeu que a construção de madeira seria anterior àquela estrutura em terra. Foram igualmente descobertos buracos de poste na entrada, formando aparentemente duas linhas paralelas que se dirigiam ao centro do monumento. A Collingwood não foi difícil interpretá-las como uma avenida que conduzia ao edifício central. Isto poderia corroborar a indicação de

Stukeley de que, no século dezoito, aquela entrada ainda estaria flanqueada por dois monólitos.

Não me vou debruçar em especial sobre as estruturas da segunda fase de ocupação, porque são muito semelhantes às anteriores. Gostaria de realçar apenas uma das observações de Collingwood, respeitante a esta fase. Apesar de algumas daquelas estruturas em negativo serem de maiores dimensões que as outras, continham ambas pedras de enchimento, podendo tratar-se de fossas de implantação de uma série de monólitos (Fig. 1b).

No final da primeira campanha de escavação, Collingwood já tinha formulado todas as suas questões e obtido a maioria das respostas. Encontrara quase exactamente aquilo que esperava. Infelizmente não teve oportunidade de aprofundar as suas ideias porque adoeceu pouco depois da campanha. (Devo dizer, contudo, que leitores dos seus textos filosóficos julgam que isso não terá diminuído a sua capacidade intelectual; *vide* Donagem 1962; van der Dussen 1993).

Deste modo, Collingwood tinha que ser substituído por outro arqueólogo e Gerhard Bersu foi o escolhido. Por sinal, o final das escavações no monumento de Little Woodbury – o primeiro projecto de Bersu na Grã-Bretanha –, precedeu precisamente a segunda campanha em King Arthur's Round Table. Esta última campanha terminou uma semana antes do início da Guerra, altura em que Bersu, como alemão, passou de convidado a inimigo.

Não podemos dizer que Bersu era um “inocente” em teoria, nem que era simplesmente um técnico de génio. Como veremos de seguida, possuía uma aguda capacidade de entendimento dos processos de formação dos sítios arqueológicos e acreditava na possibilidade de poder reconstituir monumentos antigos através de paralelos etnográficos. Interessava-se igualmente pelos sistemas agrícolas do passado. No entanto, todas estas preocupações integravam uma forte componente prática. Não eram de modo algum filosóficas, e duvido mesmo que ele próprio lhes reconhecesse uma vertente teórica. Tal como para Crawford, a Antropologia tinha-lhe sido provavelmente dada a conhecer através da Geografia. Bersu começara a escavar vinte anos antes numa estação romana, em Halton, e formara-se numa escola alemã de trabalho de campo, inspirada na Geologia e nas Ciências Naturais. Acima de tudo valorizava a objectividade (Kossack 1992).

King Arthur's Round Table foi apenas uma das muitas escavações que Bersu dirigiu no Reino Unido e Irlanda. Durante as escavações em Little Woodbury trabalhou com uma equipa que incluía arqueólogos profissionais, mas aqui contou apenas com o mesmo tipo de mão-de-obra que Collingwood. Como a geologia local lhe era pouco familiar, decidiu estender a escavação para uma zona estéril, fora do perímetro do monumento (Bersu 1940). E foi aqui que a interpretação de Collingwood começou a ser posta em causa.

Mesmo para além dos limites do monumento, Bersu conseguiu identificar as duas principais camadas encontradas na campanha anterior. Como aquelas tinham sido previamente reconhecidas debaixo do talude, a sua interpretação começava agora a levantar sérias questões. Bersu, depois de consultar geólogos, percebeu que ambos os sedimentos eram de origem natural. Um consistia numa camada de argila com seixos rolados, e o outro, num determinado tipo de depósito periglacial. Após esta análise, os buracos de poste identificados por Collingwood constituíam um problema a resolver. Como poderiam estar selados sob sedimentos tão antigos? Bersu decidiu então examinar aquelas estruturas numa área já escavada na campanha anterior, relacionando-as com a estratigrafia da área contígua, ainda em escavação.

Tornou-se óbvio que existiam buracos circulares, com um enchimento de solo orgânico, que penetravam em ambas as camadas de origem glacial. Contudo, uma análise mais detalhada mostrou que continham ramificações horizontais laterais; tinham sido todos, sem excepção, feitos por animais. Os mais pequenos por toupeiras, ou por ratos; os maiores, interpretados por Collingwood como fossas de implantação de monólitos, teriam sido abertos por coelhos, texugos ou raposas. Mas como Collingwood apenas tinha visto estes buracos em planta, pareceram-lhe exactamente os buracos de poste que pretendia encontrar. Os animais haviam escavado as tocas em torno dos grandes seixos rolados, no subsolo, dando-lhes a aparência de pedras de enchimento.

E quanto ao característico enchimento, similar em todos eles, assim como aos vestígios de carvão que Collingwood descreveu no relatório? As tocas, depois de abandonadas, foram preenchidas com sedimentos de natureza orgânica, trazidos de fora, aquando do início da construção da área de lazer da estalagem. Até a “vala de cremação” continha o mesmo tipo de sedimentos, facto que Bersu explicou pela abertura de uma sepultura no século XIX. Já nada restava do monumento de Collingwood para além das estruturas em terra (Fig. 2a).

Qual foi então a interpretação alternativa de Bersu? Ele nada tinha de substancial para sugerir. O relatório da escavação (Bersu 1940) é judicioso, objectivo e absolutamente letal. Os registos gráficos mostram uma séria tentativa de registar exactamente tudo o que observara mas, na globalidade, o texto só vagamente toca na questão do significado arqueológico do sítio. Consequentemente, o relatório de Bersu raramente é consultado e o monumento pouco conhecido. Apesar de se tratar de uma referência importante, como documento ilustrativo da sua concepção de arqueologia de campo, aquele artigo não avança qualquer interpretação para o monumento de King Arthur's Round Table, pelo que em quase nada contribui para um melhor entendimento destas construções neolíticas.

O trabalho de Bersu em King Arthur's Round Table representa o triunfo da técnica sobre o conteúdo; o de Collingwood, o triunfo do raciocínio sobre a ma-

téria, o que mostra claramente como um observador inteligente se pode deixar aprisionar nas suas próprias interpretações apriorísticas. Naquela época, a abordagem de carácter mais objectivo de Bersu foi certamente alvo de algumas críticas; no entanto, apesar deste ter sido um dos seus trabalhos menos conhecidos, obteve o impacto revolucionário pretendido pelos responsáveis que intencionalmente o haviam chamado para a Grã-Bretanha.

A despeito de todas as falhas metodológicas e técnicas, a escavação de Collingwood perseguia hipóteses específicas, previamente formuladas, que baseava num questionário permanente de pergunta/resposta.

Nos nossos dias, esta atitude pode ser considerada um luxo, já que cada vez mais tempo e esforço é investido em escavações de emergência, tanto na Grã-Bretanha, como também no resto da Europa. O que a investigação reteve e acabou por sobrevalorizar, foi fundamentalmente o carácter de suposta “objectividade”, personalizada por Bersu. Muitos autores reconhecem esta mudança epistemológica, mas poucos a têm posto em causa. As técnicas têm vindo a ser valorizadas *per se*, e o registo transformou-se no objectivo mais importante da arqueologia de campo, em detrimento da compreensão histórica. Em muitos países, incluindo a Grã-Bretanha, a conservação de monumentos substituiu a investigação e actualmente o Passado não passa de um simples “recurso” a ser “administrado”, tal como o gás natural. Com esta mudança de perspectiva, qualquer tentativa de teorização em Arqueologia parece cada vez mais uma atitude de auto-comprazimento.

Significará isto que filósofos e arqueólogos de campo tenham enveredado por caminhos totalmente distintos? Creio que não, porque os defensores da nova ortodoxia não compreendem sequer a sua própria posição. Têm uma concepção falsa da teoria e baseiam-se numa leitura deturpada da História.

Abordemos este assunto por partes. A Arqueologia não depende de uma série de asserções verdadeiras, que se auto-legitimam a si próprias. Falar de uma sociedade já extinta, baseando-nos somente nos seus vestígios materiais, significa adoptar metodologias e tipos de abordagem muito especializados, alguns dos quais pertencem exclusivamente à Arqueologia. A natureza particular dos nossos documentos arqueológicos obriga a que só possam ser apreendidos através de técnicas adequadas, e analisados mediante uma escala temporal específica, diferente da de qualquer outra disciplina (Gosden 1994). Contudo, frequentemente, este tipo de abordagem não representa mais do que a primeira fase de um processo de construção intelectual, que de imediato capta as linhas de força delineadas por outras Ciências, sejam “sociais” ou “exactas”. A originalidade da Arqueologia reside na conjugação, única, de uma metodologia delineada em função dos seus objectivos, e de teorias gerais exteriores ao seu domínio particular, desde as teorias evolucionistas ou ecológicas, ao Estruturalismo e à História da Arte. A questão prin-

cial reside em saber como é que estas teorias se podem articular de modo coerente com o material arqueológico que recolhemos.

Simultaneamente, a Arqueologia integra uma componente prática que esconda alguns investigadores da responsabilidade última da sua actividade. As técnicas arqueológicas são de tal forma específicas e atractivas, que chamam a si pessoas que não se preocupam sobremaneira com a interpretação do passado. Procurar e encontrar é, para muita gente, uma experiência agradável. Contudo, induz no público a noção, errónea, de que a arqueologia é a escavação, a prospecção, a classificação e o desenho de artefactos. Pior ainda, alguns dos que exercem a actividade arqueológica caem na mesma armadilha, o que não é surpreendente numa cultura em que o documento objectivo é avaliado como um fim em si mesmo.

Esquecemos frequentemente que os métodos e técnicas não se geram de modo espontâneo. Têm de ser previamente delineados para assegurar a prossecução dos objectivos pretendidos. Não há regras para a escavação, a prospecção ou mesmo para análises de artefactos; existem somente convenções que podemos adoptar como meio de solucionar determinados problemas. Neste sentido todas as técnicas estão embuidas de teoria e sempre que as usamos estamos a teorizar. Por exemplo, é impossível iniciar uma escavação sem programar especificamente os parâmetros do registo arqueológico. Que área deve ser escavada? Que sedimentos devem ser crivados? Quando basta implantar somente os achados na quadrícula ou quando é que se torna imprescindível uma localização mais individualizada? Trata-se evidentemente de problemas práticos correntes, mas são igualmente questões teóricas.

Não esquecendo as considerações acima, voltemos aos nossos protagonistas e ao monumento de King Arthur's Round Table. Porque Collingwood tinha uma posição teórica previamente estabelecida, pôde delinear o projecto de escavação em função daqueles pressupostos. Pretendia testar a hipótese de que determinados tipos de estruturas arqueológicas conhecidas no centro-sul de Inglaterra, poderiam existir também nas terras altas do Norte. Admitiu uma estreita analogia entre os recintos cercados por monólitos (círculos líticos) do Norte, e as estruturas em madeira identificadas nos monumentos do Sul, defendendo que os primeiros, em pedra, deveriam ser mais recentes que os segundos. Collingwood concluiu que a posição tanto dos postes em madeira, como dos monólitos, poderia ser reconhecida no terreno, já que os buracos de implantação de ambos teriam deixado marcas identificáveis. Por outro lado, a sequência temporal proposta seria indicada pela associação estratigráfica entre cada uma das camadas e os respectivos buracos de implantação de postes em madeira, ou de monólitos. As sondagens abertas eram suficientemente alargadas para que aquelas estruturas pudessem ser identificadas. A lógica de Collingwood é clara e precisa, pois ao passar de ideias históricas

gerais para este caso concreto, estava a formular uma teoria relacionada com o modo de reconhecer estruturas no subsolo, e com os princípios da estratigrafia. Na primeira asserção utilizou uma analogia, onde paraleliza os monumentos arqueológicos com os vestígios de construções de outras regiões (e mesmo com edifícios modernos) e, na segunda aplicou um princípio básico da Geologia.

Bersu fez precisamente o mesmo e a sua interpretação do sítio baseou-se praticamente nas mesmas fontes. Os seus métodos de escavação deviam tanto ao que denominamos “*middle range theory*” (“teoria de nível médio”), como aqueles adoptados por Collingwood. A diferença reside na utilização mais eficaz daqueles métodos por parte de Bersu. Ambos adoptaram um modelo geológico na definição da sequência estratigráfica de King Arthur’s Round Table. No entanto, porque Bersu procedeu a uma análise geológica mais detalhada e sustentada, encontrou uma explicação distinta para a formação daquelas camadas estratigráficas. Ao mesmo tempo, a experiência que adquirira nas escavações de povoados, no Continente, permitia-lhe distinguir melhor as características dos buracos de poste pré-históricos. Ambos os investigadores observaram o mesmo tipo de estruturas, mas deram-lhes interpretações opostas. O facto de Bersu conhecer melhor as características das tocas de animais, permitiu-lhe adoptar técnicas de escavação diferentes, que utilizou para testar hipóteses alternativas.

Não pretendo acusar Collingwood de escavador incompetente, mas sim sublinhar que tanto ele como Bersu se basearam em princípios similares e utilizaram a mesma documentação no planeamento daquela escavação. Não existe sequer um contraste absoluto entre os dois relatórios publicados. Embora Collingwood tivesse sido vítima das suas próprias concepções apriorísticas, o seu artigo fornece elementos suficientes para que possamos reconstituir a sua linha de raciocínio; os desenhos e fotografias possibilitam-nos também uma avaliação precisa das suas conclusões. São antes as deficiências reveladas na interpretação das supostas estruturas arqueológicas, que põem em causa a plena aceitação daquele trabalho. Mesmo que Bersu nunca tivesse vindo a escavar o monumento de King Arthur’s Round Table, as questões contidas no relatório de Collingwood justificariam obrigatoriamente um novo projecto de investigação.

Acontecerá assim porque os registos dos arqueólogos têm alguma validade objectiva? A própria ideia parece-nos absurda se considerarmos a experiência de Collingwood, mas de há alguns anos a esta parte, as suas conclusões tem vindo a ser apreendidas como matéria de fé. Para muitos autores este representa o único critério para conduzir adequadamente a investigação. Entrevemos aqui o paradoxo da arqueologia de campo. Não pretendo dizer com isto que é nos registos originais que reside a autoridade. Devemos antes perscrutar as ideias na sua génese e avaliar os seus pontos fortes e fracos, em função dos objectivos pretendidos; só então as podemos utilizar (Barrett 1987). Esta ideia parece não ir além da

constatação do que é óbvio, mas torna-se necessário reafirmá-la na medida em que a relação entre o nosso filósofo e o nosso arqueólogo não é de modo algum consensual. Não devemos considerar Collingwood um fantasista, nem Bersu um cientista absolutamente racional. Tinham objectivos bastante diferentes, pelo que só podemos avaliar o seu trabalho tendo em consideração tanto esses objectivos como os métodos por eles utilizados.

Torna-se fácil fazer juízos *a posteriori*, mas ironicamente é o filósofo que tem a última palavra porque, ao nível teórico, as suas hipóteses eram mais prescientes do que ele alguma vez viria a saber. Collingwood havia adiantado a hipótese de que nos recintos do Norte também poderiam vir a ser detectadas estruturas circulares de madeira, que seriam as antecessoras das feitas em pedra. Em King Arthur's Round Table encontrou mesmo um enterramento no centro do monumento. Bersu argumentou de forma consistente que aquelas estruturas nunca haviam existido. Estava quase certo. No entanto, escavações recentes acabaram por revelar exactamente o mesmo tipo de vestígios que Collingwood tentara encontrar. Em Balfarg, no Sudeste da Escócia, um recinto circular, precisamente do mesmo tipo de King Arthur's Round Table, continha pelo menos um círculo de postes que foi aparentemente substituído por um de monólitos (Fig. 2b). Também no centro deste monumento foi descoberta uma sepultura (Mercer 1981). Esta era precisamente a sequência que Collingwood tinha imaginado há mais de quarenta anos, mas que nunca conseguira identificar no campo.

Como qualquer parábola, esta história contém uma lição de moral. A Arqueologia não pode continuar a aceitar a ruptura entre teoria e prática por muito mais tempo. O monumento de King Arthur's Round Table foi escavado há mais de cinquenta anos, mas aquela questão mantém-se actual. A Arqueologia só pode amadurecer quando o filósofo e o arqueólogo forem uma só pessoa.

BIBLIOGRAFIA

- BARRETT, J. (1987). The Glastonbury Lake Village: models and source criticism, *Archaeological Journal*, 144, 409-423.
- BERSU, G. (1940). King Arthur's Round Table. Final report, including the excavations of 1939, *Transactions of the Cumbria and Westmorland Antiquarian and Archaeological Society*, 40, 169-206.
- BITTEL, K. (1986). Gerhard Bersu (1889-1964), *Archäologie in Deutschland* 1, 8 e 13.
- COLLINGWOOD, R. G. (1936). Lecture summary, *Transactions of the Cumbria and Westmorland Antiquarian and Archaeological Society*, 37, 190-191.
- COLLINGWOOD, R. G. (1938). King Arthur's Round Table. Interim report on the excavations of 1937, *Transactions of the Cumbria and Westmorland Antiquarian and Archaeological Society*, 38, 1-31.

- COLLINGWOOD, R. G. (1939). *An autobiography*, Oxford: Clarendon Press.
- COLLINGWOOD, R. G. (1946). *The Idea of History*, Oxford: Clarendon Press.
- CRAWFORD, O. G. S. (1955). *Said and Done*, London: Weidenfeld and Nicholson.
- DANIEL, G. & Renfrew, C. (1988). *The Idea of Prehistory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- DONAGEM, A. (1962). *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*. Oxford: Oxford University Press.
- DUSSEN VAN DER, W. J. (1993). Editorial introduction to R.G. Collingwood, *The Idea of History*, revised edition. Oxford: Oxford University Press.
- GOSDEN, C. (1994). *Social Being and Time*. Oxford: Blackwell.
- HODDER, I. (1991). *Reading the Past*, second edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOSSACK, G. (1992). Prehistoric Archaeology in Germany: its history and current situation, *Norwegian Archaeological Review* 5.2, 73-109.
- KRAMER, W. (1964). Gerhard Bersu Gedächtnis, *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 5, 1-12.
- MERCER, R. (1981). The excavation of a late Neolithic henge-type enclosure at Balfarg, Markinch, Fife, Scotland, *Proceedings of the Prehistoric Society of Antiquaries of Scotland* 111, 63-171.
- PIGGOTT, S. (1981). Summary and conclusions, in G. Daniel (ed), *Towards a History of Archaeology*, 186-189 London: Thames and Hudson.
- TOPPING, P. (1992). The Penrich henges: a survey by the Royal Commission on the Historical Monuments of England, *Proceedings of the Prehistoric Society* 58, 249-264.

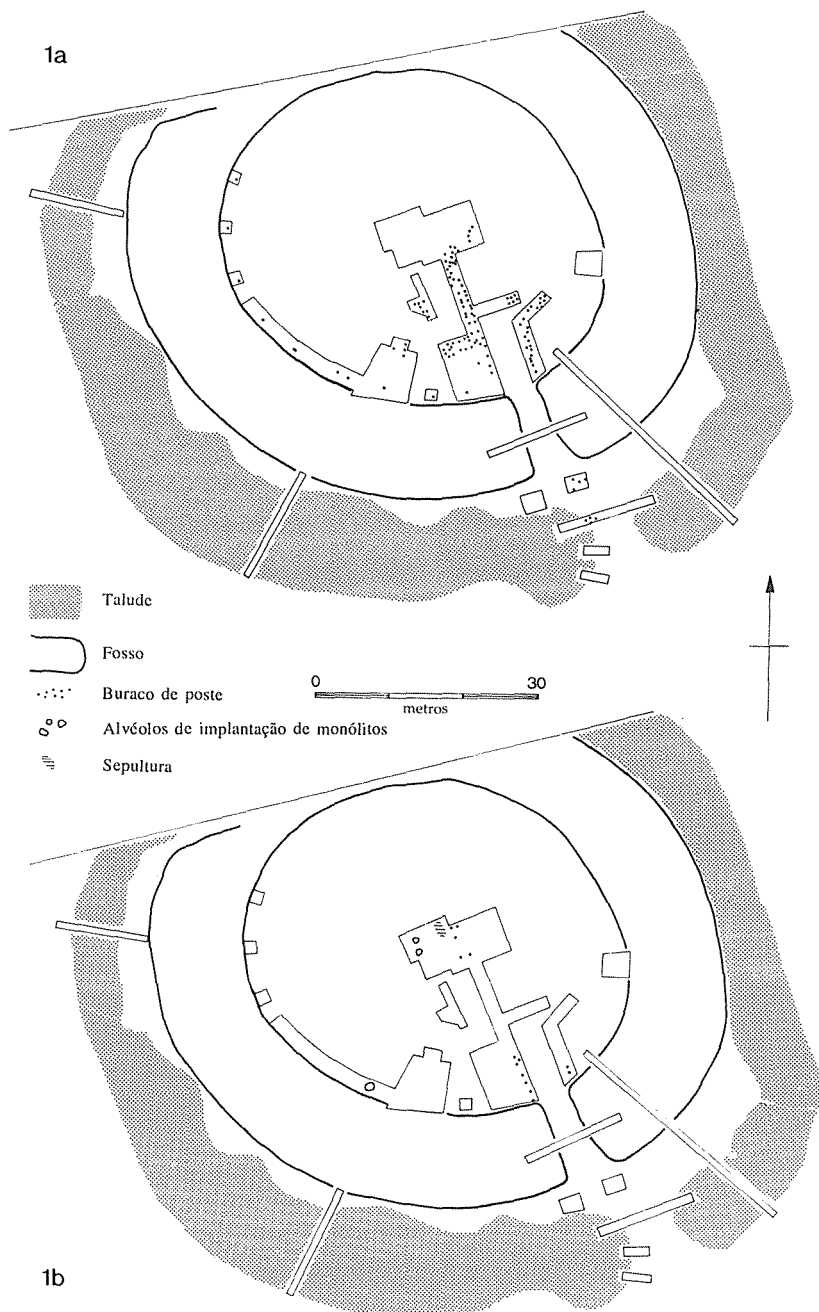


Fig. 1 – Planta esquemática de King Arthur's Round Table (seg. Collingwood 1936), mostrando as estruturas que atribuiu à sua primeira fase. Na Fig. 1 b estão representadas as estruturas pertencentes à segunda fase de Collingwood.

(Desenho: Margaret Mathews)

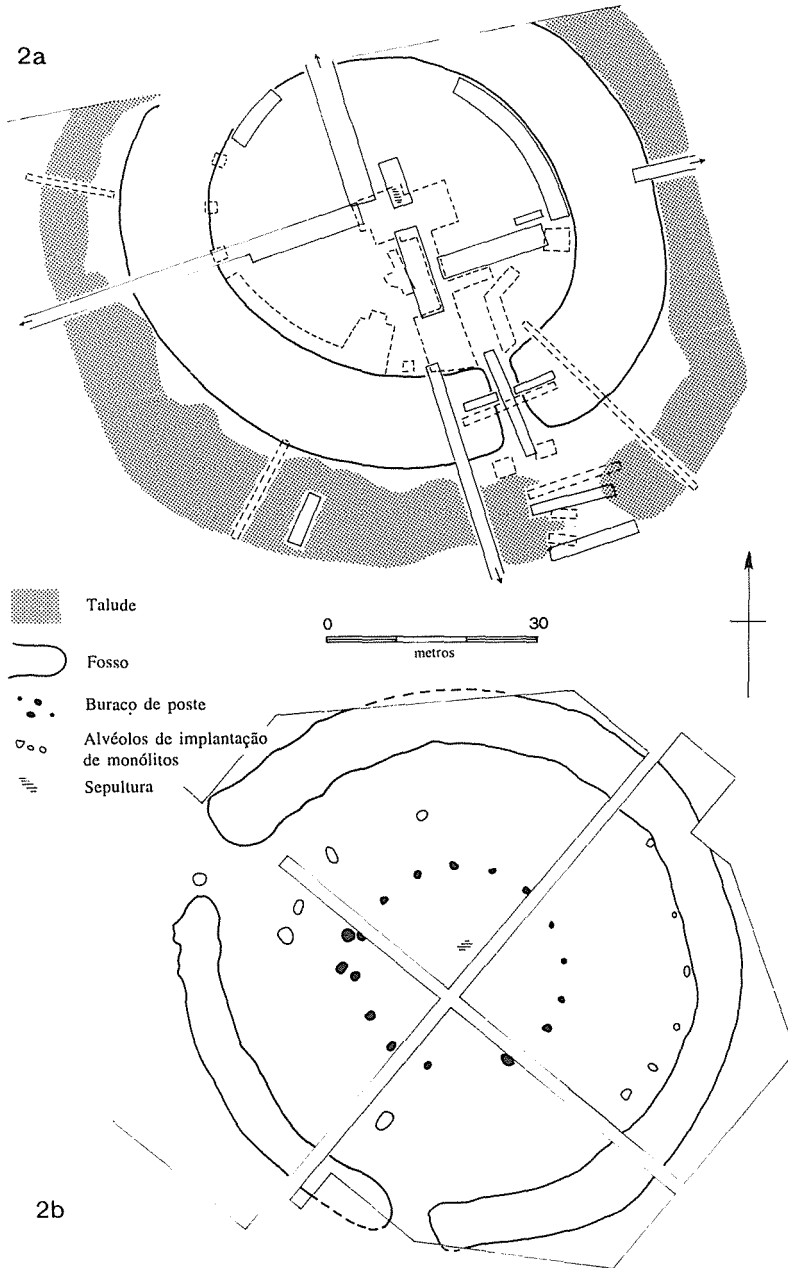


Fig. 2a – Planta esquemática de King Arthur’s Round Table (seg. Bersu 1940), indicando a extensão da escavação de Collingwood (tracejado) e as sondagens de Bersu (linha contínua). Note-se que, à exceção da possível sepultura, todas as estruturas identificadas por Collingwood foram excluídas.

Fig. 2b – Aspecto geral do monumento de Balfarg (seg. Mercer 1981) mostrando as principais estruturas descobertas durante a escavação.
(Desenho: Margaret Mathews)

V Á R I A

BREVE EVOCAÇÃO DE CARLOS ERVEDOSA*

Conheci Carlos Ervedosa em Angola, em 1973, quando ali cheguei para dar aulas na Universidade de Luanda. Mas eu vivia em Sá da Bandeira (actual Lubango), a mil km. para sul, onde estavam instalados os Cursos de Letras, pelo que os meus contactos directos com ele foram, então, breves.

Tinha lido os seus trabalhos sobre a Arqueologia de Angola, bastantes dos quais feitos em colaboração com Santos Júnior, da Univ. do Porto, e procurei visitar, em numerosas deslocações ao campo com a minha mulher e os alunos, as estações de arte rupestre que eles tinham publicado e estudado, da zona da então Nova Lisboa até ao deserto de Moçâmedes. Naquela altura, num país que tinha catorze vezes a superfície de Portugal, éramos três os arqueólogos activos: ele em Luanda, eu no Sudoeste e Vicente Martins na Lunda...

Mais tarde, já no Porto, quando Ervedosa voltou de Angola, com essa nostalgia incurável de todos quantos viveram numa grande terra e nunca se conseguiram adaptar a este constrangedor país, encontrei-o por diversas vezes no Instituto de Antropologia da Faculdade de Ciências do Porto. Esteve numa certa altura em minha casa, pedindo-me fotografias e dados para o seu livro enorme sobre a arqueologia de Angola, que gostosamente lhe cedi. Soube também dos seus trabalhos em Sabrosa, novamente na esteira de Santos Júnior; dedicava-se a “restaurar” um castro local, mas, pareceu-me, sem o fulgor e entusiasmo com que me explicara as suas pesquisas em Angola. Era, nitidamente, um homem triste e deprimido, que parecia ter perdido o seu habitat e o seu projecto.

Um outro aspecto me ligou a Ervedosa, a poesia. Ele, além de geólogo e arqueólogo, era também poeta e antologiadador, e dirigia a página cultural do “Província de Angola”, jornal que, julgo, pertencia a seu pai. E eu enviava-lhe de vez em quando poemas para publicar lá, a partir dessa solitária Huíla onde vivi e onde Leonel Cosme (escritor e homem de rádio) nos servia às vezes de elo de ligação.

Naquele deserto cultural, onde a depressão minava muitos, a minha vida era, propriamente, eufórica: consegui “dar o salto por cima” do desterro forçado (nunca pensara ir para Angola, porque obviamente sabia que o obsoleto regime colonial agonizava) trabalhando, viajando, escrevendo, publicando, passando muitos dias na “Gráfica da Huíla”, uma das primeiras tipografias da minha vida (sempre adorei tipografias, o ruído das máquinas, o cheiro dos papéis impressos); aí publiquei em edição de autor os meus dois primeiros livros de poemas. E o estímulo (apesar de longínquo) do “Província de Angola” e do Carlos Ervedosa também contribuiu para isso.

* Geólogo, arqueólogo, escritor, docente da UTAD, falecido em 1992.

do termo) que demonstrem, através dos trabalhos em que já participaram, uma vocação decidida para este domínio; ou outras pessoas que, pela sua dedicação à Arqueologia, se possam considerar bons amadores da mesma.

Podem também fazer parte da associação, como sócios aderentes, entidades colectivas com *curriculum* significativo no âmbito da Arqueologia.

A Assembleia Geral, por proposta da Direcção, pode ainda convidar certos colegas a aderirem à ADECAP como sócios fundadores (nos dois primeiros anos de existência da associação) ou atribuir a certas personalidades ou instituições o estatuto de sócios honorários.

Como pode tornar-se sócio aderente individual e que ganha com isso?

Preenchendo e enviando uma ficha própria para o efeito (solicite-a para a morada da ADECAP), acompanhada de um cheque pagável à ADECAP na importância relativa à jóia de inscrição e ao primeiro ano de quotização.

Passará a receber todas as informações produzidas pela associação e destinadas aos seus sócios, e usufruirá de desconto significativo na inscrição no 3º Congresso de Arqueologia Peninsular.

A partir de 1998, a ADECAP produzirá uma nova revista, anual, de que os sócios serão os primeiros beneficiários (v. abaixo).

Mas, sobretudo, usará de todos os seus direitos de sócio consagrados nos Estatutos da ADECAP. Escreva-nos, se quiser receber uma cópia dos Estatutos.

Quais os montantes actuais da jóia de inscrição e quota anual de sócio (individual ou colectivo)?

Jóia – 2.000\$00
(estudantes de licenciatura, que juntem documento comprovativo: 1.000\$00)

Quota – 2.000\$00
(estudantes de licenciatura: 1.000\$00)

Divulgue a ADECAP, ajudando-nos a crescer. Só assim poderemos servir melhor a Arqueologia peninsular.

Quem são os actuais dirigentes da ADECAP?

Eleitos em 23.5.1997 para o biénio 1997-1999, são membros da Mesa da Assembleia Geral: Prof. Jorge de Alarcão (Presidente), da Univ. de Coimbra; Prof.ª Susana O. Jorge, da Universidade do Porto; Dr. Sérgio Rodrigues, da Univ. do Porto. São membros da Direcção: Prof. Vítor O. Jorge (Presidente), da Univ. do Porto; Prof.ª M.ª Manuela Martins, da Univ. do Minho; Prof.ª M.ª de Jesus Sanches, da Univ. do Porto. São membros do Conselho

Fiscal: Prof. Luiz Oosterbeek (Presidente), do Inst.º Politécnico de Tomar; Dr.ª Ana Bettencourt, da Univ. do Minho; Dr.ª Susana H. Correia, da Câmara Municipal de Cuba.

Como pode participar no Congresso de 1999?

Pode inscrever-se desde já, solicitando à ADECAP a ficha apropriada. Tanto pode simplesmente assistir, como apresentar um poster, ou mesmo uma comunicação, numa das 30 sessões previstas (lista provisória). Cada sessão temática será em princípio coordenada por um especialista espanhol e outro português, em parceria. Se tiver críticas e sugestões a fazer sobre o Congresso, a organização agradece essa sua colaboração.

Os secretários gerais do Congresso são o Prof. Alfonso Moure Romanillo, da Univ. de Cantabria, para Espanha, e o Prof. Vítor O. Jorge, da Univ. do Porto, para Portugal. A Dr.ª Mila S. de Abreu, da UTAD, coordena em Vila Real a Comissão Executiva.

Vamos fazer do Congresso de 99, com a sua ajuda também, o grande fórum da Arqueologia peninsular deste fim de século.

SÓCIOS da ADECAP (em 30.XI.97)

Fundadores

- | | |
|---------------------------------|--|
| 1 – Vítor Oliveira Jorge | 25 – Ana Maria Bettencourt |
| 2 – Susana Oliveira Jorge | 26 – Thomas Schattner |
| 3 – Jorge de Alarcão | 27 – Alfonso Moure Romanillo |
| 4 – Maria de Jesus Sanches | 28 – Mercedes Roca Roumens |
| 5 – Maria Manuela Martins | 29 – M.ª Isabel Martinez Navarrete |
| 6 – Luiz Oosterbeek | 30 – Nuno Ferreira Bicho |
| 7 – Susana Helena Correia | 31 – António Nascimento Sá Coixão |
| 8 – Sérgio Monteiro Rodrigues | 32 – Luis Berrocal-Rangel |
| 9 – Ana Rosa Cruz | 33 – Margarita Dáz-Andreu |
| 10 – João Luís Cardoso | 34 – Maria Isabel Pereira |
| 11 – José Meireles Batista | 35 – Virgílio Hipólito Correia |
| 12 – Luís Raposo | 36 – João Carlos Senna Martinez |
| 13 – João Peixoto Cabral | 37 – Manuel Martin-Bueno |
| 14 – Mila Simões de Abreu | 38 – Henry de Lumley |
| 15 – Jorge Pestana de Oliveira | 39 – Ludwig Jaffe |
| 16 – Eduardo Jorge Silva | 40 – Rodrigo de Balbín Behrmann |
| 17 – Jorge Cordeiro Raposo | 41 – Primitiva Bueno Ramirez |
| 18 – Manuel Santonja | 42 – Ana Leite da Cunha |
| 19 – Jose Manuel Vazquez Varela | 43 – Raquel Maria da Rosa Vilaça |
| 20 – Germán Delibes de Castro | 44 – Angel Esparza |
| 21 – Ignacio Barandiarán Maestu | 45 – Joaquim António Gonçalves Guimarães |
| 22 – António Manuel Silva | 46 – Victor dos Santos Gonçalves |
| 23 – Maria Joaquina Soares | 47 – Ana Margarida Arruda |
| 24 – Carlos Tavares da Silva | |

Aderentes individuais

- 1 – Manuel-Anxo López-Felpeo Gómez
- 2 – Fernando Carrera Ramírez
- 3 – Paulo Soares Félix
- 4 – João Paulo Pereira
- 5 – Luís Jorge Rodrigues Gonçalves
- 6 – Paulo Alexandre Chaves Teles Grilo
- 7 – Sandra Margarida Alves Ferreira dos Santos
- 8 – Adérito Medeiros Freitas

Aderentes colectivos

- 1 – Arqueojovem
- 2 – CEIPHAR
- 3 – Associação dos Arqueólogos Portugueses
- 4 – Centro de Arqueologia de Almada
- 5 – SPAE
- 6 – Sociedade Martins Sarmento
- 7 – Associação Cultural, Desportiva e Recreativa de Freixo de Numão
- 8 – Asociación Profesional de Arqueólogos de Galicia

JOURNAL OF IBERIAN ARCHAEOLOGY

A direcção da ADECAP decidiu criar uma revista exclusivamente em inglês, chamada “Journal of Iberian Archaeology”, para difusão mundial, sob forma necessariamente sintética, dos trabalhos produzidos pelos investigadores que trabalham sobre a Península Ibérica.

A sua periodicidade será anual, prevendo-se que saia um volume nos fins de 1998 e, se possível, um outro no momento do 3º Congresso de Arqueologia Peninsular, em Setembro de 1999.

Os artigos a publicar devem ter o carácter de síntese problematizante, com um máximo de 10-15 páginas de texto A4 a 2 espaços e uma média de 2/3 ilustrações, com o mesmo espírito dos textos: isto é, “ilustrar ideias e não cacós” (são preferíveis desenhos a fotos).

Cada artigo, escrito em perfeito inglês, deve ser antecedido por um resumo de um máximo de 10 linhas em outras duas línguas, uma das quais obrigatoriamente peninsular.

Procurar-se-á dispor de um distribuidor em Inglaterra para a sua difusão na comunidade científica internacional. A revista será endereçada aos sócios da ADECAP que tenham as suas quotas em dia.

Em 1998-99 a revista será dirigida pelo presidente da direcção da ADECAP, coadjuvado por uma equipa de investigadores portugueses e espanhóis.

O OUTRO EM DEBATE: JORNADA SOBRE RACISMO, XENOFOBIA E OUTRAS FORMAS DE EXCLUSÃO

A S.P.A.E., considerando que o ano de 1997 foi consagrado como Ano Europeu Contra o Racismo, e prosseguindo a ideia de que *o associativismo cultural tem um papel fundamental – até de natureza ética – a desempenhar numa sociedade democrática, onde é preciso trabalhar para aprofundar o diálogo, sobretudo num meio de fragmentação de valores, de fuga para a frente para comportamentos de evasão (droga, fundamentalismo religioso, intransigência para com as diferenças, violência, xenofobia)*, como referiu Vítor Oliveira Jorge no preâmbulo ao vol. 36 dos TAE, promoveu um aprofundamento do diálogo e reflexão destas questões numa jornada que ocorreu a 10 de Novembro de 1997. Organizada por Henrique Gomes de Araújo, Paula Mota Santos e Paulo Castro Seixas, a Jornada decorreu na Fundação Eng.º António de Almeida, tendo constado de três painéis: “Racismo e Xenofobia: A Realidade Portuguesa”; “Racismo e Xenofobia: A Realidade Europeia” e “Outras Formas de Exclusão”.

Na conferência proferida por Michel Wieviorka sobre a realidade europeia, destacou-se uma atenção à estratégia ideológica de comparabilidade dos racismos (“o nosso país é menos racista que...”), a dificuldade de comparação científica dos racismos em função das diversas formas que comportam (ex.: violência, segregação, discriminação, etc.), assim como a importância cada vez maior dos “racismos sociais”. No painel sobre a realidade portuguesa destacaram-se diferentes perspectivas de enquadramento do problema do racismo e xenofobia: uma perspectiva de representação, uma perspectiva de intervenção e uma perspectiva de reflexão. Adriano Malalane e Vítor Marques tomaram a defesa de duas comunidades minorizadas em Portugal: os negros e os ciganos; Pedro Bacelar de Vasconcelos e Stephen Stoer apresentaram perspectivas interventoras, respectivamente sobre o sistema jurídico e sobre o sistema educativo; João Pina Cabral reflectiu sobre o conceito de racismo e de etnocentrismo. Finalmente no painel relativo às outras formas de exclusão, referiu-se a importância do espaço habitado (Programa PER-Famílias/Bairros sociais) como territórios de alargamento de cidadanias (José Leitão) e, ao mesmo tempo, como territórios acossados (Luís Fernandes). Ao nível das ideologias, o sexismo (Lígia Amâncio) foi analisada na sua produção histórica em paralelo com o racismo, enquanto que a religião cristã (Álvaro Campêlo) e o sistema educativo (Luís Souta) eram vistos de forma dúplice, incluindo a produção e a aceitação da diferença.

Os resultados desta Jornada serão publicados em 1998 pela SPAE, na sua nova colecção “DEBATES”.

V CONGRESO INTERNACIONAL DE
ESTUDIANTES DE ANTROPOLOXÍA
Santiago de Compostela
24-26 de Setembro de 1997

Decorreu em Santiago de Compostela mais um Congresso de Estudantes de Antropologia. O quinto já! A Directora do Congresso foi Fátima Braña Rei e o comité organizador incluía mais seis estudantes, para além de um largo conjunto de colaboradores. Escrevo estas linhas como observador participante de um dos congressos mais bem organizados, mais agradáveis e estimulantes em que estive até hoje. E já muitos foram! Senti estar na presença de uma ciência aberta que se ia expondo não menosprezando a tradição mas também não a transformando em dogmas ou em receitas prontas a usar. O carácter da organização, rigorosa mas extremamente informal, e o facto do participante dispor logo no primeiro dia das actas do congresso com todas as intervenções que no mesmo iam decorrer – coisa a que em Portugal ainda não estamos habituados –, possibilitava uma interactividade muito rica entre a plateia e o conferencista. Estávamos de facto num Congresso em que os textos eram já do domínio comum da crítica no momento em que eram oralizados ou contextualizados. A autoridade do saber que é exercida na fluidez da oralidade e que provoca na audiência a impossibilidade de crítica na atenção a que se subjeta na ânsia de ao menos captar a essência do que está a ser dito desaparece completamente neste tipo de congresso. É claro que não se trata de uma novidade, é claro que noutros países este já é o padrão há muito tempo e é verdade também que em Portugal em alguns casos tal também acontece. Mas, na maior parte dos casos, não é assim. Mantém-se nos Congressos em Portugal um padrão de discurso oral que se socorre do jogo da pragmática em conjugação com uma certa *performance* que possibilita, tantas vezes, um exercício de poder pelo uso da palavra num palco perante as massas, mas quase nunca o exercício do diálogo através dessa mesma palavra. Isto é tanto verdade quanto nestes nossos habituais Congressos de massas o que se espera da plateia é o exercício interrogativo perante alguma dúvida que teve ao ouvir as autoridades detentoras do saber. Tudo isto tem que mudar! É necessário que uma epistemologia pós-moderna e dialógica ou hermenêutica invada de vez não apenas o saber da Academia, mas também o seu saber-fazer que pelos Congressos e Encontros Científicos se expressam. Sem discriminação das mesmas críticas aos demais, acode-me como um dos exemplos mais gritantes, os Congressos de Educação. Os professores, em massas, acorrem a estes Congressos e a atitude que deles se espera, colocados em grandes armazéns de ouvintes, é a passividade silenciosa. E, no entanto, na comunidade científica das Ciências da Educação há mais de 10 anos que falamos de uma formação que deve ser antes de mais auto-formação e de um conhecimento que deve ser antes de mais auto-conhecimento.

Numa das últimas iniciativas deste género, um dos professores no final dizia-me: “isto é mais para vocês, a mim não me diz muito!”. Pois, pudera!, é o seu conhecimento teórico-prático que está a ser discriminado naqueles iniciativas que em grande parte servem para auto-sedução e auto-consumo da comunidade académica!

É por tudo isto, talvez mais que pelo que de científico lá se disse, que vale a pena falar do V Congresso de Estudantes de Antropologia em Santiago. O que aprendi com estes estudantes, e que já tinha também notado noutros países, é que há outras maneiras de mostrar as ciências sociais, e que em Portugal as ciências exactas (Matemática, Física, etc.) que, em princípio, teriam mais dificuldade em tornar-se apelativas, estão a conquistar terreno com a aplicação dos jogos e com programas como “Ciência Viva”. É certo que o medo das Ciências Sociais é verem os seus conhecimentos serem rapidamente transformados em senso comum, mas é exactamente esse jogo da desconstrução rápida que activa novas construções, que desafia a Ciência. Ao não superarmos esse medo de dissolução dos nossos lugares de saber/poder, estamos, evidentemente, a atrasar as Ciências Sociais em Portugal. Voltando ao Congresso e ao seu decurso, a abertura foi feita com uma conferência de Marcial Gondar Portasany, catedrático de Antropologia da Universidade de Santiago na manhã do dia 24. De tarde, os quatro painéis, paralelos dois a dois, foram basicamente sobre identidades e antropologia urbana. No dia seguinte de manhã os primeiros dois painéis dividiram-se entre os ofícios, as profissões e o desemprego por um lado, e as questões migratórias por outro. Nos dois últimos painéis da manhã falou-se sobre religiosidades num e línguas e identidades noutro. Pela tarde, nos dois últimos painéis do congresso falou-se sobre género no primeiro, tendo ficado o último para temas avulsos que se não inscreviam em nenhum dos painéis prévios. O Congresso terminou com um programa social extremamente agradável em que às tapas e à queimada se juntou a música. As actas, com uma boa qualidade, podem ser adquiridas por contacto com a Directora do Congresso: Fátima Braña Rei – Rua Sanchez Freire, 38, 2º A – 15706 Santiago de Compostela.

O próximo Congresso Internacional de Estudantes de Antropologia, o VI, será em Portugal, imagine-se! Na Universidade Fernando Pessoa, no Porto. Esperemos que seja pelo menos tão bom quanto o V foi, e possamos nós aprender mais acerca da democraticidade do saber-fazer ciência social em Portugal.

Paulo Castro Seixas

OUTRAS PUBLICAÇÕES DA SPAE

SÉRIE “TRABALHOS EVENTUAIS”

VOLUMES PUBLICADOS

- 1 - **Arqueologia na Serra da Aboboreira. Lista Bibliográfica. 1993**, por Margarida Santos Silva, 1993
- 2 - **Novas Datas para Mamoas do Alto da Portela do Pau. Castro Laboreiro (Melgaço)**, por Vítor Oliveira Jorge e Fernán Alonso Mathías, 1996 (esg.º).
- 3 - **Escavação da Mamoa 6 do Alto da Portela do Pau. Castro Laboreiro (Melgaço)**, por Vítor Oliveira Jorge, António Martinho Baptista, Eduardo Jorge Lopes da Silva e Susana Oliveira Jorge, 1997
- 4 - **Escavação da Mamoa 3 do Alto da Portela do Pau. Castro Laboreiro (Melgaço)**, por Vítor Oliveira Jorge, António Martinho Baptista, Eduardo Jorge Lopes da Silva e Susana Oliveira Jorge, 1997
- 5 - **Escavação da Mamoa 2 do Alto da Portela do Pau. Castro Laboreiro (Melgaço) (1992-94)**, por Vítor Oliveira Jorge, Eduardo Jorge Lopes da Silva, António Martinho Baptista e Susana Oliveira Jorge, 1997
- 6 - **Questões de Interpretação da Arte Megalítica**, por Vítor Oliveira Jorge, 1997

SÉRIE “TEXTOS”

VOLUMES PUBLICADOS

- 1 - **“Pré-História Recente de Trás-os-Montes e Alto Douro”**, por Maria de Jesus Sanches, 1997 (2 vols.)
- 2 - **“As Mamoas do Alto da Portela do Pau. Castro Laboreiro, Melgaço”**, por Vítor Oliveira Jorge, António Martinho Baptista, Eduardo Jorge Lopes da Silva e Susana Oliveira Jorge, 1997

(As pessoas que queiram adquirir estas publicações deverão dirigir-se à Livraria Leitura, Porto)

SÉRIE “DEBATES”

VOLUME PUBLICADO

- 1 - **“Pensar a Arqueologia, Hoje”**, coordenação de Jorge de Alarcão e Vítor Oliveira Jorge, 1997 (distribuição: Gradiva Publicações, Lisboa)

UNIVERSIDADE DE TRÁS-OS-MONTES E ALTO DOURO

3º CONGRESSO DE
ARQUEOLOGIA
PENINSULAR



VILA REAL

22 A 26 SETEMBRO 1999

ORGANIZAÇÃO GERAL

Associação para o Desenvolvimento da Cooperação em
Arqueologia Peninsular (ADECAP)

R. Aníbal Cunha, 39 - 3º andar - sala 7 - 4050 Porto - Portugal

Fax: 351-2-2026903 - Page na Internet: <http://www.utad.pt/~cap/>

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

Vols. 36-38 1996-1998

Conselho Redactorial

Augusto Santos Silva (FEUP)

Cláudio Torres (C. A. Mértola)

Henrique Gomes de Araújo (direcção SPAE)

Brian J. O'Neill (ISCTE)

João Pina Cabral (ICS)

Jorge de Alarcão (FLUC)

Jorge Freitas Branco (ISCTE)

José Carlos Gomes da Silva (ISCTE)

José Fialho (APA)

Manuel Rodrigues de Areia (Dep. Antropologia, FCUC)

Mário Jorge Barroca (FLUP)

Nélia Dias (ISCTE)

Paulo Castro Seixas (Univ. F. Pessoa)

Raúl Iturra (Presidente da Direcção da APA)

Susana Oliveira Jorge (FLUP)

NESTE VOLUME

A alguns dos meus mortos

O eclipse de Deus:
sobre ritual e hegemonia
política na RDA

Artistas, primitivos e antropólogos:
à descoberta da universalidade das
performances artísticas ou a modernidade
do primitivismo

A dança no seio da reflexão antropológica.
Contributos e limitações herdados do
passado com ecos no presente

Histórias de vida e etnografia na
análise das representações e práticas
dos professores

O Minho camiliano no romance
“A Brasileira de Prazins”

Aspectos de morfologia
social na estrutura agrária
da Atadoa – Condeixa
(Portugal): o regadio
tradicional

Pintura dos costumes
da Nação: alguns
argumentos

O filósofo e o
arqueólogo

VÁRIA

