



Trabalhos  
de  
Antropologia  
e  
Etnologia

VOL. 40  
(3-4)

PORTO  
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA  
2000

**SPA.E**  
SOCIÉDADÉ  
PORTUGUESA-DE  
ANTROPOLOGIA  
E-ETNOLOGIA



**SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA**

Fundada em 1918.

Instituição Colectiva de Utilidade Pública

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

Inscrita na Cons. do Registo Com. do Porto sob o n° 49

Pessoa Colectiva n° 501 663 614



**Sede:** Faculdade de Ciências do Porto

Praça Gomes Teixeira

4050 Porto - Portugal

**Órgãos sociais**

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

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

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

## **Trabalhos de Antropologia e Etnologia**

**S.P.A.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



D.C.T.P.  
N.º reg. 229...  
Cota .....  
00.09.21

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

**VOL. XL**  
**Fasc. 3-4**

PORTO  
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA  
2 0 0 0



## TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

publicação da  
Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia  
(Registada no Instituto da Comunicação Social sob o n° 112408)  
Ano 82° vol. XL fascs. 3-4 2000

*Direcção*  
Vítor Oliveira Jorge

*Redacção*  
Direcção da S.P.A.E.

*Edição e Propriedade*  
Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia  
Faculdade de Ciências do Porto  
Praça Gomes Teixeira  
4050-290 PORTO (Portugal)  
E-mail: vojsoj@mail.telepac.pt

*Composição, Impressão e Acabamento*  
Litografia A.C.  
Rua Conselheiro Lobato, 179 – 4700-338 BRAGA  
Telefs. 253 272 967 / 253 616 540 – Fax 253 612 008  
E-mail: aclitografia@mail.telepac.pt

*Distribuição:*  
gradiva publicações, lda.  
Rua Almeida e Sousa, 21, r/c. Esq.  
1399-041 LISBOA  
Telefs. 21 397 4067/8 – Fax 21 395 3471  
E-mail: gradiva@ip.pt

Junho de 2000.

*Tiragem:* 1.000 exs.

Depósito legal n° 27405/89

ISSN: 0304 – 243 X

O volume 40 (fascs. 1-2 e fascs. 3-4) desta revista teve o apoio do IPLB - Instituto Português do Livro e das Bibliotecas ("Programa de Apoio a Revistas"), e da Fund. Eng.º António de Almeida. Em 1999, o vol. 39 dos TAE foi apoiado pelo IPLB e pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Esperamos que essas e outras entidades continuem a possibilitar a obra cultural e científica que a SPAE regularmente elabora e difunde através dos TAE.

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

## SUMÁRIO

<i>Preâmbulo</i> .....	7
<i>Identidades sociais e apropriação do espaço: o património como conceito identitário</i> , por Paula Mota Santos .....	9
<i>Jano às Portas do Milénio. O Sujeito na construção social do Cidadão</i> , por Henrique Gomes de Araújo .....	17
<i>O que é “realidade”? Ensaio de antropologia da educação</i> , por Raúl Iturra ....	23
<i>Peuples d’Europe</i> , par Marcel Otte .....	31
<i>Continuidade e descontinuidade na Pré-história. Estatuto epistemológico da Arqueologia e da Pré-história</i> , por Luiz Miguel Oosterbeek .....	51
<i>Problematizando a Pré-história recente de Portugal (VI-II milénios A. C.)</i> , por Susana Oliveira Jorge .....	75
<i>Las Peñas Sacras como imago mundi del “centro cósmico” en el mundo indoeuropeo y céltico</i> , por Jesús Jiménez Guijarro .....	101
<i>Tornar-se arqueólogo no Brasil</i> , por Pedro Paulo A. Funari .....	117
<i>Os três principais métodos históricos de cômputo dos graus de parentesco</i> , por Armindo dos Santos .....	133
<i>Observadores e observados: a pesquisa etnográfica no campo das religiões afro-brasileiras</i> , por Vagner Gonçalves da Silva .....	161
<i>A influência portuguesa na medicina popular do Brasil desde seu descobrimento</i> , por Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo .....	179

*Los significados sociales asociados a la internación psiquiátrica,*  
por Ana S. Valero ..... 189

VÁRIA

*A propósito de megalitismo português: duas breves intervenções,*  
por Vítor Oliveira Jorge ..... 203

## PREÂMBULO

Aqui estão os fascs. 3-4 dos TAE de 2000.

Parafraçando José Gomes Ferreira (“viver sempre também cansa”): escrever prefácios, por rotineira obrigação, fadiga. Sobretudo se não se tem muito a certeza de que o seu conteúdo venha a encontrar algum eco – quer esse conteúdo seja sobretudo informativo, circunstancial, quer procure ser reflexivo, e portanto um pouco mais ambicioso. Um preâmbulo, porém, é algo de importante: abre uma obra, é rapidamente lido, pode deixar uma mensagem incómoda, no que diz ou insinua – no bom sentido de “incómoda”, naturalmente. É evidentemente um pequeno espaço nessa rede imensa de jogos, de partilhas e de disputas que se tece no âmbito dos “poderes culturais”.

Seria diferente se, nos TAE, publicássemos volumes temáticos – aí, sim, esses teriam que ter uma introdução “substantiva” por parte do respectivo “editor” (no sentido inglês); e gostaríamos muito que tal acontecesse. Mas, com as nossas condições “artesanais” de produção, seria uma utopia. De facto, os TAE vivem essencialmente dos artigos que permanentemente lhes vão sendo propostos. Outro caminho seria inviável, num “empreendimento” que funciona em bases não lucrativas como este, e que tem por obrigação editar um tomo cada seis meses. Não podemos fazer “encomendas” de certos temas a determinados autores... mesmo aceitando o que de qualidade nos vão enviando, temos de exercer uma constante “militância” persuasiva junto dos potenciais colaboradores – agora facilitada pela Internet – para que estes volumes cheguem regularmente aos sócios da SPAE e demais leitores.

Convencidos de que manter viva a SPAE é, antes de tudo, publicar regularmente os TAE, prosseguimos. Qualidade e continuidade são as nossas duas únicas “bitolas” – seguros de que o que é importante num processo não é só dar-lhe arranque (os entusiasmos temporários são sempre fáceis, e às vezes até “heróicos”), mas – o que custa muito mais – assegurar-lhe a sustentabilidade. Iniciativas, sim, mas a sua manutenção, eis o que é capital, o que faz a diferença – o que perdura. Isso implica uma disciplina tremenda e, dentro do “artesanal”, um certo “profissionalismo”. De boas revistas com vida efémera está a história da “cultura” feita – e não será um dos seus aspectos mais entusiasmantes. Sabemos que esta actividade de “editing” não é tão respeitada em Portugal como deveria – pede-se muito mais a um professor universitário que publique livros de autor do que dirija revistas, embora não se veja onde está a contradição – mas, até nisso, cremos que a nossa persistência (“exemplo” será talvez demasiado presunçoso) poderá contri-

buir para difundir outra mentalidade. Se uma revista espelha o que se pensava há uns meses atrás, um livro reflecte o que se cogitava uns anos antes – ora, ambas as dinâmicas são precisas. E agora temos a Internet para o que vai surgindo no dia-a-dia, continuando a faltar (para um “ritmo” intermédio) aquele tipo de revistas de divulgação científica como a francesa “Sciences Humaines”, que implica evidentemente já uma estrutura empresarial por detrás. Estas revistas são capitais para formar um público, e isso é um processo lento, pelo que, para ultrapassar o nosso atraso, seria preciso ter começado já!

Por outro lado, a um certo silêncio que “nos” rodeia – que rodeia aqueles que procuramos “deixar alguma coisa feita”, que perdure sob a forma de palavra escrita e impressa – dá às vezes vontade de responder com o silêncio, ou com uma extrema rarificação do discurso.

Por isso, desta vez, sejamos sucintos, manifestando apenas:

– A nossa gratidão em relação às entidades apoiantes, e aos autores que na revista colaboram, ajudando os TAE a tornar-se, progressivamente, numa das publicações periódicas portuguesas de referência no seu domínio, as ciências sociais e humanas.

– A nossa expectativa de que “muitos dos chamados” por nós ao longo dos últimos anos se venham juntar à lista dos “autores dos TAE” – nós queremos que sejam também muitos “os escolhidos”. O nosso desejo seria o de continuar a alargar as nossas redes de contacto no âmbito ibérico, nos países de expressão portuguesa, e latino-americanos.

Enquanto damos continuidade a esta obra colectiva, outras têm prosseguido em 2000, como a “4.ª mesa-redonda de Primavera” (com a colaboração de uma outra associação, a ADECAP), sob o título genérico de “Por Uma Terra Habitável – Ambiente, Cultura e Desenvolvimento”, que decorreu no Porto em Março de 2000, e que será editada em livro.

E, se preparamos já a 5.ª dessas mesas-redondas (de novo em parceria com a ADECAP), sobre “Identidade, Identidades” (Porto, 30 e 31 de Março de 2001), teremos ainda, na mesma cidade, em 6 e 9 Outubro de 2000, como conferencista, o etnólogo francês Alain Testart, do Laboratoire d’Anthropologie Sociale (Paris).

Tal como nos TAE, a “entrada” é livre – organizamos para si, esperamos por si, e ainda agradecemos a sua presença, seja como espectador/leitor (ou sócio, já agora!), seja como auditor/participante. Quer mais?

Consgo, leitor(a) anónimo(a), com a sua participação, talvez canse menos viver, dirigir associações, coordenar revistas, seduzir/convencer (trabalho árduo, deuses meus) patrocinadores, ir buscar alguns recursos para os pôr ao serviço de uma vida melhor, mais saborosa e estimulante – porque partilhada.

Porto, Maio de 2000.

*Vítor Oliveira Jorge*

# IDENTIDADES SOCIAIS E APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO: O PATRIMÔNIO COMO CONCEITO IDENTITÁRIO\*

por

Paula Mota Santos\*\*

## Espaço, apropriação e identidades

Como passo inicial nesta reflexão sobre identidades culturais e apropriação do espaço proporia uma análise dos termos do tema em discussão. Estando numa Escola também de Arquitectura, começaria pelo último termo – *espaço* – seguindo depois para a questão da *apropriação* para, finalmente, chegar às *identidades*.

Desde os anos 60, 70 que as questões ligadas com a teorização sobre o espaço humanizado têm merecido uma maior atenção por parte de várias ciências. Na Geografia podemos encontrar este interesse pela teorização do espaço humanizado nos trabalhos de autores como Carl Sauer<sup>1</sup>, Kevin Lynch (1960) e Yi-Fu Tuan (1977); nestes autores o espaço dos geógrafos afasta-se de uma cartografia e ciência espacial estereis para insistir num esforço em criar um espaço, e em dar voz, à agência humana, facilitando assim a emergência de uma Geografia mais humanista que invoca o experimentado e o vivencial numa tentativa de procurar terreno comum entre teorizadores e seus sujeitos de análise<sup>2</sup>. Esta vertente da Geografia foi-se desenvolvendo elegendo como objecto preferencial de

---

\* Uma versão deste texto foi apresentada na Mesa-Redonda intitulada *Identidades Culturais e Apropriação do Espaço*, que teve lugar em Abril de 1999 na Escola Superior Artística do Porto (ESAP) que fez parte do ciclo de debates intitulados *Discursos sobre a Cidade*. Optou-se por manter no texto uma certa marca de oralidade – resultante do fim para o qual este foi inicialmente elaborado – tendo, no entanto, sido adicionadas informações, nomeadamente as referências bibliográficas, que permitissem uma certa aproximação deste texto com o texto académico clássico em termos da sua mecânica construtiva e assim facilitar a sua utilidade a terceiros.

\*\* Universidade Fernando Pessoa. Departamento de Ciência Política e do Comportamento. Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

<sup>1</sup> Ver Leighly (1963).

<sup>2</sup> Para uma análise mais aprofundada desta temática ver Gregory (1996).

análise o fenómeno urbano. Os escritos de David Harvey (1989), Edward Soja (1989) e Frederic Jameson (1991) são bem o paradigma de tal corrente.

Esta nova forma de perceber e analisar o *espaço* vai logo de início afastar-se desse mesmo conceito: fala-se então em paisagem – *cultural landscapes*, fala-se em lugar – *place* –, fala-se da ‘alma’ de um lugar – *sense of place* – mas, fundamentalmente, procura-se um afastamento de um conceito demasiado abstracto, um conceito matemático e geométrico por demasia, que ostraciza o profundamente humano<sup>3</sup>. Nas questões de teorização sobre o espaço humanizado há uma obra e um autor que são incontornáveis: são Henri Lefebvre e a sua *La Production de L’Espace*. Escrevendo em 1974 Lefebvre mostra-se descontente com a forma como tanto matemáticos como filósofos têm teorizado sobre o espaço, afirmando que um esforço que visasse um entendimento autêntico do mesmo teria que levantar a questão da *produção do espaço*. O espaço para Lefebvre é um *produto social*, e só quando assim encarado poderá, então, realmente ser entendido.

Não falaria então de *espaço* por ser um conceito por demais ligado a qualidades espaciais dos lugares. Falaria então destes, falaria de *lugares*, a não importa que escala. Aos lugares damos nomes, aos lugares ligamos determinados sentimentos, memórias e vivências, tanto passadas como presentes ou futuras.<sup>4</sup> E, seguindo aqui Certeau (*cit in Clifford, 1997: 54*), o espaço não nos é ontologicamente dado, sendo sim discursivamente cartografado e corporeamente praticado. Deste modo, embora fisicamente construída e delineada segundo um traçado de ruas e edifícios, uma qualquer zona de vizinhança urbana não será um *lugar* enquanto não for praticada pela ocupação activa das pessoas, pelos seus movimentos através e à volta dessas casas e ruas. O lugar, porque espaço humanizado, não existe então fora do sujeito. E, nesta perspectiva, não há sequer lugar à distinção elaborada por Lefebvre entre um *espaço natural* (livre de marcas, transformações humanas) e um *espaço social* (do qual o paradigma é a cidade), porque mesmo aquilo a que chamamos Natureza – paisagem *strictu sensu* – é lido, sentido e vivenciado através de *construc-tos* sociais. Basta pensar na história da colonização britânica da Austrália para se ver a irrealidade da divisão proposta por Lefebvre.

A grande tragédia da colonização britânica<sup>5</sup> da Austrália, foi que sobre o mesmo terreno, sobre a mesma geografia, se lançavam dois olhares profundamente diferentes: o europeu e o aborígine. Para os primeiros, a terra que se lhe estendia perante os olhos era uma terra não tomada: os olhos europeus viam à sua

---

<sup>3</sup> Para uma abordagem mais aprofundada desta temática sobre paisagem (*cultural landscapes*) ver Hirsch & O’Hanlon (1995), Feld & Basso (1996) e Groth & Bressi (1997).

<sup>4</sup> Este ‘dar nomes’ a espaços, criando assim lugares, é uma forma de socialização do Espaço e do Tempo.

<sup>5</sup> Ou qualquer outra, desde que europeia.

frente uma terra em estado selvagem, isto é, no seu estado natural, sem marcas, sinais, ou indício de qualquer apropriação humana. Não encontraram campos agrícolas ladeados por muros ou circundados por caminhos que conduzissem a aldeias, ou qualquer outra forma de aglomerado habitacional perenemente elaborado por paredes, portas, janelas, praças, terraços, igrejas, templos... o que fosse! A terra a que chegavam parecia intocada, esparsamente habitada por gentes de presença furtiva, e que tão pouco exibiam sinais civilizadores, trajando um vestuário e produzindo objectos, ambos 'primitivos'. Para o olhar destes colonizadores ocidentais essa terra estava não civilizacionada, não apropriada ou domesticada, estava em estado selvagem<sup>6</sup>.

Este engano foi brutal. Brutal nas suas consequências porque brutal na desadequação à realidade dessa terra e das suas gentes. Se o olhar europeu lançado sobre esse espaço via uma terra não apropriada, o certo é que essa terra estava profundamente 'apropriada' pelas populações aborígenes que a habitavam através de deslocções sazonais ao sabor do imperativo da necessidade e dos ritmos biológicos da fauna e flora locais. A geografia australiana é um quadro imenso humanamente 'construído': cursos de água, pedras, árvores, montanhas, grutas, tudo são palavras de um texto imenso onde a cosmogénese e ontogénese aborígene não se inscrevem somente, mas são feitas existir. O olhar aborígene sobre a geografia australiana vê lugares por vezes elevados a monumentos sagrados, porque cosmológicos, porque encorporações das forças vitais que criaram o universo e o mantêm nos seus equilíbrios seminais.<sup>7</sup> Uma mesma terra, e sobre ela dois olhares diferentes (e deste desencontro perceptivo uma tragédia que se prolonga nos dias de hoje) aqui trazidos para exemplo de porque não se pode aceitar a divisão Lefebvriana entre *espaço natural* e *espaço social*.

Chegamos agora ao segundo termo a analisar: *apropriação*. Pelo acima dito e exemplificado se afirma que o espaço humanizado não existe fora do sujeito que o vive. Assim, em rigor, não se pode falar em *apropriação do espaço*, já que o sentido de *apropriar algo* implica que esse algo existe como objecto independente do sujeito e fora dele. E aqui o que mais interessa salientar é aquilo a que talvez se poderia chamar *uma perspectivação fenomenológica do espaço*, por permitir um acesso mais próximo à realidade vivida no quotidiano – simples ou extraordinário –, desvendando as suas estruturas e dinâmicas sociais, sempre atenta aos seus sentidos e significados, numa perspectiva profundamente humanista que é o toque específico da análise antropológica.

---

<sup>6</sup> E, da mesma forma que a terra, o estavam as suas gentes: selvagens a 'domesticar', a civilizar.

<sup>7</sup> Sobre esta relação entre a paisagem australiana e as populações aborígenes ver o artigo de Robert Layton "Relating to the Country in the Western Desert" (Hirsch & O'Hanlon 1995: 210-231). Num outro registo é de assinalar o livro de Bruce Chatwin, *The Song Lines*, London, Picador, 1987.



E finalmente *identidade* (neste caso, identidades sociais) como último termo que urge analisar. Segundo Martin Heidegger (*cit in* Thomas, 1996) *identidade social* pode ser entendida como uma constância no tempo, sendo o esforço de construção de uma identidade contínuo. Assim o vector Tempo, ou melhor, a noção de *temporalidade* é intrínseca à de identidade(s), sendo que estas são realidades que se constroem, e não dadas *a priori*. Por outro lado, os grupos sociais constroem o seu EU-social por relação a OUTROS-sociais, a outros grupos sociais. As identidades são fundamentalmente construções relacionais e imbuídas de temporalidade. São assim realidades extremamente elásticas, fluídas e em contínuo processo de construção, logo em constante transformação ou mutação e redefinição. O paradoxo é que sendo estas as características reais das identidades sociais, estas últimas, no entanto, apresentam-se como imutáveis, como fixas, como sendo sempre iguais ao longo do tempo.

E se temporalidade é um factor intrínseco o *espaço* também o é. As identidades sociais estão enrançadas de percepções espaciais. As pessoas ligam-se a lugares que são sentidos como fundamentais ao seu bem ou mal-estar. Como Yi-Fu Tuan (1977) argumenta, para um indivíduo o sentido, a 'alma' de um lugar é resultante tanto de uma resposta biológica ao ambiente físico, como de uma criação cultural. Desde a infância que os seres humanos vivem e vêem a conhecer lugares através do seus cinco sentidos: visão, principalmente, mas também audição, olfacto, gosto e tacto. Os seres humanos através dos seus percursos biográficos vão-se relacionando com lugares e a eles atribuindo vários significados e graus de importância na construção do seu EU, da sua identidade, quer individual, quer colectiva, isto é, social.<sup>8</sup>

Assim, e aproximando-nos de uma abordagem etnográfica do Porto no Presente, espaços intimamente ligados com identidades sociais que os usam e manipulam através de um manso quotidiano são, por exemplo, os da dita colónia inglesa do Porto que tem como nódulos fulcrais da sua estratégia identitária a *Oporto British School* (a Escola Inglesa), *The Oporto Lawn Tennis and Cricket Club* (o Clube Inglês), a *Factory House* (a Feitoria Inglesa), as casas das Companhias (as Caves) e o circuito das Quintas do Douro (Lave *in press*<sup>9</sup>). São também as paredes que se assinam de *graffitis* azuis e os cafés onde, nas horas que antecedem o jogo, os vários núcleos constituintes dos *Super Dragões* se encon-

---

<sup>8</sup> Actualmente, é este sentido de ligação, de pertença a lugares, construído ao longo do quotidiano biográfico que é objecto de análise do estudo em curso sobre as construções identitárias até à data definidas no Centro Histórico do Porto.

<sup>9</sup> A informação em questão faz parte do artigo listado na bibliografia final. Este fará parte da publicação resultante da workshop *Leadership and Succession in Elite Contexts* organizado por J. Pina Cabral e A. Pedroso de Lima em Outubro de 1997. Agradeço a Jean Lave o ter-me disponibilizado o texto referido.

tram para depois partirem para a Superior Sul do Estádio da Antas onde, em dia de jogo grande, a claque executa as suas coreografias guerreiras; podem também ser os chamados Condomínios Fechados com a sua estratégia de marketing publicitário de miragem de uma determinada qualidade de vida apelativa a uma média/alta burguesia que se auto-enclausura em microcosmos utópicos<sup>10</sup>. Mas neste mundo de transnacionalidades e diásporas pode ser também um espaço realmente não existente, um lugar mítico de ancestralidade e origens que se almeja, mas que nunca se alcança criando transnações desterritorializadas. Onde terra e lugar foram o meio de filiação territorial (Estado-Nação) temos agora identificações e identidades que só parcialmente se constroem sobre as realidades e imagens do lugar. Na demanda Sikh pelo Kalistão, nos sentimentos dos franco-canadianos em relação ao Quebec, no desejo de auto-determinação palestiniiana, na luta entre sérvios e kosovares as imagens de uma pátria ancestral como local de origem são só uma parte da retórica do discurso popular sobre soberania, não representando necessariamente um argumento último ou único<sup>11</sup>.

## Património e identidade

Conjugando assim *espaço, identidades sociais e apropriação* enunciamos os elementos generativos do conceito de Património<sup>12</sup>. O conceito de Património é profundamente identitário: o que uma sociedade decide patrimonializar diz-nos muito sobre a mesma. É por isso um valor relativo e não absoluto – e é por isto que as políticas do património quase sempre suscitam acaloradas controvérsias e raramente consenso absoluto. No entanto, da mesma forma que as identidades – que sendo construções profundamente plásticas porque situacionais se apresentam sempre como realidades fixas, imutáveis e fundamentadas pela longa existência no tempo –, da mesma forma então, a ideologia do património se alicerça numa

---

<sup>10</sup> Estas duas últimas temáticas são tema de, respectivamente, uma tese de Mestrado em Antropologia (Universidade do Minho) elaborada por Daniel Seabra (Universidade Fernando Pessoa) intitulada “*Mágico Porto, vence por nós. – Um estudo antropológico de uma claque de futebol*”, e uma tese de Doutoramento em Antropologia Social (Universidade de Santiago de Compostela) de Paulo Castro Seixas (Universidade Fernando Pessoa) intitulada *Paradigmas sócio-espaciais e políticos da diferença – Ilhas e novos condomínios: uma interpretação dialógica da cidade do Porto*, e a quem desde já agradeço os dados aqui referenciados.

<sup>11</sup> Sobre esta temática ver Appadurai (1996).

<sup>12</sup> Património entendido aqui fundamentalmente na sua forma material: quer imóvel (arquitectónica) quer móvel (objectos), deixando assim de lado os comportamentos. Sobre estes só uma breve nota; Assiste-se hoje a um ‘elevar’ de comportamentos a património cultural: são as chamadas tradições, que mais não são do que comportamentos patrimonializados. Estes comportamentos patrimonializados assumem um valor fortemente identitário, como a tradição dos touros de morte em Barrancos – e respectiva polémica – tão cabalmente ilustra.

subversão: o Presente selecciona do Passado elementos particulares carregando-os de conotações ideológicas/identitárias investindo-os assim de uma valoração absoluta, logo inquestionável.

O valor patrimonial está directamente ligado à historicidade do objecto em causa, historicidade que será sempre única e particular a este<sup>13</sup>, sendo que é precisamente essa historicidade única do objecto patrimonializado que o torna intemporal – mas nunca ahistórico – levando à sua preservação de geração para geração, num processo de construção icónica. No entanto porque o Património é uma construção identitária e logo ideológica, é então profundamente político, e se as suas raízes estão no Passado ele é um fenómeno do Presente (qualquer Presente) mas sempre virado para o Futuro (Guillaume 1980)<sup>14</sup>. O casco velho do Porto pode assim ser visto como espaço emblemático da identidade portuense. Este processo de emblematização é um constructo social que podemos retrair em várias fontes desde a literatura até ao discurso dos historiadores<sup>15</sup>, para só mencionar duas.

A classificação em Dezembro de 96 como Património Mundial pela UNESCO é o corolário de tal processo de emblematização: o centro histórico é a sinédoque visual da cidade: está em todos os postais ilustrados, em todos os guias turísticos, em todas as objectivas fotográficas dos turistas que visitam o Porto. E o que os órgãos do poder instituído entendem que deve ser o Porto Património Mundial nem sempre coincide com o que os habitantes locais desejam para si próprios e para as ruas e lugares que eles habitam. Tais ‘quebras’ no tecido desta cidade-que-se-imagina emergem em *cronotopos* específicos, pontos privilegiados de observação, qual vulcão submarino ao largo da Terceira: é a política de re-localização (ou mesmo a terminação?) do mercado de rua da Ribeira, é a política de condicionamento do trânsito e estacionamento automóvel nas estreitas ruas do casco velho, é a intenção de estipular que tipos de produtos podem ser vendidos no ‘novo’ mercado da Ribeira<sup>16</sup>... tudo directrizes várias às quais os habitantes da zona se insurgem (alguns) de modos e em intensidades várias. Em relação à perspectivação que actualmente mais me interessa no que respeita à ligação de identidades sociais a lugares, que é o sentido de pertença a lugares construído ao

---

<sup>13</sup> O património entendido aqui como um ‘objecto’ fundamentalmente temporal, isto é, imbuído de temporalidade e dependente desta para a sua própria essência/existência.

<sup>14</sup> O estudo levado a cabo por Michael Herzfeld (1991) em Retemnos, Creta, é bem exemplificativo desta dialéctica entre Presente e Futuro através do Passado (História).

<sup>15</sup> Como exemplo pode referir-se a *História do Porto*, organizada por Luís de Oliveira Ramos (1994) onde, em vários pontos, podemos encontrar um discurso quase poético na sua exaltação das qualidades da população do velho burgo portuense (Ramos 1994: 16-24).

<sup>16</sup> Nomeadamente a expressa vontade por parte da Câmara Municipal de que não possam aí ser vendidos artigos em plástico, e sim unicamente artigos ‘tradicionais’.

longo do quotidiano biográfico, apontaria de seguida algumas formas de identificação dessa ‘apropriação’ espacial, alguns hábitos rotineiros que permeiam o quotidiano dos habitantes do Porto Património Mundial que o trabalho de campo (ainda incipiente) já permitiu encontrar:

- é o extravasar do interior doméstico para a rua imediata: são os vasos de flores emoldurando portas de rua, é a roupa estendida, suspensa por sobre as cabeças dos transeuntes, é o rádio tocado alto com música que transborda por janelas abertas, espriando-se pelo ar das ruas e forçosamente entrando em ouvidos alheios.
- é a ronda dos reformados e/ou desempregados (as duas categorias com tempo para serem verdadeiros ‘filhos da Ribeira’) pelas obras de recuperação que pontuam o centro velho do Porto, aí tecendo comentários e expressando opiniões sobre a adequação, ou não, dos trabalhos idealizados e dirigidos por arqueólogos, engenheiros e arquitectos, mais ou menos municipais.
- é a afirmação orgulhosa de se ser da Sé ou de Miragaia, ou da Vitória ou de S. Nicolau e, de entre destes, de se ser ou da Bainharia de Cima ou da de Baixo, ou da Viela dos Gatos ou dos Pelames ou de Miragaia de Cima ou de Baixo, ou da Ribeira ou da Fonte Taurina.
- é o ser re-alojado numa casa recuperada mas noutra zona do casco velho que não a sua, e, mesmo ao fim de 10 anos a aí morar, e embora disponha para tal de loja semelhante a uns minutos de casa, continuar a fazer as suas compras diárias na loja de esquina da sua área original, tendo assim que calcorrear mais ruas e gastar mais tempo.
- é o assimilar do discurso da oficialidade e usá-lo como arma argumentativa em negociações entre desiguais. E cito “*Sim porque o centro histórico é a cidade do Porto – e nós dissemos na reunião com a Câmara: que se não limpassem isto (a droga na Sé) que iríamos denunciar à UNESCO. E agora a coisa está melhor*” (Habitante da Sé, Julho 1998).

O Porto património mundial é assim uma grande arena política onde vários grupos sociais se envolvem em relações dialógicas, cada qual usando no Presente o acervo do Passado (património que não só o construído) para, parafraseando Giddens (1991), negociar o Futuro que desejam. O património constitui-se assim como uma mais-valia, uma arma de negociação e um constructo social profundamente emotivo porque construído de lembranças, de um passado que diz algo (mas nem sempre o mesmo) a indivíduos e a grupos diversos e é como tal que deve ser encarado.

## BIBLIOGRAFIA

- APPADURAI, A. (1996) – *Modernity at Large – Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis & London, University of Minnesota Press.
- CLIFFORD, J. (1997) – *Routes – Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge Mass, Harvard University Press.
- FELD, S. and BASSO, K. (ed) (1996) – *Senses of Place*, SAR Press, Santa Fe, New Mexico.
- GIDDENS, A. (1991) – *Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press.
- GREGORY, D. (1996) – *Geographical Imaginations* (1994), Oxford, Blackwell.
- GROTH, P. and BRESSI, T. W. (ed) (1997) – *Understanding Ordinary Landscapes*, New Haven & London, Yale University Press.
- GUILLAUME, M. (1980) – *Politique du Patrimoine*, Galilee.
- HARVEY, D. (1989) – *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Basil Blackwell.
- HERZEFELD, M. (1991) – *A Place in History – Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton NJ, Princeton University Press.
- HIRSCH, E. and O'HANLON, M. (ed) (1995) – *The Anthropology of Landscape – Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press.
- JAMESON, F. (1991) – *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*, Durham, Duke University Press.
- LAVE, J. (in press) “Re-serving succession in a British Enclave”.
- LEFEBVRE, H. (1996) – *The Production of Space* (1974), Oxford, Blackwell.
- LEIGHLY, J. (1963) – *Land and Life: A selection from the writings of Carl Otwin Sauer*, Berkeley, University of Press.
- LYNCH, K. (1996) – *The image of the City* (1960), Cambridge, Mass and London, The MIT Press.
- RAMOS, L. A. DE OLIVEIRA (org), (1994) – *História do Porto*, Porto, Porto Editora.
- SOJA, E. (1989) – *Postmodern Geographies: the reassertion of space in critical social theory*, London, Verso.
- THOMAS, J. (1996) – *Time, Culture and Identity – an interpretative Archaeology*, London, Routledge.
- TUAN, Yi-Fu (1977) – *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

# JANO ÀS PORTAS DO MILÉNIO. O Sujeito na Construção Social do Cidadão\*

por

Henrique Gomes de Araújo\*\*

**Resumo:** Neste texto propõe-se uma reflexão sobre o estatuto do cidadão no contexto de um mundo em acelerada mudança e expõe-se a necessidade de o Sujeito enfrentar o *double bind* da globalização e da privatização.

**Palavras-chave:** globalização; comunicação; instrumentalidade; memória; Sujeito; Outro.

## INTRODUÇÃO

Quando há dois anos (1998) proferi nestas Jornadas uma palestra intitulada “É Possível Mudar a Vida?”, manifestava-me então atento ao sofrimento que para milhões de seres humanos advém do carácter paradoxal da comunicação em contextos de mudança e fornecia informação nos domínios da lógica matemática, da teoria dos sistemas e da teoria da comunicação que permitisse a sua utilização pelo indivíduo no seu projecto de ser Sujeito da sua própria existência.

Ora, sendo certo que, por princípio, a liberdade de opção (política, económica), é a regra em sociedades abertas, o estudo de situações de *double bind* em que tal liberdade está restringida, é também revelador das limitações a que aquelas sociedades se encontram sujeitas.

Temos assim que o tema da comunicação paradoxal é uma via de acesso à compreensão fenomenológica do sofrimento humano e, ao mesmo tempo, uma via de acesso à análise das limitações dos estados democráticos e das economias de mercado das sociedades abertas.

---

\* Este texto retoma uma conferência proferida nas IV Jornadas de Filosofia realizadas em Março de 2000 na Escola Secundária de Rodrigues de Freitas (Porto).

\*\* Antropólogo.

Hoje, dois anos depois, num mundo cada vez mais globalizado, os duplos constrangimentos a que então me referia ganharam novos contornos, tendo nós, cada vez mais, a percepção de estarmos a viver num *Runeway World*<sup>1</sup>.

Perante tal cenário, imperioso é convocar a divindade, no caso vertente na forma de Jano, para que nos possa servir de guardião biface na nossa passagem deste século e deste milénio. Com a protecção desta “mão de Deus” – como gostava de dizer Antero –, torna-se possível definir os dois objectivos desta conferência: o primeiro é o de propôr uma reflexão sobre o estatuto do cidadão no contexto de um mundo em acelerada mudança e o segundo é o de expôr a necessidade de o Sujeito enfrentar o *double bind* da globalização e da privatização. Mas para atingir estes dois objectivos é necessário, antes de mais, traçar a problemática teórica em questão.

## 1. O Dilema

Para contextualizar a discussão, escolhi uma obra de 1998 (1997) de Alain Touraine *Iguais e Diferentes. Poderemos Viver Juntos?*.

Touraine começa por definir globalização como um movimento pelo qual os bens de consumo, os meios de comunicação, de tecnologia ou de fluxos financeiros são ou ficam desligados de uma organização social particular (Touraine, 1998: 14).

O poder destes elementos globalizados encontra-se corporizado nas estratégias das grandes organizações financeiras, técnicas e mediáticas cuja finalidade não é criar uma ordem social, mas acelerar a mudança, o movimento, a circulação de capitais, dos bens, dos serviços, das informações.

A ordem tradicionalmente garantida pelas instituições é substituída agora pela mudança induzida por estas estratégias. Para Touraine o tempo da ordem está a terminar; começa o da mudança, como categoria central da experiência pessoal e da organização social. A actual sociedade globalizada é, assim, uma “sociedade de risco”<sup>2</sup>.

A globalização é então um movimento que ignora a diversidade das culturas e cria uma ruptura entre a economia e a cultura, entre a técnica e os valores, entre o mundo instrumental e o mundo simbólico, entre o mundo da objectividade e o da subjectividade. É esta dissociação entre instrumentalidade e identidade que

---

<sup>1</sup> Cfr. Giddens, ob. cit., p. 11. Seria interessante confrontar esta ideia com a de “desconcerto do mundo” dos cancioneiros medievais e dos poetas renascentistas portugueses (v. gr. Camões).

<sup>2</sup> Cfr. Giddens, ob. cit., p. 32. Julgo que esta noção de risco possa e deva ser cruzada com a de “espírito capitalista” (Weber) e a de “mercado a longa distância” (Braudel). Cfr. Araújo, Henrique Gomes de (1998), ob. cit., p.s 75, 144.

está no centro da nossa experiência pessoal e colectiva e nos faz a todos, na opinião de A. Touraine, pós-modernos<sup>3</sup>.

Esta dissociação tem duas consequências graves: a primeira, a nível individual, traduz-se na dificuldade em manter a coesão da personalidade, a unidade do eu, a coerência do conjunto dos papéis sociais, fragmentando-se a experiência pessoal num caleidoscópico de respostas esparças aos estímulos sociais e propiciando assim a pertença de cada indivíduo a vários continentes e a vários séculos: cada um de nós é daqui e de todo o lado, ou seja, de parte nenhuma (Touraine, 1998: 16, 18); a segunda, a nível colectivo, caracteriza-se por um movimento inverso de privatização, de regresso defensivo da sociedade (a *Gesellschaft* dos alemães) à comunidade (a *Gemeinschaft*), em torno de uma identidade global, de uma autoridade carismática religiosa, cultural, étnica ou política (Touraine, 1998: 14, 16).

Concentremo-nos agora nesta segunda consequência e tomemos consciência como este duplo movimento de globalização e de privatização enfraquece a democracia representativa na medida em que os eleitos estão voltados para o mercado mundial e em que os eleitores estão virados para a sua vida privada e enfraquece, igualmente, a cidadania na medida em que uma parte de nós mesmos olha para a cultura mundial e em que a outra concentra-se na cultura privada (Touraine, 1998: 18, 19).

Estamos assim perante um dilema. Ou participamos de um mundo racionalizado e instrumental, limitando-nos a respeitar as regras do jogo e a assegurar a coexistência pacífica dos interesses, das opiniões e das crenças, mas renunciando, ao mesmo tempo, à comunicação entre nós ou, pelo contrário, acreditamos que temos valores em comum, morais e/ou políticos, que permitem a comunicação entre nós, mas rejeitando aqueles que não partilham esses valores.

Doutro modo: ou nos incluímos todos numa sociedade global, comunicando apenas de modo impessoal por sinais técnicos, ou só comunicamos no interior das nossas comunidades, mais ou menos fechadas sobre si próprias, excluindo os que a ela não pertencem. Ou inclusão sem comunicação ou comunicação com exclusão (Touraine, 1998: 17).

Este dilema retira força substantiva à democracia representativa e ao cidadão que cada um de nós é: face a ele somos compelidos a optar, quando, na realidade, não podemos optar. Duplamente constrangidos, vacilamos e cindimo-nos dolorosamente na tensão disjuntiva de duas forças centrífugas, aparentemente inconciliáveis.

---

<sup>3</sup> Cfr. Touraine, ob. cit., p.s 14, 18, e 20. Julgo poder ser útil discutir este conceito em confronto com o de *homo oeconomicus* tal como o expus em Araújo, Henrique Gomes de (1997), ob. cit., p. 17.



## 2. O Sujeito e a Sociedade Multicultural

Sem saída aparente, tornamo-nos supostamente vítimas de uma natureza humana e de um mundo que não procuramos e rendemo-nos assim à condição de condenados a esta forma actual de sofrer.

A obra de Touraine, aqui em apreço, representa, nesta perspectiva uma metacomunicação que procura uma resposta ao dilema enunciado. Na verdade, para ele o único *topos* onde se pode efectuar a aliança entre instrumentalidade e memória, entre técnica e simbólica, é o projecto de vida pessoal, capaz de resistir à dissensão interior e dar coerência e força à personalidade nos seus múltiplos confrontos com actividades técnicas e económicas, de modo a que as variadas séries de situações vividas constituam uma história de vida individual e não um conjunto incoerente de acontecimentos (Touraine, 1998: 29).

Ora é a este esforço do indivíduo em se tornar actor do seu próprio projecto de existência que Alain Touraine chama Sujeito.

Quem tem ouvido e entendido muitas histórias de vida, sabe que em cada uma delas as estruturas sociais que lhe são contemporâneas, destruturam-se e reestruturam-se nas estruturas psicológicas dos indivíduos em causa (Ferraroti, 1990: 50).

Quer isso dizer que no que é mais especificamente individual – o anímico –, é possível encontrar nele as marcas do social e do cultural. A dor inenarrável daquela mãe argelina que acabou de saber do assassinato dos seus oito filhos por fundamentalistas islâmicos e cuja fotografia, premiada pela World Press Photo em 1997, correu mundo, condensa medularmente todo um contexto cultural de relações sociais que estruturam actualmente o mundo islâmico.

Esta matança, que significa a brutal anulação do Outro, arranca do fundo de nós mesmos a exigência da compreensão e da aceitação do Outro como estruturantes do nosso projecto de nos querermos Sujeitos da nossa própria existência. Só posso ser Sujeito do meu projecto de vida, se nele incluir o respeito pelo Outro como ser único, diferente e irrepitível que também trabalha, à sua maneira, na combinação de uma memória cultural com um projecto instrumental. Isto define uma sociedade multicultural (Touraine, 1998: 30).

## 3. O Cidadão e o Sujeito

Este modo de Touraine ver o cidadão, dividido entre o global e o privado, merece a minha concordância, pois também observo que o exercício da cidadania está hoje desdobrado em papéis díspares que vão dos níveis autárquico ao mundial, passando pelo nacional.

Bem diferente era a prática política na *polis* de Péricles, circunscrita como estava aos próprios limites do território do estado grego. Aqui o controlo dos mecanismos de representatividade dos eleitos pelos eleitores era sem dúvida mais directo e a crise que nesta matéria atravessam muitas das comunidades políticas actuais é um facto por todos reconhecido.

Mas não posso deixar de relativizar a tese de Touraine quando, para a nossa história recente, constato o caso de Timor e a mobilização geral dos portugueses que nos primeiros quinze dias de Setembro último, souberam articular os vários patamares do exercício da sua cidadania com a acção amplificadora dos meios de comunicação social (TSF, CNN, etc.) e, pela sua intervenção nos fora internacionais, nomeadamente na Organização das Nações Unidas, conseguiram reconduzir a comunidade internacional no cumprimento do direito internacional.

Na verdade, a cidadania exerceu-se aqui de um modo pujante e articuladamente complexo nas várias sedes de direito, sendo difícil, assim aqui concordar com Touraine quando este considera a cidadania e a democracia representativa em processo de desvitalização.

Como explicar tal mobilização e sobretudo a eficácia de tal mobilização, até mesmo na medida em que à partida a conjuntura que a comunidade internacional então vivia, não lhe era propícia? A questão subsiste.

A minha hipótese teórica é a de a cidadania poder, em certos contextos, ganhar força simbólica e substantiva sempre que os indivíduos nela implicados consigam combinar cultura e economia, identidade e instrumentalidade, valores e técnica, em suma, sempre que a máscara do Cidadão, em representação no teatro da política, esteja por trás investida da dinâmica do Sujeito.

Não foi isso que encontramos no caso de Timor? Não nos advinha então o *pathos* individual e colectivo de sentirmos que a identidade nossa com os mauberes, construída através da língua e da história, se casava com a instrumentalidade jurídica das resoluções da Organização das Nações Unidas que legitimavam o direito à autodeterminação de Timor Loro Sae?

Aonde havia aqui lugar para uma política do Sujeito alternativa da cidadania, à maneira de Touraine? Não deveremos pois pensar antes no investimento do Cidadão pelo Sujeito, vendo naquele a representação política deste? Esta é a minha hipótese teórica.

#### 4. Conclusão

Esta hipótese teria a grande vantagem, a ser verdadeira, de a política do Sujeito poder constituir uma saída para o *double bind* que o dilema da sociedade pós-moderna representa para a actual crise correlativa dos sistemas políticos.

A simples racionalidade instrumental não é condição suficiente para a vitalidade dos sistemas políticos. Antes tem que ser recontextualizada com a força simbólica da memória para que os seres humanos não vejam a sua condição reduzida a de meros indivíduos, dilacerados por dilemas que os constroem e ultrapassam, mas possam ganhar a dimensão de actores dos seus projectos de vida individuais e colectivos.

Na verdade – e tal como procurei evidenciar na minha primeira conferência –, também aqui a análise dos sistemas mostra que a resolução dos problemas que neles se produzem, nunca se pode encontrar dentro deles próprios, mas sim fora deles. Dentro, só a mudança 1 acontece, sem que os sistemas se modifiquem: tudo muda, para tudo ficar na mesma. Assim nos ensina a teoria dos grupos. Mas quando os sistemas são abertos e podem interagir com um “ponto fixo” exterior a eles, então a mudança 2, sistémica, acontece paradoxal, bizarra e inesperada (Watzlawick *et al.*, 1975: 103). Assim nos explica a teoria dos tipos lógicos.

É neste sentido que dizemos que a política do Sujeito, exterior à lógica dos sistemas de representação política, pode trazer a resolução dos seus problemas. Mas não se espere uma política planeada, previsível, arregimentada segundo códigos bem definidos e estereotipados. A condição do Sujeito individual e colectivo está profundamente marcada, nesta passagem de século e de milénio, pela incerteza, pelo risco e pelo paradoxo que a sociedade actual comporta.

E nós ficamos mais aptos a compreender melhor o ressurgimento actual das religiões...

Porto, 21 de Março de 2000

## BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, HENRIQUE GOMES DE (1997) – “Descartes e a Modernidade. Razão, Emoção e Afecto”, in *Trabalhos de Antropologia e de Etnologia*, XXXVII, 1-2, 15.
- ARAÚJO, HENRIQUE GOMES DE (1998) – *Ética, Economia e Educação. Ensaio sobre o Vinho do Porto*, Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- BRAUDEL, FERNAND (1986) (1989) – *A Dinâmica do Capitalismo*, Lisboa: Teorema.
- FERRAROTTI, FRANCO (1981) (1990) – *Histoire et Histoires de Vie*, Paris: Meridiens.
- GIDDENS, ANTHONY (1999) (2000) – *O Mundo na Era da Globalização*, Lisboa: Editorial Presença.
- TOURAINÉ, ALAIN (1997) (1998) – *Iguais e Diferentes. Poderemos Viver Juntos?* Lisboa: Instituto Piaget.
- WATZLAWICK *et al.* (1975) – *Changements, Paradoxes et Psychotherapie*, Paris: Éditions du Seuil.
- WEBER, MAX (1904-5) (1985) – *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Counterpoint (pref. A. Giddens).

# O QUE É “REALIDADE”? ENSAIO DE ANTROPOLOGIA DA EDUCAÇÃO\*

por

**Raúl Iturra\*\***

Comentava com o meu amigo e antigo discípulo Henrique Gomes de Araújo, o que é que seria a “realidade”, especialmente nesta época, quando ela aparece como virtual, como sem materialidade. Debatíamos na base dum livro que escreveu em 1998 sobre Antropologia Económica. E dizíamos que o dinheiro parecia não ser real: era em cartões, era por meio de computadores. E por ser por meio de computador, não víamos o que fazíamos. Até parecia não haver dinheiro nenhum, mas apenas uma aritmética. E por aí fora, fomos falando nesse dia prévio ao 25 de Abril. Ia passando a tarde e ficou na minha memória o que eu queria dizer.

## 1. UM CASO E TEORIA

O que primeiro veio à minha cabeça, foi o facto de pensar no rio Mondego, lá na Serra da Estrela. Tem uma nascente cujo jacto de água sai dum tubo tipo torneira, e uma placa que indica ser aí o nascimento do rio Mondego. Rio que passa a ser uma imensa avenida que corre serra abaixo, desde o lugar onde faço trabalho de campo, até à sua desembocadura na Figueira da Foz, ou nos pequenos rios que dele nascem e passam por Alcobça, por Óbidos, por Caldas. Um rio que é guardado numa imensa barragem entre Seia e Guarda, em Caldeirão hoje em dia, para dar força motriz a aldeias que não tinham a elegância da televisão, ou da luz eléctrica, ou cujas indústrias eram movimentadas por petróleo ou por força de trabalho de pessoas que empregavam as mãos para transformar a realidade para a conveniência de fazer o pão com as suas mãos. Rio Mondego que, no passado

---

\* Fixação do português: Manuela Martins e revisto por Henrique Gomes de Araújo. Assistência em Informática: Rui Miguel Martins.

\*\* ISCTE/CEAS – Lisboa.

imediatamente, era a via dos morgados para irem de férias à praia da Figueira, com baús e imensas roupas e com muitas lembranças para reproduzir nesse lugar da praia uma realidade que já tinham no quotidiano das suas casas. Era a época, há bem pouco tempo, de recriar o real material num real de forma virtual. A casa da Serra convertia-se como por encanto do *scanner*, em casa da praia, com os mesmos móveis e as mesmas delicadezas e agrados da casa da Serra.

Em segundo lugar, fiquei a pensar que o Mondego não era apenas água, era para vários, uma magia, como por encanto do *scanner*, uma realidade virtual. Para começar, levava os ricos da terra até à praia enquanto os trabalhadores, de chapéu na mão, ficavam a olhar para os divertimentos das pessoas que saíam a passear com o dinheiro que eles faziam, mas não viam. Esse dinheiro era endereçado em bens e trabalhos, aos senhores que, nesses barcos, iam como por magia de classe social, metáfora do *scanner*, para lugares escondidos das ideias dos que trabalhavam a terra. Mas dava-lhes muito orgulho saberem todos, que os que mandavam, eram pessoas do tipo de irem de barco. Um novo prestígio pairava sobre eles, trabalhadores de enxada que nunca pensaram em abandonar a terra, esse sustento que lhes dava o pão. Como pairava sobre os próprios senhores que, enquanto saíam, pessoas ficavam a laborar o que dava dinheiro para exportar, pelo mesmo rio, produtos para o mercado de Lisboa, do Porto, do estrangeiro. Uma realidade virtual para ambas as partes, transferida pela hierarquia social.

Em terceiro lugar, fiquei a pensar na importância da água. Como a querida Mary Douglas diz no seu *Natural symbols* de 1970, a realidade é controlada pelos símbolos que as pessoas criam, e fazem para dominar a natureza, e definir o controlo dos seus corpos nas suas interações. O corpo é um conjunto de símbolos que sinalam os seus objectivos e a sua maneira dura de viver em sociedade. Onde a água é o símbolo mais apreciado: limpa, cura, embeleza, ideia que acrescenta no seu *Purity and danger* de 1996: ao analisar o *Levítico* da *Bíblia*, entende que o Sacerdócio é ser intermediário entre as pessoas e a divindade. Intermediação feita a partir de limpar uma pessoa com água, de purificar o possível feitiço que uma ponte, entre o céu e a terra, é capaz de trazer. Onde, realidade é a parte do social que pensa como poder andar na interacção de forma abençoada, de forma calma, de forma ritual. De forma pura e sem perigo. A água não só limpa como define o tipo de interacção. Como entre os senhores que vão no barco e os seus trabalhadores, como a ideia do rio que dá arroz a Coimbra e força às máquinas, define quem fica perto da divindade e quem não. Qual o perigo e qual a interacção pura.

Em quarto lugar, fiquei a pensar na realidade transformada ao longo do tempo, na cronologia dos feitos, como diz o meu correspondente amigo de e-mail e conversas José Mattoso. Feitos que são essa realidade dita objectiva, procurada nos arquivos e deitada dentro dos livros, que os doutores gostam de fazer para

dizer o que pensam e investigam e de como passam os dias de sol fechados nos seus estudos a entender o que ouvem, vêem ou imaginam como realidade. Essa realidade transformada do Mondego lá no Caldeirão, lugar que virou do avesso a Figueira da Foz e fez da barragem o lugar virtual no qual as pessoas nadam, andam de barco, bebem os ventos da serra que são mais fortes que os ventos do mar e mais baratos. Uma realidade material feita pelo Estado e convertida em virtual pelas pessoas que nem pensam em gastar o dinheiro duramente ganho nos trabalhos feitos com as mãos. Uma Figueira da Foz cheia de turistas, enquanto o Caldeirão, entre Seia e Guarda, é o balneário da população que no barco não navegava em tempos antigos e que hoje, se quiser, até tem barco ou bote, para ser capaz de se divertir e fugir do trabalho.

## 2. DEBATER E PENSAR

Pensei, pensei, pensei. Pensei em vários assuntos que dizem respeito à realidade. E percebi que não era apenas material o que eu tinha entendido nos últimos tempos, bem como não era só virtual o que via no computador. Dizem bem Peter Berger, Brigitte Berger e Hansfried Kellner quando em 1973 escrevem *The homeless mind* e falam da mente: a mente não tem lar, a mente não é fixa, a mente, digo eu, é uma conjuntura do contexto social, fabricada à medida da tecnologia pela qual o corpo humano tem que se deslocar ao longo da cronologia respeitada quer por José Mattoso (1985, entre outros), quer por nós, quer ainda, pela mente que vive num espaço certo. Um corpo humano que é a mente sem lar e com regras para entender o real de um espaço que fica cada vez mais perto, mais global, mais globalizado – a palavra na moda para quem saiba e possa ter acesso aos meios de comunicação e ao mercado, que é o que globaliza. Uma realidade defendida por Berger e Luckmann em 1966 como uma construção social, como o resultado do saber de senso comum que passa a ser signo e símbolo do que se entende no interagir e no viver isoladamente perante a sociedade, enquanto se produz e se trabalha, enquanto se namora. E quando é preciso, solicita-se às forças divinas para conseguir o que não se pode obter. Especialmente quando não se tem opção. Donde, a realidade passa a ser um andar por cima da terra agarrado às ideias e à onipotência que não se possui. Essa onipotência virtual adscrita aos deuses ou a determinados seres humanos que parecem entender a realidade como sabedoria retirada do uso comum. É por isso que os autores denominam o seu livro *The social construction of reality*.

Uma construção social do real que é defendida por Maurice Godelier no seu novo livro (que me enviou, como é habitual entre nós – trocar livros, como dádivas): *L'énigme du don* de 1996. Nele debate as formas de Marcel Mauss

entender esse tema, porque a realidade entre os Maori parece ser uma magia, um mana, uma forma de entender que a materialidade tem espírito, um hau na língua do sábio Tamati Ranaipiri. E o autor do livro *Forest lore of the maori*, de 1909, Elsdon Best, transfere uma ideia muito clara para a mente dum ser como Mauss que acredita nas ideias de Yawhvé. Ideias que fazem pensar a Mauss em 1925, no seu *Éssai sur le don*, que a espiritualidade é uma lógica universal, e que o colectivo e o dinheiro não são uma forma atraente de viver, uma forma que refutada pelas pessoas que procuram a qualidade dos seres para se entenderem no real. E fica assim mais uma ideia sobre o que é que a realidade é.

Ideia durante muitos anos reproduzida pelo discípulo de Mauss, Claude Levi-Strauss, antropólogo de fama, também à procura de provar a estrutura da mente analógica debatida por mais outro membro da minoria judaica de Yawhvé, Émile Durkheim (1912). Todos eles três, avaliam a universalidade da lógica, e da diferença existente entre a ocidental que calcula e otimiza, enquanto a não ocidental acaba por procurar a qualidade virtual das pessoas. Esquecem o argumento de Max Weber, que entre 1904 e 1915, analisa nos seus *Ensaio sobre sociologia da religião*, os objectivos de vida dos seres humanos: entre os seguidores de Buda, um ego pequeno; entre os do Hinduismo, a solidariedade e o amor entre iguais divididos em castas para trabalhar em ordem. Para os Calvinistas, os Luteranos, os denominados protestantes de Knox, Swindler ou Elizabeth I de Inglaterra, a virtualidade era uma virtude encontrada na autonomia das pessoas individuais, essas que usam a cabeça antes do coração, a racionalidade para controlar as emoções, o investimento para poupar e conseguir o lucro, que mostra a forma virtual de ser entre as pessoas: mais santo, mais rico; mais pobre, menos trabalhador, menos recursos, mais trabalho na área baixa da escala social. Estas ideias já tinham sido desenvolvidas pelo discípulo do religioso médico economista da Enciclopédia francesa, Henry Quesnay (1763), o escocês Adam Smith. Em 1774-75, Smith escreve esse tratado da *Wealth of nations*, um programa acabado e completo de como se deve agir para não apenas se ser rico individualmente, mas para se ser rico entre todos e colaborar no desenvolvimento do Estado. Um programa que Milton Friedman actualiza para sermos governados pela dita mão invisível dum dito Estado. Este neoliberalismo faz dos jovens pessoas ricas e destemidas e tenta protelar os mais velhos. Realidade de Weber, realidade que Weber deixou muito esclarecida no seu tratado invocado mais acima, no qual os católicos do Sul do Rio Elba da Alemanha, aparecem como os mais pobres por serem os mais destemidos: lançam as suas fraquezas ao pecado, ao sacrifício de Cristo, à Penitência, ao arrependimento, às formas não pessoais de se enredar numa escravatura de si próprios. A melhor alternativa, como gosto de dizer, é a estratégia do real, como forma combinada de entender os factos, manipulando a história material de forma virtual.

### 3. ESTRATÉGIA E REALIDADE

Estratégia, eis o meu conceito favorito. Observei no meu trabalho de campo na Galiza, em Vilatuxe e relatei num dos meus textos de 1988: *Antropologia económica de la galicia rural*, que quanto menos recursos existiam maior era a procura de realidade virtual pelas pessoas que aí moravam: os com mais recursos eram da realidade virtual; os com menos recursos davam o seu corpo em trabalho para a terra do proprietário maior. Este apresentava-se ao Banco ou ao Estado, para adquirir um crédito ou emigrar. Essa realidade virtual fazia correr ao longo das vias do parentesco, as ajudas e entreajudas para o Ego sobreviver e o Outro ter melhor condições de posse. Materialidade do real que permite à realidade virtual do proprietário e do sem recursos, acumular ganhos que, 23 anos depois, fui capaz de observar no mesmo local. Tinham passado a ser formas de converter os mais novos em profissionais da saúde, ou médicos, enfermeiros, advogados, desenhadores, professores, arquitectos, técnicos. E apenas poucos deles, em proprietários da terra.

A lei de 1991 do Estado Espanhol, tinha mandado que a Galiza de hoje fosse a Holanda de hoje: transformar uma realidade acumulada na mente oral das pessoas, numa memória escrita na genealogia dos animais de que iam cuidar para vender o seu leite na sua própria cooperativa. Cooperativa usada para vender os seus produtos e acumular a parte do lucro que ficava para eles e continuarem assim na propriedade dos recursos. Uma realidade material transformada em virtual, enquanto eram lançados fora do lar todos os outros que não conseguiam provar saber de animais, pastos, terra, casar monogamicamente com uma ou um herdeiro da terra vizinha e ter produzido um filho, pelo menos, que fosse capaz de continuar a estratégia do Estado, hoje também a deles. Estes adultos aceitavam o facto, ou morriam pela sua mão, como relato no meu texto *O crescimento das crianças* de 1998, e torno a retomar no texto que aparece agora, *O saber sexual das crianças*. Ideia que debato no texto colectivo da revista *Áreas*, editada pelos meus antigos discípulos José Maria Cardesín y Beatriz Ruiz, que cito na bibliografia, e que fala dessas crianças e da consciência dos mais velhos. Ainda que virtual, é a materialidade neoliberal quem trouxe para nós a Internet, a navegação no ar, o ir para o mundo de forma virtual sem sair da nossa casa, excepto para outros trabalhos que ganham o pão.

Esta consciência leva-me a pensar na forma como esse sábio destemido que foi Sigmund Freud foi capaz de falar da realidade. A realidade, diz entre outros textos, no seu de 1916-1917, *Introduction à la psychanalyse*, é o conjunto de ideias fantasmagóricas com que a nossa consciência entende a realidade. Não é a realidade directa, é a realidade mediada pelos nossos seres queridos que nos mostra as partes boas e as partes más das pessoas, até termos uma visão global.



Nem tudo o que uma pessoa é, acaba por ser do nosso prazer, mas escolhemos dentro da realidade virtual o que essa materialidade da interacção incute em nós. Nem sempre gostamos e até rejeitamos a totalidade dessa realidade incutida. Esses fantasmas do real existem enquanto somos crianças, e ficam na nossa consciência, sem darmos pelo facto, até crescermos cronologicamente com a realidade total material, sem distinguirmos entre o material e o virtual do social do outro. Ou entendemos e fazemos luto ou não tornamos a cair no mesmo erro que nos tinha feito fugir da sociedade e da interacção. Analisa esta realidade com maior amplitude no seu texto de 1930, *Malaise dans la civilisation*, um mal estar causado pela virtualidade do material dentro de nós e que nós detestamos. E, ao detestar, acabamos por não gostar da vida. Mas, ao entendermos outra vez que o real é uma visão imaginária, uma percepção imaginária da consciência sobre o real, ficamos em paz e capazes de andar em frente, com a calma e a serenidade de que a nossa cultura cheia de opções para podermos viver, precisa, ou nos pede, ou procura em nós.

Esta análise de Freud bem podia ajudar a realidade quotidiana que a mente sem lar constrói todos os dias e armazena na experiência que acaba por ser vivida e compartilhada na interacção. Essa interacção, na virtualidade globalizada actual, faz de nós seres que procuram o dinheiro sem juros, que desejam um nome, uma fama, um louvor, amarem-se a si próprios mais do que aos outros. O que eu gosto de denominar “mentalidade de jeep”. É correr às buzinas para chegar primeiro, não se sabe onde nem para o quê. Esse que é necessário definir antes de abrir a boca, sentir, pensar, dizer, agir. Uma tetralogia importante para a interacção entre as pessoas.

#### 4. REALIDADE VIRTUAL

Realidade é um conceito que reflecte o ser humano na sua dupla dimensão de pensador e manipulador do seu contexto. Define também o contexto não animado como um olhar de recurso a ser transformado para o belo prazer da humanidade, ou para essa humanidade que não tem o belo prazer dos recursos, mas que é capaz de transferir a virtualidade da manipulação das ideias dos outros para a sua própria realidade e assim ter uma capacidade de sobreviver com serenidade.

Há muito mais a dizer. A nossa conversa tinha “pano para mangas”. O resto do pano fica comigo, e entrego esta parte do pano como um desafio para a geração actual que desconfia de que agora apenas existe uma realidade virtual. Eis porque, no título, quis retirar a preposição ou o artigo do conceito: “realidade” é mais largo e abrangente que “a realidade”. A realidade é só uma, a actual. Rea-

lidade não tem tempo, é um fantasma da matéria que transforma as nossas consciências como Karl Marx debate em 1894, a partir dos conceitos de Kant de 1781.

Haveria que tratar todo o capítulo da criança, essa temática que tenho depreendido da Antropologia Económica e é o meu elo central destes dias. Só sei que a criança vive numa realidade virtual, outro ramo da sua genealogia, outra forma de ser do seu lar: na televisão, nos jogos digitais, nos cd-roms que servem para ver guerras, batalhas, corridas de carros; mas, até agora, nunca para expandir a cultura local. Excepto os esforços do Ministério da Ciência e de poucas escolas, nas quais há professores especialmente treinados para tratar do assunto. Porque nem todos os adultos são ainda capazes de ver o virtual dentro da matéria do real, que configura o conceito de “realidade”.

## BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, HENRIQUE GOMES DE (1998) – *Ética, economia e educação. Ensaio sobre o vinho do Porto*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto.
- BERGER, PETER L. (1963) – *Invitation to sociology. A human perspective*, Pelican, Londres.
- BERGER, PETER L.; BERGER BRIGITTE & KELLNER, HANSFRIED (1973) – *The homeless mind*, Penguin Books, New Zealand.
- BERGER, PETER L. & LUCKMAN, THOMAS (1966) – *The social construction of reality*, Penguin Books, New Zealand.
- BEST, ELSDON (1909) (1977) – *Forest lore of te maori*, E. C. Keating Government Printer, Wellington.
- DOUGLAS, MARY (1966) – *Purity and danger*, Routledge and Kegan Paul, Londres.  
(1970) – *Natural symbols*, Pelican Books, New Zealand.
- DURKHEIM, ÉMILE (1912) (1915) – *The Elementary forms of the religious life*, J.W. Swain, trad. Allen & Unwin, Londres.
- FRIEDMAN, MILTON E ROSE (1979) (1980) – *Liberdade para escolher*, Europa-América, Lisboa.
- FREUD, SIGMUND (1916-1917) – *Introduction à la psychanalyse*, Payot, Paris.  
(1929) (1971) – *Malaise dans la civilisation*, P.U.F., Paris. Godelier, Maurice, 1996: *Lenigme du don*, Fayard, Paris.
- ITURRA, RAÚL (1988) – *Antropologia económica de la galicia rural*, Xunta da Galiza, Santiago de Compostela.  
(1998) – *Como era quando não era o que sou. O crescimento das crianças*, Profedições, Porto.  
(1999) – “Tú creces en cuanto to no entiendo. Y conforme te entiendo, yo también crezco. Los padres de hijos adultos: ensayo de Antropologia de la Educación”, in Cardesín, J.M. e Ruiz, Beatriz (orgs.) *Áreas, Revista de ciencias sociales*, Madrid.  
(2000) – *O saber sexual das crianças. Desejo-te, porque te amo*, Afrontamento, Porto.
- QUESNAY, FRANÇOIS (1763) (1978) – *Filosofia rural*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

- KANT, IMMANUEL (1781) (1986) – *Crítica da razão prática*, Edições 70, Lisboa.
- MATTOSO, JOSÉ (1985) – *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal*, Editorial Estampa, Lisboa.
- MAUSS, MARCEL (1925) – “Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, in *L'année sociologique*, nouvelle série, 1.
- MARX, KARL (1894) (1946) – *El capital*, Vol. III, Fondo de Cultura Económica, México.
- SMITH, ADAM (1774-1775) – *The wealth of nations*, A. Murray, Londres.
- WEBER, MAX (1904-1915) (1998) – *Ensaio sobre a sociologia de la religión*, Vols. I, II, e III, Taurus, Madrid.

# PEUPLES D'EUROPE

par

**Marcel Otte\***

**Résumé:** Sur le plan archéologique, les peuples d'Europe semblent endogènes. Aux origines, des vagues extérieures diverses ont fusionné pour former une ethnicité autonome et un ensemble traditionnel original. Les véritables "Indo-Européens" sont bien locaux et très anciens.

**Mots-clé:** Homme moderne; endogène; Indo-Européens.

## 1. INTRODUCTION

Considérés classiquement, les peuples indo-européens auraient pénétré en Europe tardivement, au cours du 3ème millénaire avant notre ère, par la voie sud-orientale, à partir des steppes eurasiatiques, en progressant vers le centre puis l'ouest de notre continent (Martinet, 1986). Les traces archéologiques utilisées pour supporter ce scénario furent inspirées des peuples dits des "kourganes" (tombeaux en monticules), qui auraient apporté l'emploi des métaux, des chevaux montés et des chars de guerre. Ces peuples, à la mythologie protohistorique, auraient respecté le panthéon tripartite décrit par G. Dumézil et auraient possédé une structure sociale fondée sur cette conception, essentiellement de nature belliqueuse et patriarcale, opposée aux peuples matriarcaux du Néolithique antérieur local (thèse de Marija Gimbutas, 1979).

Nous y voyons plutôt une évolution concomitante, structurée et harmonieuse, des conceptions techniques (l'emploi des métaux), économiques (les marchés) et socio-religieuses (la conception que l'homme se fait des rapports au monde pour un tel bouleversement). Aucune "vague d'invasion" ne nous paraît ni requise ni – moins encore – attestée par l'archéologie.

---

\* Professeur à l'Université de Liège, Service de Préhistoire. Place du XX Août, 7, Bât. A1. B-4000 Liège.

Plus récemment, Lord Colin Renfrew a plutôt interprété le mouvement formé par la diffusion du Néolithique comme l'indice de migrations indo-européennes (1987). Nous pensons pouvoir montrer que le Néolithique a correspondu à une diffusion économique provoquant un développement démographique local et non à un déplacement massif de populations étrangères. Les mouvements effectivement observés ne semblent concerner que des vagues internes à un milieu déjà largement "indo-européanisé" auparavant, telles l'Anatolie ou l'Europe.

Par contre, une véritable cassure, violente et irréversible, marque l'histoire de la population européenne avec l'avènement de l'homme moderne. Celui-ci apporte avec lui de nouvelles valeurs, de nouvelles coutumes et, par conséquent, de nouveaux langages. A partir de là, les archéologues peuvent suivre au fil du temps les groupes ethniques et culturels aux origines des cultures du Néolithique local. Il faut considérer une unicité biologique de l'espèce humaine très ancienne (incluant Neandertal, au moins), un processus d'évolution anatomique très profond extérieur à notre continent (probablement asiatique) et un rythme d'évolution linguistique très lent au sein de peuples nomades dispersés qui occupaient alors l'Europe. La position intermédiaire de l'aire iranienne et la présence dans les grottes du Zagros de traces archéologiques appropriées expliqueraient cette aire de dispersion disposée en "écharpe oblique" entre la masse des peuples ouralo-altaïques (l'Asie centrale) et celle des peuples sémitiques (le Proche-Orient).

Il faut donc concevoir un modèle nouveau dans lequel les différences anatomiques majeures (Neandertal / Cro-Magnon) ne possèdent pas de signification biologique spécifique, mais que – par contre – des différences culturelles importantes se manifesteraient par l'existence de groupes linguistiques profondément distincts et des critères anatomiques secondaires (telles les races actuelles). Comme aujourd'hui, la transmission par l'éducation l'emportait déjà sur celle induite par les gènes. Les chartes d'évolution paléo-génétiques disponibles sur les peuples actuels ne s'opposent pas à cette manière de voir, à condition que le point de départ africain soit interprété comme l'origine de tous les hominidés (actuels et fossiles) et non seulement comme celle des seuls "modernes archéologiques" (soit les Cro-Magnon). Libérés d'un racisme contemporain, brutal et ravageur, il nous faut aussi réhabiliter à la dignité humaine nos représentants fossiles, au risque d'y perdre un peu de notre prétention.

## 2. LE PEUPEMENT: PAS D'AUSTRALOPITHÈQUE

La mixité fondamentale présentée par les peuples européens semble liée à la position géographique occupée par notre continent: en extrémité de la masse asiatique et en contact épisodique avec l'Afrique, via la Méditerranée. Une chose est sûre et

unanimentement acceptée par les anthropologues: l'espèce humaine n'est pas originaire d'Europe. Elle y apparaît donc d'une manière tardive, épisodique et marginale.

Si les premiers hominiens plongent leurs racines en Afrique jusqu'aux environs de 3 millions d'années et que l'Asie "produit" des hommes fossiles d'environ 2 millions d'années, aucune découverte n'est incontestable en Europe avant 1 million d'années. Des traces d'industries se dispersent du site d'Orce (Andalousie) à celui du Vallonet (Provence) vers un million d'années et les plus anciens restes humains "tourment autour" de 750 mille ans à Atapuerca (Burgos). Jusqu'à 500 mille ans, les techniques, comme les restes osseux humains (Petralona en Grèce, Ceprano en Italie), évoquent plutôt l'Asie que l'Afrique comme origine proche. Alors que l'Afrique développait depuis longtemps des techniques de "sculpture sur blocs" sous la forme des bifaces acheuléens, l'Europe – comme l'Asie – produisait des éclats de pierre destinés à façonner des outils de bois. Les crânes humains retrouvés en Europe à cette époque n'indiquent également aucune influence africaine. Le détour a donc dû se faire d'abord par l'Asie, où la continuité géographique du continent a permis le passage progressif des aires arborées tropicales vers les steppes septentrionales dénudées. Enfin l'accès à l'Europe fut réalisé en "appendice latéral", vers l'ouest.

Le fond de population en Europe procède donc, à partir d'un million d'années environ, par vagues successives, dont l'essentiel semble lié à l'Asie et dont les traces, dispersées à travers le continent, manifestent des tendances techniques spécifiques: éclats de pierre et galets aménagés sont orientés vers le façonnement d'outils en bois. Des traces de feu apparaissent dès cette époque, de manière telle que cette invention paraît constitutive du premier mouvement d'extension humaine vers les aires septentrionales.

Vers 500 mille ans pourtant, tout change, au moins à l'extrême ouest du continent: des passages par la Sicile ou Gibraltar ont progressivement apporté une population nouvelle qui s'est répandue jusqu'aux régions rhénanes. Les détroits étaient alors plus étroits et de passage plus aisé. La vision était possible d'une côte à l'autre et les passages de populations actuelles témoignent de l'aisance de ces contacts. Les traces archéologiques sont évidentes par les techniques nouvelles qui y apparaissent en Europe méridionale: les traditions africaines s'y trouvent alors représentées. Ceux que l'on désignait jadis comme "pré-sapiens" pour leur morphologie si différente des fossiles précédents, s'imposent à l'Europe occidentale (Steinheim, Swanscombe) avec une industrie de pierre, toutefois "neuve" en Europe mais vieille en Afrique de plus d'un million d'années! La conception régissant la forme des blocs façonnés est si particulière qu'on peut y reconnaître immédiatement une pensée différente: le bloc y est traité telle une sculpture, en trois dimensions, et non plus tel un éclat destiné à être jeté après usage. Cette fois, l'outil est dans la pierre et non plus dans l'objet qui sera fabriqué ensuite grâce à elle, comme les épieux ou les manches en bois.

### 3. LE MÉTIS ORIGINAL: LE NEANDERTAL

Cette nouvelle expansion se limite aux aires occidentales de l'Europe – de l'Espagne au Rhin –, tandis que se poursuivent ailleurs les traditions précédentes. Un recouvrement partiel se produit donc, où les traces de métissage ou de juxtaposition vont s'amorcer progressivement.

Les deux vagues, africaine et asiatique, ne se recouvrent donc pas complètement, mais les échanges d'idées (et de gènes?) semblent avoir été suffisants pour que l'étape suivante se présente comme une uniformisation des techniques et des formes humaines anatomiques. Ce que l'on désigne aujourd'hui comme des "Néandertaliens" constitue une vague homogène de peuplement, reconnue continuellement, du Proche-Orient à la Péninsule Ibérique. Une unité anatomique caractérise alors toute l'Eurasie occidentale avec une forme spécifique propre à cette aire géographique séparée. Les diverses composantes originelles locales s'estompent pour constituer une population nouvelle. Dans la même phase, les méthodes techniques s'uniformisent également par la préparation soignée des outils de pierre et la persistance sporadique des deux traditions précédentes. A ce stade au moins, on peut parler d'un phénomène européen, car entre 300 et 100 mille ans environ se constitue une forme "métissée", très reconnaissable, propre à l'Europe et demeurée en retard par rapport aux tendances évolutives en cours de développement en Asie et en Afrique. Cette "race fossile" européenne persiste et se spécialise jusqu'aux alentours de 50 à 40 mille ans, selon les régions.

Ces Néandertaliens ont fourni la matière essentielle des recherches récentes en préhistoire: un comportement très riche s'est lentement révélé, dont les sépultures constituent une des traces évidentes, avec les aptitudes à la prévision et à l'organisation du groupe en vue, par exemple, de la chasse ou du partage alimentaire. Les techniques de préparation de l'outillage attestent des schémas très complexes de mise en forme, conçus préalablement et réalisés selon des critères standardisés mais restés souples, pour s'adapter à toute situation neuve. Les témoins des diverses activités sont dispersés dans le paysage, témoignant d'une organisation spatiale et d'une emprise intime sur l'environnement. Les besoins à long terme sont rencontrés par le stockage et le transport de formes spécialisées. Le registre technique disponible n'est employé que d'une manière limitée et appropriée. Ces "parcellisations" des activités ont parfois fait croire à autant de traditions distinctes, alors qu'il ne s'agit que d'adaptations contingentes. Par contre, d'autres critères distinguent régionalement des "styles" évoquant l'existence de populations se définissant les unes des autres par des pratiques autonomes, reflétées dans les formes secondaires d'outils. L'idée d'un Néandertalien primitif et infra-humain est donc abandonnée pour y voir plutôt des différences d'ordre ethnique, voire historique, avec les populations ultérieures.

#### 4. LA MIGRATION DÉFINITIVE: LE CRO-MAGNON

Le choc se produit avec l'arrivée des "hommes modernes", très certainement extérieurs et, selon notre interprétation, probablement asiatiques. La continuité géographique favorisait des déplacements sous les mêmes latitudes, selon ce qui constituait alors un "océan terrestre". Durant la phase glaciaire, il n'existait pas de mer d'Azov et les mers Noire et Caspienne furent très réduites. L'outillage en matières osseuses apporté en Europe par ces groupes montre un rapport tout différent à l'animal: on y prélève sa propre matière vivante. Ces techniques sont propres aux peuples steppiques où elles remplacent l'emploi des matières végétales. Formées en Asie centrale, ces traditions sont attestées dès 50 mille ans dans l'Altaï (fouilles d'A. Derevianko). Les passages de direction nord-sud par l'Afrique et le Proche-Orient sont beaucoup plus difficiles à imaginer, car les aires écologiques traversées sont radicalement contrastées: du Néguev au désert syrien, de l'Anatolie au Caucase pour l'Europe. Le "creuset asiatique" forme à travers toutes les époques la source naturelle du peuplement, autant pour la faune que pour les hommes. L'Europe n'est alors qu'une large péninsule dans laquelle les mouvements issus des principaux centres démographiques viennent sporadiquement se superposer, tel celui formé par les hommes modernes apportant les modes de vie du Paléolithique supérieur. Leur arrivée, "brusque" à l'échelle des temps paléolithiques, bouleverse profondément le tableau culturel de l'Europe d'alors. On y distingue deux formes humaines radicalement différentes, des phénomènes d'acculturation puissants, l'apparition des pendeloques, des outils osseux, et des modifications culturelles très profondes. En particulier, la production des premières œuvres figuratives semble originaire de ce trouble: les habitants antérieurs constituaient un "défi" pour les colons qui ont matérialisé leurs croyances et leurs rites sous une forme durable, marquant et "sacralisant" le paysage. D'abord sous forme mobilière, où les silhouettes animales se figent en représentations réduites (statuettes en ivoire du Jura Souabe), ces représentations sont ensuite conçues pour les parois de grottes (en Ardèche, à la grotte Chauvet) où elles restent fixes, imprégnant les lieux eux-mêmes de leur valeur magique. Il n'y a pas d'origine externe à chercher dans de tels phénomènes, propres aux contacts entre peuples dont les valeurs étaient inconciliables (des exemples récents nous le montrent encore quotidiennement). Sur les marges de cette migration radicale apparaissent des phénomènes de recul (les "Néandertaliens tardifs") connus dans le sud de l'Espagne (Zafarraya) et au Portugal, puis – surtout – d'acculturation, c'est-à-dire de mélanges d'idées troubles et contradictoires. Par exemple, un fond technique moustérien incorpore des innovations d'origine externe, telles les pendeloques, l'outillage osseux et les images. Certaines de ces civilisations mixtes sont clairement perceptibles en archéologie, spécialement dans les plaines du nord de



l'Europe – où les migrants n'ont guère pénétré – et qui formaient alors une sorte de réservoir aux populations en cours d'acculturation.

L'homme moderne en Europe est ainsi une manifestation récente d'un phénomène beaucoup plus profond, en cours de gestation, dès les origines de l'humanité, en Asie ou en Afrique. Les tendances évolutives étaient partout en action vers la gracilisation, le développement de l'encéphale et la réduction de la face. Le cas de l'Europe n'est particulier que par sa position, en "cul-de-sac", où les tendances antérieures avaient stagné jusque là et où les apports de populations plus évoluées apparaissent comme de brusques soubresauts.

A partir de là, l'homme européen poursuit son évolution en une succession de phases culturelles relativement bien connues à travers le continent, en un tableau reprenant les échanges et évolutions locales, sous une forme très cohérente. Les influences extérieures restent limitées: par l'Afrique du Nord au Solutréen (vers 20 mille ans), où l'Atérien finissant du Maroc influence les traditions paléolithiques des côtes méditerranéennes d'Espagne, bien avant le sud de la France. Une autre forme de contact apparaît par les Balkans et l'Anatolie au Néolithique ancien (vers 7.000 ans avant notre ère), lorsque les premiers élevages, les céréales cultivées et les modes de vie producteurs vont se diffuser à travers le Bosphore et la mer de Marmara. Entre-temps, nous pouvons suivre très régulièrement une succession de traditions culturelles, bien connues par leurs productions techniques et leur art pariétal (de Lascaux à Niaux).

## 5. LES INDO-EUROPÉENS: DU MÉSOLITHIQUE AU NÉOLITHIQUE

A la suite du retrait glaciaire et de la remontée progressive des eaux sur les rivages marins, à partir de 12 mille ans avant notre ère, une sédentarisation des peuples chasseurs s'amorce dans toutes les aires côtières de l'Europe. L'approvisionnement alimentaire y est plus riche et plus constant, car les denrées naturelles produites grâce au réchauffement holocène sont plus facilement disponibles, spécialement près des points d'eau où les hommes se concentrent.

La sédentarité précède donc de loin la production alimentaire en Europe et les acquis économiques (agriculture, élevage) semblent s'introduire progressivement dans un milieu ethnique par ailleurs inchangé. Les vagues migratoires propres au Néolithique restent intérieures à l'Europe, où se constituent lentement les civilisations des métallurgistes connues par les textes antiques. Celtes en Europe occidentale et centrale, Germains dans les franges de la Baltique et Slaves dans les plaines de l'est formaient des masses ethniques directement dérivées des chasseurs précédents traversés par la "révolution" protohistorique, qui a progressivement introduit l'agriculture, puis la métallurgie. Les traces migratoires se trouvent limitées aux

aires orientales, vers les steppes asiatiques, et les multiples “invasions” observées par l’archéologie ne concernent que des mouvements internes, développés au sein de populations largement apparentées depuis bien plus tôt.

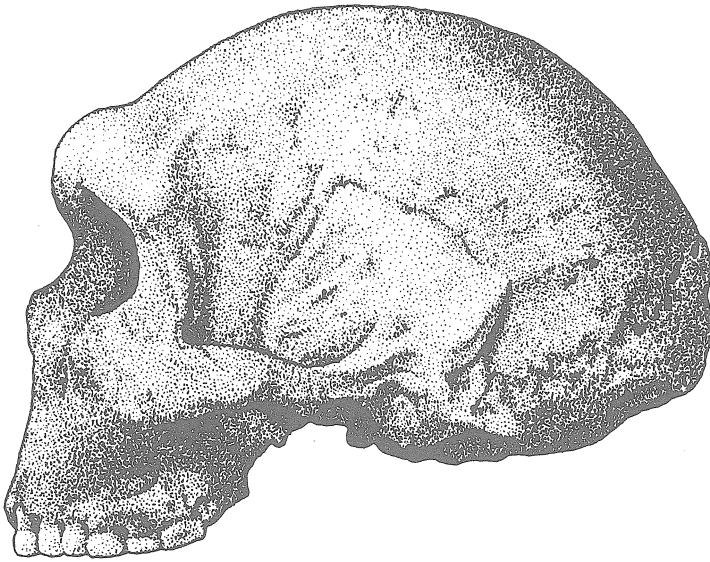
Si ce n’est l’apparition de l’homme moderne, il y a environ 35 mille ans, aucune cassure n’interrompt ce long phénomène progressif touchant à la mise en place des cultures successives au sein du continent européen. Seules les franges les plus orientales et méditerranéennes manifestent l’impact de contacts externes, encore très limités toutefois.

S’il existe un mythe sur l’origine des peuples indo-européens, c’est celui de leur origine externe! Sur la base des données archéologiques, on ne peut comprendre pourquoi les linguistes (bientôt relayés par les biologistes) se sont efforcés de “voir” une origine extérieure à l’Europe d’un phénomène si typiquement local. Tout dans la préhistoire de l’Europe est continuité et fonctionnement endogène. Les autres peuples sont arrivés tardivement; on en connaît leurs traces et leur origine, non européennes: Ibères, Étrusques, Mycéniens sont plus proche-orientaux (ou africains), car ils se trouvent liés à l’Europe par la Méditerranée, fonctionnant davantage comme un filtre que comme une barrière. Le cas des Basques est le plus passionnant: interprétés parfois comme des “vestiges” de peuples pré-indo-européens (!), ils apparaissent bien plus probablement comme les résultats de migrations “tardives”, au Chalcolithique ou au Bronze Ancien, issues via le Levant des civilisations caucasiennes, comme les Ibères. Les analogies entre les Étrusques et l’Anatolie furent suffisamment éloquents et abondamment décrites pour leur ôter tout rôle formateur dans le fonds ethnique européen. Les Mycéniens semblent des peuples locaux, propres à la Méditerranée orientale et antérieurs – là-bas – aux poussées européennes continentales (peuples doriens et “peuples de la mer” en Égypte). La seule véritable “cassure” anthropologique et culturelle dans notre continent s’est passée entre Néandertaliens et Cro-Magnon, à l’avènement de l’Homme Moderne; tout le reste est une histoire, mouvementée certes, mais locale.

## RÉFÉRENCES

- CAVALLI-SFORZA, L.L. (1997) – Genetics and Cultural Diversity in Europe, *Journal of Anthropological Research*, 53, p. 383-404.
- GIMBUTAS, M. (1979) – *The Civilization of the Goddess*, San Francisco, Harper.
- HAHN, J. (1986) – *Fraß und Aggression. Die Botschaft der Eiszeitkunst im Aurignacien Süddeutschland?*, Tübingen, *Archaeologica Venatoria* Band 7.
- MARTINET, A. (1986) – *Des steppes aux océans: l’indo-européen et les “indo-européens”*, Paris, Payot.
- OTTE, M. (1994) – Origine de l’homme moderne: approche comportementale, *Comptes-rendus Académie des Sciences de Paris*, t. 318, série II, p. 267-273.

- OTTE, M. (1995a) – Diffusion des langues modernes en Eurasie préhistorique, *Comptes-rendus Académie des Sciences de Paris*, t. 321, série IIa, p. 1219-1226.
- OTTE, M. (1995b) – Traditions bifaces. In *Les industries à pointes foliacées d'Europe centrale*, Actes du colloque de Miskolc, supplément n° 1 de revue *Paléo*, p. 195-200.
- OTTE, M. (1998) – Prehistory of the Europeans: A Comment to Cavalli-Sforza, *Journal of Anthropological Research*, vol. 54, n° 3, p. 401-405.
- OTTE, M. (1998) – sous presse, The Effects of Evolutionary and Cultural Trends on Human Morphology, *Colloque de Göttingen. 3. Kongress der Gesellschaft für Anthropologie* (1-3 Octobre 1998, Göttingen).
- OTTE, M. et CHARLIER, J.-L. (1997) – Les Indo-Européens et l'Archéologie, *Cahiers de l'Institut Linguistique de Louvain*, Actes du XXe Colloque international de Linguistique fonctionnelle (Liège, juillet 1995), CILL 22.3-4 – 23.1-2, p. 311-321.
- OTTE, M.; PATOU-MATHIS, M. et BONJEAN, D. (dir) (1998) – *Recherches aux grottes de Sclayn. Vol. 2: L'Arcjéologie*, Liège, E.R.A.U.L. 79.
- RENFREW, C. (1987) – *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, Londres.
- TATTERSALL, I. (1995) – *The Fossil Trail. How We Know What We Think We Know about Human Evolution*, Oxford, Oxford University Press.
- THIEME, H. (1996) – Altpaläolithische Wurspeere aus Schöningen, Niedersachsen. Ein Vorbericht, *Archäologisches Korrespondenzblatt*, 26, p. 377-393.
- TURCO, A.; MARTINÉZ-NAVARRO, B.; PALMQVIST, P.; ARRIBAS, A.; AGUSTI, J. et RODRÍGUEZ VIDAL, J. (1996) – Le Plio-Pléistocène de la région d'Orce, province de Grenade, Espagne: bilan et perspectives de recherche, *Paléo*, n° 8, p. 161-204.
- VALOCH, K. (1993) – V zari ohnu nejstarsich loveu. Dans *Vlastiveda Moravska. Zemz a lid*. Vol. 3. *Praveke dejiny Moravy*, Brno.



**Fig. 1** – Crâne de Petralona (d'après Tattersall, 1995).

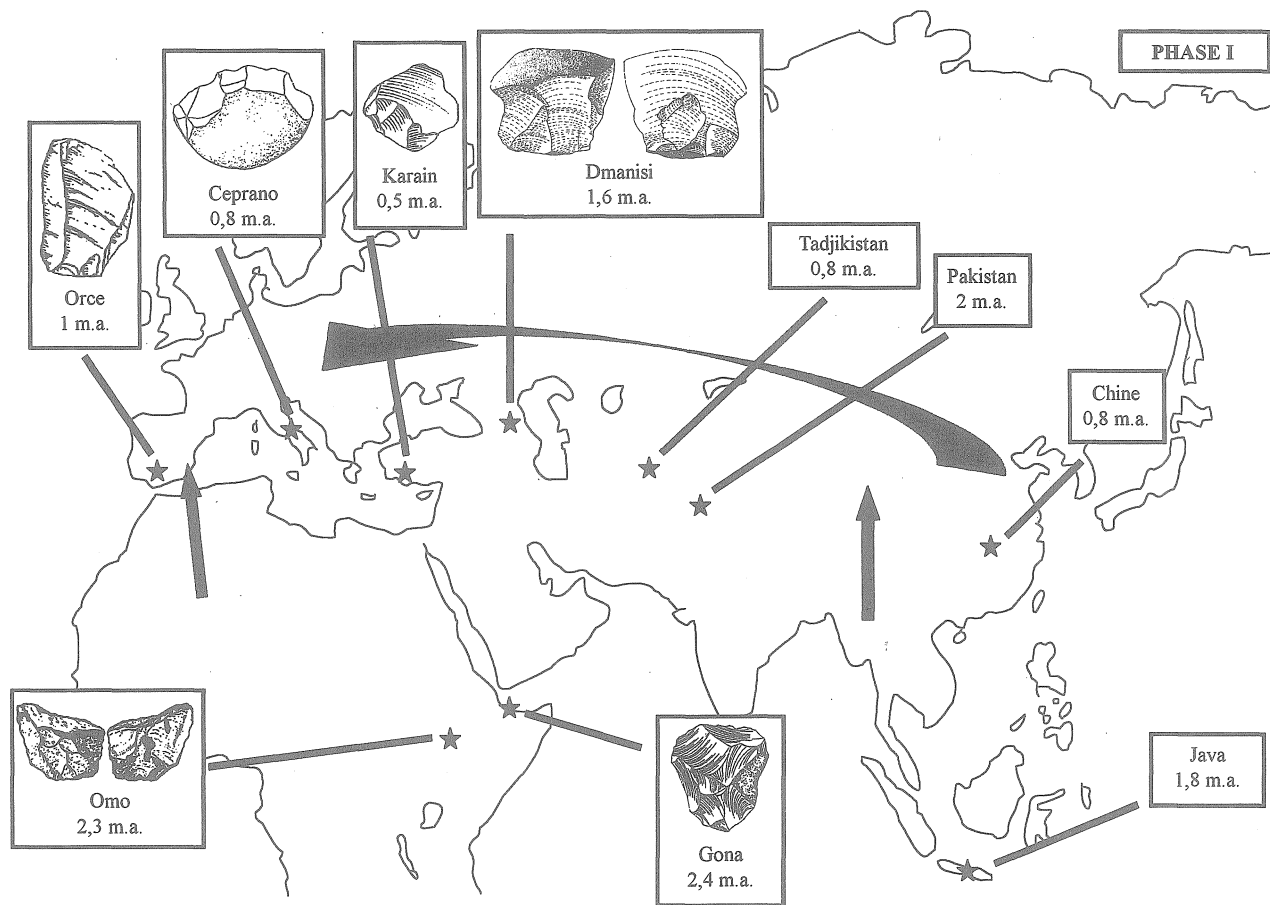


Fig. 2 – Carte de répartition des industries à éclats du Paléolithique inférieur dans l’Ancien Monde.

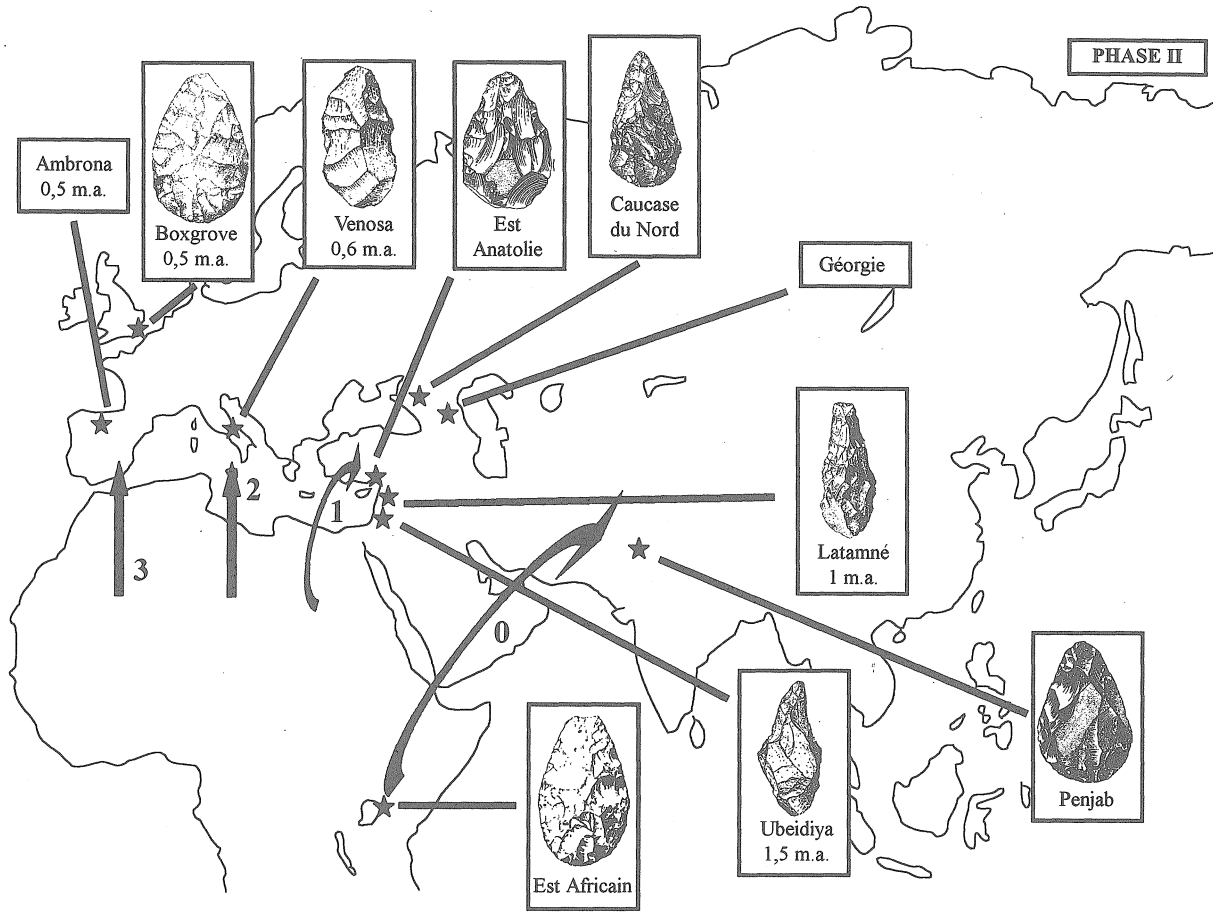
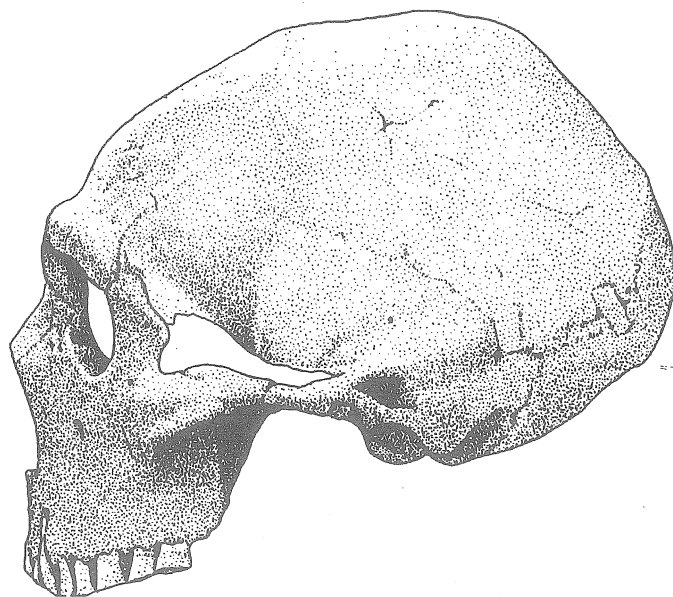


Fig. 3 – Carte de répartition des industries à bifaces du Paléolithique inférieur dans l’Ancien Monde.



**Fig. 4** – Crâne de Néandertalien provenant de Shanidar (Iraq) (d'après Tattersall, 1995).

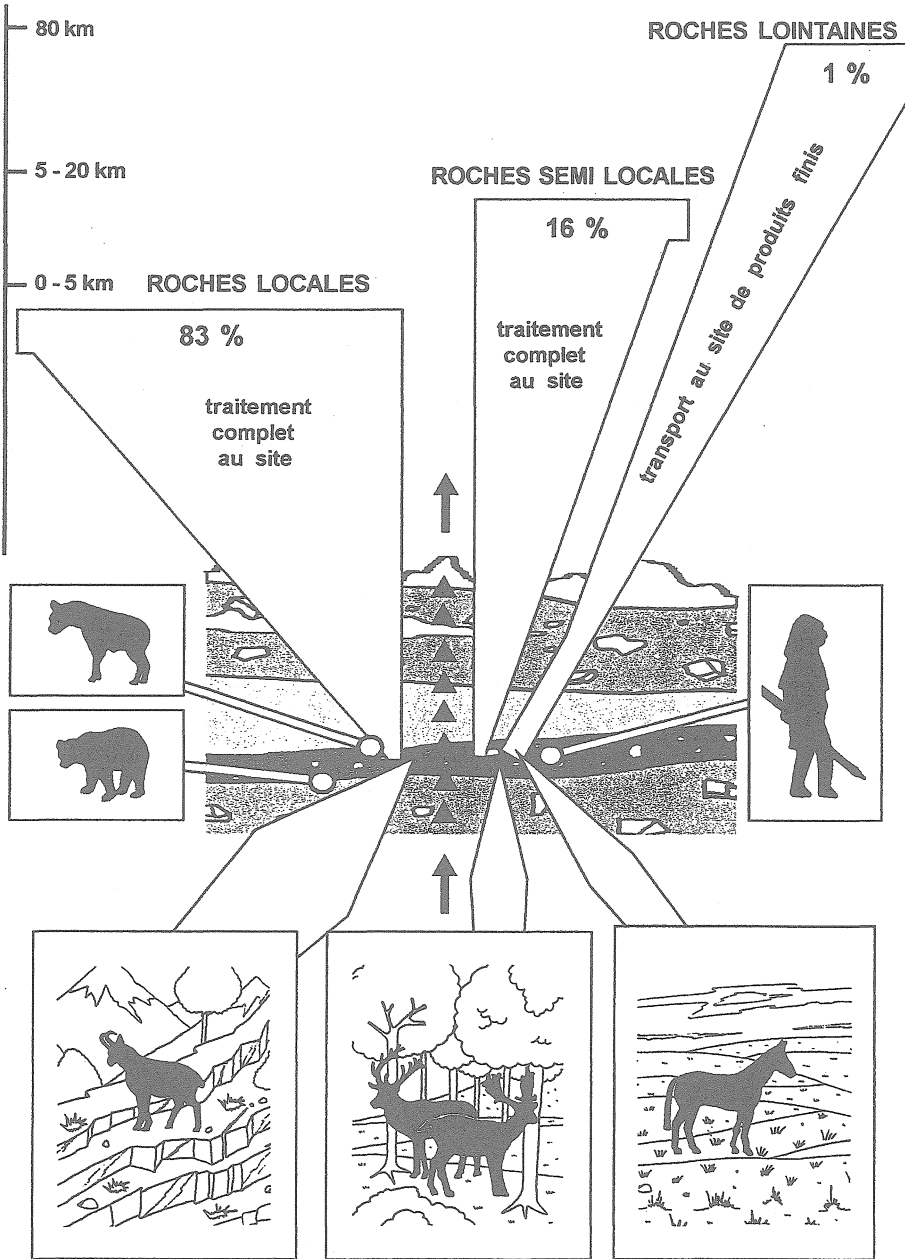
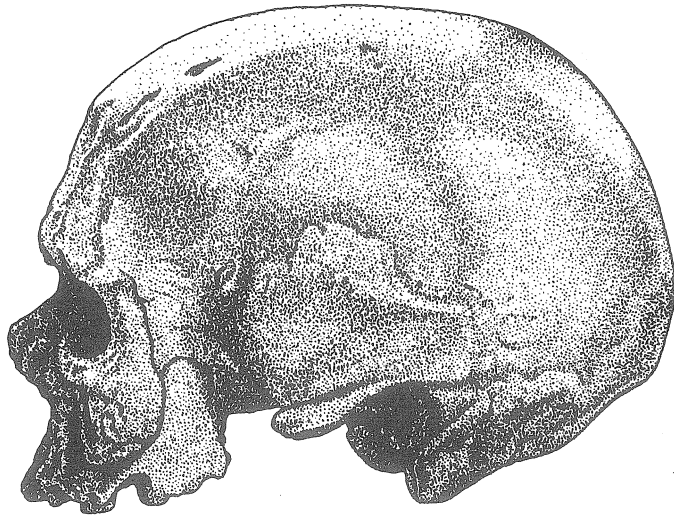


Fig. 5 – Activités menées à Sclayn (Belgique). L'occupation humaine y fut précédée par celles des ours, puis suivie par celle des carnivores. (d'après Otte, Patou-Mathis et Bonjean, 1998).





**Fig. 6** – Crâne d'homme moderne provenant de l'abri Cro-Magnon  
(d'après Tattersall, 1995).

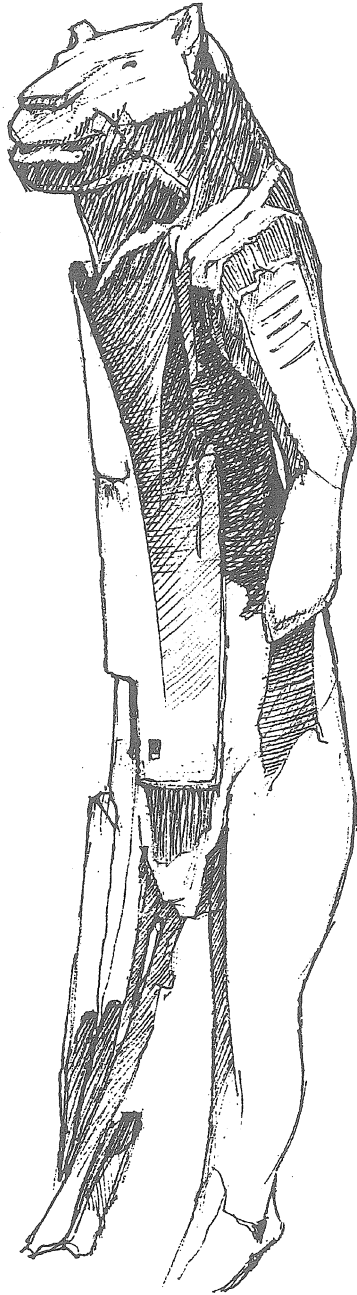


Fig. 7 – Statuette en ivoire provenant du site aurignacien d'Hohlenstein Stadel (Allemagne)  
(dessin Christian Otte, d'après Hahn, 1986).

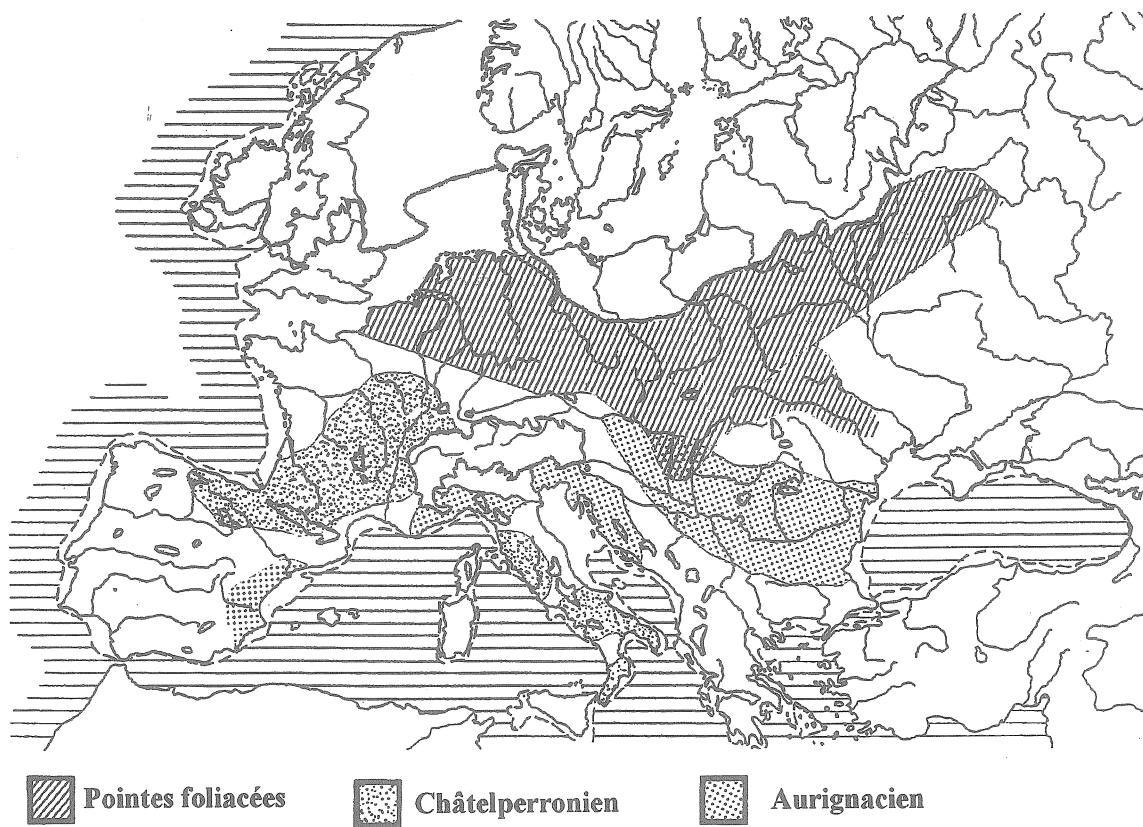
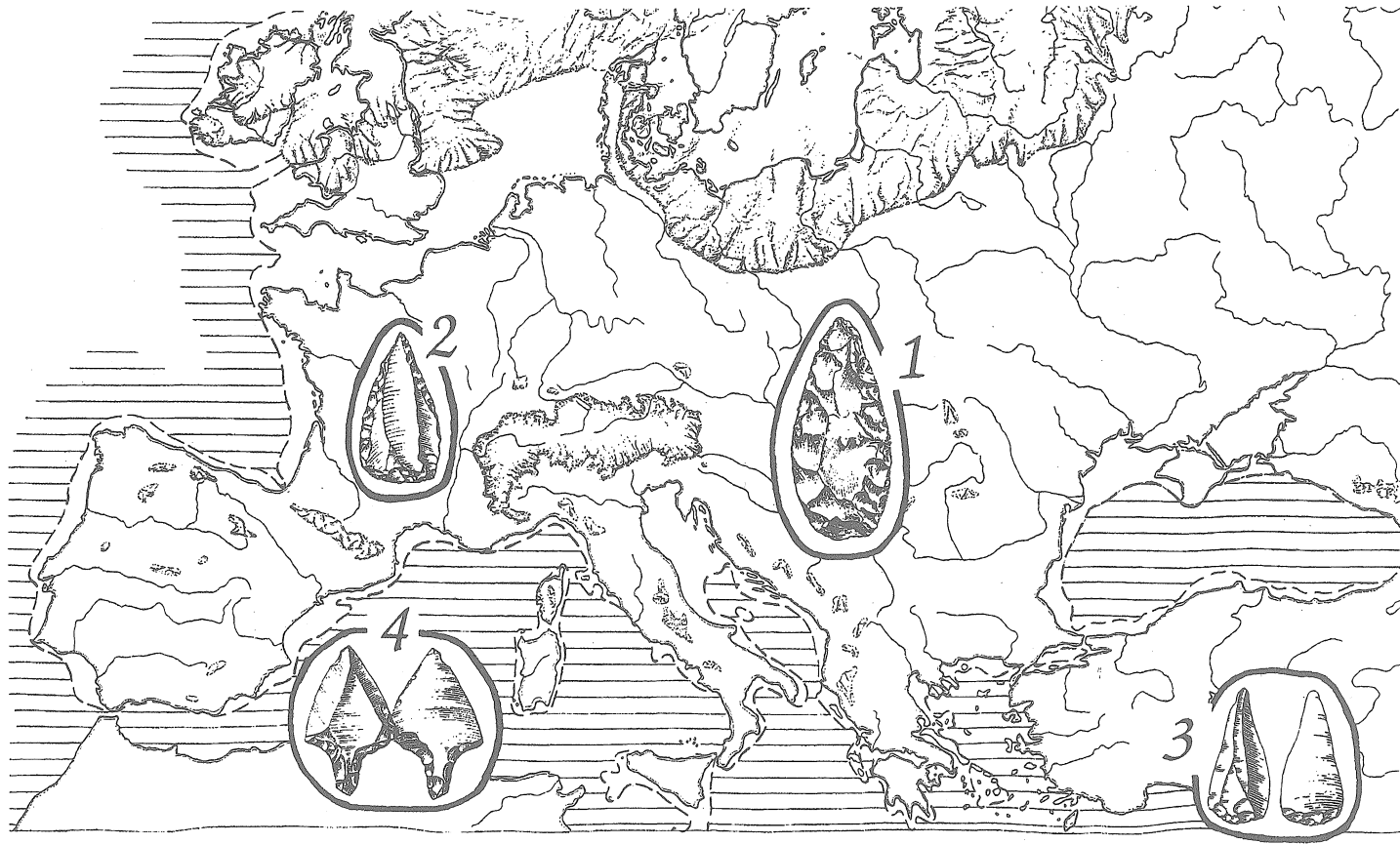
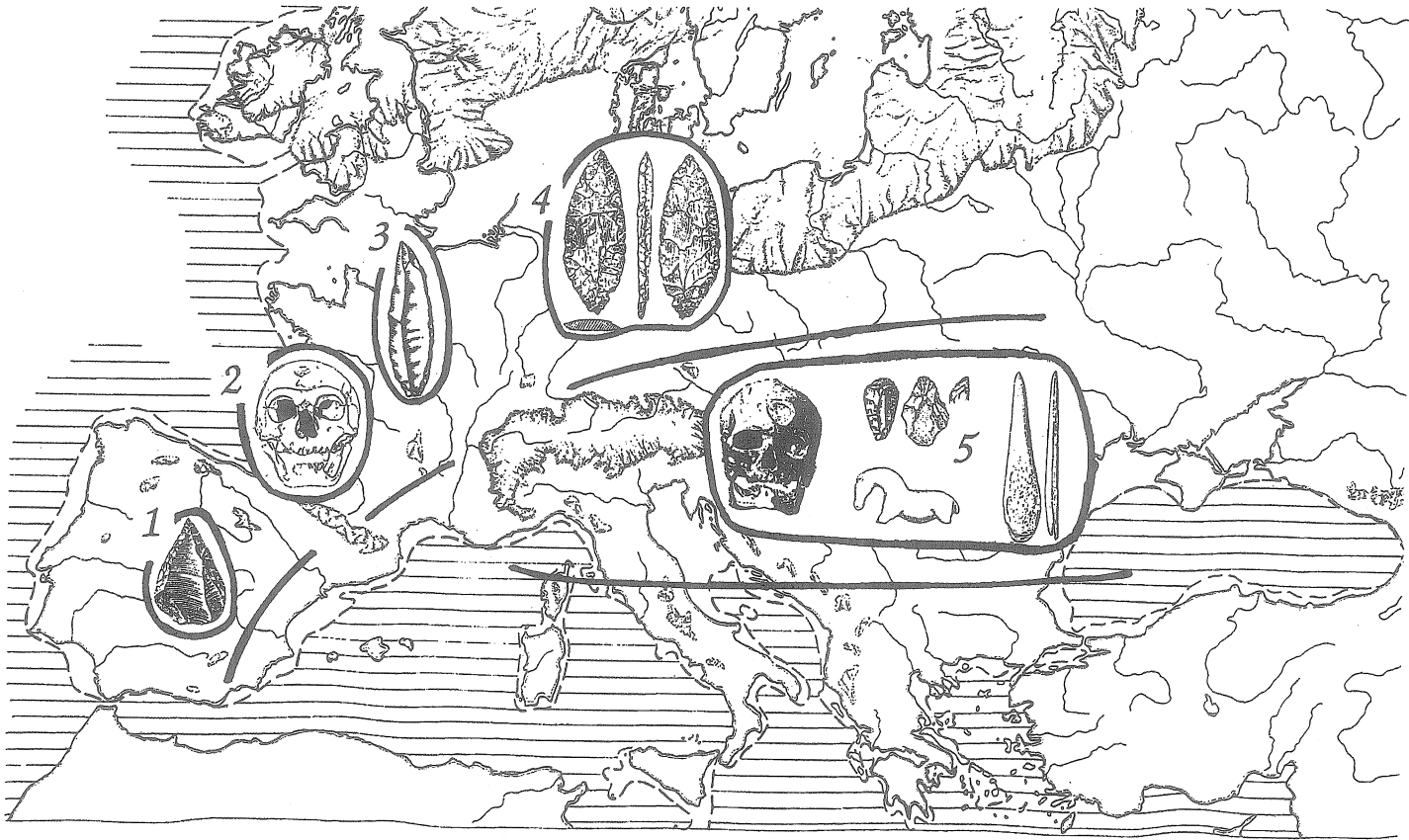


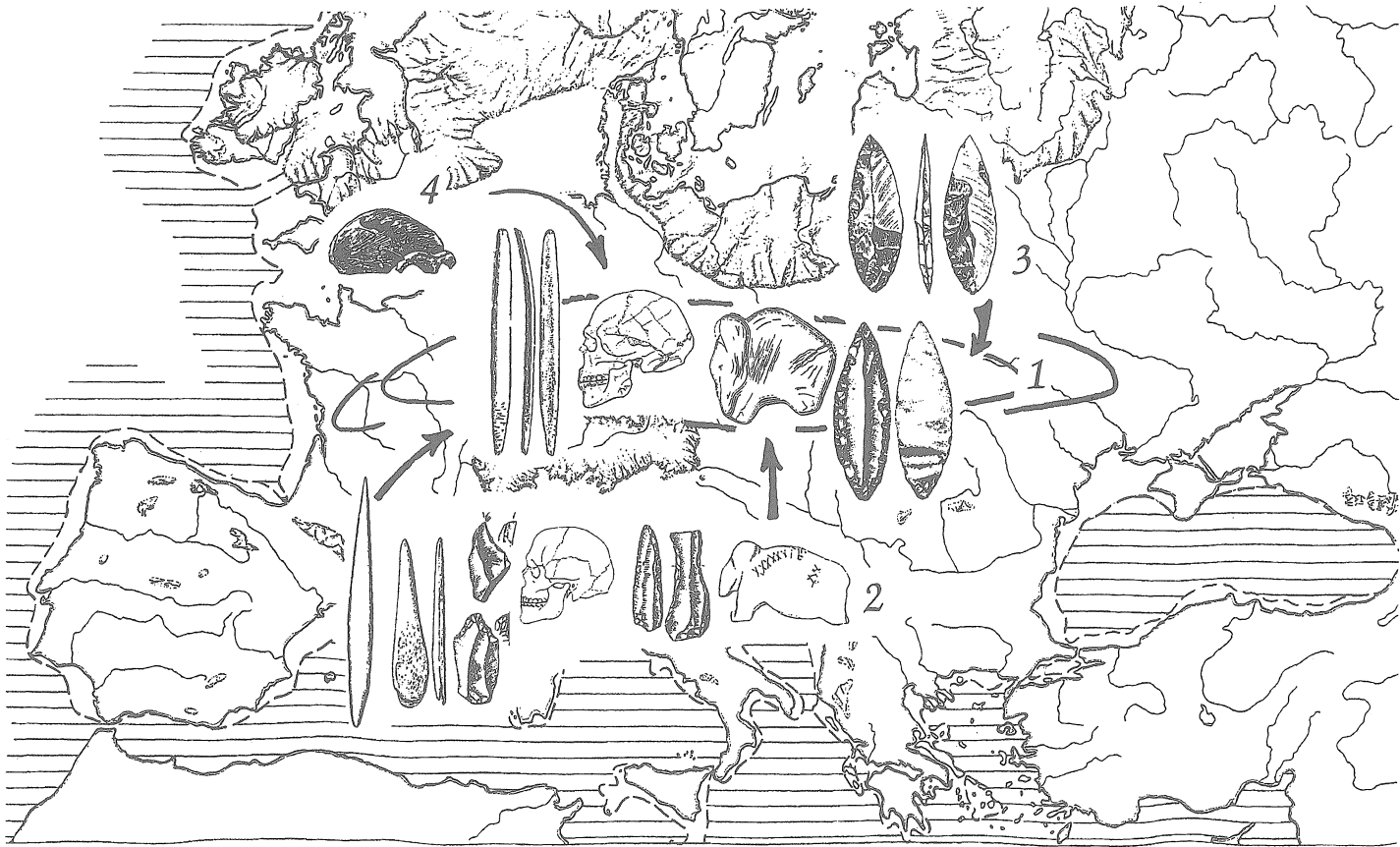
Fig. 8 – Localisation géographique des cultures aux pointes foliacées et du Châtelperronien par rapport à l'Aurignacien.



**Fig. 9** – Composantes stylistiques dans les industries moustériennes. Des critères techniques «discrets» se superposent aux traits généraux communs à tous les ensembles. Clairement répartis régionalement, ils montrent la présence de filiations distinctes et de processus récurrents dont la valeur traditionnelle est évidente. Ils constituent un des rares témoins de «groupes culturels» distincts dès le Paléolithique moyen (d'après Otte, 1995b).



**Fig. 10** – Arrivée de l'homme moderne. L'arrivée d'hommes nouveaux sur le plan anatomique correspond en Europe à l'introduction de la composante osseuse dans l'outillage (5). Cette adaptation montre l'origine steppique, soit orientale et non africaine, de cette migration. Au contact de ce mouvement, diverses réactions ou inerties se manifestent dans les franges septentrionales et occidentales du continent : suite des traditions moustériennes (1) et de la race fossile locale (2), acculturation chatelperronnaise (3) et développement des industries laminaires aux pointes foliacées en Europe du Nord (4) (d'après Otte, 1995b).



**Fig. 11** – Phase médiane du Paléolithique supérieur. La phase médiane du Paléolithique supérieur en Europe correspond à la création d'une population et d'une culture proprement «pan-européennes», le Gravettien. Apparemment, originaire du centre du continent (Autriche-Moravie), ce groupe participe clairement d'acculturations et de mélanges avant de s'étendre latéralement aux autres régions de l'Est et de l'Ouest. En Europe centrale (1), on retrouve en effet à la fois les statuettes animales et l'équipement osseux de l'Aurignacien (2), mais aussi les pièces foliacées septentrionales (3) et les traits anatomiques archaïques (4). L'influence de ces deux groupes semble à l'origine de la première population et de la première civilisation purement européennes (d'après Otte, 1995b).

# CONTINUIDADE E DESCONTINUIDADE NA PRÉ-HISTÓRIA. ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DA ARQUEOLOGIA E DA PRÉ-HISTÓRIA

por

**Luiz Miguel Oosterbeek\***

## NOTA INTRODUTÓRIA

A questão da continuidade vs. descontinuidade em Pré-história é uma das possibilidades, das vias, de interrogação da objectividade do conhecimento arqueológico e histórico. O presente texto foi concebido como uma possível lição inaugural da variante de “arqueologia da paisagem” da Licenciatura em Conservação e Restauro (4º ano) do ISP de Tomar, ou seja, para estudantes com conhecimentos elementares de Pré-história, Arqueologia, História e Ciências, no início da sua pré-especialização.

Numa breve abordagem ao tema iremos focar, inicialmente, as variáveis epistemológicas dominantes (espaço, tempo, causalidade) e as “condições de verdade” que se podem estabelecer. Neste sentido, caracteriza-se a Pré-história e a Arqueologia como campos transdisciplinares, situados na encruzilhada das ciências da Humanidade, das ciências da Terra e das ciências da Natureza, num momento do progresso destas em que a ciência se escreve, cada vez mais, com letra minúscula, e em que o Conhecimento se afirma, cada vez mais, como uma abordagem integrada da relação epistémica. Discute-se, analiticamente, os “critérios de verdade” (estratigrafia, cronografia, etc.), e a posição da Pré-história no contexto do Conhecimento.

Num segundo momento discutem-se evidências arqueográficas relacionadas com a mais antiga Neolitização do Alto Ribatejo, enquadrando-as nas problemáticas “trans-regionais” (*Neolítico antigo de cerâmicas impressas, Neolítico antigo cardial, complexos macrolíticos do pós-glaciar*) e discutindo a temática da con-

---

\* Instituto Superior Politécnico, Tomar.

tinuidade/descontinuidade neste contexto. O propósito é o de exemplificar as dimensões da descontinuidade, ou da continuidade, como decorrendo das aproximações teóricas prévias, mas também de algumas “armadilhas da interpretação”.

Finalmente, aborda-se a incidência do contexto político-social na determinação das dinâmicas de interpretação do registo arqueológico e, nesse sentido, defende-se a importância de uma perspectiva integrada da investigação e gestão do “campo da Pré-história”, não apenas para a sua adequada valorização, mas também para a sua eficiente interpretação no quadro da contemporaneidade.

## 1. PRÉ-HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA

### 1.1. Pré-história, Arqueologia e Ciências Sociais: o desenvolvimento de uma praxis

Há cerca de 18 anos, num livro de reflexão sobre as ciências sociais, Pierre Fougeyrollas, professor de sociologia em Paris, escrevia que após 30 anos de “afirmação” das ciências sociais, estas pareciam ter produzido saberes parciais, fragmentários, sem que se tivesse constituído um sistema que se pudesse apelar de científico. E acrescentava:

*“A incapacidade destas disciplinas em se transformarem em ciências, quer dizer, em se dotarem de um poder de previsão e de uma capacidade de intervenção sistemáticos no curso dos processos sociais... é, ela própria, um facto social, que convém analisar como tal”* (FOUGEYROLLAS, 1980, p. 10).

De facto, muito se tem escrito sobre o problema da objectividade do conhecimento nas ciências do Homem, e mesmo depois de a crítica pós-moderna, mais do que uma reabilitação do estatuto científico de disciplinas como a História, é a fé nas ciências exactas e naturais que foi abalada. O que podemos designar por “nivelamento por baixo”, tão ao gosto das sociedades ocidentais na Segunda metade do século XX.

O estatuto epistemológico da Pré-história, ou da arqueologia, discute-se neste preciso contexto. De facto, é a própria noção de “ciências sociais”, enquanto opostas, ou separadas, das demais, que funciona como bloqueio ao seu progresso.

Pela sua natureza, a arqueologia sentiu cedo, em particular na sua articulação com a Pré-história, estas dificuldades, e, talvez mais do que em ramos como a sociologia ou a antropologia cultural, tem conseguido ultrapassá-las.

Pela força da combinação de múltiplas disciplinas e actividades, nelas incluindo o trabalho físico e a intervenção política (para obter mais fundos para essas



actividades, ou para impedir a destruição do património), a arqueologia tem desenvolvido uma *praxis* que supera o conhecimento factorial, herdeiro das Luzes, num conhecimento totalizante.

## **1.2. Pré-história e a sua relação com a Arqueologia: espaço e investigação da memória**

Começamos pelo fim: a definição dos campos da Pré-história e da Arqueologia. Numa perspectiva totalizante do processo de conhecimento, as fronteiras já não são disciplinares mas apenas funcionais, ou, dito de outro modo, já não são programáticas, mas apenas metodológicas.

Neste sentido, comecemos por definir a Pré-história como um campo interdisciplinar situado no cruzamento, fundamentalmente, das chamadas ciências do Homem, da Terra e da Natureza. A Pré-história não é uma reconstituição do passado, mas uma interpretação dos fragmentos do passado, procurando compreender o seu contexto (vector Espaço), como se produziram e evoluíram (vector Tempo) e com que nexos lógicos se formaram e chegaram até nós (vector Causalidade).

A Pré-história não é uma mera argumentação desprovida de referências. Ela apoia-se na lógica, mas é um conhecimento concreto, ou seja, procede da construção dos seus objectos no mundo do sensível, tal como a física. Ela implica experiências no domínio sensorio-motor, contrariamente à matemática, que procede da coordenação de acções sobre acções do próprio sujeito. E ela aproxima-se das ciências da Terra e da Natureza num outro aspecto: não se coloca problemas que não pode resolver, mas tão pouco nega a sua pertinência. Nesta primeira acepção, naturalmente, a Pré-história é História, e o Pré-Historiador só se diferencia do Historiador, mais uma vez, por critérios funcionais: a natureza diversa da quantidade de fragmentos a identificar (fragmentos cerâmicos, solos, pólenes, textos, etc.), conduz a especializações académicas de acordo com os limites naturais de extensão de conhecimentos acumuláveis num só indivíduo. Um pré-historiador dedicará mais tempo da sua formação à geologia, enquanto que um Historiador do século XIX investirá mais o seu tempo de estudo na economia. Os episódios do quotidiano estão, salvo excepções raras, fora do alcance do pré-historiador, mas não por desejo deste, apenas por infelicidade.

A Arqueologia, para o pré-historiador, é o braço sensorio-motor, que ajuda a reunir dados para a construção dos objectos da Pré-história. Mas a Arqueologia tem um estatuto próprio, pois ela é uma forma autónoma de encarar os mesmos fragmentos do passado. É, por outras palavras, um olhar diferente sobre os mesmos objectos. Numa perspectiva igualmente totalizante, a Arqueologia situa-se

num plano transdisciplinar, e é nesse plano que surgiram novas especialidades como a bio-arqueologia, ou a etno-arqueologia.

Porquê, então, designações diversas? Quando falamos, todos nos entendemos sobre o que é um pré-historiador, ou um arqueólogo, mas defini-lo no papel é mais difícil.

Trata-se, por um lado, dos métodos a que se recorre, e à sua acentuação. Se tivermos em conta os três vectores antes referidos, a causalidade ocupa, na arqueologia como na Pré-história, o lugar central. Mas enquanto a Pré-história valoriza, sobretudo, o estudo no tempo, as continuidades e descontinuidades, os processos, a arqueologia interessa-se mais pelas regularidades, pelos invariantes, pelo contexto, pela sincronia, pelos objectos, numa palavra, pelo Espaço.

Naturalmente, as duas perspectivas são solidárias, não apenas no processo de conhecimento em geral, mas frequentemente no processo de estudo de um mesmo investigador.

Do que acima se referiu, decorre que os binómios Tempo/Causalidade e Espaço/Causalidade tendem a ser os binómios dominantes, respectivamente, da Pré-história e da Arqueologia. E, por esta mesma razão, a problemática da continuidade *versus* descontinuidade é, antes de mais, uma problemática da Pré-história, ou da História *tout court*.

Como se comportam os vectores referidos, em concreto, no quadro das duas perspectivas que temos vindo a discutir?

O Tempo é, sem dúvida, o vector mais discutido, em Pré-história e Arqueologia como noutras disciplinas. A ele se referiu, recentemente, Jorge Alarcão, que procurou sistematizar as variáveis que são objectos arqueológicos (cultura material, ecofactos, normas), que o são com fortes restrições (instituições, paisagens antropizadas) ou que o não podem ser (acções) (ALARCÃO, 1995).

Existem algumas condicionantes estruturantes deste vector. Se o tempo da arqueologia e da Pré-história é o tempo longo, o papel do indivíduo na Pré-história, enquanto objecto de investigação, não existe. Mas daí não decorre a sua irrelevância, apenas implica limitações à interpretação. Uma segunda limitação decorre da relação da nossa concepção do tempo, com o tempo cíclico e reversível das sociedades pré-históricas. Finalmente, o nosso tempo físico, contínuo, homogéneo, e irreversível, é distinto dos nossos múltiplos tempos psicológicos, o que igualmente vai condicionar a investigação.

Entre a estabilidade e a mudança, a Pré-história foca a sua atenção na mudança, e nos ritmos de mudança, identificando diferentes tipos de aceleração desta: o desvio (imperceptível no quotidiano, mas muito significativo no registo arqueológico, pela dimensão de tempo longo que lhe está normalmente associada), a evolução (actualização progressiva, em que predomina o mecanismo de assimilação), a revolução (ruptura, em que predomina o mecanismo

de acomodação, mais difícil de identificar em arqueologia), e a mutação (transformação em que o resultado final apresenta apenas ténues relações com a origem – BAECHLER, 1990).

No vector Espaço, a que se tem dado uma importância crescente nas últimas duas décadas, registamos a passagem dos espaços descontínuos e hierarquizados ao espaço contínuo da modernidade: as noções de identidade, de diverso e de fronteira jogam, inevitavelmente, de forma diversa em ambos os contextos.

O espaço é a totalidade das relações entre os objectos apercebidos ou concebidos, e a sua lógica é a lógica do mundo perceptível, a lógica do concreto. Se o nosso Espaço é, no plano formal, um instante do Tempo, e decorre, no plano objectivado, da percepção dos continentes (o Espaço é aquilo onde estão os objectos, tal como o Tempo é aquilo onde decorrem as acções), o espaço pré-moderno, descontínuo e hierarquizado, decorre da percepção dos conteúdos, sendo determinado pela valorização relativa destes. Ora, é esta valorização relativa que se torna, frequentemente, difícil de caracterizar em arqueologia e Pré-história. A este obstáculo a arqueologia espacial tem respondido procurando a norma no contexto, seja considerando a necessidade de privilegiar uma abordagem paisagística que chega a negar a existência de sítios arqueológicos como algo mais do que uma projecção da nossa subjectividade (DUNNELL, 1992), seja propondo a alteração das escalas de observação privilegiando a caracterização dos elementos de continuidade na gestão dos territórios (BINFORD, 1992).

Mas sempre que se exclui a dimensão do espaço como realidade socialmente construída corre-se, inevitavelmente, o risco do determinismo (ambiental, económico, ou outro). As abordagens objectivistas, de que um excelente exemplo é dado por WANDSNIDER (1992), não resolvem esta limitação. Consciente da dimensão espacial do registo temporal em arqueologia, este autor propõe a caracterização dos vestígios numa matriz que comporta a sua perenidade activa (*facility use-life*), a sua perenidade passiva (*facility decay-life*), a sua capacidade de utilização (*site use-life*) e de regeneração (*site regeneration interval*), combinando métodos da geografia e da paleoecologia, mas não aborda a dimensão social.

Disto decorre que o objecto da Arqueologia é, sobretudo, o espaço como matriz de relações entre objectos (este colar e esta matéria-prima; esta sepultura e aquele povoado), nelas incluídas as fronteiras entre agrupamentos. Mas já mais difícil é a abordagem arqueológica do espaço como dimensão cultural, socialmente construída (ou seja, em que as fronteiras são inferidas de uma multiplicidade de variáveis), embora os novos avanços dos estudos genéticos nos permitam ser relativamente optimistas neste campo, sobretudo ao abrirem a porta aos primeiros estudos de parentesco em Pré-história. Finalmente, escapa à abordagem arqueológica o espaço psicológico dos actores do passado, e os espaços que eles projectaram, imaginaram, assim condicionando a evolução temporal. Ou seja, escapa à

arqueologia a dinâmica do espaço na sua dimensão não determinista, aquela vertente de abordagem que unifica o espaço e o tempo num processo total. Conceitos amplamente utilizados em arqueologia, como os de lugar central, centro ou periferia, estão claramente condicionados por esta realidade.

### 1.3. Interpretação e causalidade em Pré-história e Arqueologia

Interpretação é o esforço de oferecer coerência ao caos informativo dos objectos construídos no processo de investigação. Na tradição do conhecimento científico, ela gira em torno da causalidade. Neste vector, definimos critérios (de mensuração, de avaliação qualitativa), para por um lado estabelecer nexos causais entre contextos estudados (agrupamentos de objectos e acções) e por outro compreender a relação entre o Presente e esses passados, dinâmicos ou congelados, que se nos oferecem. É no domínio da causalidade que a decomposição factorial da realidade, traduzida numa panóplia de disciplinas diversas (estratigrafia, biologia, história, química, etc.) se torna mais relevante. E se nela está a força dos conhecimentos actuais, pela especialização que possibilita, ela espelha igualmente as dificuldades epistemológicas da arqueologia e da Pré-história. O vector da causalidade é o menos transdisciplinar, se quisermos o mais “moderno”, dos três vectores que estamos a discutir. E sendo a causalidade a matriz da interpretação, essas dificuldades tornam-se evidentes.

Em Pré-história e em arqueologia procuramos explicações, causas (finais ou não), deduções lógicas baseadas em regularidades observadas ou inferidas, a que alguns chamam leis, e não associações casuísticas, que tendemos a evitar. O artefacto não é nada, o tipo é o verdadeiro objecto. Mais uma vez as dificuldades nos assolam. Podemos determinar, em muitos casos, as causas e os meios de um processo pós-deposicional. Mas é mais difícil determinar as causas do depósito antrópico inicial, e está fora da arqueologia a dedução das causas de um ritual, apesar de podermos recuperar inúmeros vestígios do mesmo. Podemos deduzir as causas da fragmentação dos ossos numa necrópole, ou da friabilidade das cerâmicas de um povoado. Mas já nos escapa o porquê da escolha deste promontório e não daquele outro para a implantação do povoado, ou a escolha de um abrigo e não da gruta vizinha para implantar a necrópole. Os laços causais em arqueologia e Pré-história são estatísticos e probabilísticos; mas o que fazer com universos de dados muito limitados, onde a normalidade estatística não é verificável?

Movemo-nos com facilidade crescente no domínio da causalidade físico-química, mas experimentamos sempre as mesmas resistências no domínio da causalidade social, institucional. Tanto assim é que o sucesso do enorme impulso

da chamada Nova Arqueologia e da Arqueologia Processual levou por vezes a esquecer, numa lógica inconfessada de relação custo/benefício, a dimensão humana dos estudos. Abundam os estéreis estudos sobre frequências acumuladas de tipos líticos, volumetrias de vasos ou quadros paleo-ecológicos, em que as sociedades eram reduzidas a um organismo de tipo biológico. Contra esta realidade, aliás, reagiu o referido pós-processualismo, ainda que para lembrar, sobretudo, que uma moeda tem duas faces (HODDER, 1994).

A causalidade dos processos pós-deposicionais é explicada pela Arqueologia. A causalidade original é explicada pela Pré-história, porque é uma causalidade social, institucional, do tempo curto, do indivíduo.

Para superar estas dificuldades, procuramos por vezes a comparação etnográfica, tendo-se mesmo desenvolvido a etno-arqueologia, mais um campo transdisciplinar. Ocorre que a comparação com outras sociedades com graus tecnológicos de desenvolvimento diversos, chamadas “primitivas”, enfrenta por sua vez dificuldades insuperáveis. Essas sociedades, hoje, são marginais, e encontram-se acantonadas pela sociedade capitalista. Esta marginalidade afecta, necessariamente, não apenas a sua construção do espaço (restringido), mas sobretudo as suas oportunidades de desenvolvimento (os ritmos de crescimento e de expansão).

A utilização sistemática de modelos importados da antropologia social e cultural, ainda que seja fonte de estímulo intelectual, se entendida como instrumento para *alargar os horizontes* do nosso pensamento, é claramente errada quando se orienta para a procura de *exemplos modernos de contextos fósseis*. Como já Robert DUNNELL (1971/1994) referia, esta abordagem funcionalista nega à Pré-história a sua principal virtude: o estudo do tempo e da mudança. Os homens modernos, no Paleolítico superior e na Pré-história, acentuaram as características de expansão, curiosidade, antropização do espaço envolvente, demarcação territorial, afirmação da cultura como vector estruturante da realidade. Os bosquímanes, os esquimós ou os índios mais isolados da floresta Amazónica estão cercados por outros homens, a sua postura não é de expansão mas de retraimento. Para estas sociedades expansão significa extinção.

A busca, em Pré-história, das causas de transformação e mudança, ou seja, da explicação dos processos marcados por descontinuidades, está particularmente enclausurada no debate entre *correntes teóricas*. Muito deste debate, no entanto, decorre ou de uma definição diversa dos objectivos da explicação, ou da diversidade do registo arqueológico.

No primeiro caso, torna-se evidente que uma abordagem que privilegie as descontinuidades espaciais, arqueológicas no sentido que temos vindo a utilizar neste texto, não pode identificar os mesmos processos causais que uma abordagem que privilegie as descontinuidades temporais. Por outro lado, os factores explicativos das descontinuidades no *acheulense* tenderão a ser, maioritariamente,

da esfera das ciências da natureza, enquanto que em contextos da Pré-história recente os pesos relativos de factores de natureza económica, social, e mesmo política, tendem a crescer ao ponto de serem considerados determinantes.

Neste contexto, as descontinuidades temporais são, maioritariamente, explicadas num dos seguintes enquadramentos:

– as inovações decorrem do desenvolvimento das sociedades mais complexas, sendo generalizadas, maioritariamente, por mecanismos de difusão (matriz explicativa histórico-cultural, que privilegia o factor tempo);

– as inovações decorrem da adaptação das sociedades às modificações ambientais, mediatizada pela dinâmica social interna dessas sociedades e pela interacção com outras sociedades (matriz sistémica processualista, que privilegia o factor espaço);

– as inovações decorrem da dinâmica interna das sociedades, condicionada pelo seu contexto ambiental e antrópico (matriz historicista pós-processual, que privilegia o factor tempo).

Do que temos vindo a considerar, decorre que a distinção entre Pré-história e Arqueologia não pode ser considerada apenas metodológica, ou funcional. A sua relação epistemológica tem de ser revista, por um lado no quadro da epistemologia geral, em dois vectores: a sua posição na classificação geral das ciências e a definição dos seus critérios de verdade.

G. BACHELARD (1987), retomando a tradição kantiana, escreveu que “*Pensar cientificamente é colocar-se no campo epistemológico intermediário entre teoria e prática, entre matemática e experiência*” (p. 10), para promover uma lógica não aristotélica, solidária com a mecânica relativista. Neste quadro, Bachelard sublinha que a lógica aristotélica não é ultrapassada, apenas integrada num plano lógico mais vasto. Mas a lógica aristotélica privilegia a localização num sistema euclideano, considerando que os corpos são entidades fixas, pertencentes a um “lugar natural” absoluto. A lógica aristotélica, como a arqueologia, não nega o movimento, o devir, a mudança; mas concentra-se no objecto, no momento. Por essa razão, é uma lógica bi-valente: uma afirmação é verdadeira ou falsa.

A lógica não aristotélica, inversamente, concentra-se na dinâmica interna e externa dos objectos, e se aceita que há apenas uma verdade, concebe-a como um momento de um universo de possíveis. Neste novo quadro lógico, existem três valores e não apenas dois: o possível (definido teoricamente), o verdadeiro (que é, em cada momento, uma cristalização do sistema de possíveis), e o absurdo (porque excluído da lista de possíveis e, portanto, indemonstrável).

Pela sua matriz genética pluridisciplinar, a Pré-história pode considerar-se uma das primeiras ciências constituídas neste novo paradigma lógico. A Arqueologia é uma *praxis* das ciências humanas, nascida do antiquarismo; a Pré-história é igualmente uma *praxis* das ciências humanas, mas na sua génese encontram-se

as ciências da Terra (Estratigrafia) e da Natureza (Paleontologia), principais responsáveis pela extensão progressiva da sua cronologia. Assim, verifica-se que, independentemente da abordagem dos indivíduos que *fazem* Arqueologia ou que *fazem* Pré-história, esta sucede, no plano lógico, àquela. E, por esta razão, a Pré-história já não é, apenas, História, mas realmente uma nova grelha de construção do real.

Aqui se coloca, então, o problema dos critérios de verdade, que têm, naturalmente, que ver com a natureza dos objectos.

Em Arqueologia, tomaremos os objectos numa dimensão formalmente aceite como estável, estudando a sua distribuição espacial, e a distribuição (variabilidade) das suas propriedades num sistema euclidiano. Neste caso, o objectivo da investigação é a determinação de regras, padrões, ou leis, que rejam tal distribuição. Dever-se-á então determinar se se trata de uma distribuição regular, ou de uma distribuição aleatória. Naturalmente, a primeira dificuldade está na definição da dimensão do universo que pode ser considerada suficiente para a interpretação, já que, por natureza, o registo arqueológico é uma amostra, aleatória, do universo de potenciais vestígios no subsolo.

O problema em Arqueologia é que a dimensão fóssil, sendo produto do tempo (processos de formação e processos pós-deposicionais), é sempre uma memória espacial, uma memória de momentos e não de processos. Eu posso reconstruir, por simulação, os processos, mas não os posso escavar. De facto, uma anta fixa essencialmente o momento do seu abandono, com rastros perturbados de momentos anteriores. A Arqueologia pode tentar, com diversas metodologias (métodos de datação absoluta e relativa), construir uma “Pré-história” da anta, ou seja, a história da anta anterior ao seu abandono, mas fá-lo sempre a partir de fragmentos, de momentos.

Obstar-se-á que a partir desses fragmentos se pode reconstruir, por aproximação à conexão lógica (formal) entre eles, a dinâmica em que se inseriam. Mas o problema é que as séries culturais, isto é, os produtos da acção humana, não têm uma distribuição normal, são séries aleatórias. Como tal, não é possível, em Arqueologia, isto é, com os métodos da Arqueologia, resolver o problema da cognição de um objecto em movimento. Eu posso convidar alguns amigos e estudantes para uma instrutiva experiência de construção de uma anta, e calcular nessa base a quantidade de calorías dispendidas, o numero de horas de trabalho, etc. Mas este cálculo nada me diz sobre a estrutura social, o tempo real, que aquela outra anta, que foi escavada pelos meus colegas, demorou a ser construída. Para a Arqueologia o tempo, inexoravelmente, é um não-problema, pois é impossível de abordar. As hipóteses sobre o tempo, em arqueologia, não são verdadeiras (possíveis verificados), nem falsas (possíveis não verificados), são absurdas (porque inverificáveis).

Não se podendo, facilmente, determinar qual o número mínimo de indivíduos necessários para validar o processo de conhecimento, vamos considerar, por convenção, contudo que algumas dezenas serão sempre necessárias. Sobre as distribuições então observadas, serão consideradas regulares, seguindo CHAITIN (1975), aquelas cuja série possa ser traduzida por uma expressão verificável, com idêntica informação, cuja extensão é inferior à do conjunto dos indivíduos considerados na referida distribuição. Por exemplo, se considerarmos um conjunto de pontas de seta num povoado Calcolítico, poderá determinar-se uma regularidade na distribuição se for possível produzir enunciados explicativos que sejam compreensivos e relação ao conjunto referido. Assim, os vasos campaniformes do povoado da Fonte Quente, da Gruta de Nossa Senhora das Lapas e da Gruta do Caldeirão podem ser descritos em extensão, ou pelo seguinte enunciado: “coleção de todos os vasos de tipologia campaniforme associados a contextos da transição para o III<sup>o</sup> milénio no vale do Nabão”. Naturalmente, prescindindo do pormenor dos atributos, e recorrendo à categoria de “Tipo”, ela própria uma categoria espacial.

Assim, a natureza, regular ou aleatória, das distribuições em arqueologia, poderia ser verificável, desde que se assegurasse um universo representativo e se definisse com rigor os atributos dos objectos considerados. Não é assim, no entanto, como veremos.

Em Pré-história, as distribuições têm de ser, sempre, consideradas de natureza aleatória, pois devido à dimensão dinâmica dos objectos, todas as séries são, sempre, pontos de vista muito limitados, e constituem fragmentos de processo (logo, sem princípio nem fim) e não amostras de uma totalidade (como no caso dos objectos fixos no espaço, em que apenas se discute a validade da amostra).

Assim, importa definir uma metodologia de abordagem das distribuições aleatórias, que constituem a maioria dos casos em arqueologia, e a totalidade em Pré-história. Tomamos aqui a definição de série aleatória proposta por KOLMOGOROV (1965, citado por CHAITIN 1975) e por CHAITIN (idem): uma série é aleatória se o menor algoritmo capaz de a especificar para um computador comporta, aproximadamente, o mesmo número de bits de informação que a própria série.

Nestes casos, a metodologia já não pode ser dedutiva, mas indutiva, como aliás é prática corrente (isto é, não necessariamente teorizada) desde os primórdios da arqueologia e da Pré-história.

Refere SOLOMONOFF (citado por CHAITIN, 1975), a propósito da ciência, que para qualquer série de observações há sempre várias teorias explicativas em competição, devendo o cientista escolher uma: aquela que recorrer do menor algoritmo. O modelo de SOLOMONOFF é como um computador, em que quanto menor for o programa, mais abrangente é a teoria e maior o grau de compreensão.



Daqui decorre que as séries aleatórias, não podendo ser reproduzidas por um programa com estas características, não podem ser explicadas pela teoria. São, diríamos, não objectos, ou falsos objectos. Nesta acepção, pois, grande parte dos objectos da arqueologia e da Pré-história estão fora da ciência.

Diz-se, na literatura arqueológica, que estes objectos são “complexos”. O termo “complexo”, aliás, intervém com muitos significados nos estudos de arqueologia e Pré-história, e é genericamente associável, na maioria dos casos, com a ideia de evolução (as sociedades “complexas” sucedem-se às sociedades segmentárias). Na acepção de CHAITIN, a complexidade de uma série é o numero de bits necessário para exprimir o menor algoritmo que gera a série. Uma série aleatória tem uma complexidade maior que uma série normal, e uma série aleatória é tanto mais complexa quanto mais extensa for.

Mas esta observação não resolve um problema inicial. Dissemos que as séries em arqueologia podiam ser normais ou aleatórias; mas como comprová-lo? De facto, pode-se provar que uma série é normal, basta descobrir o algoritmo que preencha as condições antes referidas. Mas não se pode provar que uma série é aleatória.

Assim, na maioria dos casos em arqueologia, e na totalidade dos casos em Pré-história, não podemos reduzir a noção de verdade a um enunciado bi-polar (verdadeiro ou falso). O conceito de verdade deve ser substituído pelo de probabilidade. As afirmações em arqueologia e Pré-história são, então, verdadeiras (se provadas, no campo limitado de algumas séries em arqueologia), falsas (quando provadas falsas, no mesmo campo) ou fora da lógica formal. Estas últimas revestem-se, em muitos casos, da natureza de “proposições indecidíveis” (AMORIM, 1984). Ora a aplicação de uma metodologia indutiva é legítima no domínio das proposições decidíveis, mas não destes últimas.

## 2. “AVENTURAS” OU “ARMADILHAS” DA INTERPRETAÇÃO: A PROBLEMÁTICA DA TRANSIÇÃO MESOLÍTICO/NEOLÍTICO NO OCIDENTE PENINSULAR

### 2.1. O modelo cardial, ou dualista

As dificuldades a que aludimos traduzem-se, afinal, nos exemplos concretos de investigação. Tomamos como exemplo a problemática da transição Mesolítico/Neolítico no ocidente peninsular, e em particular os sítios de *Gruta do Caldeirão* e de *Povoado da Amoreira*.

As camadas Eb e Ea da *Gruta do Caldeirão* constituem a estação de referência, de facto a única sequência estratigráfica, que apoia o modelo de João

ZILHÃO (1992) sobre a Neolitização do ocidente peninsular. Neste modelo, o autor defende que na segunda metade do 6º milénio A.C. (ou, eventualmente, um pouco mais cedo), há evidências (conjunto funerário de deposições de superfície) de uma presença neolítica, com cerâmica cardial, micrólitos, contas de colar sobre conchas fluviais e marinhas, e fauna domesticada. A gruta funcionaria ainda, talvez, como habitat temporário, devendo localizar-se o habitat permanente nos terrenos a Sul. Embora levantando outras hipóteses, Zilhão opta por considerar que estes vestígios correspondem a uma comunidade de agricultores e pastores, cujo território de pastagem e caça se situaria na zona calcária (onde se situa a gruta), e cuja aldeia ficaria “unto a solos de boa qualidade (...) presentes apenas alguns quilómetros mais a sul, na planície aluvial em que se situa a cidade de Tomar.” (idem, p. 122).

Esta conclusão, seria suportada por um conjunto de factos observados:

- Existência de uma descontinuidade estratigráfica, ligada a um episódio de erosão, entre as camadas Fa e Eb, correspondente ao episódio de Lascaux (18-16 Kcal). Tratar-se-ia de um hiato sedimentar; Fa seria de cerca de 18Kcal;

- A camada E corresponderia, assim, à colmatação de uma cascalheira pleistocénica de abatimento, com grandes blocos na base (Ec), calhaus no meio (Eb) e blocos no topo (Ea e D);

- Eb teria, nesta leitura, uma cronologia pleistocénica, com intrusão do Neolítico cardial (no contacto com Ea e em tocas);

- Haveria um hiato sedimentar entre Eb e Ea, com início, pelo menos, há 10.000 anos, seguindo-se a um decrescimento da velocidade de sedimentação nos milénios anteriores, devido à fixação dos solos pela vegetação;

- A camada Ea não existe no corredor, e os materiais neolíticos de Eb, no corredor, são idênticos aos de Ea na sala, reforçando a ideia de que, em ambos os casos, se trata de deposições superficiais;

- Seguindo o que foi observado na Gruta do Almonda, do Neolítico são excluídos os utensílios de tipo Paleolítico superior (raspadeiras, buris, pontas macro e microlíticas em sílex) e os macro-utensílios em quartzo e quartzito. São incluídos os micrólitos e a pedra polida. O critério é tipológico, mas tem apoio quantitativo: nos contextos neolítico, a cerâmica costuma ser claramente dominante, enquanto que na camada E se observa o inverso;

- Inexistência de ocupação mesolítica na Estremadura interior, a não ser episodicamente e na dependência dos recursos marinhos e estuarinos, comprovada pela inexistência de vestígios e pelas análises isotópicas realizadas sobre restos ósseos da gruta e dos concheiros de Muge, que confirmam as dietas predominantemente terrestre e aquática, respectivamente, sugerindo tratarem-se de populações distintas;

Neste sentido, a dieta terrestre registada na *Gruta do Caldeirão*, e também

num cúbito humano da *Gruta da Casa da Moura* datado da mesma época, corresponderia à “introdução do modelo de economia agro-pastoral com origem no Próximo Oriente, baseado nos cereais e nos ovicaprídeos. Ela suceder-se-ia a um hiato sedimentar observado em diversas locais, onde os vestígios do Neolítico antigo, sistematicamente, se apresentam intrusivos em depósitos pleistocénicos. E a uma fase em que as zonas de densa floresta não seriam habitadas pelos grupos humanos. A retomada da sedimentação, por seu lado, resultaria da desflorestação, que só teria lugar mais tarde.

Em suma, a mais antiga Neolitização do ocidente peninsular teria tido lugar na Estremadura, como recolonização de um tipo de ecossistema abandonado pelo Homem desde o final do Paleolítico superior, por grupos já adaptados ao novo modelo económico agro-pastoril. A Estremadura, desabitada, estaria disponível para esta alteração, e constituiria um enclave cardial, fora do qual persistiria o Mesolítico dos concheiros. Eco-sistemas diferentes corresponderiam a modelos económicos diversos, admitindo-se a neolitização por colonização a partir do litoral.

Neste modelo, constitui elemento chave a avaliação que é feita de outros sítios atribuídos ao Neolítico antigo na Península Ibérica. De forma sistemática, J. Zilhão põe em causa a validade da interpretação das sequências estratigráficas de diversos sítios Neolíticos em Espanha, valorizando sistematicamente os contextos com cerâmica cardial, em especial a “Cova de l’Or”. Esta metodologia, aliás, estende-se a sítios em Portugal; é assim que J. ZILHÃO e A. CARVALHO (1995), à partida excluem sítios como o de Nossa Senhora das Lapas (cujo contexto, muito similar ao NA1 da Gruta do Caldeirão, fora publicado em 1993), ou o Conjunto 4 da Buraca Grande (excluído por não conter cerâmicas decoradas), enquanto se incluem datações sem contexto estratigráfico fechado, como no Algar do Picoto, ou na Casa da Moura. Trata-se, como se vê, de uma opção teoricamente determinada: o privilegiar do modelo sobre a “pressão” do registo arqueológico; a valorização diferenciada das evidências, de acordo com o modelo pré-definido.

No mesmo trabalho se reitera a conclusão de que a ausência de sítios mesolíticos afins das indústrias de Muge (à excepção de Forno da Telha, em Rio Maior), atesta o carácter secundário do povoamento humano na Estremadura, nessa época. Curioso é o facto de registar, no que se refere aos sítios de ar livre, uma dominância das indústrias em quartzo e quartzito, sobre o sílex, sem contudo estabelecer uma correlação, que nos parece mais lógica, com as indústrias pré-neolíticas de idêntica natureza.

Idêntica abordagem, com recurso recorrente à noção de hiato entre o epipaleolítico e o Neolítico antigo, é protagonizada por Jean Guilaine, que foi aliás o primeiro responsável pela introdução, em Portugal, do “paradigma cardial”. Na sua recente revisão da Neolitização do Mediterrâneo Ocidental, GUILAINE (1996) contesta “datas epipaleolíticas muito baixas” e “datas muito altas para

contextos cerâmicos”, registrando um hiato na sequência de Araguina Senola (Córsega), dem Corbeddu (Sardenha), ou na Andalusia, enquanto subscreve o modelo de Zilhão para Portugal.

## 2.2. Discussão

Ocorre que este modelo de J. Zilhão, retomado em diversas publicações, constitui um excelente exemplo de um exercício de indução, cujo alcance limitado foi por nós questionado anteriormente.

Acresce que as evidências observadas por J. Zilhão não permitem leituras unívocas. Do conjunto de argumentos deste autor, destacam-se dois: o hiato estratigráfico e a triagem tipológica dos artefactos, deles se deduzindo, por indução vagamente suportada por outros contextos de estratigrafia questionável, a inexistência de ocupação humana permanente na Estremadura, durante o Mesolítico. Estas observações não são consistentes, como veremos.

### 2.2.1. Estratigrafia

Em primeiro lugar, o hiato estratigráfico, e a simétrica aceleração de sedimentação, que J. Zilhão associa com a evolução da floresta Estremenha e posterior desflorestação, não se observa. No seu estudo geoquímico do preenchimento sedimentar, publicado no mesmo volume, António CRUZ (1992) refere que, a existir, tal hiato teria lugar dentro da camada Eb, e não entre Eb e Ea; ou seja, a existir o hiato, a sedimentação seria retomada ainda no Pleistoceno (a admitir a cronologia pleistocénica desta camada). É na sequência deste primeiro estudo, que as amostras D5 e D6, inicialmente atribuídas à camada Eb, passam a ser atribuídas à camada Ea. Mesmo assim, António Cruz não confirma o hiato sedimentar nas amostras inferiores, D7 e D8; apenas afirma que não há hiato entre as primeiras. O autor refere, mesmo, que a única descontinuidade clara é entre as camadas Eb e Fa, correspondendo ao Pleistoceno (entre cerca de 20.000 e 14.000 B.P.), e apenas admite que a continuidade registada poderia ser uma falsa continuidade, na ausência de registo sedimentar para o Holoceno inicial. Trata-se contudo de uma hipótese retórica, e não de uma observação estratigráfica, dado não se poder registar uma ausência. António CRUZ admite que o hiato poderia ser mascarado por uma desflorestação limitada no início da Neolitização. Quanto à desflorestação como processo generalizado, ele poderia registar-se apenas no momento a que se reportam a amostras D1 a D3, cerca do 4º milénio.

Em trabalho mais recente, A. CRUZ (1993) viria a confirmar a inexistência de hiato sedimentar, e a colocar a hipótese de a camada Eb ser Solutrense na base,

Magdalenense na zona média e pós-Magdalenense no topo.

Pode assim concluir-se que não há evidência inequívoca de hiato estratigráfico na transição entre as camadas Fa e Eb.

Por outro lado, se é certo que a base da camada Eb possuiu datações pleistocénicas, não se percebe o argumento de que as tumulações do Neolítico antigo NAII (com cerâmica cardial) correspondem a deposições de superfície. De facto, a observação dos perfis publicados indica claramente que, pelo menos na sala do fundo (quadrados P10 e P14), se registam fossas escavadas na camada F, colmatadas pela camada Eb. Tais fossas, não sendo atribuídas a uma ocupação Paleolítica, e coincidindo espacialmente com a maior concentração de vestígios neolíticos, podem ser, logicamente, associadas às referidas tumulações.

Finalmente, o argumento da inexistência da camada Ea no corredor é discutível. Até à revisão estratigráfica do quadrado P14 (cujo desenho de perfil não é publicado), a camada Ea era considerada inexistente. No único perfil do corredor que se apresenta, a mesma camada está presente no quadrado O15, e topograficamente, parece mais lógico “dissolvê-la” na camada ABC (remeximento), do que na camada Eb, nos restantes quadrados. Assim, pelo menos em duas situações a ausência da camada Ea é discutível e, naturalmente, esta situação questiona as conclusões de J. ZILHÃO sobre o carácter das tumulações e sobre a natureza de Ea como redeposição de Eb na sala do fundo.

### **2.2.2. Artefactos**

A triagem dos artefactos também é questionável. A utilidade lítica das camadas Eb e Ea da Gruta do Caldeirão é caracterizada pelas peças macrolíticas em quartzo e quartzito (ZILHÃO, 1992, 41). O número de peças líticas é claramente superior às cerâmicas, de forma mais acentuada na camada Eb (23 para 1), do que na Ea (5 para 1), contrariamente ao observado, por exemplo, na Gruta do Almonda (num contexto remexido, segundo a publicação! – ZILHÃO, MAURÍCIO, SOUTO, 1991). Destes elementos, J. Zilhão conclui que em ambas as camadas há uma forte componente paleolítica, hipótese reforçada pelo estudo da fauna, em que o conjunto neolítico (javali, ovelha, boi) se separava claramente do outro (veado, lebre, castor). Os gráficos de distribuição de artefactos e ecofactos validam este modelo.

Assim, ao NA2 são atribuídos a cerâmica cardial, um trapézio, e talvez outros micrólitos e lâminas, para além de adornos. Este horizonte é caracterizado por 3 datas de radiocarbono.

A uma fase neolítica ainda mais antiga, são atribuídos alguns ossos humanos, e um vaso cerâmico liso, de cor castanha-avermelhada. Este horizonte é caracterizado por 1 data de radiocarbono.

Ao NA1 são atribuídos a cerâmica impressa não cardial e incisa, a pedra polida e adornos. Este horizonte é caracterizado por 3 datas de radiocarbono.

Ao paleolítico, na camada Eb (sala), são atribuídos lamelas de dorso, raspadeiras unguiformes, carenadas e outras, buris, indústria macrolítica, lâminas e lamelas, além de peças esquiroladas. Na mesma camada, no corredor, ocorrem elementos solutrenses. Na camada Ea registam-se buris e raspadores.

Sem questionar a existência de um horizonte lítico pré-neolítico, levantamos a hipótese de estarmos em presença de uma ocupação mesolítica. Esta hipótese é consistente com a estratigrafia, e com as indústrias do Povoado da Amoreira e de Santa Cita.

Sobre a estação paleolítica de Santa Cita, foi identificado um horizonte (camada 4) atribuído ao epipaleolítico, embalado num depósito eólico, sem raízes, na base do qual se desenvolveu um paleo-solo que separava tal horizonte da ocupação paleolítica (BICHO, 1997).

O epipaleolítico em Santa Cita está representado por 1400 peças, dominadas pelos micro-buris e peças carenadas. Abundam as lamelas Dufour, que dominam sobre os geométricos, embora o conjunto microlítico seja escasso (o que é atribuído a uma erosão superficial dos elementos mais leves, por circulação de água). Raspadeiras carenadas e afocinhadas, buris, denticulados e 1 pico, constituem a restante indústria lítica. Uma estrutura de combustão e diversas remontagens atestam a coerência do horizonte, no qual o sílex representa 30% dos núcleos, 40% dos utensílios e 80% dos utensílios retocados.

O horizonte identificado em Santa Cita é aparentado a conjuntos epipaleolíticos de Rio Maior, datados entre 10.500 e 8.500 BP. Trata-se de um conjunto compatível com grande parte da indústria lítica das camadas Eb e Ea da Gruta do Caldeirão, oferecendo um contexto próximo para as mesmas.

Indústrias macrolíticas, similares às da Gruta do Caldeirão, associadas a lâminas, lamelas e peças afocinhadas e carenadas, ocorrem também no Povoado da Amoreira, como veremos, neste caso com uma data de 7460 BP. Deve recordar-se que a data mais antiga para a camada Eb da Gruta do Caldeirão é de cerca de 6780 BP, ou seja, compatível com as datações dos concheiros de Moita do Sebastião e Cabeço da Amoreira, em Muge.

É igualmente verdade que as datas, muito discutidas, obtidas para as grutas de Nacimiento (Jaén), Dehesilla, Nerja, Chica de Santiago e Fosca, caem todas no intervalo entre 8.000 e 6.800 BP (OOSTERBEEK, 1994). Como refere Juan VICENT GARCIA (1997), apesar de a publicação dos referidos contextos não ser a melhor, a sua convergência, pelo menos, questiona a validade do modelo dualista (“pacote neolítico” *versus* “epipaleolítico indígena”).

Neste contexto poderemos rever as camadas Eb e Ea da Gruta do Caldeirão como um palimpsesto, que associa uma ocupação epipaleolítica e mesolítica, com

enterramentos em fossa do Neolítico, os quais, por atingirem a camada Fa, contaminaram a camada, igualmente, com alguns elementos paleolíticos (solutrense).

Regressamos, assim, à primeira versão da estratigrafia da Gruta do Caldeirão, elaborada após a escavação sistemática da camada E, em 1982 e 1983 (ZILHÃO 1982, 1983).

No relatório de 1992 é descrita “uma fossa de paredes verticais”, atravessando a camada F na sala do fundo, e sublinhada a existência de um horizonte de grandes abatimentos (Ec), revestidos com concrecionamentos litoquímicos (ZILHÃO, 1982, 12). Estes abatimentos, sucedendo-se a níveis com formações estalagmíticas, podem ser correlacionados com fenómenos similares noutras grutas da zona, atribuídos ao início do Holoceno (OOSTERBEEK, 1994). Quanto à fossa, o relatório do ano seguinte (ZILHÃO, 1993) esclarece que tem uma morfologia circular, excluindo a origem antrópica para a mesma, argumentando com a escassez de vestígios osteológicos para negar a natureza tumular da mesma. No entanto, na monografia de 1992, os quadros publicados (ZILHÃO, 1992, 55) indicam que a zona da fossa (quadrados Q12 e Q13) apresenta uma clara dominância de ossos atribuídos ao neolítico sobre os atribuídos ao paleolítico (na proporção de 1 para 8 na camada Ea, e de 1 para 5 na camada Eb). Neles se inclui uma elevada frequência de ossos humanos, associados a cerâmica cardial. Assim, comprova-se a probabilidade de, contrariamente ao defendido por J. Zilhão, a fossa ter uma natureza sepulcral.

Em conclusão, não se pode afirmar, pelo contrário, que não existe ocupação Holocénica pré-neolítica na região, pelo contrário. É certo que não existem contextos estratigráficos indiscutíveis, mas tal é uma situação partilhada com os horizontes de Neolítico antigo, pelo que não pode funcionar como argumento, como discutimos noutra trabalho (OOSTERBEEK, 1999).

### **2.3. Para uma visão multidimensional da Neolitização**

O que fica aqui discutido, impõe um retorno à questão do modelo de Neolitização. Deverá aceitar-se a prioridade do mecanismo difusor, ou do mecanismo evolutivo? Pensamos que se trata de uma falsa questão. Defendemos anteriormente (OOSTERBEEK, 1994) um modelo de evolução multi-linear, com o que então designámos por “shifiting centres”. Trata-se, de certa forma, da mesma ideia que V. GARCIA (1997) propõe, a partir da noção de reciprocidade entre os grupos, ao sugerir uma Neolitização por “capilaridade”. Ou ainda da que parece poder inferir-se, ainda que para um momento um pouco mais recente, dos estudos sobre a distribuição de machados polidos de jadeíte na Europa (PÉTREQUIN *et al.* 1998).

A Neolitização terá sido, assim, um processo sem descontinuidades abruptas, marcado por uma diversidade de mecanismos de articulação inter-grupos, partilhando uma tendência geral, sem que no entanto nenhum dos elementos do chamado “pacote neolítico” possa ser considerado indispensável. Um processo em que as novidades são selectivamente aceites por alguns grupos (como sugere VICENT GARCIA, 1997), ou socialmente impostas em alguns casos.

De facto, ao relermos o balanço de J. GUILAINE (1996), o que parece destacar-se é o facto de o modelo dual se limitar a duas áreas (Midi e Valencia) e, sobretudo, o facto de nos contextos insulares e meridionais existirem, sistematicamente, datas muito antigas para contexto Neolíticos sem cardial (!).

Ocorre, porém, que um modelo desta natureza não é testável em arqueologia. Ele é tão difuso, que jamais se encontrará provas arqueográficas que o possam confirmar ou infirmar. Será, então, um modelo inútil? Não! Simplesmente, pertence ao domínio da Pré-história e não da Arqueologia. É testável e refutável no domínio da lógica e da comparação paleo-antropológica, e não no domínio da descrição contextual.

Estamos assim, de novo, numa situação paradoxal, que faz lembrar o texto de MARKOSIAN (1996): qual a melhor pergunta que se pode fazer sobre a Neolitização? A resposta óbvia, a que acorrem os defensores do modelo dualista, e boa parte dos seus opositores, é: “qual a melhor forma de testar arqueograficamente as hipóteses diversas que se colocam, ou colocarão, sobre a Neolitização?” Mas a resposta é: “a melhor forma é testá-las fora do campo arqueográfico”. Assim, a melhor pergunta não é, de facto, a óbvia, mas uma outra, que só poderemos formular correctamente, à medida que formos construindo as respostas, ou seja, redefinindo os critérios de verdade.

Daqui decorre, obviamente, que o problema da Neolitização não é um problema da Arqueologia, é um problema da Pré-história. O erro epistemológico de base do modelo dualista decorre de tentar responder no terreno da arqueologia a um problema que lhe não pertence. Inevitavelmente, desenvolve uma relação pouco clara com o registo arqueológico, e produz um híbrido no sentido estrito da palavra: mesmo que eventualmente dotado de coerência interna (o que, como vimos, nem sempre é o caso), é infecundo e pernicioso para o progresso dos conhecimentos.

É, pois, no campo da Pré-história que VICENT GARCIA (1997) interpreta a Cova de l’Or como local de armazenamento social, num argumento que poderíamos aplicar, também, à Gruta do Caldeirão. A ausência do modo de vida aldeão, associada à inferência sobre práticas exogâmicas, tem pelo menos dois fundamentos: no plano arqueográfico não há evidência do primeiro; no plano biológico, o *nexus* reprodutivo importaria a existência de tais práticas.

Podemos assim rever certos sítios emblemáticos da Neolitização, como a Gruta do Caldeirão, ou a Cova de l’Or, e certos objectos, como a cerâmica cardial



ou os braceletes de *Glycymeris glycymeris*, como mais um avanço na antropização da paisagem, à semelhança da arte rupestre.

A ausência do modelo aldeão, por outro lado, é a mais forte contestação à ideia de uma Neolitização rápida e acabada. Contrariamente a outros elementos do “pacote”, como a pecuária ou a cerâmica, a agricultura operou uma ruptura dramática na gestão do tempo das comunidades. Ao prendê-las à terra, ritmou e uniformizou os seus comportamentos, contribuindo para a alienação de uma parte da comunidade. Um tal processo foi demorado e teve, seguramente, resistências.

A inexistência de vestígios de um modo de vida aldeão no Neolítico antigo sugere precisamente tais resistências, num contexto de equilíbrio precário entre processos de diferenciação (desenhados no Paleolítico superior e reforçados no Mesolítico) e de conservação das estratégias de caça-recoleção.

### **3. O “CAMPO DA PRÉ-HISTÓRIA”**

#### **3.1. Ruptura com as tradições nacionalistas**

No domínio das disciplinas da memória, da História, a tradição dos diversos países tende a sublinhar momentos históricos que fundamentem os nacionalismos gerados no quadro da ascensão da burguesia na modernidade. É assim com o epopeia dos Descobrimentos em Portugal, a era Victoriana em Inglaterra, Pedro o Grande na Rússia, ou o Megalitismo e os Celtas na Irlanda. Quatro exemplos de memórias míticas, justificadoras dos estudos históricos.

No entanto, em tempos recentes, a arqueologia e a Pré-história têm gerado novos pólos de interesse, numa dinâmica que se aproxima das preocupações ecológicas. É assim que se disseminam programas de arqueologia em diversas cadeias televisivas, e revistas especializadas de divulgação. Sobre estes ombros se ergueu o potente movimento em defesa das gravuras de Foz Côa.

Nestes casos, é ao entrosamento entre investigação e sociedade que assistimos. A praxis que antes referimos, nascida da unidade da teoria e da prática que é incontornável em arqueologia, faz deste um dos campos de excelência da nova pós-modernidade, da transdisciplinariedade.

O campo da Pré-história e da arqueologia é, assim, um campo de intervenção político social, no sentido original do termo. Foi assim em Foz Côa e no caso da defesa do Museu do Homem de Paris, como já o fora na discussão sobre a preservação das pegadas de Laetoli (finalmente cobertas!) ou da barragem de Abu Simbel, em tempos que já parecem distantes.

Não se trata de dissolver a ciência numa argumentação oportunista, que faz depender a verdade da retórica e da negociação entre interesses diversos, como no

caso do chamado “pragmatismo filosófico” (CARRILHO, 1993). De facto, como refere BOGHOSSIAN (1997) a propósito do texto “provocatório” de Alan Sokal: “...o nosso *objectivo* deve ser alcançar conclusões que são objectivamente verdadeiras e justificadas, independentemente de qualquer perspectiva particular (...e...) a ciência é a melhor ideia que alguém teve para alcançar esse objectivo” (p. 6). Trata-se de reconhecer que, na sociedade, existem interesses contraditórios, e que a Pré-história e a arqueologia se afirmam, quer dizer, se legitimam socialmente, no quadro dessas contradições.

Para além desta dimensão extrínseca, que ecoa a sociedade actual no interior da investigação, existe também uma dimensão intrínseca, pela oferta de uma pluralidade de passados. Como refere Paulo FUNARI, num texto sobre Arqueologia Histórica, A Arqueologia democratiza o passado, fornecendo aberturas para a vida diária do povo (1998, p. 12). Uma perspectiva que encontra acolhimento na chamada “Nova Esquerda” norte-americana (Chomsky e outros), e que muitas vezes resvala para o terreno da “ideologização” e da descaracterização das especificidades da disciplina (vd. a proposta de uma arqueologia para a classe trabalhadora elaborada por DUKE e SAITTA, 1999).

Esta nova dimensão da arqueologia e, sobretudo, da Pré-história, ganha um maior relevo no quadro da globalização, o que não é isento de algum perigo, e até mesmo de alguma perversidade.

A globalização, como fenómeno de dissolução dos subsistemas num único sistema global, planetário, arrasta inevitavelmente processos e tensões de afirmação das nacionalidades e, de forma geral, das identidades sectoriais. Estes fenómenos afirmam-se de forma essencialmente negativista, e potencialmente conflictiva. Neste quadro, a Pré-história assume a dimensão do sincretismo original, uma espécie de “globalização” *avant-la-lettre*. Em Pré-história, sabemos que tal leitura é falsa, e que ao invés de uma unidade original, o que sempre houve foi uma grande pluralidade, marcando cada momento da história com uma infinidade de possíveis futuros. Mas a visão sumária da Pré-história, que é percebida pela generalidade da população, reforça o mito da unidade inicial. Da Eva mitocondriana, à suposta unidade Europeia na Idade do Bronze, passando pela “politicamente correcta” miscegenação dos *Sapiens sapiens* com os *neanderthalensis*, é esta Pré-história que, mais uma vez, se afirma no terreno político.

A Pré-história é, assim, hoje, um agente da integração europeia e da globalização, um factor de unidade, um dissuasor das tensões xenófobas. E sê-lo-á cada vez mais. A globalização é, provavelmente, o último passo de expansão do mercado mundial, a última fuga em frente. Daí a enorme importância em desenvolver mecanismos eficazes de regulação, designadamente a nível ideológico. Paradoxalmente, a Pré-história tenderá a afirmar-se, em parceria com a Ecologia ou a comunicação multi-média, como um agente de alienação. E é por isso que

será, cada vez mais, apoiada pela sociedade.

Motivações relacionadas com o interesse em reforçar a identidade europeia, sublinhando a sua diversidade (ainda que esta, muitas vezes, seja simplificada), combatendo o racismo, a xenofobia e a exclusão de todos os tipos, são argumentos políticos que justificarão o empenho dos governos nesta área. Para além, naturalmente, da dimensão económica, designadamente como factor de coesão regional e de desenvolvimento sustentável.

### **3.2. Gestão e Investigação**

Este impacto crescente da Pré-história e da arqueologia na sociedade, é mediatizado pela emergência dos programas de gestão integrada em arqueologia. Esta gestão integrada, que se ocupa da identificação, estudo, preservação, recuperação e valorização desses fragmentos da memória, é também ele um elemento essencial na credibilização destes conhecimentos, no quadro da definição das “condições de verdade”. De facto, é pela integração da valorização com a investigação que as interpretações poderão ganhar, cada vez mais, uma eficiência social. A valorização é o processo de saída da arqueologia e da Pré-história da sua torre de marfim, rompendo com o isolamento em que, apesar de tudo, ainda se encontram. É o caminho que antes trilharam a química, a física ou mesmo a medicina, o caminho da interpretação eficiente, socialmente ratificada. É, também, a forma de combater a dimensão perniciosa de que antes se falou, promovendo o nível cultural global da sociedade.

Neste domínio assume particular importância a articulação da investigação com as outras dimensões da intervenção arqueológica (inventário, conservação, restauro, valorização), em programas de gestão integrados. A gestão não é uma mera actividade contabilística, mas a participação no aprofundamentos de novas noções de território, de humanidade.

A arqueologia e a Pré-história investigam os vestígios materiais do Homem no espaço e ao longo do tempo, e essa investigação tem nos homens e mulheres da actualidade os seus destinatários. A identificação, o estudo e a valorização fazem-se, antes de mais, para as sociedades presentes (que, em abono da verdade, pagam esse labor), e para a preservação da memória colectiva para as gerações vindouras. A crise do optimismo neo-positivista veio acentuar esta revalorização da memória.

É vital que este processo seja assumido, e coordenado, pelos arqueólogos e pré-historiadores. Certamente, a sua dimensão económica, em particular no domínio do turismo cultural, associada à gestão do *lazer*, assume uma relevância estratégica muito grande, face à terceirização das economias dos países comunitários.

Deve, a este respeito, registar-se que a expressão *indústria turística*, tal como a de *indústrias da cultura*, ganhou importância crescente nos últimos anos, acompanhando a crise dos sectores económicos tradicionalmente mais relevantes: a agricultura e as indústrias tradicionais (também referidas como “indústrias poluentes”). Ainda que, e não será demais recordá-lo, estas novas *indústrias* o sejam, apenas, no sentido de “formas engenhosas de criação”, produzindo valores de uso virtuais, bem diversos dos resultantes dos sectores primário e secundário.

É por esta razão que a economia global jamais poderá assentar essencialmente nelas, mesmo se, à escala da repartição supra-nacional das actividades económicas, seja hoje possível a uma região, ou a um país, depender essencialmente dessas mesmas *neo-indústrias*.

Integrar a gestão com a investigação é pois um desafio crucial para o progresso destes campos de saber, e é normal que as estruturas estabelecidas, por inércia e conservadorismo, contra isso reajam. Por exemplo, a integração *de facto* da investigação e da valorização propiciada pelo actual quadro institucional português, apesar das aparências, é uma clássica resposta conservadora às dinâmicas referidas.

Não se trata de dissolver num terreno político a especificidade da investigação, mas de compreender que a legitimação social dos resultados desta depende da abertura à sociedade. A medicina legitima-se na prática clínica, o direito legitima-se na administração da justiça, a química legitima-se na indústria, ... ou seja, a generalidade das áreas do saber legitimam-se na solução de problemas da sociedade. A Pré-história e a Arqueologia deverão encontrar essa funcionalidade, no quadro da qualidade de vida dos cidadãos.

## BIBLIOGRAFIA

- ALARCÃO, JORGE DE (1995) – A Arqueologia e o Tempo, IN: *Contímbriga*, 32-33 (1993-1994), pp. 9-56.
- AMORIM, JOSÉ BAYOLO PACHECO DE (1984) – Matemática e Conhecimento, IN: *Anuário da Universidade de Coimbra, ano de 1983-1984*, Coimbra, Universidade, pp. 23-46.
- BACHELARD, GASTON (1987) – *A Filosofia do Não*, Lisboa, Ed. Presença.
- BAECHLER, J. (1990) – Mudança, IN: R. Boudon *et al.*, *Dicionário de Sociologia*, Lisboa, Publicações D. Quixote, pp. 170-171.
- BATRO, A. M. (1973) – *Piaget: Dictionary of Terms*, New York, Pergamon Press Inc.
- BICHO, NUNO F. (1997) – A Escavação de Emergência do Sítio Paleolítico de Santa Cita/ /Tomar, IN: *Em busca do passado. 1994-1997*, Lisboa, Junta Autónoma de Estradas, pp. 10-29.
- BINFORD, L. R. (1992) – Seeing the Present and Interpreting the Past – and keeping things straight, IN: J. Rossignol, L. Wandsnider (ed.) *Space, Time and Archaeological*

- Landscape*, New York, Plenum Press, pp. 43-59.
- BOGHOSSIAN, P. (1997) – O que o embuste de Sokal nos deve ensinar, IN: *Disputatio*, vol. 2 (ed. Internet: [purl.inesc.pt/pub/disputatio](http://purl.inesc.pt/pub/disputatio)).
- CARRILHO, M. M. (1993) – *A Filosofia das Ciências*, Lisboa, Ed. Presença.
- CHAITIN, GREGORY (1975) – Randomness and Mathematical Proof, IN: *Scientific American*, 232, nº 5, pp. 47-52 (versão html: [www.cs.auckland.ac.nz/~CDMTCS/Chaitin](http://www.cs.auckland.ac.nz/~CDMTCS/Chaitin)).
- CRUZ, ANTÓNIO J. C. DA (1992) – Análise geoquímica da coluna de amostragem D (camadas A/B/C-Eb) da Gruta do Caldeirão, IN: ZILHÃO, J. (1992), *Gruta do Caldeirão. O Neolítico Antigo*. Lisboa, IPPAR, pp. 203-214.
- CRUZ, ANTÓNIO J. C. DA (1993) – *Estudo Geoquímico de Preenchimentos Sedimentares de Grutas da Estremadura com vestígios de ocupação humana pré-histórica*, Lisboa, dissertação de Doutoramento (dact.).
- DUKE, P. & D. J. SAITTA (1999) – *Na Emancipatory Archaeology for the Working Class*, ed. Internet: [www.shef.ac.uk/~assem/4/](http://www.shef.ac.uk/~assem/4/)
- DUNNELL, R. C. (1992) – The notion site, IN: J. Rossignol, L. Wandsnider (ed.) *Space, Time and Archaeological Landscape*, New York, Plenum Press, pp. 21-41.
- DUNNELL, R. C. (1994) – *Systematics in Prehistory*, HTML version by Carl Lipo and E. Madsen (1ª edição 1971).
- FOUGEYROLLAS, P. (1980) – *Sciences sociales et marxisme*, Paris, Payot.
- FUNARI, PEDRO PAULO A. (1998) – Arqueologia, História e Arqueologia Histórica no contexto Sul-Americano, IN: Pedro Paulo A. Funari (org.), *Cultura Material e Arqueologia Histórica*, Campinas, Universidade Estadual, pp. 7-34.
- GIDDENS, A. (1996) – *Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta Ed. (3ª ed.).
- GUILAINE, J. (1996) – La Neolithisation de la Méditerranée Occidentale, IN: R. G. Cremonesi, J. Guilaine, J. L'Helgouac'h (eds.), *The Neolithic in the Near East and Europe*, Forlé, XIII International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences, pp. 53-68.
- HODDER, IAN (1994) – *Interpretación en la Arqueologia. Corrientes actuales.*, Barcelona, Ed. Crítica.
- JORGE, V. M. O. (1973) – Estatuto Epistemológico da Paleo-Antropologia Cultural, IN: V. O. Jorge, J. A. Meireles e L. N. Pereira, *Novas Perspectivas das Ciências do Homem*, Lisboa, Ed. Presença, pp. 103-126.
- KLEIN, E. (1995) – *O Tempo*, Lisboa, Instituto Piaget.
- LOSEE, JOHN (1998) – *Introdução Histórica à Filosofia da Ciência*, Lisboa, Terramar.
- MARKOSIAN, NED (1996) – O paradoxo da pergunta, IN: *Disputatio*, vol. 1 (ed. Internet: [purl.inesc.pt/pub/disputatio](http://purl.inesc.pt/pub/disputatio)).
- OOSTERBEEK, L. (1994) – *Echoes from the East: the western network. An insight to unequal and combined development, 7000-2000 BC*. Londres, University of London, PhD. Dissertation (2 vols.).
- OOSTERBEEK, L. (1999) – The Neolithisation of North Ribatejo (Portugal), IN: *Journal of Iberian Archaeology*, vol. 1 (no prelo).
- PÉTREQUIN, ANNA-MARIE; P. PÉTREQUIN & S. CASSEN (1998) – La función de las hachas en el Neolítico, IN: *Mundo Científico Nº 195*, Novembro, pp. 68-73.
- RENFREW, C. & P. BAHN (1991) – *Archaeology. Theories, Methods and Practice*, Londres, Thames and Hudson.

- VICENT GARCIA, J. M. (1997) – The Island Filter Model Revisited, IN: Miriam S. Balmuth, A. Gilman, L. Prados-Torreira (eds.), *Encounters and Transformations. The archaeology of Iberia in transition*, Sheffield, Academic Press, pp. 1-13.
- WANDSNIDER, L. (1992) – The spatial dimension of time, IN: J. Rossignol, L. Wandsnider (ed.) *Space, Time and Archaeological Landscape*, New York, Plenum Press, pp. 257-281.
- ZILHÃO, J. (1992) – *Gruta do Caldeirão. Relatório de 1982*, Lisboa, dact. para o IPPAR.
- ZILHÃO, J. (1993) – *Gruta do Caldeirão (Pedreira, Tomar). Relatório técnico-científico dos trabalhos arqueológicos realizados em 1983*, Lisboa, dact. para o IPPAR.
- ZILHÃO, J. (1992) – *Gruta do Caldeirão. O Neolítico Antigo*. Lisboa, IPPAR.
- ZILHÃO, J. & ANTÓNIO M. F. CARVALHO (1995) – O Neolítico do Maciço Calcário Estremenho. Crono-estratigrafia e povoamento, IN: *I Congrès del Neolitic a la Peninsula Ibérica, Gavá-Bellaterra, RUBRICATUM*, nº 1, pp. 659-71.
- ZILHÃO, J.; J. MAURÍCIO & P. SOUTO (1991) – A Arqueologia da Gruta do Almonda (Torres Novas). Resultado das escavações 1988-89, IN: *Actas das IV.ª Jornadas Arqueológicas*, Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses.

# PROBLEMATIZANDO A PRÉ-HISTÓRIA RECENTE DE PORTUGAL (VI-II MILÉNIOS A. C.)\*

por

Susana Oliveira Jorge\*\*

## I. DE MEADOS DO VIº A MEADOS DO Vº MILÉNIO A. C.: OS ÚLTIMOS CAÇADORES-RECOLECTORES EM MUDANÇA

Entre o VIº e o Vº milénio A. C. surgem, em quase todo o território português, estações arqueológicas nas quais ocorrem algumas inovações relacionadas com o sistema produtor: domesticação de animais e plantas, cerâmica e pedra polida. Embora tais estações predominem no litoral, entre o Baixo Mondego e Algarve, elas não se confinam à costa atlântica, surgindo também mais para o interior, nas províncias do Alto Alentejo, Beira Alta e Trás-os-Montes e Alto Douro.

A ausência de estações do Neolítico antigo, a norte do Baixo Mondego, no litoral atlântico, dever-se-á quer a uma investigação deficiente, quer a processos de sedimentação holocénica que invisibilizaram os testemunhos desta época, neste troço da costa portuguesa.

Se atendermos à correlação entre datas de C14 e presença/ausência de vasos cerâmicos com decoração cardial, chegamos à seguinte conclusão: de momento, as estações datadas mais antigas integram cerâmicas onde a impressão cardial é minoritária, localizando-se todas elas no litoral sul de Portugal, no Alentejo e Algarve (Soares, 1997: pp. 587-608).

Mesmo que no futuro venham a ser identificadas na Estremadura (ou em qualquer outra região), estações tão antigas quanto as da costa do sul de Portugal, associadas a contextos onde a cerâmica cardial predomine, tal não contraria a formulação duma hipótese que, aliás, não é inédita: a coexistência, no litoral

---

\* Este texto é um resumo do livro recentemente publicado pela autora, citado na bibliografia final (Jorge, S. O., 1999).

\*\* Faculdade de Letras da U.P., Portugal. E-mail: vojsoj@mail.telepac.pt

atlântico de diferentes estilísticas cerâmicas, onde, numa primeira fase, a decoração cardial pode ou não ser maioritária. Numa segunda fase, esta técnica pode mesmo não estar presente, coexistindo diversos padrões decorativos que não recorrem à matriz do “cardium edule”. Esta hipótese de coexistência estilística sugere a necessidade duma reavaliação do “paradigma cardial” no litoral atlântico, no quadro da neolitização peninsular.

Se quisermos mencionar factores de continuidade/descontinuidade entre grupos “mesolíticos” e grupos que foram receptivos às inovações referidas, e ainda possíveis formas de contacto entre ambos, teremos de restringir a nossa análise às regiões onde é possível detectar a passagem de uns a outros.

No que respeita a Estremadura e o Vale do Tejo, é, de momento, difícil avaliar a evolução entre grupos mesolíticos e do Neolítico antigo. De facto, os grupos mesolíticos dos concheiros do Tejo só foram tardiamente neolitizados. Por outro lado, no maciço calcário estremenho a presença mesolítica em gruta é, aparentemente, ténue, podendo tal resultar tanto de mudanças nas estratégias de povoamento, como de alterações na taxa de crescimento demográfico à escala micro-regional. De qualquer forma, é possível que tal “vazio mesolítico” venha a ser superado no decurso de futuras investigações.

A partir da 2ª metade do Vº milénio A. C., tanto o litoral estremenho, como o maciço calcário, como, a sul, a Serra de Sintra apresentam diversas ocupações ditas “neolíticas”, quer em gruta, quer em estações ao ar livre. Como já afirmámos, os concheiros do Tejo também são permeáveis a algumas novidades. Em geral, tais novidades são de duas ordens: tecnológicas (cerâmica, pedra polida, elementos de foice com “lustre de cereal”), e económicas (ovicaprídeos). A variação a nível de artefactos e ecofactos, em relação com uma marcada variabilidade do padrão residencial, aponta para uma grande flexibilidade dos modelos de exploração do território. Tal exploração verifica-se preferencialmente em ecótonos (cruzamentos de diversos biótopos), quer no litoral, quer no maciço calcário estremenho, e visa a obtenção de uma extensa gama de recursos terrestres e aquáticos. Na foz do Mondego, o ponto mais setentrional do litoral português onde foram identificadas estações do Neolítico antigo, são conhecidas estações que indicam uma exploração extensiva do território, onde a caça, a recollecção, a pesca e o pastoreio seriam o núcleo da subsistência.

Perguntemo-nos, no entanto, se se praticaria já a agricultura. E, em caso afirmativo, que tipo de agricultura. Questão extensível a todas as estações desta época onde estão presentes todas ou apenas algumas das “inovações neolíticas” enunciadas.

Uma ideia emerge quando se observa a passagem do VIIº ao VIº milénio A. C. na região da Estremadura/Vale do Tejo: a heterogeneidade biofísica poderá correlacionar-se com múltiplos processos de “neolitização” (Oosterbeek, 1994).



No espaço abrangido pelo estuário do Sado e pelo litoral alentejano e algarvio verificam-se, durante o Mesolítico (VIIIº milénio A. C.), economias complexas de caça-recolocção que, afastando-se do modo de vida predador clássico, se especializam no armazenamento de recursos aquáticos. Estas economias assentam quer na exploração de largo espectro de amplos territórios, quer na exploração de curto espectro, tentando obter e/ou acumular recursos aquáticos ou terrestres em determinados períodos do ano. A “novidade” destas economias mesolíticas reside, segundo J. Soares (1997), no incremento da sedentarização, da intensificação económica e no crescimento demográfico, que terão conduzido, nos inícios do VIº milénio A. C., no litoral, a um “desequilíbrio-ecológico”. Para J. Soares, os grupos mesolíticos do litoral do sul de Portugal encontram-se inseridos num modo de vida “proto-produtor” que, em breve, será permeável a algumas “inovações neolíticas”.

De facto, em meados do VIº milénio A. C., surgem na costa alentejana e algarvia ocupações em povoados de base, de grande dimensão (por ex., Vale Píncel I) ou em acampamentos temporários (por ex., Medo Tojeiro) que integram novidades tecnológicas no seio do instrumental de tipo mesolítico local. Os concheiros do Sado também recebem algumas inovações. O pastoreio encontra-se representado apenas por oviceprídeos nos sítios algarvios de Cabranosa e Padrão I. A agricultura, segundo J. Soares, só pode ser deduzida a partir de provas indirectas: pedra polida, moinhos manuais, lamelas com “lustre de cereal”.

Relativamente a esta região emergem algumas ideias básicas:

– existe uma clara continuidade entre grupos mesolíticos do VIIº milénio A. C. e os chamados grupos “neolíticos” do VIº milénio A. C. Essa continuidade inclui uma similar estratégia logística que tem a ver com uma exploração extensiva dos territórios. Esta exploração usa, durante o VIº milénio A. C., a obtenção adicional de recursos resultantes duma agricultura e dum pastoreio incipientes; – as práticas de pastoreio e de agricultura inserem-se numa lógica de intensificação económica que tem origem no VIIº milénio A. C.

A continuidade entre “mesolíticos” e “neolíticos” continua a verificar-se ao nível dos caracteres físicos de ambos os grupos humanos (Arnaud, 1990: 437-446).

Quanto aos rituais funerários existem, certamente, especificidades entre os enterramentos mesolíticos e os neolíticos, mas, no geral, em ambos os casos, estamos perante sepulturas simples, de inumação individual, sem dispositivos arquitectónicos complexos.

Finalmente, nas várias regiões mencionadas, parecem coexistir caçadores-recolectores clássicos, caçadores-recolectores que manipulam artefactos “neolíticos” (cerâmica e pedra polida) e caçadores-recolectores-pastores que fabricam ou manuseiam artefactos “neolíticos” e incrementam um modo de vida mais sedentário.

A análise de algumas estações “neolíticas” do interior do território português sugere-nos também alguns comentários:

– Recentemente alguns autores têm vindo a atribuir uma cronologia do Neolítico antigo-médio a alguns menires e cromeleques do sul de Portugal (Alto Alentejo e Algarve Oriental) (Gomes, 1997: 147-190). Estes menires e cromeleques seriam “monumentos” que marcariam simbolicamente um espaço virgem que os primeiros pastores-agricultores pretendiam ocupar.

Relativamente a este assunto, surgem alguns óbices: nem se possui uma cronologia absoluta inequívoca para estes “monumentos”, nem, sobretudo, eles parecem estar de acordo com um modo de vida baseado na exploração extensiva dos territórios (com uma grande mobilidade residencial). Tal modo de vida não condiz com os princípios sociais e simbólicos que presidem à primeira marcação monumental da paisagem.

É ainda no interior do território português que se conhecem santuários de arte rupestre com motivos pintados e/ou gravados (antropomorfos e zoomorfos “esquemáticos”). Ocorrem estes santuários em rochas ao ar livre, nos vales dos rios Tejo e Douro e alguns dos seus afluentes. Podem ainda surgir em abrigos sob-rocha.

Todos estes sítios deixam antever paisagens ainda fortemente marcadas pela simbologia de caçadores-recolectores-pastores itinerantes. Neste sentido, estes espaços – lugares naturais monumentalizados – expressam de forma exemplar um modelo tradicional de concepção de espaço-tempo, anterior ao que foi mais tarde introduzido pelo modo de vida agro-pastoril consolidado.

Por último, é útil referir a presença de trigo no nível mais antigo dum abrigo do interior de Portugal: Buraco da Pala IV (Sanches, 1997). Trata-se do único contexto datado do chamado Neolítico antigo (finais do VIº/inícios do Vº milénio A. C.) que oferece uma prova directa da prática da agricultura. Todos os restantes contextos (povoados ou enterramentos) fornecem-nos, na melhor das hipóteses, apenas provas indirectas.

Esta presença isolada no Buraco da Pala IV permite-nos colocar uma questão de fundo: onde estão os indicadores de práticas de subsistência baseadas no pastoreio e na agricultura cerealífera durante o Neolítico antigo em Portugal? Quais são as provas dum “modo de vida neolítico” durante o VIº/1ª metade do Vº milénio A. C. em território português?

## Discussão

A principal questão que se coloca relativamente ao aparecimento das chamadas “inovações neolíticas” conduz-nos a um conjunto de perguntas prévias: tais

“inovações” serão índice de descontinuidade cultural? Se aceitarmos essa descontinuidade, ela poderá ser explicada através da entrada de populações exógenas, provenientes do Mediterrâneo? Que papel deverá ser dado à presença e à maior ou menor antiguidade da cerâmica (cardial e não-cardial) e dos outros componentes do “pacote neolítico” no processo de mudança?

– Às perguntas formuladas, um primeiro grupo de autores responde aceitando a descontinuidade cultural. Tal descontinuidade decorre da entrada, no litoral atlântico, a exemplo do que já havia ocorrido no litoral mediterrânico, de pastores-agricultores com origem no Mediterrâneo oriental. Esses grupos são portadores dum “modo de vida produtor”. A cerâmica cardial é prova de presença e antiguidade dessa mudança cultural. Só num segundo momento o interior da Península será colonizado ou aculturado, podendo então ocorrer eventuais coabitações entre mesolíticos e pastores-agricultores.

Algumas publicações recentes, mas sempre do mesmo autor, precisam, com pormenor, o processo de “colonização” do território português (Zilhão, 1993: 5-63). Tal processo de “colonização” enquadra-se no âmbito de um “modelo démico”, em que a mudança se encontra vinculada a movimento de populações, neste caso, de procedência alógena. De facto, segundo Zilhão, nos finais do VIº milénio A. C. estabelece-se na Estremadura portuguesa um “enclave” de populações agro-pastoris, similar ao já existente no sudoeste espanhol (região de Valência). Estas populações encontram uma região despovoada ou com um substrato mesolítico quase inexistente. Tal facto facilita a instalação rápida destes grupos que, em breve, se expandem em várias direcções. Para sul, encetam, na viragem do VIº para o Vº milénio A. C., interacções com os caçadores-recolectores do Tejo e Sado e da costa alentejana e algarvia. Destes contactos decorre uma progressiva absorção dos mesolíticos e uma colonização/aculturação em amplas áreas do sul de Portugal e do resto do território português. As populações mesolíticas locais acedem ao “pacote neolítico” através do contacto e interacção com os grupos neolíticos. Não existe qualquer possibilidade dos caçadores-recolectores locais acederem, de forma independente, a qualquer dos componentes do referido “pacote”.

Existem múltiplos óbices à aceitação dum modelo explicativo tão arrojado e ao mesmo tempo tão carente de provas arqueológicas:

1) Este modelo apoia-se exclusivamente num único contexto arqueológico analisado, o da gruta do Caldeirão, situado no maciço calcário estremenho. Como é reconhecido por vários autores, encontra-se por fazer um verdadeiro rastreio exaustivo das estações da Estremadura, no sentido de testar as hipóteses erguidas a partir do estudo isolado da gruta do Caldeirão;

2) O contexto arqueológico referido é um local de enterramento, no qual

foram reconhecidos dois níveis sucessivos de inumações, datados dos finais do VIº/inícios do Vº milénio A. C. Ou seja, estamos perante duas associações funerárias, pelo que a análise da presença/ausência de artefactos e ecofactos, e todo o tipo de ilacções sobre a natureza destas inumações devem ser apreciados tendo em conta as restrições impostas pelo carácter especializado de tais contextos.

3) Pretende-se induzir à aceitação do carácter intrusivo dos enterramentos “neolíticos” na gruta do Caldeirão, através duma eventual descontinuidade arqueológica. Tal descontinuidade, se se confirmasse em outras grutas da Estremadura, seria a favor da teoria duma “região despovoada” durante o Mesolítico. A Estremadura só teria sido assim novamente reocupada por “colonos” neolíticos a partir de finais do VIº milénio A. C. Contudo, nem se encontra provada qualquer descontinuidade arqueológica global na Estremadura, entre o Paleolítico superior e o Neolítico antigo, nem tal hipótese, por si só, é argumento válido a favor dum processo de “colonização”. Mesmo que uma eventual ruptura de ocupação se tivesse verificado, não se poderia inferir a partir dela a entrada de populações alógenas. Numa hipotética “terra despovoada” poderiam estabelecer-se, a partir de zonas contíguas, populações locais portadoras de “inovações neolíticas” e não, necessariamente, “colonos”.

4) Na costa do Alentejo e Algarve foram recentemente datadas estações “neolíticas” de meados do VIº milénio A.C. (Soares, 1997), ou seja, de época ligeiramente mais antiga do que a atribuída aos enterramentos do Caldeirão, na Estremadura. A hipótese recente de Zilhão de vários “enclaves” descontínuos no litoral atlântico, nomeadamente na Estremadura e no Algarve (Zilhão, 1998: 27-44), além de necessitar de suporte arqueológico, encontra-se em total contradição com o próprio modelo inicial (1993) de entrada blocal e hegemónica de colonos na Estremadura. A passagem da teoria dum “enclave” (1993) à de vários “enclaves” (1998) não parece ser indiferente ao aparecimento de novas cronologias para contextos do VIº milénio A. C. na costa do sul de Portugal, as quais põem em causa a antiguidade dos enterramentos “neolíticos” do Caldeirão no quadro da neolitização do litoral atlântico peninsular (Soares, 1997).

5) Não se conhecem os povoados sedentários articulados com os enterramentos do Caldeirão. A hipótese de tais povoados existiram a sul da gruta, nos solos férteis do rio Nabão, pode ser rebatida, uma vez que tais terrenos são muito pesados, exigindo uma tecnologia agrícola inexistente nesta época.

A verdade é que não se conhecem na Estremadura os típicos povoados sedentários, que seriam a prova do estabelecimento, no litoral atlântico, dum “sistema de vida aldeão”, tal como foi concebido no Mediterrâneo oriental.

6) A ausência de cereais e de outras provas directas de agricultura nos enterramentos do Caldeirão serve qualquer explicação, dado o carácter especializado desta ocupação. Ou seja, não é possível utilizar um contexto funerário

isolado, para a partir dele se construir um modelo explicativo que envolve não apenas migrações populacionais mas sobretudo a transposição para o litoral atlântico da totalidade dum sistema económico e social.

Assim, se atendermos ao suporte teórico do modelo difusionista clássico, temos de admitir que não existem provas arqueológicas que sustentem tal modelo no litoral atlântico ocidental da Península Ibérica.

– Um segundo grupo de autores, muito mais amplo do que o primeiro, defende um processo evolutivo contínuo entre o VIº e o Vº milénio A. C. As “inovações neolíticas” são, segundo estes, assimiladas por caçadores-recolectores mesolíticos, cujas economias complexas estavam, em algumas regiões, especialmente preparadas para as receber. A cerâmica e o pastoreio são integrados em economias “proto-produtoras”, onde o armazenamento de recursos aquáticos era prática corrente no sul de Portugal. J. Soares (1995: 127-138) refere explicitamente que “teriam ocorrido fluxos regulares e relativamente rápidos de informação entre grupos vizinhos, sem movimentos de populações e processados em função da selectividade do meio social” (p. 134).

Também outros investigadores interpretam a existência de estações do neolítico antigo no Alentejo interior num quadro autoctonista, em que a informação, com diversas origens, circularia segundo diferentes “rotas”. As recentes descobertas de sítios desta época (e contextos) no interior do Centro e Norte de Portugal também têm sido entendidas num quadro de cruzamento de contactos inter-comunitários, alheio a importantes movimentações populacionais.

No geral, admite-se que a neolitização do Centro e Norte de Portugal possa ter resultado da transmissão de ideias e artefactos veiculados a partir das Mesetas, da Estremadura e, eventualmente, do Sul (Sanches, 1997).

– Todas as perspectivas autoctonistas têm sentido dificuldade em lidar com dois aspectos: – a natureza dos processos de transmissão cultural, desde o Mediterrâneo oriental até à Península Ibérica; – a caracterização económica e social dos sistemas de subsistência que integraram, em diferentes tempos e lugares, novos artefactos e, às vezes, ovinos e cereais.

É como se existisse um dilema: se não se pode negar que certos componentes do sistema neolítico (plantas e animais domesticados) são de origem oriental, como refutar uma qualquer explicação difusionista? Mas, por outro lado, como articulá-la com os aspectos contraditórios do “pacote neolítico” peninsular: ausência de unidade do referido “pacote”, continuidade tecnológica e económica entre muitos contextos “mesolíticos” e “neolíticos”, ausência de povoados sedentários associados a um “modo de vida aldeão”? Ou seja, existe dificuldade em se perceber os mecanismos concretos de difusão – do Mediterrâneo oriental até ao

litoral atlântico da Península Ibérica – ou seja, as fórmulas específicas que veicularam as “inovações neolíticas” nesta região ocidental da Europa.

Em regra, todos os modelos difusionistas, quer os que são adeptos de movimentos de populações (Ammermann e Cavalli-Sforza, 1984), quer os que, não o sendo, admitem a transmissão selectiva da informação ao longo do Mediterrâneo (Lewthwaite, 1986: 53-66) estão de acordo num ponto: o mecanismo de difusão ou transmissão genética produziu-se de oriente para ocidente segundo um “modelo axial” (Vicent García, 1997: 1-13). Muitas das actuais perspectivas autoctonistas sobre a neolitização peninsular, apesar de negarem a ocupação do litoral por grupos alógenos, também propõem uma transmissão direccionada da informação, do litoral para o interior (Soares, 1997). Por outro lado, as “inovações neolíticas”, ao expandirem-se para o interior da Península, utilizam as chamadas “rotas terrestres”, ou seja, eixos orientados de assimilação e difusão dos componentes do sistema produtor. Esta “visão axial” tem fragilizado qualquer argumentação alternativa às perspectivas difusionistas tradicionais.

Recentemente alguns autores tentaram explicar o aparecimento dos componentes do sistema produtor na Península Ibérica em termos do que designaram por um “modelo capilar” (Vicent García, 1997). Segundo este modelo, também difusionista, a informação processa-se tendo em conta alguns aspectos principais: – as relações sociais de reciprocidade entre caçadores-recolectores são os condutores naturais de informação; – estas relações sociais têm uma estrutura isotrópica, ou seja, o que flui, tende a espalhar-se uniformemente por toda a rede de interacção, quase ao mesmo tempo. As práticas exogâmicas entre os grupos mesolíticos mediterrânicos terão proporcionado uma propagação rápida dos componentes do sistema agro-pastoril; – contudo, a entrada e saída de produtos, no quadro de relações isotrópicas, estão condicionadas pela contingência da recepção. É o contexto social específico que comanda a necessidade ou rejeição dos elementos de troca. Daqui resulta que a presença e a cronologia de chegada de determinados componentes do sistema produtor podem variar consoante inúmeros factores associados à imprevisibilidade social da transmissão da informação.

A aceitação deste modelo explicativo, para além de valorizar as relações sociais (e não exclusivamente as tecnológicas e económicas), acarreta duas importantes consequências: – da simples presença isolada de elementos do sistema agro-pastoril não se pode extrair outra ilacção que não seja a de que eles existiram num determinado contexto, qualquer que tenha sido o seu uso económico e social. Ou seja: da circulação desses elementos em contextos mesolíticos não se pode inferir a implantação de uma “economia agro-pastoril”; – neste quadro de raciocínio também não tem sentido falar de “rotas”, “vias”, “eixos”, como meios de transmissão da informação. Numa determinada região, os produtos podem circular em múltiplas e “contraditórias” direcções dependentes da diversidade dos ritmos

de aceitação, de expansão ou de rejeição social.

A negação dum “modelo arterial” de expansão do sistema produtor no Mediterrâneo ocidental, põe em causa, de forma profunda, todas as teorias explicativas (migracionistas ou autoctonistas) até hoje desenvolvidas. E abre caminho a um olhar completamente novo sobre a natureza económica e social da cerâmica, dos cereais ou dos ovicaprídeos, entre o VI<sup>o</sup> e o V<sup>o</sup> milénio A. C., no território português.

## **II. DE MEADOS DO V<sup>o</sup> A MEADOS DO IV<sup>o</sup> MILÉNIO A. C.: MONUMENTOS E TERRITÓRIOS**

O Alto Alentejo terá protagonizado, no território português, a emergência do primeiro fenómeno sepulcral de tipo monumental, ainda antes de meados do V<sup>o</sup> milénio A. C., representado por pequenas câmaras cistoides fechadas, de inumação individual, sob “tumulus”. Aparentemente, terão sido construídos estes primeiros sepulcros fechados ainda em época contemporânea da dos concheiros mesolíticos do Tejo e do Sado e de diferentes estações “neolíticas” do tipo anteriormente referido.

Por meados do V<sup>o</sup> milénio A. C., em grande número de regiões do território português, assistimos à construção continuada dos primeiros monumentos sepulcrais. Predominam as câmaras cistoides fechadas sob “tumulus”, contendo inumações individuais. No Alto Alentejo, no entanto, emergem, por esta altura, os primeiros sepulcros de corredor curto (por ex., Poço da Gateira 1), contendo já inumações alargadas ou colectivas. Não sabemos se algures, durante este período, terão sido erigidos menires ou recintos de pedras fincadas. O povoamento correlacionável com aqueles monumentos sepulcrais é ainda muito frágil, com fracos índices de sedentarização em todo o território.

De salientar a provável persistência de reutilização dos santuários de arte rupestre do Tejo, do Côa e do Douro, ao longo de todo o V<sup>o</sup> milénio A. C., ainda que desconheçamos a eventual relação destes santuários com os construtores dos primeiros sepulcros megalíticos em regiões contíguas.

Durante esta época não conhecemos, na Estremadura, nenhuma inovação em termos sepulcrais. Continuam a ocorrer deposições simples, individuais, em gruta. Às vezes estas deposições estão delimitadas por recintos estruturados (Oosterbeek, 1997). Aparentemente, neste período e nesta região, não existe uma descontinuidade assinalável entre os povoados e os enterramentos conhecidos da 1<sup>a</sup> metade do V<sup>o</sup> milénio A. C.

Ao longo da 2<sup>a</sup> metade do V<sup>o</sup> milénio A. C., em particular nos finais deste milénio (Neolítico médio-fínal), observa-se um fenómeno abrangente de implan-

tação de monumentos de carácter sepulcral/ritual. Se exceptuarmos a Estremadura que, aparentemente continua, nesta fase, a apresentar um certo imobilismo, registamos, de Sul a Norte, a existência de necrópoles de sepulcros sob “tumulus” e, em certas zonas, de alguns menires ou cromeleques. Este fenómeno corresponde à primeira monumentalização abrangente da paisagem.

Por outro lado, em quase todas as áreas regista-se, nesta fase, um engrandecimento dos sepulcros que agora, em todo o lado, acolhem inumações alargadas ou colectivas.

Mais uma vez, o Alto Alentejo é precoce na emergência de grandes dólmens de corredor longo ou muito longo (por ex., a Anta Grande do Zambujeiro). Aqui surgem também povoados sedentários em relação com estes grandes túmulos. No entanto, em outras regiões, ocorrem apenas câmaras funerárias simples, fechadas ou abertas, sob “tumulus” (por ex., no Norte, Outeiro de Ante 1, na Serra da Aboboreira), ou câmaras de corredor curto ou longo (bem ou pouco diferenciado). Esta variabilidade tipológica aponta também para diferenciações rituais. Assim, verificam-se desfasamentos cronológicos – que podem não ter ultrapassado os 400-500 anos – entre regiões onde já se operavam permanentes reutilizações das câmaras funerárias e dos respectivos corredores (no Sul), e outras onde as tumulações eram feitas durante um único momento, o do enterramento, sendo os túmulos fechados logo após as deposições. Trata-se duma importante diferença de natureza ritual que separa regiões e necrópoles onde os sepulcros eram encerrados após os enterramentos, de outras que geriam o uso de “túmulos abertos” durante um certo período de tempo.

Finalmente, durante a passagem do Vº para o IVº milénio A. C. e ao longo da 1ª metade do IVº milénio A. C. (Neolítico final) assistimos à diversificação de paisagens pontuadas por monumentos sepulcrais/rituais com as mais variadas características.

É durante esta fase que se vulgarizam em todo o território, sepulcros de corredor com átrio. No interior destes monumentos depositam-se, por vezes, centenas de esqueletos, segundo rituais operados e compreendidos apenas por um número restrito de “oficiantes”. É, assim, durante este período, que se praticam vários “cultos de antepassados”, os quais deveriam requerer toda uma cenografia organizada no interior e em torno destes “sepulcros-templos”. A “arte megalítica” não é mais do que a expressão visível do grau de padronização e complexidade que deveria envolver os rituais de inumação colectiva nestes monumentos (V. O. Jorge, 1998: 69-83).

Para além dos sepulcros megalíticos de corredor, ocorrem, em algumas áreas (Estremadura, Alentejo e Algarve), outros espaços sepulcrais com menor visibilidade arquitectónica. Referimo-nos a ossuários em grutas naturais, e a inumações



colectivas em hipogeus e “tholoi”. Nestes espaços verificam-se rituais heterogéneos muito complexos. Assim, ao longo da 1ª metade do IVº milénio A. C., vemos surgir múltiplas fórmulas para cultuar os antepassados. Tais fórmulas nem sempre recorrem a espaços cénicos monumentais, como os grande sepulcros megalíticos de corredor. De resto, mesmo nas regiões onde estes últimos existem, ocorrem, por vezes, outros monumentos cuja natureza arquitectónica é marcadamente diferente: fossas funerárias e/ou rituais sob “tumulus” (contíguas a sepulcros megalíticos convencionais) ou inumações planas sob “tumulus” (no Norte de Portugal). Torna-se óbvio que estas várias arquitecturas apontam para processos sociais muito diversificados, só compreensíveis a uma escala muito ampla de análise.

É durante o Neolítico final que ocorrem em maior número, e de forma mais abrangente, menires e recintos de pedras fincadas – os cromeleques. A maioria dos investigadores aceita que estes monumentos possam ter sido reutilizados ou mesmo reestruturados durante esta fase. A função de “marcação territorial” parece não colidir com a de “observações astronómicas” no quadro de rituais de consolidação identitária. De referir que em alguns cromeleques (por ex., no Alto Alentejo), surgem menires transformados em “estátuas-menires”, dando relevo à representação sumária da figura humana.

Durante a 1ª metade do IVº milénio A. C. expandem-se santuários ao ar livre de arte rupestre. Os abrigos pintados de Arronches, o “santuário exterior” do Escoural, os abrigos pintados de Penas Róias e da Serra de Passos ou o santuário de ar livre com gravuras do Tripe, são apenas alguns – poucos exemplos – da chamada “arte esquemática” deste período.

Tendo origem no VIº milénio A. C., ou seja, no chamado “Neolítico antigo”, ela irá subsistir até, pelo menos, ao IIIº milénio A. C. Ao longo deste tempo terá funcionado como um precioso elemento de “marcação territorial” e de construção identitária. Neste sentido, o estudo da arte rupestre deve ser realizado no quadro da “arqueologia de paisagem”, devendo estar atento à maior ou menor proximidade relativamente a recursos naturais, a caminhos, a acessos, etc., etc.

Por outro lado, tal como os monumentos, os santuários de arte rupestre permaneceram na paisagem para além do momento em que foram criados e usados pela primeira vez. Desta forma, sujeitaram-se, tal como os monumentos, a múltiplas reinterpretações, mobilizadoras de contínuas negociações territoriais.

Finalmente, durante o Neolítico final, começamos a conhecer melhor os povoados dos grupos que construíram os monumentos mencionados. No entanto, estes povoados reflectem, de forma concisa, a heterogeneidade de padrões de vida, de possibilidades de recursos disponíveis, de diferentes tecnologias e estratégias adoptadas. Apesar da grande variabilidade habitacional, encontramos, pela primeira vez, de forma inequívoca, provas directas (e indirectas) do domínio do sistema produtor.

## Discussão

Tradicionalmente admitia-se uma estreita correlação entre os primeiros monumentos sepulcrais e a consolidação da economia agro-pastoril. Os monumentos funcionavam como “marcadores territoriais” de paisagens cultivadas. Os antepassados, representados pelos monumentos, eram o suporte legitimador dum processo de negociação de direitos sobre a terra arável.

Recentemente, diversos autores, como J. Barret ou R. Bradley têm questionado a referida correlação. Em 1998, R. Bradley defende uma divisão entre “sepulcros fechados” e “sepulcros abertos”, os quais não só espelhariam diferentes noções de tempo, como se articulariam com diversos tipos de economias. Na verdade, segundo o autor, a primeira economia agro-pastoril só se verificaria aquando do aparecimento dos “sepulcros abertos”.

Para Bradley os primeiros sepulcros fechados, sob “tumulus” partilhariam com os sepulcros anteriores, a inumação individual. Os rituais posteriores à deposição do morto e ao enterramento no sepulcro ocorreriam apenas em torno do monumento, o que, por outro lado, permitia uma “assistência” relativamente alargada (S. O. Jorge, 1998a: 105-113). Estes primeiros monumentos que se destacam na paisagem – tal como, para alguns investigadores, os primeiros menires e cromeleques – marcam territórios em transformação. Mas, de facto, não existem provas, no que respeita ao território português, de uma economia agro-pastoril consolidada durante esta fase tão recuada.

A partir de meados do Vº milénio A. C. (no Sul) e de finais do Vº/inícios do IVº milénio A. C. (em outras regiões) ocorrem sepulcros de corredor, com átrio, sob “tumulus”. São sepulcros abertos, que abrigam inumações colectivas, depositadas ao longo dum determinado período de tempo muito variável. Para citar Bradley estamos agora face a “rituais de antepassados” por oposição aos anteriores “rituais de enterramento”. Tais rituais colectivos operam-se desde o átrio até ao fundo da câmara sepulcral, segundo um eixo de visibilidade a que só tem acesso um número restrito de “oficiantes” (S. O. Jorge, 1998a). Estes rituais admitem teoricamente múltiplas manipulações dos corpos e de artefactos associados. Os “rituais dos antepassados” transformam os seus despojos em “reliquias”. No nosso território os “sepulcros abertos” são mais frequentes durante o Neolítico final, havendo, por outro lado, provas, nesta fase, do desenvolvimento abrangente de povoados sedentários e da reformulação de recintos de menires. Aparentemente, é só a partir dos inícios do IVº milénio A. C. que, em todo o território português, os monumentos sepulcrais/rituais adquirem uma função legitimadora dos direitos de acesso à terra arável. Neste sentido, é só nesta fase, que eles acedem ao estatuto de verdadeiros “marcadores territoriais” de comunidades agrárias.

Enfim, todo este enunciado ajuda-nos a seleccionar algumas ideias gerais:

1º – segundo esta nova visão, poderão ocorrer monumentos (sepulcros e menires) que fiquem de fora dum qualquer sistema agrário. Ou, por outras palavras, os primeiros “monumentos” poderão não ter sido todos construídos por agricultores-pastores;

2º – se o sistema produtor se correlaciona com o “culto dos antepassados”, este exhibe-se não apenas em contextos monumentais, mas também em grutas e hipogeus, ou seja, em espaços sem visibilidade arquitectónica, ou mesmo em espaços intencionalmente ocultos;

3º – santuários de arte rupestre, recintos de menires ou de estelas, povoados, sepulcros (com ou sem monumentalidade) cumprem, a partir do Neolítico final, diferentes papéis no sentido de ajudarem a construir a primeira paisagem agro-pastoril em território português. Esta paisagem insere espaços sociais muito heterogéneos, onde se negocia o poder das primeiras comunidades agrárias.

Neste quadro polifacetado qual será a maior novidade introduzida pelo chamado “fenómeno megalítico”?

O estudo exaustivo da necrópole megalítica da Serra da Aboboreira (no Norte de Portugal) (V. O. Jorge, 1991: 205-213), realizado ao longo de vinte anos, foi fundamental para se compreender a construção, durante três milénios, de uma cenografia organizada.

Da análise da evolução desta necrópole durante mil anos, podemos extrair alguns traços comuns a outros contextos megalíticos, que nos ajudam a reconstituir uma específica noção de “tempo ritual”.

Assim, a evolução da necrópole da Serra da Aboboreira, entre meados do Vº milénio A. C. e meados do IVº milénio A. C., oferece-nos os seguintes elementos sobre a organização e construção cénicas:

– Os primeiros sepulcros – câmaras pequenas, fechadas, sob “tumulus” –, ocorrem ao longo da 2ª metade do Vº milénio A. C. São monumentos isolados, no topo da serra. Não existem provas de um modo de vida agro-pastoril em marcha. Estes túmulos pertencem a grupos provavelmente errantes, que distinguem simbolicamente um território através da construção destes pequenos montículos de terra e pedras. Em torno deles ocorreram “rituais de enterramento” acessíveis a um número variado de “espectadores”.

– Estes sepulcros vão sobreviver na paisagem desde o Vº milénio até meados do IVº milénio A. C., período durante o qual, em áreas contíguas, foram construídos outros túmulos: câmaras maiores, fechadas; câmaras maiores abertas; uma câmara poligonal com corredor (Chã de Parada 1); eventualmente outros sepulcros mais pequenos ainda não datados. Os túmulos mais antigos foram sendo reinterpretados à medida que eram concebidas, lado a lado, novas estruturas. Em

conjunto, foi sendo criado um sistema ritual/sepulcral, em permanente reactualização;

– Os sepulcros dos finais do V<sup>o</sup>/1<sup>a</sup> metade do IV<sup>o</sup> milénio A. C. não se instalam ao acaso. No interior de núcleos com monumentos mais ou menos equidistantes, inserem-se túmulos de grandes dimensões (por ex., Outeiro de Ante 1 ou Chã de Parada 1), que passam a polarizar o espaço usado por todos os sepulcros dum determinado conjunto. Ou seja, a partir de um certo momento, constituem-se núcleos com um “centro”, ou, se quisermos, onde os monumentos estão hierarquizados (através da dimensão e da localização). Este fenómeno é também observado em outras necrópoles megalíticas do Sul de Portugal.

– Nos inícios do IV<sup>o</sup> milénio A. C., quando é construído o dólmen de Chã de Parada 1, estamos já perante uma paisagem cenográfica de longa duração, na qual todos os monumentos (dos mais antigos aos mais recentes) são culturalmente contemporâneos. Em conjunto, estes monumentos servem o propósito de se criar um território estável com identidade.

A breve história da evolução da necrópole megalítica da Aboboreira, entre o V<sup>o</sup> e o IV<sup>o</sup> milénio A. C., é paradigmática do que define melhor a natureza destes espaços rituais no nosso território: estamos perante paisagens que visibilizam um novo tipo de “tempo ritual”. Este é um “tempo longo” que remete para a noção de “intemporalidade”, que é sinónimo duma nova “ordem social”. A aparente estabilidade de longa duração destes espaços inscreve-se num propósito de controle da memória colectiva, que é vital para a sedimentação das estruturas sociais das primeiras comunidades agrárias.

### III. DA SEGUNDA METADE DO IV<sup>o</sup> A MEADOS DO II<sup>o</sup> MILÉNIO A. C.: ESTRATÉGIAS DE CONSOLIDAÇÃO DO SISTEMA AGRO-PASTORIL

Ao contrário da divisão tradicional entre Calcolítico e Bronze antigo e médio, tentaremos aqui uma caracterização global deste longo período, por forma a suscitar alguma discussão em torno da natureza das continuidades e descontinuidades observadas.

Começamos por fazer um balanço sobre a evolução dos espaços sepulcrais entre os finais do IV<sup>o</sup> e meados do II<sup>o</sup> milénio A. C.

Durante uma primeira fase, até meados do III<sup>o</sup> milénio A. C., observam-se três grandes características:

– uma progressiva invisibilidade arquitectónica dos sepulcros na paisagem. De facto, e apesar de especificidades regionais, vemos surgir, no Sul, “tholoi” e

hipogeus, e, em regiões mais setentrionais, pequenas cistas sob “tumulus” ou cistas planas. São reutilizadas também grutas naturais. É notório que estes enterramentos, podendo socorrer-se de túmulos pré-existentes, não se integram em novos “monumentos”, segundo o padrão utilizado na fase anterior;

– ocorre um menor investimento de trabalho na elaboração dos enterramentos: por um lado, edificam-se pequenos túmulos, por outro, aproveitam-se sepulcros anteriores;

– apesar da perda de visibilidade e de menos investimento de trabalho, os enterramentos calcolíticos acusam uma grande heterogeneidade e complexidade ritual, em todas as regiões. Os sepulcros tanto aproveitam necrópoles pré-existentes, como ocorrem em novos contextos (recintos plurifuncionais) ou surgem apenas isolados. Tanto se verificam inumações individuais (ou restritas) como se prolonga a prática das deposições secundárias em ossuários. Não está posta de lado a hipótese de alguns ossos poderem circular entre diversos espaços, como é sugerido pela estrutura ritual do recinto de Castelo Velho (S. O. Jorge, 1998b).

De referir ainda que, apesar de algumas excepções, mantém-se, em regra, uma certa distância espacial entre os túmulos e os povoados onde vivem os seus potenciais utilizadores (Gonçalves, 1995: 1-20; Cruz *et alii*, 1998a).

Entre meados do III<sup>o</sup> milénio A. C. e os incios do II<sup>o</sup> milénio A. C. surgem algumas mutações trans-regionais:

– As reutilizações campaniformes, nomeadamente as tardias, vêm instalar uma “dissolução” da ordem tradicional em alguns grupos. De facto, as inumações individuais estão associadas a uma utensilagem funerária padronizada que preciniza algumas mudanças na organização do poder das elites.

– Os contextos Ferradeira-Montelavar acentuam esta mudança nas estruturas de poder através de alguns procedimentos básicos: – a edificação de cistas (planas ou sob “tumulus”) em ecologias de vale, em regra nas proximidades de povoados; – a inclusão nessas cistas de espólio metálico de filiação mediterrânica e atlântica, acusando a capacidade de algumas elites em controlarem a troca de objectos raros de âmbito supra-regional.

Contudo, apesar destas mutações, que se observam sobretudo no litoral (Minho, Douro Litoral, Estremadura, Baixo Alentejo e Algarve), permanece uma grande diversidade e complexidade funerária-ritual em todo o território.

No interior, em particular em Trás-os-Montes e Alto Douro e Beira Alta, conhecem-se pequenos túmulos (e estruturas rituais existentes na sua periferia) que, em regra, não integram, artefactos metálicos. Estes sepulcros tanto se incluem em necrópoles pré-existentes como em novos espaços. Articulam-se com inumações ou cremações individuais. Tanto podem surgir em ecologias de vale como de serra ou de montanha (Cruz, 1995: 81-119; Cruz *et alii*, 1998b).

O monumento de Outeiro de Gregos 1 (no Norte de Portugal, localizado na necrópole da Serra da Aboboreira) (V. O. Jorge, 1991) é paradigmático de dois aspectos interligados: invisibilidade sepulcral na paisagem; complexidade funerária-ritual.

Na verdade, anexada a uma cista integrada num “cairn” (rodeado por um círculo de pedras) foi detectada uma estrutura ritual bem estruturada. O espólio funerário incluía uma espiral de prata e a estrutura ritual revelou um vaso liso tronco-cónico.

Aparentemente, durante esta fase de transição entre o Calcolítico final e o Bronze inicial, ocorrem múltiplas soluções funerárias/rituais que dão conta da legitimação do poder de pequenos chefes locais. Nem todos terão tido acesso à exibição de bens de prestígio de âmbito supra-regional. Mas todos parecem manipular os locais funerários como forma de consolidar o controle sobre a terra e o trabalho nela investido.

Ao longo do IIº milénio A. C., as necrópoles do Bronze sudoeste (Alentejo e Algarve) protagonizam, no Sul, um estádio evolucionado do mundo funerário/ritual desta época. É certo que estamos perante cemitérios posicionados em zonas de vale, próximo de povoados (V. V. A. A., 1995). É certo também que estes cemitérios podem assumir uma organização interna que aponta para formas explícitas de hierarquização social (S. O. Jorge, 1996: 193-214).

Os monumentos de tipo Atalaia, provavelmente reutilizados durante 300/400 anos, deixam antever uma sólida codificação social, que não tem paralelo arqueológico em contextos similares contemporâneos do território português. Mas, apesar da complexidade formal e simbólica destas necrópoles, elas espelham apenas, a um nível mais elaborado, o padrão dos sepulcros do Bronze antigo e médio: – discricção na implantação topográfica; – inumações individuais associadas a espólios onde predominam os vasos cerâmicos, podendo ocorrer mais raramente artefactos metálicos (desta vez, de filiação mediterrânica); – associação recorrente de estruturas funerárias e rituais, deixando antever complexas cenografias no momento dos enterramentos; – manipulação, por vezes, de artefactos metálicos, resultantes de trocas entre elites regionais; – ostentação, em certos casos, do acesso à posse de armas metálicas (por ex., através da iconografia das estelas que acompanham algumas sepulturas).

As necrópoles do Bronze do Sudoeste configuram, no Sul, a emergência de pequenos chefes regionais que, num regime de alguma competição, tentam manter o seu controle sobre a terra, os seus recursos e o trabalho que sobre ela se exerce.

A necrópole do Tapado da Caldeira, no Norte de Portugal (S. O. Jorge, 1996), na sua singeleza e discricção, também cumpre o papel de legitimar (em partilha com outros espaços) a ascensão de elites que controlam novos territórios.

Durante este longo período são também erigidas estelas antropomórficas.

Numa primeira fase (III<sup>o</sup> milénio A. C.) são conhecidas estelas/estátuas menires no interior do território (Alentejo, Trás-os-Montes e Alto Douro). Apresentam semelhanças iconográficas com outras, situadas em regiões contíguas, na vizinha Espanha, que, em conjunto, têm um ar de família mediterrânico.

Trata-se de pequenas peças, onde estão gravados motivos anatómicos (olhos, nariz, braços, eventualmente, pernas e sexo) e ainda motivos complementares (cintos, colares, insígnias (?), etc.). Estão ausentes as armas.

Conhece-se um único recinto com estelas deste tipo, situado no Norte de Portugal, o Cabeço da Mina (S. O. Jorge, 1998a).

Embora podendo ter sido concebido no IV<sup>o</sup> milénio A. C., o santuário do Cabeço da Mina deverá ter continuado a ser usado ao longo do III<sup>o</sup> milénio A. C.

No Sul, pensa-se que alguns menires, integrados em cromeleques do Neolítico médio-final, possam ter sido transformados, durante esta fase, em estelas/estátuas-menires, com representação da figura humana.

Durante os finais do III<sup>o</sup> milénio A. C. e ao longo do II<sup>o</sup> milénio A. C. ocorrem estelas em contextos absolutamente diferentes dos anteriores.

Referimo-nos às chamadas “estelas alentejanas”, que surgem associadas aos túmulos do Bronze Sudoeste (no Alentejo e Algarve), e à solitária estela de Longroiva (no Alto Douro português).

Todas são estelas armadas. Longroiva apresenta um explícito contorno antropomórfico, o que não acontece nas “estelas alentejanas”. Mas em todas, e independentemente da tipologia das armas representadas (alabardas, punhais, espadas, machados, etc.), se pretende mostrar a acção de se possuir certos artefactos metálicos e, no caso das “estelas alentejanas”, também de certos objectos, algo enigmáticos, como os chamados “ancoriformes”.

As “estelas alentejanas”, tradicionalmente consideradas como “tampas de sepultura”, poderão também ter sido erguidas junto aos túmulos, simbolizando desta forma o estatuto privilegiado dos indivíduos ali inumados (V. V. A. A., 1995).

No que respeita aos santuários de arte rupestre observa-se uma longa sobrevivência da chamada “arte esquemática” em todo o território português, particularmente no seu interior. O que está em jogo, mais uma vez, sintetiza-se numa interrogação: como se articulam estes santuários com os recursos, os acessos, as fronteiras dos novos territórios emergentes durante o Calcolítico e a primeira parte da Idade do Bronze?

É com os santuários da chamada “arte galaico-portuguesa” do Noroeste português que se introduz uma nova temática, quer de tipo geométrico (círculos concêntricos, espirais, etc.), quer de tipo semi-naturalista (quadrúpedes, figuras humanas, armas, ídolos, etc.).

Recentemente tem-se adoptado uma cronologia curta para esta “arte”: entre o IIIº e o IIº milénio A. C., ou seja, entre o Calcolítico final e o Bronze inicial (Peña Santos e Rey García, 1993: 11-50). Peña Santos e Rey Garcia sustentam que há uma relação directa entre as rochas gravadas e locais visualmente privilegiados, em ordem a serem simbolicamente marcados os territórios controlados pelas elites dominantes. A posição periférica desta “arte”, em torno de sepulcros e povoados, delimitando espacialmente novos territórios, teria, assim, como finalidade, ostentar símbolos conectados com elites emergentes. A aceitarmos esta interpretação, os santuários de “arte galaico-portuguesa” poderiam configurar, no Noroeste de Portugal, a emergência de novas arenas de afirmação e disputa social, paralelas às manifestadas em torno de espaços sepulcrais contemporâneos.

Uma das investigações de ponta incide actualmente no estudo e na avaliação da funcionalidade global de múltiplos recintos monumentais emergentes entre os finais do IVº e os incios do IIIº milénio A. C.

Um tipo de recinto monumental aparece exclusivamente no Sul (Alentejo), sendo delimitado por fossos. Existem recintos com fossos, com dimensões e dispositivos arquitectónicos muito variados. Por um lado, conhecemos o grande recinto dos Perdigões (Lago *et alii*, 1998: 45-152), que inclui um espaço funerário e se encontra contíguo a um recinto de cromeleques. Outros recintos mais modestos, com fossos, como St.<sup>a</sup> Vitória, ou Monte da Ponte, são apenas a ponta dum “iceberg” que se começa agora a descobrir.

Um outro tipo de recinto monumental diz respeito aos conhecidos “povoados murados” ou “povoados fortificados” que ocorrem maciçamente no Sul (Alentejo, Algarve e Estremadura), mas que começam agora também a ser identificados no Centro (Beiras) e no Norte (Trás-os-Montes e Alto Douro).

Estes recintos murados podem ser arrumados segundo dois grandes tipos de localização: – lugares que aproveitam formações rochosas pré-existentes, muito proeminentes na paisagem, as quais são “monumentalizadas” através da construção de muretes ou muralhas; – lugares que ocupam sítios naturais de difícil acesso (cumeadas, esporões, etc.), nos quais são edificados, de raiz, recintos muralhados. No primeiro caso existe um aproveitamento da visibilidade e das características geográficas de lugares naturais para reforçar a natureza monumental dos recintos ali construídos. É possível que tais recintos fossem erguidos em sítios naturais com um qualquer valor sagrado para as populações que os monumentalizaram, ou que os veriam de longe.

Os recintos existentes no alto destas formações obedecem a diversos planos arquitectónicos e podem ter durações variáveis. Conhecem-se vários exemplos no interior do Centro e do Norte de Portugal e também na Estremadura.

Quanto aos recintos que se instalam em morros ou esporões, sem utilizar



acidentes geográficos pré-existentes, eles são abundantes no Centro e Sul e mais raros no Norte. Trata-se de recintos de planta sub-circular, cercados por um murete ou muralha, ou, em casos mais complexos, por duas ou três linhas de muralhas. Foram e são ainda classificados por muitos investigadores como “povoados fortificados”, valorizando-se nesta expressão a função defensiva. Recentemente tentámos desconstruir esta visão uniformizante que simplifica em excesso a complexidade funcional destes sítios (S. O. Jorge, 1994: 447-546).

Estes recintos apresentam diversos planos arquitectónicos.

Se exceptuarmos os casos do Zambujal e V.<sup>a</sup> N.<sup>a</sup> de S. Pedro (cuja dimensão pode oscilar entre 1 a 2 ha), os restantes recintos apresentam áreas inferiores a 1 ha. Apenas na Estremadura e no Norte ocorrem recintos cuja utilização se prolonga durante a Idade do Bronze (por ex., Zambujal, V.<sup>a</sup> N.<sup>a</sup> de S. Pedro e Castelo Velho de Freixo de Numão). Uma grande maioria destes lugares não oferece, de facto, possibilidades acentuadas de defesa. Os dispositivos pétreos deverão ser encarados como elementos delimitadores e/ou acentuadores da monumentalidade dos sítios. Não significa isto que, num determinado momento da sua história, estes locais não possam ter defendido, no seu interior, pessoas e bens. Mas essa função circunstancial não terá determinado a construção e manutenção (ao longo de séculos) destes verdadeiros “monumentos”.

A análise dos recintos murados leva-nos a realçar a sua posição alcantilada que lhes confere uma grande visibilidade na paisagem. Por outro lado, estes lugares parecem pontuar novos territórios, onde se verificam investimentos agrícolas intensivos que proporcionam ocupações continuadas durante longos períodos de tempo. Os recintos murados, independentemente das relações contextuais a que estiveram ligados, reproduzem novas percepções individuais e colectivas do mundo social. Correspondem a novos “marcadores espaciais” das primeiras paisagens verdadeiramente agrárias (S. O. Jorge, 1998a).

Os recintos com fossos e os recintos murados diferem em muitos aspectos: na maior ou menor dispersão pelo território; nas áreas que ocupam, na sua extensão; na visibilidade que detêm; na natureza e complexidade arquitectónica que ostentam, etc., etc.

No entanto, para além de serem áreas circunscritas, fisicamente delimitadas por estruturas, partilham, em alguns casos, uma característica muito inovadora: a “multifuncionalidade”.

Na verdade, em lugares melhor conhecidos, coexistem no interior dos recintos, áreas de tipo “doméstico”, “funerário” e “ritual” (por ex., em Castelo Velho de Freixo de Numão, no Norte, e nos Perdigões, no Sul). Estamos perante novos lugares, certamente conectados com outras formas de vivência da terra e de domesticação dos territórios.

A circulação de metais e o aparecimento dos chamados “depósitos” é um

fenómeno característico de Bronze antigo e médio (entre finais do III<sup>o</sup> e meados de II<sup>o</sup> milénio A. C.).

Durante o chamado Bronze antigo são conhecidos no Norte de Portugal e na Estremadura “depósitos” com afinidades estilísticas atlânticas.

Durante o Bronze médio acentua-se a circulação de artefactos de filiação mediterrânica, pelo que, nesta última fase, se cruzam influências atlânticas e mediterrânicas no quadro de relações supra-regionais entre elites.

Os “depósitos” manifestam intercâmbios de escala média que são prova de novos pactos socio-políticos entre territórios. Tais pactos supõem a emergência de códigos de consumo similares entre as elites. A questão que este quadro social sugere é a seguinte: tais mudanças, a partir de finais do III<sup>o</sup> milénio A. C., reflectem rupturas na organização do poder ou fazem parte apenas duma nova “cenografia” que sustenta o poder tradicional?

Resta-nos referir, de forma sumária, ao povoamento. Infelizmente existe uma grande desigualdade de informação sobre as várias regiões em presença.

Façamos primeiro alguns comentários sobre o povoamento calcolítico, em geral. Em primeiro lugar, existe uma enorme variedade de sítios implantados em diversas ecologias (de vale, de serra ou montanha) adaptados aos solos e às condições específicas de cada área. Esta expansão do povoamento para áreas marginais começa, de facto, nos finais do IV<sup>o</sup> milénio A. C. e desenvolve-se ao longo do III<sup>o</sup> milénio A. C. Em segundo lugar, observa-se uma diversidade acentuada de ritmos de desenvolvimento. Em terceiro lugar, é notória a implantação de povoados sedentários, articulados com diversas intensificações económicas. No interior destes sítios existem provas directas e indirectas da chamada “revolução dos produtos secundários”. A tecelagem, em todas as regiões, é uma actividade presente, provavelmente utilizada também com propósitos sociais em cenários cerimoniais (por ex., em Castelo Velho, de Freixo de Numão, no Norte de Portugal). Já a metalurgia do cobre é irrelevante. Em quarto lugar, é de destacar a forte identidade artefactual das “cerâmicas domésticas” da Estremadura e do Norte litoral. O aproveitamento da decoração cerâmica, como elemento identitário, surge como um excelente indicador de autarcia e competição inter-comunitária. Competição, aliás, óbvia em outros aspectos da vida destes grupos, nomeadamente através da edificação de recintos monumentais já referidos.

O povoamento da Bronze antigo e médio sofre algumas discontinuidades. De facto, verificamos que se observam mudanças na localização dos “habitats”, correlativas da expansão e estruturação de povoamento: surgem redes hierarquizadas de habitats que invadem, de forma sistemática, áreas até então não ocupadas permanentemente.

Desta forma, a investigação demonstra que, ao longo da primeira etapa do Bronze, se procede à definitiva “colonização” do território por parte de socieda-

des agrárias ainda segmentárias. Dá-se assim continuidade a um processo iniciado, em muitas regiões, no IV<sup>o</sup> milénio A.C., e que foi amplamente incrementado a partir do III<sup>o</sup> milénio A.C. Ao contrário do que muitos autores crêem (Ruiz-Gálvez, 1998) estes povoamentos da Idade do Bronze não estão sistematicamente ligados a grupos itinerantes, cuja economia assentasse preferencialmente no pastoreio. Os dados da investigação provam o contrário: encontram-se em muitos locais provas directas e indirectas de agricultura cerealífera e também do uso secundário de animais domésticos, num contexto de populações sedentárias e estáveis (V. V. A. A., 1995; Bettencourt, 1999). A metalurgia do cobre (e do bronze, no Norte, a partir do Bronze médio) começa a ter alguma expressão, sem que, no entanto, possamos reconhecer-lhe um peso social determinante na acumulação de riqueza das novas elites.

Contudo, apesar deste povoamento mais organizado e denso, ele não deixa, no “registo arqueológico”, traços tão nítidos como no III<sup>o</sup> milénio A. C. A invisibilidade arqueológica dos povoados da Idade do Bronze tem sugerido a alguns autores uma eventual segmentação social, correlativa de maior mobilidade e menor competição inter-comunitária (Lillios, 1991).

Face às transformações mencionadas, é lícito perguntar se os novos povoados da Idade do Bronze correspondem a uma ruptura social ou, tão só, a um outro estágio evolutivo.

## **Discussão**

Entre o IV<sup>o</sup> e o III<sup>o</sup> milénio A. C. instala-se no nosso território um regime de controle de acesso à terra arável e ao trabalho nela investido. Em algumas áreas existem provas de inovações agrárias, como o uso do arado ligeiro e a utilização secundária de animais, que permitem a permanência longa num determinado território. Os chefes locais lideram agora paisagens mais circunscritas, onde se verifica um “sistema proto-tributário” de pequena escala (Vicent García, 1995: 177-183), que ocorre num contexto de autarcia, o qual pressupõe diversas arenas de confrontação social.

Esses espaços assumem aspectos contraditórios. Por um lado, os locais de enterramento perdem visibilidade. Mas isso não significa que sejam menos complexos ou que percam estatuto na legitimação do poder de alguns. A par destes espaços menos visíveis surgem novos marcadores sociais: os recintos monumentais.

Os recintos murados, os recintos com fossos ou recintos com estelas cumprem todos o critério da visibilidade e, sobretudo (em alguns de forma muito nítida) da plurifuncionalidade.

Estamos assim face a um processo global de afirmação de pequenas comu-

nidades agrárias, que apresenta inegáveis continuidades com os períodos anteriores: ele emerge através da criação de “monumentos” destacáveis na paisagem, o que é uma linha de força constitutiva das sociedades agro-pastoris desde, pelo menos, os meados do V<sup>o</sup> milénio A. C.

– Entre os finais do III<sup>o</sup> e meados do II<sup>o</sup> milénio A. C. observa-se uma inflexão progressiva do poder, no sentido da acumulação (em pequena escala) de riqueza, resultante do intercâmbio de artefactos de prestígio de âmbito supra-regional. Esta vontade de fortalecimento das elites locais não será alheia à necessidade de se querer impedir uma excessiva instabilidade social no seio de grupos ainda muito pouco hierarquizados.

Curiosamente a exibição da riqueza e poder verifica-se em novos cenários (sepulcros, santuários de arte rupestre, “depósitos”), que não têm visibilidade arqueológica, e que não são, segundo o padrão tradicional, “monumentos” com destaque na paisagem.

O deslocamento do poder é correlativo de algumas mudanças: – maior proximidade espacial entre povoados, necrópoles, santuários e campos de cultivo ou de pasto; – progressivo desaparecimento dos “monumentos” clássicos, porque a lógica da territorialização já não vai no sentido dum “simbolismo ostentatório”. Os novos territórios, estruturam-se em torno de chefes mais fortes que controlam o acesso à terra e ao trabalho permanente e que sustentam a auto-regulação social através dum sistema tributário de escala média (Vicent Garcia, 1995).

– Existe uma ideia relativamente bem firmada entre alguns investigadores sobre uma hipotética evolução entre “paisagens rituais” (do V<sup>o</sup>/IV<sup>o</sup> milénio A. C.) e “paisagens domésticas” (do III<sup>o</sup>/II<sup>o</sup> milénio A. C.). As primeiras seriam paisagens pontuadas por “actividades rituais”, polarizadas por túmulos e recintos de pedras fincadas; as segundas seriam paisagens marcadas por inúmeras “actividades domésticas”, polarizadas por povoados, em torno das quais se organizaria toda a vida social e simbólica. O povoado ocupava assim, progressivamente, o papel social anteriormente desempenhado pelo túmulo ou cromeleque. Tal como R. Bradley (1998) também pensamos que tal abordagem é, no mínimo, simplista (S. O. Jorge, 1998a).

Para além de entendermos que todos os actos humanos – particularmente em sociedades pré-históricas – estão impregnados de significações que são sempre codificadas e susceptíveis de transmitir mensagens simbólicas mais ou menos complexas, consideramos que o “esvaziamento” da componente “ritual” a partir do Calcolítico (segundo a ideia anteriormente referida) carece de comprovação. Pelo contrário, como veremos, existem inúmeros exemplos que provam que os “cenários rituais” tendem, com o tempo, a diversificar-se e a complexificar-se.

Assim, as sociedades do V<sup>o</sup> e do IV<sup>o</sup> milénio A. C. estruturam-se, é certo, em torno de sepulcros e alguns recintos rituais. Elas criam uma “cenografia de

longa duração”. Mas precisamente porque se trata de grupos ainda móveis, dispersos por vastos territórios, é de supor que tenham criado, nos múltiplos lugares ocupados, outros cenários rituais (mais modestos e arqueologicamente invisíveis), de forma a sustentar a coesão social de populações ainda muito fluídas.

A partir do III<sup>o</sup> milénio A. C. a arqueologia visibiliza múltiplos cenários rituais. Nem todos são monumentais, mas esses cenários revelam uma valorização explícita de espaços cerimoniais onde se negociam estratégias de afirmação de poder. Surgem recintos multifuncionais onde coexistem, de forma muito complexa, diversos contextos rituais que, na prática, subvertem a tradicional dicotomia entre “espaços domésticos/espaços sepulcrais-rituais”.

O II<sup>o</sup> milénio A. C. diz-se que é pouco “visível”. Ou seja, em termos de espaços de exibição do poder. Mas isto não corresponde à verdade.

É certo que existe num eixo que se quebrou: os “monumentos” clássicos (sepulcros sob “tumulus” e recintos monumentais) tendem a desaparecer. No entanto, vão surgir novos espaços rituais: sepulcros (por vezes, muito complexos, como no Alentejo e Algarve, no quadro do “Bronze do Sudoeste”); estelas armadas; santuários de arte rupestre; “depósitos”. Os povoados (em muitas regiões, por estudar) poderão conter a chave deste enigmático “simbolismo invisível” que, paradoxalmente, caracteriza o período de maior capacidade interactiva, antes do Bronze final.

Desta forma, no momento de maior afirmação das primeiras sociedades agrárias, de pequena escala, existem vastos indícios de uma activa “encenação ritual”. Cabe à arqueologia tentar compreender as razões que subjazem à falta de monumentalidade dessa “encenação”, ultrapassando o preconceito processual que atribui à “invisibilidade”, menor complexidade social.

Creemos, assim, que os cenários rituais fazem parte estruturante de todas as fases do processo de afirmação das sociedades agrárias. Curiosamente a arqueologia apreende mais facilmente tais cenários a meio da trajectória (algures, durante o III<sup>o</sup> milénio) do que antes ou depois.

Mas tal facto tem mais a ver com as características físicas de tais contextos, do que com a variedade, a natureza e até o papel social destes espaços na construção identitária das comunidades que os conceberam.

*Dezembro de 1998*

## **BIBLIOGRAFIA**

AMMERMANN, A. J. e CAVALLI-SFORZA, L. L. (1984) – *The Neolithic transition and the genetics of populations in Europe*, Princeton, Princeton University Press.

- ARNAUD, J. M. (1990) – Le substrat mésolithique et le processus de neolithisation dans le Sud de Portugal, *Rubané et Cardial* (ed. D. Cahen e M. Otte), Liège, Université de Liège, pp. 437-446.
- BETTENCOURT, A. M. (1999) – *A Paisagem e o Homem na Bacia do Cávado durante o IIº e o Iº milénio A. C.*, Braga, dissertação de doutoramento apresentada ao Departamento de História do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho (policopiada).
- BRADLEY, R. (1998) – *The significance of monuments. On the shaping of human experience in Neolithic and Bronze Age Europe*, London, Routledge.
- CRUZ, D. J. (1995) – Cronologia dos monumentos com *tumulus* do Noroeste peninsular e da Beira Alta, *Estudos Pré-Históricos*, vol. III, pp. 81-119.
- CRUZ, D. J. *et alii* (1998a) – Monumento 2 da Serra da Muna (Campo, Viseu). Resultados preliminares dos trabalhos de escavação, *Estudos Pré-Históricos*, vol. VI, pp. 375-395.
- CRUZ, D. J. *et alii* (1998b) – O grupo de *tumuli* da Casinha Derribada (concelho de Viseu). Resultados preliminares da escavação arqueológica dos monumentos 3, 4 e 5, *Conímbriga*, XXXVII, pp. 5-76.
- GOMES, M. V. (1997) – Megalitismo do Barlavento algarvio – breve síntese, *Setúbal Arqueológica*, vols. 11-12, pp. 147-190.
- GONÇALVES, V. S. (1995) – Pastores, agricultores e metalurgistas em Reguengos de Monsaraz: os 4º e 3º milénios, *Ofhiosa*, 1, pp. 1-20.
- JORGE, S. O. (1994) – Colónias, fortificações, lugares monumentalizados. Trajectória das concepções sobre um tema do Calcolítico peninsular, Porto, *Rev. Fac. Letras*, IIª série, vol. XI, pp. 447-546.
- JORGE, S. O. (1996) – Regional diversity in the Iberian Bronze Age – on the visibility and opacity of the archaeological record, *T.A.E.*, vol 36, pp. 193-214.
- JORGE, S. O. (1998a) – Later prehistoric monuments of Northern Portugal: some remarks, *Journal of Iberian Archaeology*, vol. 0, pp. 105-113.
- JORGE, S. O. (1998b) – Castelo Velho de Freixo de Numão (Vª. Nª. de Foz Côa, Portugal): breve genealogia de uma interpretação, *Estudos Pré-históricos*, vol. VI, pp. 279-293.
- JORGE, S. O. (1999) – *Domesticar a Terra, As primeiras comunidades agrárias em território português*, Lisboa, col. Trajectos Portugueses, Ed. Gradiva.
- JORGE, V. O. (1991) – Necrópole pré-histórica da Aboboreira (distrito do Porto). Uma hipótese de diacronia, *Homenagem a J. R. dos Santos Júnior*, Lisboa, I.I.C.T., pp. 205-213.
- JORGE, V. O. (1998) – Interpreting the “megalithic art” of Western Iberia: some preliminary remarks, *Journal of Iberian Archaeology*, vol. 0, pp. 69-83.
- LAGO, M. *et alii* (1998) – Povoado dos Perdigões (Reguengos de Monsaraz): dados preliminares dos trabalhos arqueológicos realizados em 1997, *Revista Portuguesa de Arqueologia*, vol. 1, nº 1, pp. 45-152.
- LEWTHWAITE, J. (1986) – The transition to food production: a Mediterranean perspective, *Hunters in transition: mesolithic societies of temperate Eurasia and their transition to farming* (ed. M. Zvelebil), Cambridge University Press, pp. 53-66.
- LILLIOS, K. T. (1991) – *Competition to fission: the Copper to Bronze Age transition in the Lowlands of West Central Portugal (3000-1000 B.C.)*, Yale University, dissertação de doutoramento (policopiada).

- OOSTERBEEK, L. (1997) – *Echoes from the East: Late Prehistory of the North Ribatejo*, Tomar, Ceiphar, “Arkeos”, nº 2.
- PEÑA SANTOS, A DE LA e REY GARCÍA, J. M. (1993) – El espacio de la representación. El arte rupestre galaico desde sua perspectiva territorial, *Rev. Estudios Provinciais*, nº 10, pp. 11-50.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M. (1998) – *La Europa Atlántica en la Edad del Bronce. Un viaje a las raíces de la Europa Occidental*, Barcelona, Ed. Crítica.
- SANCHES, M. J. (1997) – *Pré-História recente de Trás-os-Montes e Alto Douro*, 2 vols., S.P.A.E., “Textos”, 1.
- SOARES, J. (1995) – Para uma reconstrução do processo de neolitização em Portugal, *Ophiusa*, 1, pp. 127-138.
- SOARES, J. (1997) – A transição para as formações sociais neolíticas na costa sudoeste portuguesa, *O Neolítico Atlântico e as Orixes do Megalitismo* (ed. Rodríguez Casal), Universidade de Santiago de Compostela, pp. 587-608.
- VICENT GARCÍA, J. M. (1995) – Early Social Complexity in Iberia: Some theoretical remarks, *The origins of complex societies in Late Prehistoric Iberia* (ed. K. T. Lillios), Ann Arbor, “International Monographs in Prehistory”, pp. 177-183.
- VICENT GARCÍA, J. M. (1997) – The island filter model revisited, *Encounters and transformations. The Archaeology of Iberia in transition* (eds. M. S. Balmuth et alii), Sheffield Academic Press, “Monographs in Mediterranean Archaeology”, 7, pp. 1-13.
- V. V. A. A. (1995) – *A Idade do Bronze em Portugal. Discursos de poder*, Lisboa, SEC/IPM/MNA.
- ZILHÃO, J. (1993) – The spread of agro-pastoral economies across Mediterranean Europe: a view from the far west, *Journal of Mediterranean Archaeology*, 6/1, pp. 5-63.
- ZILHÃO, J. (1998) – A passagem do Mesolítico ao Neolítico na Costa do Alentejo, *Revista Portuguesa de Arqueologia*, vol. 1, nº 1, pp. 27-44.

# LAS PEÑAS SACRAS COMO *IMAGO MUNDI* DEL “CENTRO CÓSMICO” EN EL MUNDO INDOEUROPEO Y CÉLTICO

por

Jesús Jiménez Guijarro\*

**Resumen:** Se presenta en este artículo una hipótesis sobre el significado y función dentro del mundo del mito de las denominadas “peñas sacras”. Se trata de establecer el proceso de sincretización religiosa entre las conceptualizaciones romana e indígena en los momentos finales de la Edad del Hierro en la Península Ibérica a lo largo de los últimos siglos del I milenio a. C.

**Palabras-clave:** Peñas Sacras; Edad del Hierro; mundo celta; Occidente de la Península Ibérica.

## INTRODUCCIÓN

Una de las manifestaciones monumentales más destacada e interesante dentro del mundo indígena de las tierras peninsulares, es la de las denominadas “peñas sacras”, cuyo volumen de hallazgos crece conforme avanzan los años, dejando abiertos hasta la fecha algunos interrogantes acerca de su interpretación. Estas manifestaciones, que pueden incluirse dentro del marco simbólico-religioso, adolecen, no obstante, de un cuerpo epistemológico que sustente las hipótesis de interpretación que en alguna ocasión se han enunciado (Alföldy, 1995; 1997; Álvarez Sanchís, 1999).

En varias ocasiones se ha tratado de señalar la posible incardinación de este tipo de representaciones en el horizonte cultural del substrato celta/indoeuropeo, sin que por el momento se haya profundizado demasiado en el análisis de su significado y simbolismo dentro de dichos desarrollos culturales. Considero que la posibilidad de presentar algunas premisas de trabajo, así como el poder avanzar ligeramente en la interpretación de su significado, especialmente en los momentos

---

\* Departamento de Prehistoria. Universidad Complutense E-28040 Madrid.



sincrónicos a la romanización de la Península Ibérica, debe servir como pretexto para reivindicar la necesidad de ubicar este tipo de manifestaciones dentro de los desarrollos cosmogónicos, filosóficos o religiosos que les corresponden. Amparado en esta idea, y tal y como señaló en numerosas ocasiones M. Elíade, creo que es como debe desarrollarse la labor de construcción de explicaciones globales de la caracterización de los pueblos y su proceso de etnogénesis.

Las lecturas que nos ofrecen las denominadas “peñas sacras” son diversas. Por una parte, su distribución parece señalarnos la existencia de una relación entre estas y la consecuente realización de una serie de ritos, ligados tal vez no sólo con la expresividad “religiosa” de los grupos indígenas, sino con su comportamiento territorial, marco éste último dentro del cual pudieron funcionar a modo de “congregadores culturales” (Álvarez Sanchís, 1999: 311). Por otra parte, es destacable la posterior “sincretización” de esos ritos dentro de los propios del mundo romano. La existencia de este sincretismo religioso, en algunos casos, como parece ser el de Panóias (Vila Real, Portugal), derivado de una iniciativa más o menos privada – a nivel religioso – (Alföldy, 1995) nos está señalando, indirectamente, la existencia de claras relaciones entre los sistemas cosmogónicos de los grupos indígenas y romanos que, sin muchas dudas, debieron favorecer esa compleja labor de síntesis religiosa.

El análisis de las “peñas sacras”, por tanto, debe ser abordado desde una doble vertiente. Por una parte, deben analizarse de forma minuciosa las evidencias morfológicas que definen el campo “peña sacra” con la intención de delimitar, en la medida de lo posible, el conjunto de evidencias a estudiar. Esto no significa que una “peña” sea considerada como tal debido tan sólo a sus caracteres morfológicos, sino por el contrario, se trataría de iniciar un esquema de presentación que ayude al investigador de cara a la sistematización de las evidencias, al tiempo que facilita la localización de otras nuevas. Por ello, esta primera aproximación tipológica ha de ser tratada de modo orientativo, quedando abierta a los cambios y modificaciones que los diferentes especialistas consideren oportunas a medida que se incrementen los hallazgos.

### MORFOLOGÍA TIPOLÓGICA DE LAS “PEÑAS SACRAS”

Teniendo en cuenta el conjunto de peñas que he podido analizar, considero que existen una serie de elementos reiterativos que no obstante no aparecen en todos los ejemplos y cuyas variables pueden ser analizadas de un modo independiente.

– La “peña” se presenta como un elemento que destaca visualmente sobre las restantes formaciones que la acompañan, bien sea debido a su mayor altura, bien a su especial conformación volumétrica. En algunos casos la peña es, como

sucede en Panóias (roca III), Ulaca (Solosancho, Ávila), o la Peña del Gato (Argañín, Zamora) el referente espacial por antonomasia. Ésta puede ser visualizada desde prácticamente cualquier punto, y lo que es más importante, desde el emplazamiento superior de la "peña" se tiene un amplio control visual del territorio circundante.

– Presencia de escaleras talladas en la superficie de la roca. Por lo general, estos escalones suelen presentar una talla ligeramente imperfecta – redondeamiento de aristas –, así como una notable estrechez de los peldaños. Esta morfología, que considero la propia de los monumentos más antiguos, contrasta con la presencia de escalones de factura más perfeccionada, y mayor anchura, propias de los monumentos más tardíos, así como de aquellos que, tal vez de nueva planta, se encuentran presentes en algunas construcciones o "resacralizaciones" romanas (por ejemplo, Panóias, rocas 1 y 2). Dentro del conjunto de peñas conocidas, empiezan a individualizarse algunas variantes, como pueden ser aquellas que presentan entalladuras de menor tamaño<sup>1</sup> que parecen suplantar a los escalones de acceso a la parte superior, que han de ser, no obstante valoradas con cautela. Esta llamada de atención se centra en el conocimiento que he tenido, a lo largo del trabajo de campo desarrollado en las provincias de Madrid y Cáceres<sup>2</sup>, de las prácticas desarrolladas por los canteros y entre las que se incluye la realización de pequeñas entalladuras para facilitar el acceso a la parte cenital de los afloramientos rocosos, especialmente en los bolos graníticos, para proceder, posteriormente a la extracción de las lajas de piedra. Por todo ello, muchas de estas peñas en las que aparecen pequeñas concavidades, a menudo combinadas con cazoletas de origen erosivo y natural, en la parte superior, deben ser tomadas con extrema precaución, tratando, a la hora de adjudicarlas una validación histórica y/o cultural, de aplicar de forma exhaustiva, el máximo criterio en lo que respecta a la clasificación.

– Presencia de cazoletas, canaletas y cubetas excavadas en la roca. Por lo general éstas aparecen en la parte superior de la peña, a la que se tiene acceso a través de las escaleras talladas. Esta disposición particular ha motivado la interpretación de algunas cubetas de tamaño destacado como altares (Alföldy, 1995; 1997; Benito del Rey y Grande del Brío, 1990), en contra e la opinión de algunos

---

<sup>1</sup> Comunicación personal del Dr. Almagro Gorbea.

<sup>2</sup> Estos trabajos se han desarrollado gracias al Proyecto de Investigación llevado a cabo entre los años de 1997 y 1999, bajo la denominación "Megalitismo y poblamiento neolítico en la Comunidad de Madrid", fue autorizado y subvencionado por la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Comunidad de Madrid. La codirección durante la Campaña de 1999 del Proyecto "Parque Arqueológico Dehesa Boyal de Montehermoso", subvencionado por el Excmo. Ayto. de Montehermoso (Cáceres) y ADESVAL, con fondos Leader II (Proyecto B.B6.022/1999) de la Unión Europea, me facilitó el acceso y revisión de numerosas evidencias arqueológicas relacionadas con las "peñas sacras".

especialistas que las consideran como “lagaretas” o lavaderos de mineral (Benito del Rey y Grande del Brío, 1990: 11). Si atendemos a las indicaciones que ofrecen los epígrafes de las peñas de Panóias (Alföldy, 1995; 1997) resulta posible habilitar una diferenciación funcional para cada tipo de concavidad. De nuevo considero que, a parte de la diferenciación apreciable en cuanto al uso de cada uno de estos elementos, puede arbitrarse una diferente cronología para algunos tipos en los que, de manera hipotética, el aprovechamiento de las cazoletas y concavidades naturales, ligeramente modificadas por el hombre y tendentes en la mayor parte de las ocasiones a las morfologías circulares unidas por canaletas estrechas, pertenezcan a las manifestaciones iniciales. Por el contrario, el trabajo concienzudo y dentro de un aparente canon de las cavidades, tendentes en muchos casos a la morfología cúbica, así como a la concatenación de elementos secundarios como parrillas para facilitar el uso ritual (Alföldy, 1995), pueden responder a un momento epigonal, tal vez en relación directa con la romanización de la Península Ibérica, así como con la sincretización del rito indígena.

– La orientación de las principales “peñas” resulta variable. No obstante, a falta de culminar el estudio arqueoastronómico de todas las evidencias localizadas, puede señalarse una clara predisposición por orientaciones sobre el horizonte – montañas, vados, puntos estratégicos –, si bien la mayor parte de las “peñas sacras” presentan las escalas en su área septentrional. Esto, unido a la reiterada relación entre la ubicación de las peñas en paisajes serranos, relativamente dominantes sobre áreas de influencia hidrográfica, permite reforzar la explicación “telúrico/animista” referente a la simbolización religiosa de las “peñas”.

De modo secundario, y por lo general relacionado con el proceso de romanización y consiguiente sincretización del culto, es posible que aparezcan elementos como los epígrafes – caso de Panóias y Peñalba de Villastar (Teruel) – y construcciones anejas, como *aedes* ubicados en la misma peña o en peñas anejas – caso igualmente de Panóias y tal vez la Peña de Valonsadero (Soria) (Jiménez Guijarro y Torres Ortíz, e.p.) –.

Respecto a estos últimos elementos, por lo general aparecen unidos y formando parte, como he señalado, de la expresión de una nueva ritualidad – quizás más vistosa y fastuosa – asociada al proceso de romanización. Extremo este puntualizado por Alföldy, quien considera, de forma brillante, que los ritos realizados no implicaban tan sólo a la “peña sacra”, si no a toda un área sacra en la que ésta y el resto de las construcciones se hallan inmersas, y en cuyo seno se desarrolla el rito. Esta evidencia parece que pueda remontarse sin problemas a la concepción “telúrico/animista” que algunos autores han defendido respecto a la concepción religiosa de los grupos indígenas de la Península Ibérica y que, sin duda, tiene su parangón y origen en las concepciones de los respectivos grupos de substrato. Concepción que los romanos puntualizaron, en el caso de Panóias,

bajo la advocación de la peña a los “*numina*” de los *Lapiteae*, tal y como señala el epígrafe nº 3 (Alföldy, 1995: 256), o la mención explícita a la deidad céltica *Lug* en el caso de Peñalba de Villastar (Marco, 1993: 493). No está aún aclarada la ideación religiosa de los grupos indígenas de la Lusitania y la Celtiberia, pero el uso de la denominación “*numina*” podría llevar implícita en sí esa idea “telúrico/animista” que señalé en líneas anteriores.

Las evidencias de Peñalba de Villastar permiten señalar que el sincretismo religioso se produce desde los primeros instantes del contacto entre los invasores romanos y la población indígena. Al menos así lo hacen suponer algunas evidencias como el uso de caracteres ibéricos en el epígrafe de Peñalba, o la presencia de la forma arcaica de la E latina (II) en el mencionado texto.

El deseo de sincretizar los desarrollos rituales de las poblaciones indígenas se pone de manifiesto una vez más en el momento en que algunas de estas peñas – quizás elementos referenciales de varios clanes distribuidos por extensos territorios, como puntualizaba en líneas precedentes – presentan, en un momento sincrónico a la romanización, claras alusiones a los grupos indígenas, a los que se trataba de ganar como aliados de Roma. Sin duda esta es la lectura que se extrae del epígrafe de Peñalba – escrito, a mi entender, por un *lapidi* indígena romanizado – en caracteres indígenas y latinos. Igual interpretación podemos dar a algunos de los epígrafes de Panóias, en especial al nº 3 (Alföldy, 1995) en el que el *lapidi* – en este caso romano, o cuando menos conocedor del canon epigráfico romano – señala, para ser recordado por el *mystes*, la referencia explícita a los *numidi* indígenas, a quienes equipara a la divinidad suprema de los Infiernos *Hypsistos Serapis*, dentro de los ciclos de iniciación dóricos del siglo II-III d.C., bien conocidos por Gaio Calpurnio Rufino, del orden senatorial, quien mandó grabar los epígrafes de Panóias (Alföldy, 1995). Por lo tanto, esta asimilación serápica, infernal, de los ritos llevados a cabo en Panóias, podemos pensar que formase parte más de la intencionalidad original del mencionado senador, que de la correcta coincidencia entre los ritos desarrollados por los grupos indígenas y posteriormente por los romanos. Esto significa que no debía ser estrictamente necesaria la existencia de una clara asimilación entre *Hypsistos Serapis* y los *numidi*, sino más bien una coincidencia en el desarrollo general del rito, asimilando las formas – elemento visible y trascendente del mito – por medio de las cuales se unificarían los criterios ideológicos y religiosos. Tan sólo de este modo puede explicarse la relación entre el infierno y el rito de ascensión, aún cuando la asociación del “infierno” con el fuego y su simbología ascendente bien podría suponer una vía de explicación alternativa. No obstante, me inclino más hacia la idea de que la relación entre el rito místico asociado a la figura de Serapis y las celebraciones indígenas no debieron pasar de lo meramente formal. De ello se deduce que la multiplicación de elementos implicados en el rito de iniciación desarrollado en torno a algunas peñas sacras se produzca

precisamente con la consolidación de la romanización, al tiempo que se complica la elaboración del rito en sí, por otra parte algo que se repite de forma reiterada en el mundo grecorromano.

Puede suponerse, por tanto, que la igualación formal del rito externo trasciende a la idea suprema del culto serápico no solo como deidad funeraria – e “infernala” en el mundo grecolatino – sino como dios de la fertilidad cuya muerte y resurrección, en la base egipcia de Osiris, simboliza el crecimiento cíclico, el cambio de estación, y con ello, un sistema de cómputo temporal. No obstante estamos aún lejos de establecer una visión clara del concepto religioso que se desarrolló durante el I milenio b.C.

De este modo, la referencia explícita del mundo romano es la de admitir y respetar a los dioses indígenas a través de su asociación con los del panteón grecolatino, al tiempo que se introducen las alteraciones e innovaciones necesarias para un correcto proselitismo religioso por parte de los grupos coloniales procedentes del mundo romano. Dentro de este marco interpretativo encajaría sin grandes dificultades ese senador, “fundador peregrinante de religión” como nos lo presenta Alföldy (1995: 258), y encargado por tanto de ganar las mentes de los grupos indígenas a través de un complejo proceso de iniciación, vistoso, misterioso, que conllevaría la paulatina sustitución de la expresividad religiosa indígena por la adopción de la nueva influencia simbólica romana. Un perfecto ejemplo éste del desarrollo conseguido por los romanos, quienes, sabedores de que uno de los elementos más complejos de cambiar de un grupo humano son sus creencias religiosas, deciden asimilar, como hará posteriormente el cristianismo, esos dioses indígenas con los suyos propios a través de una serie de igualdades que se expresan al nivel simbólico del mito y su desarrollo teatral a través de los ritos de iniciación.

### PEÑAS SACRAS, ESCALERAS Y EL SIMBOLISMO DE LA ASCENSIÓN Y EL DESCENSO A TRAVÉS DEL “EJE CÓSMICO”

La concepción primigenia de la peña sacra, como hemos visto, gira en torno a tres elementos siempre reiterados: afloramiento rocoso, escaleras de ascenso y recipientes y conducciones talladas en la parte más alta del afloramiento, o aquellas otras en las que en la zona superior se advierte la existencia de una organización de espacios, cazoletas y cubetas, dirigida a la colocación de estructuras a modo de *aedes*, como parece ser el caso de Panóias (Alföldy, 1995: 256; 1997), o de carácter más efímero, como en el caso de Valonsadero (Soria) (Jiménez Guijarro y Torres Ortíz, e.p. fig. 3).

Algunos datos que empiezan a recogerse son los referentes a “altares” y entalladuras, conducciones y cazoletas realizados en soportes pétreos, por lo ge-

neral en terrenos calizos y en disposición horizontal sin que se aprecien en las proximidades restos de escalones. La valoración de estas nuevas manifestaciones parece señalar la existencia, cuando menos, de una cierta variación territorial, tal vez de origen tribal o étnico, pero amparada en una misma concepción ideológica o cosmogónica, si bien esta relación, tan solo plausible, ha de ser matizada y estudiada con mayor rigor.

El carteo de yacimientos, si bien muestra una predominante concentración en el área occidental de la Península Ibérica, empieza a señalar la posibilidad de que existan muchas más peñas de este tipo en otras zonas de la Península que hayan pasado desapercibidas a la investigación. Ahora bien, no puede aludirse exclusivamente, a mi entender, a una clásica y manida carencia de investigación. Por el contrario, como señalaré en las líneas siguientes, considero que la explicación a esta clara definición espacial centrada en el Occidente peninsular está ligada más a una explicación del sustrato sobre el que se estableció la definición étnica de los grupos del final del Bronce y de la Edad del Hierro y cuya génesis debe buscarse en una manifestación cultural estrechamente ligada a las manifestaciones telúricas y a la monumentalidad lítica: los grupos megalíticos originarios de la fachada Atlántica de la Península Ibérica cuyas raíces y origen podrían hundirse en el mesolítico reciente.

La relación entre este tipo de manifestaciones y el sustrato cultural previo se pone de manifiesto en la reiteración de ubicación, en áreas de enorme valor simbólico, a lo largo de milenios como puede ser el caso de la Peña de Valonsadero (Soria), relacionada con un importantísimo núcleo de representaciones pictóricas rupestres que han sido atribuidas a un impreciso momento a caballo entre el Calcolítico y la Edad del Bronce (Gómez Barrera, 1999; 2000; Jiménez Guijarro y Torres Ortíz, e.p.) e incluso algunas otras evidencias asociadas a manifestaciones megalíticas – caso del Canto Castrejón en el Escorial (Madrid) (Jiménez Guijarro, 1998) – o a estaciones pictóricas como el caso de la Península de San Frutos en el cañón del río Duratón (Villaseca, Segovia), si bien en éste último caso se trata propiamente de un altar rupestre.

Dentro de las sociedades arcaicas y tradicionales, el entorno inmediato es concebido como una suerte de microcosmos o *imago mundi* en cuyos límites se abre el campo de lo desconocido. Dentro de todo microcosmos es posible diferenciar un Centro, un lugar sagrado por excelencia en el que se desarrollarán las manifestaciones sagradas más diversas, desde las hierofanías elementales – cavernas paleolíticas – hasta los más complejos entresijos de la ritualidad clásica asociada a los templos y epifanías divinas. Este centro es el punto de convergencia (idea clásica del *omphalos*) de todo cuanto acontece en la geografía mítica y de lo que en ella se representa basándose en la concepción de las tres regiones cósmicas – Cielo, Tierra e Infierno – (Eliade, 1999: 43; Almagro-Gorbea y Gran-

-Aymerich, 1991; Almagro-Gorbea, 1996; Almagro-Gorbea y Berrocal, 1997: 577 y 584).

Para algunos investigadores especializados en el mundo de las religiones como M. Eliade, la idea del centro y la imagen de los tres niveles cósmicos es bastante arcaica (Ibídem). De este modo la encontramos tanto entre los pigmeos Semang de la Península de Malaca como entre las tribus algonquinas del norte de América e incluso entre las culturas megalíticas del occidente europeo y peninsular si aceptamos la idea de la “Montaña Cósmica” – como el túmulo megalítico- y el Arbol o Pilar Cósmico – como el menhir -. Evidentemente, la existencia de esta simbología de carácter cosmológico entre grupos que se remontan a los inicios del IV milenio cal BC, posteriormente reiterada a lo largo de diferentes desarrollos temporales y culturales y que se concretará en la idea de la estela de guerrero, y tal vez en los betilos ibéricos (Moneo, 1995: 247; Almagro-Gorbea y Moneo, 2000; Jiménez Guijarro y Moneo Rodríguez, e.p.) permite aceptar la validez de un sistema cosmogónico/simbólico común que como hemos señalado supera el espacio peninsular.

La imagen de las tres regiones cósmicas unidas por un eje en un “centro”, que en el caso que nos ocupa quedaría formado por la “peña sacra”, forma parte de una imagen arquetípica presente en las civilizaciones paleo-orientales (Eliade, 1999: 44) perfectamente relacionable, en el caso de las “peñas sacras” con la simbología asociada al concepto céltico de *nemeton* (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 192 y ss.; Marco, 1993; Almagro-Gorbea y Berrocal, 1997: 584). Esto subyace en la base de la nominación de gran número de santuarios del área oriental entre los que cabe destacar Nippur, Larsa y Sippar. En sendos casos, la denominación común era Dur-an-ki que puede ser traducido como “lugar entre el cielo y la tierra”, constituyendo una réplica de la imagen arcaica de la Montaña Cósmica, del Árbol del Mundo o el Pilar central que antes señalábamos y cuyo simbolismo inicial se nos antoja más arcaico.

Este conjunto de simbologías asociadas a la idea de “centro”, de *tabbur* u *omphallos* presentes en las religiones centro-asiáticas, siberianas, y a nuestro entender en la Europa occidental, se hallan, en cierta medida, influenciadas por esquemas cosmológicos indo-iranios y en última instancia, mesopotámicos, y según nosotros mantenemos en un substrato más arcaico, de origen prehistórico, asociado indudablemente al megalitismo del área occidental de Europa, vigente varios milenios antes de las primeras evidencias cosmológicas del área oriental, sin menosprecio de que esa idea onfálica se encontrase ya perfectamente establecida en la mentalidad cosmogónica de los grupos de substrato del oriente como parte de un “atavismo” simbólico/cognitivo propio del ser humano. No obstante, merced a lo que tratamos de exponer en estas páginas, está claro que ese esquema del eje cósmico, del “centro” del universo, está patente en las “peñas sacras” del occidente

y centro peninsular y en otras culturas arcaicas – Urkulturen de la escuela Graebner-Schmidt –, tal y como señala el citado autor, sin olvidar las referencias constantes a la idea del eje cósmico entre las poblaciones árticas e indígenas del Norte de América que antes señalábamos. Ahora bien, esta multiplicidad de ubicaciones relacionadas con un mismo concepto simbólico o con una idéntica conceptualización de la idea del “centro” puede ser explicada como un exponente más de las convergencias culturales, con lo que ante esa interpretación debería admitirse la explicación exclusivamente psicológica; o bien puede interpretarse desde un punto de vista cultural, postura por la que nos inclinamos.

Curiosamente una de las variantes más extendidas del simbolismo del centro es el Árbol Cósmico que se halla en medio del Universo y sostiene, como un eje, los tres mundos. Este Árbol Cósmico, – suerte de menhir, estela, peña, betilo, etc. – es conocido y su existencia perfectamente rastreable en la India Védica, la antigua China, la mitología germánica, algunas expresiones cosmogónicas de los grupos algonquinos y los señalados contextos prehistóricos. Ese árbol simboliza el paso, el tránsito, entre los tres mundos y su existencia debe ser comparada a una suerte de “emisor/canalizador” místico que permite la transición necesaria para realizar el “ascenso” a la divinidad, y en algunos casos para la consecución de la inmortalidad. En las mitologías del centro y norte de Asia, éste árbol se representa con 7 o 9 ramas que simbolizan los niveles celestes o cielos planetarios (Eliade, 1951: 244 y ss.). Sin extendernos aquí en la enumeración de ejemplos de diferentes Árboles del Mundo o Cósmicos, sí nos interesa señalar que la idea que subyace a todas las representaciones del árbol cósmico es, independientemente de su ubicación, la réplica del arquetipo ejemplar. Del mismo modo, todos los “árboles” sagrados se hallan en el “Centro del mundo”, sin olvidar, y deseamos llamar la atención sobre este extremo, que el “centro” de un microcosmos no tiene por qué ser único, sino que más bien cada elemento sacro puede estar formando parte de un centro de su propio microcosmos.

Como ejemplo de lo señalado en líneas anteriores y sin una mayor profundización en el tema que excedería las intenciones de esta nota, deseamos señalar varios casos de “árboles cósmicos” que nos ayudarán a contextualizar en el ámbito de lo sacro el conjunto de peñas sacras del occidente Peninsular. El primero de ellos es el caso del *yûpa* – poste sacrificial de la India Védica – al que se asocia un complejo ritual de construcción que lo convertirá en el enlace entre el cielo y la tierra (Rig-Veda, III, 8-3; Çatapatha Brâhmana, III, 7, 1, 4). A este poste se asocia, en el momento del sacrificio, la presencia de una escala (Çatapatha Brâhmana, V, 2, 1, 9) a través de la que alcanzar el cielo y alcanzar la inmortalidad (Çatapatha Brâhmana, Taittirîya Samhitâ VI, 6, 4, 2) (Eliade, 1999: 48). Similar idea se halla en la historia bíblica de Jacob y la escala que soñó a través de la que “los ángeles de Dios subían y bajaban” (Génesis, 28, 11 y ss.) en este caso para



la concepción teológica de las religiones Judaica y Cristiana. Para el caso de las simbologías védicas, la relación con las cosmogonías y mitologías célticas y romana ha sido manifestada en diferentes ocasiones en relación con otras conceptualizaciones simbólicas como los rituales asociados a fuegos sacros y a ingestas masivas de comida y, tal vez, bebida en relación con las unidades básicas de estructuración social – sea esta clánica o gentilicia – (Rig Veda, 1, 164; Brelich, 1988: 13 y ss.; Almagro-Gorbea 1996: 102). Por otra parte, la relación, tal vez sincrética, de ambas conceptualizaciones, puede observarse en la “peña” de Panóias (Vila Real), concretamente en el epígrafe romano asociado a la peña y que señala el uso ritual del fuego en relación con las concavidades de la peña (Rodríguez, 1993; Alföldy, 1995: 253-254; Álvarez-Sanchís, 1999).

Uno de los principales puntos de interés a la hora de comparar las Peñas Sacras con esta simbología del centro y el Árbol Cósmico radica, no obstante en algunas prácticas chamánicas del área del centro y norte de Asia en las que el chamán tártaro asciende a un árbol al que previamente se le han realizado 7 o 9 entalladuras a modo de peldaños y a través de los cuales alcanza el cielo tras atravesar – a viva voz – cada uno de los niveles celestes al tiempo que ofrece a Bai Ulgän – Ser Supremo – especie tal vez de *Lug* céltico, el alma de un caballo sacrificado (Eliade, 1951: 171 y ss.). Resultan cuando menos llamativas las similitudes existentes entre algunas peñas, como los 9 peldaños presentes en el altar rupestre del *oppidum* de Ulaca, y esta cosmogonía chamánica del área Asiática. Todo ello nos lleva hacia la idea del simbolismo de la ascensión, presente, como decíamos, en las religiones centro-asiáticas y siberianas que debe hacerse extensible al conjunto de elementos célticos del occidente de la Península Ibérica embebidos, sin duda, de una similar, cuando no homogénea, tradición cultural.

El simbolismo de la ascensión, materializado por la escala ceremonial tiene una gran importancia no sólo en los casos señalados, sino incluso en otras áreas. *Polyaenus* nos habla de *Kosingas*, sacerdote-rey de lagunas poblaciones de Tracia que amenaza con abandonar a sus súbditos subiendo, por una escala de madera, hasta la diosa Hera (Stratagematon, VII, 22; Eliade, 1999: 51) quizás como parte de un rito órfico. Esta misma concepción aparece en los misterios de *Mithra*, donde de nuevo, la escala (climax) ceremonial posee siete peldaños realizado cada de ellos uno de un metal distinto (Orígenes, Contra Celsum, VI, 22) simbolizando los planetas conocidos por los griegos (Lledó, 1999: 37-43) que conducían en su ascenso al Empíreo. Similar ascenso celestial se efectuaba al subir los siete pisos del *Ziqqurat* babilónico del templo de Barabudur, verdadero eje y montaña cósmicos del mundo babilónico. En el caso mithraico, y tal vez también dentro de las representaciones célticas la idea de “iniciación” rememora esa muerte y resurrección del neófito; esa suerte de transición desde los Infiernos del mundo subterráneo hasta los cielos como ruptura de nivel – sea iniciática o no esta muerte – del

personaje interviniente.

Del mismo modo que el ascenso al nivel celestial se realizaría a través de la peña sacra, el descenso al mundo infernal pudo realizarse a través de las cuevas, como puede ser el caso de la situada bajo el *comitium* de Tiermes (Almagro-Gorbea y Berrocal 1997: 575, 577), algo que también encontramos en el mundo ibérico, concretamente en las denominadas cuevas-santuario (Almagro-Gorbea y Moneo, 2000) y en el mundo griego, en el que los iniciados en los ritos de *Eleusis* realizan un descenso simbólico al Hades según se desprende del carácter *ctónico* de las divinidades adoradas: *Demeter* y *Persephone*. En este sentido, convendría plantearse la relación ritual de la peña sacra de Ulaca con la sauna iniciática, ya que su asociación topográfica es evidente.

La idea de la escala está ligada de modo similar a la simbología de la muerte en diferentes contextos culturales. No consideramos con ello que la escala sea un elemento de exclusiva simbología funeraria, aún cuando como sucede con el caso del “poste cósmico” de algunos megalitos, como es el caso del dolmen de Azután o la sepultura de Montehermoso VIII (Ruíz-Gálvez y Jiménez Guijarro, e.p.) esa relación sea directa. Por el contrario, consideramos que la escala ha sido un elemento asociado al contexto funerario, al igual que la serpiente, debido a su carga simbólica iniciática, primordialmente en los momentos más antiguos y representando quizás la forma más arcaica del símbolo. Ellos son, en su esencia, símbolos de la iniciación, del tránsito de un estado a otro, y en el trasfondo humano, también de esa transición final que es la muerte. De ello sin duda la relación existente entre la traducción asiria de “morir” – “agarrarse a la montaña”; o del egipcio *myny* “agarrarse” como eufemismo de morir. De igual modo Yama, el primer muerto de la tradición védica India “trepó sobre la montaña” (Rig Veda X, 14, 1) (Eliade, 1999: 52); o el camino que a través de la escalada de los montes siguen los muertos en las creencias populares ural-altaicas.

No obstante, la idea de la asociación entre la serpiente y la escala, o entre la serpiente y la espiral, aún cuando represente cierta alegoría funeraria en los momentos primigenios de la representación conceptual del símbolo, con el paso del tiempo se trocará en otra suerte de conceptualización, tal vez renovada, en los cultos célticos como parece ser el caso de la serpiente (Green, 1992): A estas representaciones ofiolátricas se las ha dotado en alguna ocasión de una relación con el ámbito del *Apolo Karneios* griego y con las representaciones *ctónicas* (Almagro-Gorbea y Berrocal, 1997: 573), lo cual rememora, en cierto modo el culto de las sectas órficas asociadas a creencias de inmortalidad y resurrección, y por tanto próximas aún a esa cosmogonía de unión entre la serpiente y la muerte.

Una de las evidencias más llamativas por su expresividad de este simbolismo de la transición, de la muerte, asociada a la escala son las expresiones egipcias  $(a)sk(e)t\ p(e)t$  – peldaño – y  $m(a)q(e)t$  – escala o escalera – para indicar en los

textos funerarios como el Libro de los Muertos la existencia de una escala que une el cielo y la Tierra. Según Eliade (1999: 53) el simbolismo de la ascensión y de los peldaños aparece con bastante frecuencia en la literatura psicoanalítica. Esto explicaría la diversidad de culturas en las que aparece esta simbología, pues nos hallaríamos, como ya señalamos, ante un comportamiento arcaico de la psique humana. No resulta incontestable esta afirmación, aún cuando no resuelve la problemática como una suerte de convergencia cultural aplicable a cualquier cultura o desarrollo histórico.

A modo de conclusión, podríamos señalar el claro símil que representan las Peñas Sacras con escalas talladas con una concepción simbólico/cosmogónica característica del área indo-irania y del centro de Asia al menos a un nivel interpretativo. Ambas representaciones debieron representar un papel sacro similar, al tiempo que enmarcaban la acción de una serie de ritos asociados a la transición e iniciación en el ámbito tribal/clánico. Una interpretación similar ofrece Álvarez Sanchís (1999: 312) para la presencia de algunos ritos religiosos de tipo ancestral que recordarían al *sautrámani* indio y que aparecen ligadas al área lusitano-galaico. Cabe señalar, como hemos hecho en líneas anteriores, la más que probable asociación de la corriente filosófico/religiosa del brahmanismo, como ritualismo de origen ario con el mundo del Bronce Final y Edad del Hierro del área centro-occidental de Europa y la Península Ibérica, incluso cuando, aceptando la antigüedad de las representaciones megalíticas atlánticas, y su evidente difusión a través del Norte de Europa, pueda admitirse una lectura inversa de los datos, relacionada más con un substrato común al área atlántica e india, originario precisamente de una cosmogonía originaria del mundo atlántico.

Estos grupos de tradición védica, portadores de un lenguaje indoeuropeo, tal vez indoario del que derivaría el sánscrito en el caso de las castas “sacerdotales” de *brahmines* y el pracrito en momentos algo más recientes – sincrónicos al siglo V a.C. – habrían introducido en Asia, procedentes del área irano-persa y del Mar Caspio un conjunto de caracteres culturales a través de un proceso aculturador/colonizador sobre el que en etapas más recientes se establecería el habla *Páli* – *lingua franca* creada a raíz del Concilio de Rājagaha en el siglo V a.C. – que según el canon de la tradición *Theravāda* sería la base de difusión del nuevo orden ideológico/religioso del *buddhismo* (Solé-Leris y Vélez, 1999). Consideramos que la base de expansión de este conjunto de ideas, anterior sin duda a la creación del *Páli*, está unido a la lengua de un pueblo cuyos ideales se rastrean desde el Veda al *Edda* nórdico pasando por el ciclo Homérico que es la base ideológica, religiosa y cultural en la que se asienta el simbolismo del “centro”, del “árbol cósmico” y de la simbología de la escala a los que, como hemos tratado de demostrar, se hallan directamente ligadas las representaciones rupestres denominadas Peñas Sacras. Esta base, lejos de plantear idearios relacionados con es-

quemadas de convergencias culturales, habla, a nuestro entender, de las relaciones directamente establecidas entre los grupos célticos del interior y fachada occidental peninsulares y los grupos indoarios del centro de Europa y occidente de Asia, datos de por sí esclarecedores y que cuentan con numerosas evidencias a nivel mitológico, cosmogonías e incluso evidencias arqueológicas y que debe ser tratado detenidamente, propósito que excede las intenciones de esta nota.

En el caso de las Peñas célticas esta concepción simbólica se refuerza al comprobar que la ubicación de las mismas se realiza en un entorno sacro ligado en numerosas ocasiones al culto de divinidades indígenas o incluso a áreas de carácter fronterizo entre diversas étnias. Las primeras evidencian una clara relación con espacios habitacionales o próximos a ellos, caso del altar rupestre del *oppidum* de Ulaca (Solosancho, Ávila), la peña "del Perdón" (Martín Valls, 1973), San Mamede, Capote, o Castelo do Mau Vizinho (Álvarez Sanchís, 1999: 311). Las segundas, ubicadas en parajes aislados, ofrecen más difícil contrastación y adscripción cultural, como el caso de Almaraz de Duero, La Mata de Alcántara (Cáceres), Peñalba de Villastar (Teruel), la posible de el Canto Castrejón (El Escorial, Madrid) (Jiménez Guijarro, 1998), las portuguesas de Panóias y Vilar de Perdizes o esta que presentamos. Tal vez la interpretación de estos monumentos aislados deba dirigirse hacia su funcionamiento como santuarios fronterizos, tal y como han sugerido Marco (1993: 493) para el caso de Peñalba de Villastar, dedicado al Dios céltico *Lug* y Álvarez Sanchís (1999: 311) para el caso de San Pelayo (Almaraz de Duero) enclavado en un área compleja de frontera entre vettones, vacceos y astures y que tal vez funcionasen a modo de *locus consecratus* como santuarios interétnicos de datación prerromana (García-Bellido, 1995: 143-145 u 1996: 283-286) con pervivencias claras en el mundo romano.

## ROMANIZACIÓN Y ACULTURACIÓN DEL RITO INDÍGENA

Cuando sobreviene la romanización de áreas en las que se encuentran establecidas determinadas tribus o clanes indígenas, dentro del nivel religioso se produce un complejo fenómeno de sincretismo característico, no obstante, del mundo romano. En el fondo, el modelo de aculturación religiosa de los romanos en la Península Ibérica, responde a ese modelo puesto en práctica sin mucho éxito por parte del Pentágono durante la Guerra de Vietnam y que consistía en las campañas dedicadas a "ganar corazones y mentes". Los romanos, conscientes del valor unificador que poseían los nodos religiosos de las tribus dominadas, y movidos por una política religiosa dirigida, por lo general, a la tolerancia dentro del campo de las creencias, se dedicaron, tal y como he señalado y se desprende de algunas evidencias epigráficas anejas a determinadas peñas sacras, a "sancio-

nar” el culto llevado a cabo en ellas, mediante el establecimiento de una serie de analogías entre el panteón latino y el indígena. Este sincretismo religioso está traduciendo de forma neta, por un lado la existencia de un fondo cosmogónico común, y por otro, el deseo existente por parte de Roma de minimizar roces dentro del campo religioso/simbólico respecto a los grupos indígenas.

Dentro del conjunto de las Peñas Sacras que presentan inscripciones rupestres cabe destacar, por su significación, dos. La primera de ellas la de Panóias, en Vila Real (Portugal), y la segunda Peñalba de Villastar, en Zamora.

En el caso de Peñalba, como señalé en apartados anteriores, resulta evidente que quien escribe el texto no es un *lapidi* romano, pues el módulo empleado no es el típico de una inscripción original latina correspondiente a la fecha que se maneja para la inscripción. No obstante, quien escribe el texto, conoce el latín, lo que queda señalado implícitamente por el empleo reiterado de la forma arcaica de la E (II) que señala, por otra parte, la cronología antigua de la inscripción (S. II-I d.C.). pero quien lo escribe, a pesar de conocer bien el latín, debe ser un indígena, pues el texto emplea, casi en varias ocasiones elementos epigráficos ibéricos.

Si bien está bastante clara la posibilidad de que el mundo de algunos grupos indígenas de la Península Ibérica pudo estar constituido, a un nivel meramente cosmogónico, mediante la existencia de un “eje cósmico” que se articularía por tanto, como he señalado, en torno a la peña sacra, esto no significa que no queden incógnitas por despejar. Una de ellas puede ser la que hace referencia al establecimiento de la ritualidad asociada a las peñas, y en relación con este extremo, la conformación mítica del mundo circundante, o lo que es lo mismo, si la construcción mental que encerraba el mundo de estos grupos se correspondía con la idea bipolar – dualista – de altura – cielo – y profundidad – infierno –, o tal vez a la inversa, o si por el contrario detrás de su concepción se enmascaraba una ordenación cósmica diferente.

Retomando lo señalado, tal y como hicieron C.J. Jung o M. Elíade, sería posible adoptar una postura globalista para explicar la reiteración de modos explicativos míticos de diversos – y en ocasiones muy alejados – pueblos. Esta postura haría referencia a la idea del “subconsciente común” de Jung o a la del “arquetipo mítico” de M. Elíade. Para este último investigador, retomando sin duda parte de las ideas del eminente filósofo Jung, gran parte de las expresiones míticas de los pueblos arcaicos, entre las que cabría incluir el complejo de la ascensión ritual, deben enmarcarse en el terreno de las expresiones no históricas de un mismo simbolismo arquetípico, el cual se muestra de un modo coherente y sistemático – de ahí la reiteración de elementos referenciales – tanto sobre el plano de lo “inconsciente” – sueño, alucinación, ensueño – como sobre los planos de “trans-consciente” y consciente – visión estética, rituales, mitología o philo-

sophounema -. Por todo ello, se trataría de un conjunto de expresiones innatas al ser, lo cual quedaría reflejado en la presencia, al menos en cierta zona del subconsciente de un dominio de arquetipos idénticos entre los diferentes grupos humanos - con una misma construcción biológica y mental -; arquetipos que organizarían las experiencias y expresividades derivadas de los planos conscientes y trans-conscientes (Elíade, 1999: 125).

Lo señalado, a pesar de poder ser constatado a un nivel psico-biológico, o mejor aún, dentro del plano de la etología humana, no cierra las posibilidades de estudio, ni invalida la necesidad de arbitrar explicaciones. Por el contrario, sirve, tal vez, como prevención inicial ante el planteamiento de estudio de un determinado conjunto de expresiones míticas, de cuyo correcto conocimiento pueda extraerse una explicación más completa de la organización de los diferentes grupos.

Riaza, Mayo de 2000

## BIBLIOGRAFÍA

- ALFÖLDY, G. (1995) - Inscripciones, sacrificios y misterios: el santuario rupestre de Panóias (Portugal). Informe preliminar. *Madridider Mitteilungen*, 36: 252-258.
- ALFÖLDY, G. (1997) - Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal). *Madridider Mitteilungen*, 38: 176-246.
- ALMAGRO GORBEA, M. (1996) - *Ideología y poder en Tartessos y el mundo Ibérico. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia* (Madrid, 1996). Madrid.
- ALMAGRO GORBEA, M. y BERROCAL RANGEL, L. (1997) - Entre iberos y celtas: sobre santuarios comunales urbanos y rituales gentilicios en Hispania. *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*. Vol. 18. Espacios y lugares de culto en el mundo ibérico.
- ALMAGRO GORBEA, M. y GRAN-AYMERICH, J. (1991) - *El estanque monumental de Bibracte (Borgoña, Francia)*. Complutum Extra 1. Madrid.
- ALMAGRO GORBEA, M. y MONEO, T. (2000) - *Santuarios urbanos en el mundo Ibérico*. Bibliotheca Archaeologica Hispana 4. Real Academia de la Historia. Madrid.
- ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. R. (1999) - *Los Vettones*. Bibliotheca Archaeologica Hispana 1. Real Academia de la Historia. Madrid.
- BRELICH, A. (1988) - *Prolegomini a una storia delle religioni. Religione e storia delle religioni*. Roma.
- ELIADE, M. (1951) - *Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Ed. Payot, Paris.
- ELIADE, M. (1999) - *Imágenes y símbolos*. Colección Taurus Humanidades. Ed. Santillana. Madrid.
- GARCÍA-BELLIDO, M.ª P. (1995) - Moneda y territorio: la realidad y su imagen. *Archivo Español de Arqueología*, 68: 131-147.
- GÓMEZ BARRERA, J. A. (1982) - *La pintura rupestre esquemática en la Altímeseta*

- soriana. Excma. Diputación Provincial de Soria. Soria.
- GÓMEZ BARRERA, J. A. (1999) – *Pinturas rupestres de Valonsadero*. Guía Arqueológica. Junta de Castilla y León, Excmo. Ayto. de Soria.
- GÓMEZ BARRERA, J. A. (2000) – Ensayo de interpretación gráfica y espacial de las pinturas rupestres esquemáticas del “Covacho del Morro” (Valonsadero, Soria). *Soria Arqueológica* 2: 165-203.
- GREEN, M. J. (1992) – *Animals in celtic life and Mith*. London.
- JIMÉNEZ GUIJARRO, J. (1998) – *Informe Técnico de la II Campaña de prospecciones y excavaciones arqueológicas realizadas con motivo del desarrollo del Proyecto de Investigación “megalitismo y poblamiento Neolítico en la Comunidad de Madrid”*. Volúmen I, Texto. Informe Inédito. Consejería de Educación y Cultura. Dirección General de Patrimonio Cultural, C.A.M.
- JIMÉNEZ GUIJARRO, J. y MONEO, T. (en preparación) – Del menhir a la estela: La simbología del Árbol Cósmico.
- LLEDÓ, J. (1999) – *Calendarios y medidas del tiempo*. Ed. Acento. Madrid.
- MARCO, F. (1993a) – La individualización del espacio sagrado: testimonios culturales en el Noroeste hispánico. En M. Mayer y J. Gómez Pallarés (ed.), *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y sociedad en occidente)*. Editorial AUSA, Sabadell: 317-324. Barcelona.
- MARCO, F. (1993b) – La religiosidad en la Céltica hispana. En M. Almagro Gorbea y G. Ruíz Zapatero (eds.), *Los Celtas: Hispania y Europa*. Actas, Madrid: 477-512.
- MARTÍN VALLS, R. (1973) – Insculturas del castro salmantino de Yecla de Yeltes: nuevos hallazgos y problemas cronológicos. *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, XXXVII: 125-144.
- MONEO, T. (1995) – Santuarios urbanos en el mundo ibérico. *Complutum* 6: 245-255.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1993) – *Corpus-catálogo de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroeste de la Península Ibérica*. Anejo nº 1 de Larouco. Edicions do Castro. La Coruña.
- RUIZ GÁLVEZ, M. L. y JIMÉNEZ GUIJARRO, J. (e.p.) – Análisis del paisaje megalítico en el sector norte extremeño: La Dehesa Boyal de Montehermoso (Cáceres). *III Congreso de Arqueología Peninsular, Vila Real, Septiembre de 1999*.
- SOLÉ-LERIS, A. y VÉLEZ DE CEA, A. (1999) – *Majjhima Nikâya. Los Sermones Medios del Buddha*. Ed. Kairós, Barcelona.

# TORNAR-SE ARQUEÓLOGO NO BRASIL

por

**Pedro Paulo A. Funari\***

## INTRODUÇÃO

O que se conhece, em Portugal, sobre a Arqueologia Brasileira? Provavelmente, muito pouco e isto se deve, em não pouca medida, à falta de preocupação brasileira em inserir-se no mundo académico internacional. Este artigo visa introduzir os colegas portugueses a um aspecto da Arqueologia no Brasil, a formação do profissional, tema bastante amplo. Não se pode, entretanto, fazer um balanço da formação do arqueólogo no país sem analisar, ainda que brevemente, a História da disciplina em nosso meio e o ambiente académico no qual ela se desenvolve (Funari, 1997). A Arqueologia académica brasileira é recentíssima, o número de arqueólogos profissionais reduzidíssimo e os centros de formação pouco numerosos. Além de descrever as vicissitudes da formação de arqueólogos no Brasil, hoje, este artigo pretende contribuir para a discussão do seu aprimoramento, visando inserir a Arqueologia brasileira no âmbito mais amplo da Arqueologia mundial.

## A ARQUEOLOGIA NO QUADRO DA ACADEMIA BRASILEIRA

A sociedade brasileira, patriarcal, dominada por uma estrutura social hierárquica secular, produziu muito tardiamente a universidade, séculos depois das primeiras congéneres hispano-americanas. A universidade brasileira, desenvolvendo-se a partir da década de 1930, viria a ter algumas características estruturais, derivadas do próprio carácter restritivo à liberdade intelectual da sociedade nacional, ainda presentes entre nós. Florestan Fernandes, um dos nossos primeiros

---

\* Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.



acadêmicos, advertia, antes do golpe militar de 1964, que “o intelectual se torna, literalmente, um *escravo do poder*. Se ele tentar o contrário, corre o risco de sofrer pressões muito violentas e de ser eliminado da arena intelectual” (Fernandes, 1975: 85). Segundo outro decano da ciência nacional, Milton Santos, “buscar o novo é perigoso”, resultado da falta de valorização do mérito intelectual propriamente dito:

“Eu acho que o meio intelectual no Brasil é, até certo ponto, opaco, no sentido de que a vida acadêmica não se caracteriza pela existência de um mercado acadêmico. As pessoas nascem, crescem, evoluem e morrem no mesmo universo. Então, a idéia de competição se compromete e o sistema de referências é igualmente doméstico. É muito autocentrado e funciona, com frequência, em detrimento de uma emulação mais ampla” (Santos, 1998: 6).

O compadrio, generalizado, chega aos editoriais dos jornais (Folha de São Paulo, 1997a), levando a que as pesquisas confirmem o discurso do poder, tanto das autoridades políticas como acadêmicas, perpetuando, de forma acrítica, aquilo que Bourdieu (1988: 777) chama de senso comum acadêmico. Predomina um sistema universitário dominado por um mandarinato autocrático e medíocre, a busca desenfreada pelo micropoder dos cargos por parte daqueles que nada sabem, como se expressava Santiago (1990). Esse sistema não se origina na academia mas, ao contrário, reflecte a própria estrutura social brasileira. A palavra corporação aparece em quase todas as análises críticas da academia brasileira (e.g. Comparato, 1993; Miceli, 1995: 3) e criam-se neologismos para descrever essa realidade: “os buroprofessores, quer dizer, aqueles indivíduos que, sai um, entra outro, mas é o mesmo grupo, que são pessoas inúteis porque esses pró-reitores, quase todos, são pessoas inúteis, um estorvo à produção intelectual” (Santos, 1999: 25). A dissociação entre progressão na carreira e a competência, que inclui titulação, mas não se limita a ela (Goldemberg, 1992), compõe um quadro pouco alentador de uma época “hostil à crítica e ao dissenso” (Barros e Silva, 1997). Neste contexto, quando mais da metade das bolsas concedidas pelo CNPq não resultam em defesas de tese, não há surpresa (Folha de São Paulo, 1997b).

A academia brasileira padece, portanto, de deficiências estruturais, de origem histórica clara. Um sistema universitário surgido no seio de uma sociedade tão hierarquizadora e infensa à liberdade de oportunidades não poderia deixar de reflectir essas características dominantes (Funari, 1997a, com literatura). Durante o período de jugo militar, em particular, os aspectos mais deletérios de uma academia servil ao poder produziram resultados que ainda nos atormentam. O compadrio, associado a um poder discricionário, pôde levar o controle discursivo ao paroxismo, instituindo, em algumas áreas, uma limitação severa ao desenvolvimento da ciência. Com a abertura e, em especial, com o restabelecimento dos

civis ao poder, a liberdade académica rediviva logo começou a produzir reflexões críticas e menos acomodadas (Batista, 1997).

Este pano de fundo permite, agora, reflectir sobre o desenvolvimento da Arqueologia, em nosso meio. A Arqueologia pré-acadêmica tem longa trajectória no Brasil, desde seus primórdios no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no século passado. Contudo, apenas no pós-Segunda Guerra ensaia-se o início da Arqueologia académica, graças às iniciativas de Paulo Duarte, fundador da Universidade de São Paulo, político, intelectual e humanista, sob cuja égide surge a Comissão de Pré-História que se transformaria no Instituto de Pré-História, à imitação do IPH de Paris. Assim, *ab initio*, a Arqueologia começa a penetrar o espaço universitário como actividade de pós-graduação, ao menos no sentido de que se trataria de actividade a ser desenvolvida pelo pesquisador após sua formação universitária, em área, de algum modo, ligada à Arqueologia. Nesse primeiro momento, com a chegada dos franceses, com A. Laming Emperaire à frente, enfatizavam-se as técnicas de campo e laboratório, como se a Arqueologia fosse pouco mais do que uma *tekhné*, à maneira francesa, muito distante, pois, das *Wissenschaften* que compunham o saber (*Wissen*) académico. Uma primeira consequência dessa formação inicial foi a dissociação entre pesquisa empírica e interpretação. Assim, ainda que bem intencionada, a Arqueologia humanista ressentia-se da falta de ambições epistemológicas que lhe dessem espessura académica no interior tanto da universidade brasileira como, principalmente, internacional.

Estes primeiros arqueólogos académicos formados no Brasil foram logo acompanhados por uma nova leva, resultado da incursão, pós-golpe militar de 1964, de Betty Meggers e Clifford Evans e a constituição de um programa nacional de pesquisas arqueológicas (PRONAPA). Não seria o caso, nesta ocasião, de retomar as discussões sobre o imbricamento do esquema pronapiano com o regime de força (cf. Funari, 1995; Funari, 1998), mas de ressaltar o tipo de formação arqueológica que estava sendo introduzido no país. Os clássicos da literatura arqueológica norte-americana não eram conhecidos, nem os desenvolvimentos mais recentes. Assim, Walter W. Taylor (1948: 44) e sua luta por uma Arqueologia autónoma havia sido ignorado, como tinha sido o apelo, então recente, de Binford (1962), em direcção a uma Arqueologia processual. Prevalencia, na formação dos arqueólogos liderados por B. Meggers, a constatação devastadora de Binford (1984: 15) de que o “arqueólogo de campo escavador fica a discutir o teor alcoólico da pinga nos bares das redondezas” (cf. Funari, 1987). No entanto, os defensores do Pronapa interpretaram essas limitações, de maneira pouco crítica, como tendo sido um treinamento orgânico, fomentador de centros de pesquisa, um verdadeiro período de ouro da Arqueologia nacional (e.g. Schmitz, 1989: 47; Dias, 1995: 35; Lima, 1998: 25). A formação intelectual propugnada pela equipe de Meggers não bebia do imenso manancial americano, que poderia ter aberto os

horizontes daqueles que seriam considerados, às expensas dos arqueólogos formados pelos franceses, os fundadores da Arqueologia universitária nacional. Os resultados dessa formação foram muitos, da falta de autocrítica (Prous 1994: 11) à despreocupação com publicações (Neves, 1998: 628), da ausência de *corpora* (cf. Wheeler, 1956: 211) à execução de levantamentos oportunistas e escavações injustificadas, sem planejamento (Neves, 1988: 204).

Uma terceira vertente arqueológica surgia, àquela época. A Arqueologia clássica, surgida por iniciativa do Professor Eurípedes Simões de Paula (Duarte, 1994: 163-4), director da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, no quadro de um plano mais amplo de expansão da Faculdade, em geral, e das línguas clássicas em particular. De início encarada como mera “ciência auxiliar da História, longe, bem longe de ser um fim em si mesmo”, parte da História da Arte (Meneses, 1965: 22), a Arqueologia Clássica assumiu uma importância insuspeita de início. A inserção da Arqueologia Clássica brasileira na ciência universal significou uma formação intelectual abrangente. A formação de quadros nesse campo da Arqueologia permitiu que, pela primeira vez, arqueólogos brasileiros dirigissem projectos de pesquisa internacionais, publicassem livros e artigos no exterior, dando uma visibilidade internacional à Arqueologia brasileira (cf. Funari, 1997). A formação menos restrita desses arqueólogos acabou por resultar em que a própria Arqueologia de temas americanos fosse desenvolvida por arqueólogos de formação clássica, cujo melhor exemplo, ao menos em termos de divulgação científica da Arqueologia, talvez seja o volume de Norberto Luiz Guarinello (1994), o livro mais vendido sobre Arqueologia Pré-Histórica, em toda a História (cf. Funari, 1996; Favarsani, 1997).

Após essa fase inicial, que abrange o período dos anos 1950 e 1960, a Arqueologia brasileira insere-se na reforma universitária implantada pelos militares. A pós-graduação brasileira passou a seguir o sistema americano, com mestrados e doutorados e a formação em Arqueologia continuou a ser uma especialização posterior à graduação, com a excepção do curso, nunca reconhecido pelo MEC, na Universidade Estácio de Sá, no Rio de Janeiro. Os arqueólogos que surgiram nas três vertentes apontadas, acrescidos de alguns estudiosos estrangeiros, como André Prous e Gabriela Martín, constituíram os quadros que estabeleceriam a formação em Arqueologia nas décadas de 1970 e 1980. Enquanto nas Ciências Humanas, em geral, buscava-se uma formação intelectual menos descritiva e mais crítico-analítica (Janotti & Mesgravis, 1980: 9), a Arqueologia empirista, único discurso associado ao poder, impunha, por mecanismos hierárquicos comuns às sociedades patriarcais (cf. Collis, 1997: 11), mas aqui levados ao paroxismo pelo regime de arbítrio, uma formação infensa a leituras interpretativas. Sempre houve quem lesse, quem buscasse sair desse marasmo, mas só podia fazê-lo por sua conta e risco (Noelli, 1999). Não se pode subestimar o sufocamento das vozes,

pois as hierarquias permitiam que se expulsassem da universidade aqueles que não se conformassem, como ocorreu com o notável caso de Walter Neves e Solange Caldarelli (reportado em Prous, 1994: 12; e em Funari, 1999), nem a institucionalização de uma hierarquia infensa ao mérito facilitou a formação de novos arqueólogos. Na maioria dos casos, bastava algo muito mais insidioso, a internalização da submissão, pois se sabia que “à volta de um grande e frondoso carvalho, nada cresce”, nas palavras de Norberto Luiz Guarinello (informação pessoal, 1999), a respeito de um dos mandarins da Arqueologia no Brasil. Não se buscou criar massa crítica, formando novos estudiosos, o que explica, em parte, que muitos dos pais fundadores pronapianos tenham tido tão poucos alunos, sendo que, ainda hoje, “na maioria das instituições brasileiras há um processo de sufocamento de novas vocações”, nas palavras de Francisco Noelli (informação pessoal, 1999).

As duas últimas décadas testemunharam transformações radicais em um quadro que parecia pouco promissor para a Arqueologia brasileira. Warwick Bray (1994: 6), quando discursou ao assumir a cátedra de Arqueologia Americana no Instituto de Arqueologia de Londres, ressaltou que os melhores resultados acadêmicos derivam do incentivo à variedade de linhas de pesquisa e à não aceitação do discurso da autoridade do intelectual sem obra e, no caso brasileiro, a multiplicidade resultante da democracia só teve resultados positivos (Lafer, 1996: 9). Os centros de formação de arqueólogos multiplicaram-se pelo país, entendendo-se formação em seu sentido pleno, como *Bildung*. De fato, o empirismo que esteve subjacente à primeira leva de arqueólogos acadêmicos fez com que se igualasse Arqueologia e escavação. Entenda-se escavação no sentido de trabalho de campo, não todo o processo que começa com um problema, que se desenvolve em um projecto de intervenção no campo, que gera artefactos a serem estudados, que implica em publicações, que, enfim, produz conhecimento. Este sentido de escavação, como parte de um processo de conhecimento (*Welterkenntnis*), não pode prescindir de aspirações interpretativas. Por outro lado, como ressaltaram, recentemente, dois grandes arqueólogos da actualidade, Michael Shanks e Randal McGuire (1996: 79), Gordon Willey e V. Gordon Childe, dois dos mais influentes arqueólogos de todos os tempos, raramente escavaram, o que está a demonstrar que a formação do arqueólogo não pode descuidar da reflexão.

Já se disse que os arqueólogos são pouco numerosos no Brasil, talvez trezentos, para uma país de dimensões continentais, de população elevada, com centenas de milhares de estudantes universitários. Isto se explica, em parte, pelo fato de a Arqueologia não ser um curso oferecido na graduação, com uma única excepção. A graduação em Arqueologia oferece as vantagens de uma especialização precoce mas pode ser uma armadilha, caso o curso não esteja bem articulado a áreas de conhecimento afins, em particular a História, a Antropologia, mas

também a Geografia, a Biologia ou, até mesmo, a Literatura, a Fotografia (e.g. Olivier, 1999), o Jornalismo (e.g. Cotter, 1999: 8), para mencionar apenas algumas. Os bons cursos de graduação em Arqueologia no exterior não deixam de inserir-se nas ciências afins e o mesmo princípio deveria ser válido para o Brasil. Em geral, no entanto, a formação do arqueólogo dá-se na pós-graduação. Neste caso, há duas grandes vertentes, a majoritária inclui a Arqueologia em um curso de História, de Antropologia ou de outra ciência. Na tradição europeia, predomina a ligação com a História, em directa ligação com a herança de Childe (cf. Trigger, 1984: 295; Funari, 1997c). Desta forma, o arqueólogo, seguindo a tradição dominante, tanto na Europa como nos Estados Unidos, toma contacto com uma plethora de áreas, já que a própria Arqueologia é multidisciplinar (Ucko, 1994: xiv). A outra vertente, minoritária, forma arqueólogos em programa de pós-graduação próprio.

Os programas de pós-graduação majoritários, que acolhem a formação em Arqueologia, permitem que os arqueólogos tomem contacto directo com a epistemologia de uma outra ciência, o que pode revelar-se muito produtivo. Há, naturalmente, duas deficiências estruturais: uma tendência a incorporar a Arqueologia como ciência auxiliar de outra, o que lhe tira a especificidade, e a falta de um estudo mais direccionado para a variedade de áreas com as quais a Arqueologia se relaciona (Funari, 1998). Assim, corre-se o risco de termos arqueólogos que nunca deixaram de ser geólogos ou historiadores, risco tanto maior quanto, às vezes, as únicas leituras e práticas do educando se restringiram, desde a graduação, àquela área de estudo. Perde-se, assim, a necessária consciência de que a Arqueologia é, em sua essência, multidisciplinar (Silva e Noelli, 1996). A pós-graduação em Arqueologia, por sua parte, possui a virtude de apresentar um programa coerente de disciplinas voltadas para essa área. No entanto, uma deficiência estrutural consiste na falta de ênfase no carácter multidisciplinar da Arqueologia, pois esse seu aspecto deveria implicar em um currículo que enfatizasse o conhecimento, em primeira mão, das grandes teorias sobre o funcionamento e a transformação das sociedades, das formas de expressão, mas também do mundo físico e biológico. Na verdade, a própria compartimentação do conhecimento divide, de forma burocrática, unidades de conhecimento (McGuire, 1992: 4) e poder-se-ia propugnar, como se tem feito, que o estudo da cultura material – outro nome para a Arqueologia – seja, *eo ipso*, multidisciplinar (Miller e Tilley, 1996; e.g. Noelli, 1996a; 1996b).

Os educandos não são vasos vazios a serem preenchidos com dados, mas como pensadores e agentes sociais (Shor, 1986: 422) devem ser capazes de decifrar o mundo à sua volta (Tragtemberg, 1985: 43) e, *a fortiori*, na Universidade deve-se, mais do que estudar, estudar para aprender a estudar, nas palavras de Gramsci (1979: 154). Como disse, recentemente, o veterano arqueólogo norte-

-americano, John L. Cotter (1999: 39), “os fatos qualquer um pode adquirir e aprendi que as pessoas podem ter acesso aos fatos elas mesmas, caso se interessarem o suficiente. O que se deveria fazer é tentar ajudá-las a organizar sua própria conceituação dos dados e o que farão com suas próprias vidas e carreiras, bem como abrir novas vias de pensamento”. Há pouco, Shanks (1997: 395) propunha sete objectivos para a formação dos estudiosos da Arqueologia e vale a pena transcrevê-los na íntegra:

“a) enfatizar a importância das ligações interdisciplinares; b) construção e debate teóricos, acompanhados de um compromisso com a prática arqueológica; c) um interesse no carácter peculiar das fontes arqueológicas; d) um interesse em algumas questões mais amplas da teoria social; e) pragmatismo e eclectismo mais valorizado do que uma suposta pureza teórica e ideológica; f) uma aceitação do pluralismo; g) um forte senso de criatividade da actividade arqueológica”.

As implicações de cada um desses itens para os nossos cursos de pós-graduação são claras e directas. Os cursos devem incentivar a interdisciplinaridade, oferecendo um currículo que abranja disciplinas ligadas às diversas disciplinas formais. Os créditos obtidos no interior do curso devem ser complementados com boa percentagem de créditos externos. Não se pode dissociar a prática arqueológica da formação teórica, pelo que a prática de campo ou de laboratório nunca deveria preceder a formação mais abrangente. Os debates teóricos abrangem tanto as correntes da Arqueologia, do antiquarianismo ao pós-processualismo, passando pelos modelos histórico-culturais e processual, esquemas de interpretação sempre ligados a momentos históricos específicos. No que se refere à Arqueologia, a História da disciplina (Funari e Podgorny, 1998: 420), no mundo e no Brasil, assim como das correntes interpretativas, deve estar no centro da preocupação (cf. Trigger, 1990: 4 *et passim*). A especificidade das fontes materiais está a exigir um estudo próprio que, no entanto, não pode deixar de lado as reflexões de diversas ciências sobre o mundo material, da Semiótica à Física (cf. Funari, 1999b). A teoria social, entendida como o imenso universo de reflexões da Sociologia, Antropologia, História, Filosofia e Linguística, encontra-se no âmago mesmo da Arqueologia, ciência que estuda, afinal, a sociedade. Não se chega a compreender que estudiosos da sociedade nunca tenham lido Levi Strauss, Weber, Durkheim, Braudel, Foucault ou Saussure, para citar alguns pensadores apenas.

Pragmatismo e eclectismo, palavras tão temidas entre aqueles que encaram a ciência como profissão de fé e formação de séquitos de cartilhas, constam, com destaque, na lista de Shanks. A ciência não se confunde com a religião, nem, menos ainda, com o partido político e, por isso mesmo, os cursos e suas linhas de pesquisa mais do que homogêneos, “coerentes” e uniformes, devem abranger um grande espectro de concepções (Funari, 1999c). No caso da Arqueologia,

pragmatismo e eclectismo implicam, também, adoptar terminologias vigentes, já que estão em uso, sem reificá-las, como se reflectissem alguma realidade inefável, reconhecendo as críticas e limites dos rótulos classificatórios. Pureza ideológica não condiz com ciência. O pluralismo parte da aceitação da diversidade de práticas e teorias (cf. Neves, 1991; Funari, 1992), de campos de investigação e especialização, de vocações (Funari, 1996b). A criatividade do educando expressa-se, assim, em sua capacidade de criar sua própria trajectória intelectual, pelo que a formação não é um aprendizado ou adestramento (*Unterrichtung*), mas uma verdadeira educação (*Erziehung*), desenvolvimento de uma capacidade interior de reflexão e acção críticas (cf. Funari, 1996). Esse abrangente programa, proposto por Shanks, insere-se na sua constatação anterior de que a Arqueologia, além do estudo do antigo (este o sentido primevo da palavra), deve ser, também, o estudo do poder, recuperando o sentido original da palavra *arkhé*, em grego (Shanks e Tilley, 1987; cf. Funari, 1990).

Tornar-se arqueólogo no Brasil possui, no entanto, particularidades que não foram mencionadas nos sete pontos tratados por Shanks. As especificidades da vida universitária em nosso meio, já acenadas, bem como a conturbada História recente do país e da Arqueologia, em especial, fazem com que haja aspectos ainda a serem discutidos. Talvez tudo se possa resumir à constatação de Ovídio (Heroid. 2, 85), que *exitus acta probat*, transformado na quinta-essência do mundo anglo-saxão: *the proof of the pudding is in the eating*. Aqui, cabe uma digressão. Em um mundo social e académico tão caracterizado pelas relações hierárquicas e tão infenso ao mérito, como é o nosso, todo tipo de distorção é possível. Já se mencionou, alhures, que o poder burocrático se concentra nas mãos dos que menos publicam (cf. Santos, 1999b, em nota), que, em nossa universidade, é possível obter títulos académicos “por decreto”, em triste herança dos tempos da cátedra. Neste contexto, torna-se compreensível a referência à prova dos fatos. Tornar-se arqueólogo, neste artigo, significa tornar-se arqueólogo de verdade, no sentido forte da palavra, académico, não poderoso, brilhante, admirado e temido, por falar (e pouco publicar) *ex auctoritate*. Em outras palavras, tornar-se um académico requer desligar-se do poder paroquial e inserir-se na ciência universal. Para tanto, o primeiro requisito é instrumentalizar-se lingüisticamente, em particular dominando a língua franca hodierna, o inglês.

Alguns propugnavam que, devido aos vícios, ao compadrio e ao paroquialismo local, melhor seria enviar os interessados a estudar no exterior e um argumento muito relevante é ressaltado: as pós-graduações na área estão em mãos da primeira geração de arqueólogos profissionais brasileiros, com uma formação teórica insuficiente para a orientação de doutoramentos (Neves, informação pessoal, 1999). À esta falta de conhecimentos teóricos, caberia acrescentar os efeitos deletérios da estrutura hierárquica que pouco contribui para que os doutorandos

possam ultrapassar esses limites buscando inserir-se na ciência mundial de forma autônoma. Também se costuma lembrar que há exemplos de jovens PhDs cuja obra científica notabilizou-se desde cedo. De fato, não faltam exemplos de arqueólogos nesta situação, mas há que se considerar, em primeiro lugar, que nem todos aqueles que obtiveram título no exterior se notabilizaram por publicarem e formarem pesquisadores, quando voltaram ao Brasil, quanto mais não fosse porque o sistema burocrático não incentivava que o fizessem (cf. exemplos em Funari, 1997b). Não se trata, pois, de obter um título no exterior, algo não tão difícil, mas ser capaz de produzir e interagir com a ciência universal e isto poucos que foram ao exterior o fizeram. Neste sentido, as limitações teóricas da primeira geração de arqueólogos profissionais já está sendo superada pelo número crescente de jovens pesquisadores que se titulam e passam a poder actuar na orientação, no próprio Brasil. Seu êxito, no entanto, dependerá, sempre, de saber inserir os doutorandos na ciência internacional.

Em outras palavras, titular-se no Brasil não exclui a preocupação em actuar na ciência internacional, como diversos exemplos em nosso meio arqueológico estão a demonstrar. Ademais, a solução dos títulos obtidos no exterior, estratégia ainda adoptada em diversos países, que mandam seus melhores arqueólogos para cursarem a pós fora do país, não pode abranger um grande número de estudiosos, o que dificulta a formação de massa crítica, indispensável para que a ciência, de nível internacional, possa ser produzida em nosso próprio meio. Como quer que seja, o objectivo primeiro dos cursos de pós-graduação que formarão arqueólogos só pode ser inserir seus quadros profissionais e seus alunos na ciência universal, utilizando-se, entre outros recursos, das chamadas bolsas sanduíche (estágios de alguns meses no exterior), dos convênios de cooperação internacional, do patrocínio da vinda de professores estrangeiros. Neste sentido, a Arqueologia nacional avançou de forma significativa, pois não poucos arqueólogos estrangeiros têm estado em nosso país, ensinando graças ao apoio de órgãos brasileiros, como o CNPq (federal) e a FAPESP (do Estado de São Paulo) e órgãos internacionais. Muitos jovens arqueólogos têm tido a oportunidade de estagiar no exterior e a inserção da Arqueologia brasileira no contexto internacional, em poucos anos, aumentou significativamente.

Após esta longa digressão, pode voltar-se à quinta-essência anglo-saxônica: *the proof of the pudding is in the eating*. Tornar-se arqueólogo, como, de resto, tornar-se um verdadeiro intelectual, em geral, depende da consciência de que nada substitui o conhecimento e que este não se confunde com poder burocrático. Os cursos de formação de arqueólogos, cada vez mais, têm tido que se adequar aos critérios de mérito, universais, como é o caso da publicação das pesquisas, seu debate nas revistas arbitradas estrangeiras. Exemplos na Arqueologia brasileira não faltam. Tornar-se arqueólogo também implica em reconhecer que esta ciência



tem sido reaccionária, cultuando explicitamente as elites, explorando, muitas vezes, as maiorias e minorias oprimidas em benefício nada científico e puramente monetário, como é o caso, em muitas ocasiões, de bem pagas actividades de campo financiadas por grandes empresas. Contudo, não há pesquisa, nem mesmo pré-histórica, que esteja fora dos interesses da sociedade (Veit, 1989: 50) e a Arqueologia pode ser profundamente humanista (Heckenberger, Neves e Peterson, 1998: 83), particularmente relevante para uma sociedade multicultural (Giuliani, 1995: 91), sempre que actue com o povo (McGuire, 1994: 830). O engajamento do intelectual não lhe subtrai qualquer conhecimento, como alerta Bourdieu (1989: 59; cf. Meyer, 1990: 135-6), ao contrário, pois “conhecer” é “saber com” os outros. Tornar-se arqueólogo inclui, assim, saber que não há trabalho arqueológico que não implique em património e em socialização do património e do conhecimento (Tamanini, 1998). Tornar-se arqueólogo consiste em saber que qualquer escavação deve tornar-se uma publicação, acessível à comunidade científica. Significa saber que os artefactos não podem ficar abarrotando os depósitos, inéditos. Para tanto, em diversos países, há regulamentos públicos que apenas permitem que os arqueólogos desenvolvam novos projectos se publicarem, tanto o relato da escavação, quanto o material arqueológico recolhido. Tornar-se arqueólogo implica em considerar que a patrimonialização dos objectos faz parte integrante do ofício arqueológico. Neste sentido, a formação do arqueólogo, em nosso meio, ainda é muito deficitária, pois pouca atenção se tem dado, em termos estruturais, a esses aspectos, considerados, às vezes, estranhos à própria disciplina, enquanto, mundo afora, a Arqueologia pública se encontra em expansão e a Arqueologia e a Educação não são mais dissociáveis (cf. Funari, 1994; Funari, 1996, ambos com extensa literatura).

Tornar-se arqueólogo no Brasil hoje, portanto, apresenta diversos caminhos possíveis. Começa-se a discutir a possibilidade de cursos de bacharelado em Arqueologia, com anos iniciais em uma ciência afim e a conclusão do curso de graduação, com a obtenção do título de “bacharel em Arqueologia”, ao final de quatro ou cinco anos. Outra possibilidade em estudo, consiste em uma especialização, com menção explícita, no diploma de graduação, à Arqueologia. Estas discussões, ainda incipientes, ligam-se à regulamentação da profissão e à criação de Conselhos Regionais de Arqueologia. Pelo momento, no entanto, tornar-se arqueólogo académico passa pela pós-graduação e, mesmo que as propostas em discussão venham a ser adoptadas, é difícil conceber um profissional da Arqueologia que não venha a continuar seus estudos na pós-graduação. Para o jovem iniciante, assim, as perspectivas são muito variadas, de acordo com as escolhas que venha a efectuar. Tornar-se arqueólogo académico, objecto primeiro deste artigo, não promete uma remuneração fabulosa, mas oferece oportunidades excepcionais para reflectir sobre a sociedade, para agir com a comunidade em prol tanto

da preservação do passado como para a transformação do presente (e.g. Tomazela 1999). Permite que se intervenha na Educação, fazendo com que milhões de brasileiros tenham um contacto mais profundo e menos parcial com sua própria História. Incentiva os futuros arqueólogos a integrarem-se à ciência mundial, tornando seus contactos com o exterior uma experiência dinâmica. Assim, apesar dos percalços e das dificuldades, pode concluir-se que, em aceitando os seus desafios, tornar-se arqueólogo académico, no Brasil, abre horizontes e oferece oportunidades únicas.

### AGRADECIMENTOS

Agradeço aos seguintes colegas: Warwick Bray, Adriana Schimdt Dias, Fábio Faversoni, Norberto Luiz Guarinello, Siân Jones, Alexandros-Phaidon Lagopoulos, Randall McGuire, Daniel Miller, Walter Alves Neves, José Luiz de Moraes, Francisco Noelli, Nanci Vieira Oliveira, Laurent Olivier, André Prous, José Alberione dos Reis, Michael Shanks, Peter Stone, Elizabete Tamanini, Christopher Tilley, Bruce G. Trigger. A responsabilidade pelas idéias, naturalmente, restringe-se ao autor.

### REFERÊNCIAS

- BARRETO, C. (1999) – Arqueologia Brasileira: uma perspectiva histórica e comparada. In: Funari, P.P.A., Neves, E.G. e Podgorny, I. (eds), *Teoria Arqueológica na América do Sul*. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo / Fapesp, São Paulo, no prelo.
- BARROS E SILVA, F. (1997) – Jô vira a “vaca sagrada” das elites. *Folha de São Paulo*, 9/3/97, TV, p. 2.
- BATISTA, P.N. (1997) – Um cidadão anacrônico. *Folha de São Paulo* 16/1/1997, 2, p. 2.
- BINFORD, L.R. (1984) – *In pursuit of the past*. Academic Press, Nova Iorque.
- BOURDIEU, P. (1988) – Vive la crise! For heterodoxy in social sciences. *Theory and Society* 17: 773-787.
- BOURDIEU, P. (1989) – The corporativism of the universal: the role of intellectuals in the modern world. *Telos* 81: 99-110.
- BRAY, W. (1994) – Why study ancient America. *Bulletin of the Institute of Archaeology* 31: 5-24.
- COLLIS, J. (1997) – Ravenna was all very nice, but... *The European Archaeologist* 8: 2-4.
- COMBE, S. (1996) – Reason and Unreason in today's French Historical Research. *Telos* 108: 149-164.
- COMPARATO, F.K. (1993) – As nulidades triunfantes. *Folha de São Paulo* 19/9/93, 1, p. 3.
- COTTER, J.L. (1999) – A conversation with John L. Cotter (interview to Daniel G. Roberts). *Historical Archaeology* 33, 2: 6-50.
- DIAS, A.S. (1995) – Um projecto para a Arqueologia Brasileira: breve histórico da implantação do PRONAPA. *Revista do CEPA* 22: 25-39.
- DUARTE, P. (1994) – Pela Dignidade Universitária. *Idéias* 1: 159-179.
- FAVERSANI, F. (1997) – Resenha de Guarinello. *Idéias* 4: 305-308.

- FERNANDES, F. (1975) – Entrevista. *Transformação* 2: 5-86.
- FOLHA DE SÃO PAULO (1997a) – USP, teses e compadrio. *Folha de São Paulo*, 13/10/1997, 1, p. 2.
- FOLHA DE SÃO PAULO (1997b) – O pacote na universidade. *Folha de São Paulo*, 17/11/97, 1, p. 2.
- FROMM, E. (1969) – *You shall be as gods. A radical interpretation of the Old Testament and its tradition*. Fawcett, Nova Iorque.
- FUNARI, P.P.A. (1987) – *Arqueologia*. Ática, São Paulo.
- FUNARI, P.P.A. (1988c) – Poder, posição e imposição no ensino de História antiga: da passividade forçada à produção de conhecimento. *Revista Brasileira de História* 15: 257-264.
- FUNARI, P.P.A. (1990) – Reflexões sobre a mais recente teoria arqueológica, *Revista de Pré-História* 7: 203-209.
- FUNARI, P.P.A. (1991) – Archaeology in Brazil: politics and scholarship at a crossroads. *World Archaeological Bulletin* 5: 122-132.
- FUNARI, P.P.A. (1992a) – Resenha de W. A. Neves (org.), “Origens, adaptações e diversidade do homem nativo da Amazônia”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo* 2: 150-151.
- FUNARI, P.P.A. (1992b) – La Arqueología en Brasil: política y academia en una encrucijada. In: Politis, G. (ed.) *Arqueología en América Latina Hoy*, pp. 70-87. Banco Popular, Bogotá.
- FUNARI, P.P.A. (1994) – Rescuing ordinary people’s culture: museums, material culture and education in Brazil. In: Stone, P.G. e Molineaux, B.L. (eds), *The Presented Past, Heritage, museums and education*, 120-136. Routledge, Londres.
- FUNARI, P.P.A. (1995) – Mixed features of archaeological theory in Brazil. In: Ucko, P. (ed.), *Theory in Archaeology, A world perspective*, pp. 236-250. Routledge, Londres.
- FUNARI, P.P.A. (1996) – Considerações em torno das “Teses sobre Filosofia da História”, de Walter Benjamin. *Crítica Marxista* 1, 3: 45-53.
- FUNARI, P.P.A. (1996a) – Resenha de Guarinello. *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica* 11: 139.
- FUNARI, P.P.A. (1996c) – La educación vocacional y la enseñanza de la historia en Brasil. *Revista Formación Docente Continua* 2, 2: 88-96.
- FUNARI, P.P.A. (1997) – Cidadania, erudição e pesquisas sobre a Antigüidade Clássica no Brasil. *Boletim do CPA* 3: 83-97.
- FUNARI, P.P.A. (1997a) – *Pós-Graduação: encruzilhadas atuais*. IFCH-UNICAMP, Campinas.
- FUNARI, P.P.A. (1997b) – European archaeology and two Brazilian offspring: classical archaeology and art history. *Journal of European Archaeology* 5, 2: 137-148.
- FUNARI, P.P.A. (1997c) – Archaeology, History, and Historical Archaeology in South America. *International Journal of Historical Archaeology* 1: 189-206.
- FUNARI, P.P.A. (1998a) – *Teoria Arqueológica na América do Sul*. IFCH-UNICAMP, Campinas.
- FUNARI, P.P.A. (1998b) – Arqueologia, História e Arqueologia Histórica no contexto sul-americano. In: Funari, P.P.A. (ed.), *Cultura Material e Arqueologia Histórica*, pp. 7-34. IFCH-UNICAMP, Campinas.
- FUNARI, P.P.A. (1999a) – Academic freedom in Brazil in a global perspective. *Academe*

- 85, 4: 22-24.
- FUNARI, P.P.A. (1999b) – Liberdade acadêmica no Brasil. *Jornal da Ciência Hoje* 25/6/199, p. 10.
- FUNARI, P.P.A. (1999b) – Linguística e Arqueologia. *DELTA, Revista de Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada* 15: 161-176.
- FUNARI, P.P.A. (1999c) – Por uma graduação em História crítica e pluralista. *História e Ensino*, 5: 127-136.
- FUNARI, P.P.A. (1996b) – Pluralism and divisions in European archaeology. *Journal of European Archaeology* 4: 384-5.
- FUNARI, P.P.A. & PODGORNY, I. (1998) – Is archaeology only ideologically biased rhetoric? *European Journal of Archaeology* 1, 3: 416-424.
- GIULIANI, L. (1995) – Multiculturalismo e Arqueologia da cidade. *Cidade* 2, 3: 88-91.
- GOLDEMBERG, J. (1992) – As universidades federais. *O Estado de São Paulo*, 14/10/92, p. 2.
- GRAMSCI, A. (1979) – *Gli intelletuali*. Riunite, Roma.
- GUARINELLO, N.L. (1994) – *Os primeiros habitantes do Brasil*. Atual, São Paulo.
- HABERMANS, J. (1988) – *Devant l'histoire*. Éditions du Cerf, Paris.
- HECKENBERGER, M.J.; NEVES, E.G. & PETERSON, J.B. (1998) – De onde surgem os modelos? As origens e expansões tupi na Amazônia central. *Revista de Antropologia* 41, 1: 70-96.
- JANOTTI, M.L.M. & MESGRAVIS, L. (1980) – *Coletânea de Documentos Históricos para o Primeiro Grau*. Secretaria de Educação do Estado de São Paulo, São Paulo.
- JONES, S. (1997) – *The Archaeology of Ethnicity, Constructing identities in the past and present*. Routledge, Londres.
- LAFER, C. (1996) – A informação e o saber. *Folha de São Paulo, Mais!*, 11/2/96: 9-10.
- LAGOPOULOS, A.P.H. (1998) – Spatial discourses: origins and types. *Semiotica* 119: 359-402.
- LEWGOY, B. (1997) – Notas para a História da Antropologia no Rio Grande do Sul (1940-1969). *Horizontes Antropológicos* 3, 7: 239-251.
- LIMA, T.A. (1998) – Patrimônio arqueológico, ideologia e poder. *Revista de Arqueologia* 5: 19-28.
- MCGUIRE, R. (1992) – *A Marxist Archaeology*. Academic Press, San Diego.
- MCGUIRE, R. (1994) – Archaeology and the first Americans. *American Anthropologist* 94, 4: 816-836.
- MCGUIRE, R. & WALKER, M. (1999) – Class confrontations in Archaeology. *Historical Archaeology* 33 1: 159-183.
- MENESES, U.T.B. (1965) – Sentido e função de um Museu de Arqueologia. *Dédalo* 1: 19-26.
- MENESES, U.T.B. (1968) – Museu e Universidade. *Dédalo* 8: 43-49.
- MENESES, U.T.B. (1980) – O objecto material como documento. Texto datilografado, aula ministrada em curso sobre “Patrimônio Cultural: políticas e perspectivas”. Condephaat, São Paulo.
- MEYER, G. (1990) – Nouveaux défis pour les universités. *Ciência e Cultura* 42, 2: 118-137.
- MICELI, S. (1995) – Arte e dinheiro. *Folha de São Paulo, Jornal de Resenhas* 4/9/95, p. 3.
- MILLER, D. & TILLEY, C. (1996) – Editorial. *Journal of Material Culture* 1: 5-14.
- NEVES, E.G. (1998) – 20 years of Amazonian archaeology (1977-1997). *Antiquity* 72: 625-632.

- NEVES, W.A. (1988) – Arqueologia Brasileira, algumas considerações. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 4, 2: 200-205.
- NEVES, W.A. (1991) – *Origens, adaptações e diversidade do homem nativo da Amazônia*. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.
- NOELLI, F.S. (1994) – Indígenas e áreas de conservação: a polêmica continua. *Boletim Agir Azul* 9: 4.
- NOELLI, F.S. (1995) Os indígenas do sul do Brasil podem contribuir para a recomposição ambiental? *Boletim Agir Azul* 10: 4.
- NOELLI, F.S. (1996a) – Os Jê do Brasil meridional e a Antigüidade da agricultura: elementos da Linguística, Arqueologia e Etnografia. *Estudos Ibero-Americanos* 22,1: 13-25.
- NOELLI, F.S. (1996b) – A ocupação do espaço na terra indígena Apucarana-Paraná: elementos para uma reflexão interdisciplinar. *Revista do CEPA* 20, 24: 27-36.
- NOELLI, F.S. (1996c) – Buscando alternativas aos problemas das áreas indígenas do RS: resposta a um ambientalismo anti-holístico. *Boletim Agir Azul* 12: 4.
- OLIVIER, L. (1999) – Photographie, archéologie et mémoire. *European Journal of Archaeology* 2, 1: 107-115.
- PEREIRA, A.W. (1998) – “Persecution and farce”: the origins and transformation of Brazil’s political trials, 1964-1979. *Latin American Research Review* 33, 1: 43-104.
- PROUS, A. (1994) – L’archéologie brésilienne aujourd’hui. *Recherches Brésiliennes*, Bésançon: 9-43.
- SANTIAGO, T. (1990) – A Faculdade de Filosofia de Assis. *Tribuna da Imprensa*, 28/9/1990, p. 35.
- SANTOS, M. (1998) – Buscar o novo é perigoso. *Jornal do Brasil*, 26/12/1998, Idéias, p. 6.
- SANTOS, M. (1999a) – Entrevista. *Caros Amigos* 23, fevereiro: 22-29.
- SANTOS, M. (1999b) – A vontade de abrangência. *Folha de São Paulo, Mais!* 5, p. 3.
- SCHMITZ, P. I. (1989) – Política arqueológica brasileira. *Dédalo Publicação Avulsa* 1: 47-52.
- SHANKS, M. (1997) – Archaeological theory: what’s on the agenda? *American Journal of Archaeology* 101: 395-399.
- SHANKS, M. & TILLEY, C. (1987) – *Re-constructing archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SHANKS, M. & MCGUIRE, R. (1996) – The craft of archaeology. *American Antiquity* 61, 1: 75-88.
- SHOR, I. (1986) – Equality is excellence: transforming teacher education and the learning process. *Harvard Educational Review* 56: 406-426.
- SILVA, F. A. & NOELLI, F. S. (1996) – Para uma síntese dos Jê do sul: igualdades, diferenças e dúvidas para a Etnografia, Etno-História e Arqueologia. *Estudos Ibero-Americanos* 22, 1: 5-12.
- TAMANINI, E. (1998) – Museu, Arqueologia e poder público: um olhar necessário. In *Cultura Material e Arqueologia Histórica*, organizado por P.P.A. Funari, pp. 179-220. IFCH-UNICAMP, Campinas.
- TAYLOR, W.W. (1948) – *A Study of Archaeology*. American Anthropological Association, Pennsylvania.
- TOMAZELA, J.M. (1999) – Menores carentes restauram Santana do Parnaíba. *O Estado de São Paulo* 27/6/99, C p. 8.
- TRAGTEMBERG, M. (1985) – Relações de poder na Escola. *Educação e Sociedade* 20:

40-45.

- TRIGGER, B.G. (1984) – Archaeology at the crossroads: what's new? *Annual Review of Anthropology* 13: 275-300.
- TRIGGER, B.G. (1990) – *A history of archaeological thought*. Cambridge University Press, Cambridge.
- UCKO, P. (1994) – Foreword. In: Bond, G.C. (ed.), *Social Construction of the Past, Representation as power*, pp. Xiii-xv. Routledge, Londres.
- VEIT, U. (1989) – Ethnic concepts in German prehistory: a case study on the relationship between cultural identity and archaeological objectivity. In: Shennan, S. (ed.), *Archaeological approaches to cultural identity*, pp. 35-56. Unwin Hyman, Londres.
- WEHLER, H.-U. (1979a) – Anwendung von Theorien in der Geschichtswissenschaft. In: Kocka, J. e Nipperdey, T. (eds), *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, pp. 17-39. DTV, Munique.
- WEHLER, H.-U. (1979b) – Fragen and Fragwürdiges. In: Kocka, J. e Nipperdey, T. (eds) *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, pp. 57-60. DTV, Munique.
- WHEELER, M. (1956) – *Archaeology from the earth*. Penguin, Hardmondsworth.
- WOLFRAM, S. (1986) – *Zur Theoriediskussion in der prähistorischen Archäologie Grossbritanniens*. BAR, Oxford.

# OS TRÊS PRINCIPAIS MÉTODOS HISTÓRICOS DE CÔMPUTO DOS GRAUS DE PARENTESCO\*

por

**Armindo dos Santos\*\***

Tema raramente abordado na literatura da antropologia do parentesco, os diferentes métodos históricos europeus de contar os graus genealógicos merecem, mais que não seja por este facto, que nos debrucemos sobre o assunto – o que tentarei fazer ao longo da presente exposição. De facto, inclusivé nas obras de iniciação ao estudo do parentesco, designadamente europeu, os autores não se têm preocupado em explicitar os principais métodos de contar os graus genealógicos, nem em expor a metodologia usada para analisar as nomenclaturas – as quais aliás têm sido, igualmente, pouco tratadas na etnologia europeista.

Por esta última razão, para além do estudo dos métodos de cômputo, seria desejável dar igualmente, se o espaço disponível para esta exposição o permitisse, algum relevo à análise das terminologias, assunto que só por si necessitaria de vários artigos. Análise tanto mais necessária que, no caso da etnologia de Portugal, as terminologias são quase totalmente ignoradas (de tão familiares nos parecerem); com excepção de um rápido sobrevoou num artigo publicado em 1968 por Colette Callier-Boisvert e da própria investigação que realizei no âmbito do estudo do sistema de parentesco de uma aldeia da Beira-Baixa e exposto no meu livro *Heranças*, publicado em 1992.

De facto, é importante considerar que estes dois aspectos – contagem dos graus e análise terminológica de parentesco – são interdependentes e que o seu cruzamento é necessário para uma análise detalhada de cada um deles, mas sobretudo para o estudo global da lógica das nomenclaturas e respectivo parentesco, como reconhecimento social dos laços genealógicos, segundo Rivers [1900]; ou como percepção das teorias biológicas indígenas, segundo Lounsbury [1964].

---

\* Lição de agregação apresentada em 1999 na Universidade Nova de Lisboa e aqui ligeiramente modificada.

\*\* Antropólogo. Professor da Universidade Nova de Lisboa.

Diga-se, incidentalmente, que nesta última análise se deveria incluir ainda o sistema de notação dos termos de parentesco, como linguagem científica universal (que na realidade não é totalmente por razões de estratégias científicas nacionais). De facto, graças à notação sistematizada por Murdock em 1949, para referir categorias de parentes afastados a partir da articulação da simbologia dos termos elementares de parentesco: pai, mãe, filho, filha, etc., é possível construir, na língua do etnólogo, o campo de aplicação da terminologia vernácula em estudo.

Refira-se a este propósito que a simbologia de notação dos termos de parentesco, por mim elaborada em língua portuguesa, e sua respectiva aplicação, se encontram também tratadas na já mencionada obra *Heranças*.

Definido nestes termos o assunto, irei expor os principais métodos europeus de cômputo dos graus de parentesco, segundo as suas principais origens históricas e culturais: de prática costumeira, como o sistema germânico, ou de concepção mais racionalista, como os sistemas romano e canónico. Assim, não entram nesta categoria os diferentes modos ditos comuns de classificação parental conhecidos: o sistema rural português, o sistema comum francês, o “*commom degree*” inglês, etc. Convém no entanto dizer que os sistemas comuns, sem expressarem a classificação do parentesco em termos de graus genealógicos, ordenam contudo determinados parentes, ou categorias de parentes, segundo determinadas hierarquias prevalentes. Além disso, parecem ser fortes as possibilidades de existência de relações entre os sistemas comuns e os modelos históricos de cálculo do parentesco, embora de momento estas se encontrem totalmente por demonstrar.

Finalmente, em forma de conclusão – fazendo uma breve avaliação do assunto de um ponto de vista estritamente antropológico –, colocarei a questão de saber a que realidade biológica correspondem as representações que subtendem as diferentes ordens jurídicas parentais expostas neste artigo.

## PORQUÊ CONTAR OS GRAUS DE PARENTESCO?

A primeira questão que se coloca é de saber por que se contam os graus de parentesco. Segundo Darwin, o arrumo genealógico remete para a classificação de cada espécimen no seu grupo e os grupos em cada classe, em função das suas relações e seu grau de subordinação mútua [1887]. Assim, graças à genealogia institui-se a filiação. A genealogia corre ao lado da narração ou da cronologia que permite as elaborações históricas parentais e a ordem política das filiações, por outras palavras permite transmitir. De facto, a genealogia corre ao lado da narração ou seja ao lado da memória e da oralidade que recorrentemente fundam a *saga*, o costume, a continuidade das regras consuetudinárias e suas expressões culturais de raciocínio da ordem parental.



Por esta razão geral, é natural que desde tempos muito remotos civilizações e culturas diversas tenham elaborado métodos de medição genealógica entre indivíduos aparentados e, para além deles, métodos de cálculo decorrentes de variadas ordens parentais, correspondentes a outras tantas diferentes culturas. Alguns destes métodos, a história encarregou-se de os fixar na longa duração e fazê-los chegar até nós, como os sistemas romano, germânico e canónico. Outros, forjados no seio de grupos sociais modestos, ou se perderam para sempre ou restam por revelar enquanto as suas sociedades não forem objecto de estudo sistemático.

Assim, a variedade dos métodos de cômputo genealógico parece resultar de uma certa “arbitrariedade”, derivada da própria diversidade cultural e modo de conceber o parentesco. “Arbitrariedade”, no sentido de decorrerem estreitamente de lógicas culturais, sociais e jurídicas infinitamente diversas, próprias de áreas de civilização e de cultura variadas no espaço e no tempo. Os diversos contextos sociais e culturais puseram em prática métodos precisos e lógicos, modelando as suas características e utilização em função da ideologia parental e estrutura social desses mesmos contextos. Por outras palavras, os sistemas de contagem dos graus genealógicos, influenciados pela ideologia e estrutura social dos grupos, reflectem necessariamente a sua interdependência com a forma cultural de classificação parental desses mesmos grupos. Se refiro este aspecto, é porque a correlação em causa tem a maior importância para o antropólogo. Precisamente, ela revela a especificidade da ordem de classificação parental e através dela fundamentos significativos da organização social. Por esta razão, se os modos de cálculo, propriamente ditos, interessam o antropólogo e são um instrumento de análise importante para ele, mais lhe interessa ainda o que estes lhe podem revelar sobre as sociedades que os elaboraram.

A adopção de um determinado género de critérios de graduação consanguínea, permite a uma sociedade definir as fronteiras entre parentes e não parentes, estabelecendo e medindo, com uma certa precisão, o grau de parentesco instituído entre os diferentes tipos e classes de indivíduos considerados aparentados. Ou seja, permite determinar os indivíduos com direitos e obrigações derivados de parentesco comum e aqueles não compreendidos nesta condição.

Todos os sistemas de contagem têm esta finalidade geral, embora com fundamentos e efeitos diferentes.

Os romanos, elaboraram critérios de classificação capazes de introduzir uma ordem precisa na sucessão e na herança e poder assim, dirimir quaisquer conflitos acerca dos patrimónios. Os antigos povos germânicos, forjaram os seus critérios inspirando-se na tradição e prática popular do contexto sócio-jurídico dos seus factos de parentesco e de determinação da hereditariedade com direito à herança. A igreja católica, fundamentava-se, designadamente, na ordem moral derivada da mística imanente à Criação do Universo como forma de impor um modelo com-

plexo de pensamento sobre a visão do mundo e respectivas práticas de assento do seu poder espiritual face ao poder temporal.

As sociedades sempre mostraram grande diversidade quanto à determinação do tipo de parentesco a considerar e ao estabelecimento das fronteiras a partir das quais esta condição deixa de ser reconhecida. Em determinadas sociedades, a zona de reconhecimento parental pode ser relativamente vasta; noutras, pode ser mais restrita e as suas fronteiras mais ou menos difusas. Segundo a sociedade, instituição ou época, as relações carnais e respectivos matrimónios com certos colaterais mais ou menos afastados, podem ser consideradas mais ou menos incestuosas. As razões são diversas, conforme se trate de pequenas sociedades, cujo registo parental se apoia exclusivamente na memória colectiva, ou de grandes sociedades centralizadas – apoiadas num sistema jurídico de Estado – ou ainda de instituições prevaletentes – como a Igreja –, em ambos os casos com vastos arquivos históricos organizados.

Na realidade, esta arbitrariedade de classificação apresenta-se como um meio de intervir eficazmente na prática social real do parentesco. Tais métodos, permitem impor e verificar a forma exacta da aplicação de regras sociais referentes ao parentesco e até determinar outras. Entre as diferentes verificações possíveis, pode exercer-se, por exemplo, o controlo da regulamentação das proibições dos casamentos, em determinada zona de consanguinidade, assim como a definição de normas relativas à herança do património familiar.

No entanto, na prática do relacionamento parental, os indivíduos raramente se preocupam em medir exactamente, em termos de graus, as relações que sabem existir entre si, em função da memória genealógica de que dispõem. Para tal, basta-lhes saber que entre duas pessoas há um parente em comum e que esse facto estabelece determinada relação de parentesco entre elas e que a esta corresponde determinado comportamento, segundo certas atitudes, direitos e obrigações aprendidas desde a pequena infância e a deverem ser respeitadas. De facto, na prática quotidiana das relações sociais do parentesco, a contagem da maioria dos parentes em termos de graus genealógicos não faz grande sentido para o quotidiano comum dos indivíduos. Mas quando tal acontece, a contagem serve unicamente a ordenar os indivíduos dentro da classe dos primos e dos tios, geralmente segundo um método de contagem local. Dizer que um irmão, por exemplo, é um parente do segundo grau genealógico e um colateral do primeiro grau é uma abstracção sem efeito prático na vida comum dos indivíduos.

Nestas condições, pergunta-se então quem conta os graus de parentesco e com que objectivos, para além dos já evocados? Quem conta os graus não são pequenos grupos sociais, no seu seio, dado viverem numa situação de interconhecimento parental relativo, mas entidades sociais hegemónicas que se encontram acima dos referidos grupos e que se atribuem meios de organização capazes de influenciar globalmente a sociedade.

## OS TRÊS PRINCIPAIS MODELOS HISTÓRICOS EUROPEUS DE CÔMPUTO DO PARENTESCO

Como já deixámos entender, três métodos históricos de cômputo do parentesco marcaram profunda e duravelmente a Europa. Na Europa ocidental da antiguidade, com o sistema romano, e da Idade Média, com os sistemas germânico e canónico. Foram igualmente de vária ordem as suas motivações e concepções sociológicas, centradas em objectivos mais ou menos prioritários ou interdependentes: como a herança, a proibição do incesto em certas zonas de parentesco, etc.

Porém, fora da área de civilização europeia e ao longo do tempo os povos a utilizarem um modelo de contagem dos graus de parentesco também foram vários – como, por exemplo, os hebreus, os chineses das épocas Pré-huna e Clássica, os árabes, etc.

Na Europa, as ordens civis romanas e germânicas assim como a instituição eclesiástica, elaboraram sistemas de cômputo concorrentes, e mesmo antagonísticos, quanto à discussão da pertinência da eficácia para atingir os diferentes objectivos a que se destinavam: a herança, a regulamentação das uniões matrimoniais, os direitos, deveres e obrigações que estas consagravam.

Enquanto que os romanos elaboravam uma ordem parental erudita, textual, civil, afastada, de certo modo, de considerações de mera tradição popular para a subordinar à lógica da filiação e da herança, a ordem germânica radicava inversa e profundamente na tradição popular da continuidade da memória oral das *linhadas* e das parentelas. Por sua vez, a igreja apoiando-se nos princípios fundadores e explicativos da *Criação* do Universo, ao mesmo tempo que na tradição popular germânica, criticava e afastava, num primeiro tempo, os fundamentos de cálculo parental do direito civil romano para reforçar as suas próprias escolhas morais de controlo temporal das pessoas e dos bens, antes de finalmente reconhecer e aceitar, após muitas hesitações, alguns dos princípios do cômputo romano.

### 1. Do direito romano – o tratado dos cômputos do jurisconsulto *Iulius Paulus*

Segundo os historiadores do Direito, foi na época do cruzamento das tradições civil e pretoriana que os juristas romanos afinaram o sistema de contagem dos graus como unidade de medida da ordem parental.

Durante muito tempo nas mãos dos Pontífices, o saber jurisprudencial, que se inspirava no mais antigo estrato das instituições civis – ou seja políticas – de Roma, era o suporte essencial do direito romano, codificado em 450 a.C. na lei das XII tábuas. A partir do texto desta lei, os intérpretes elaboraram um direito

civil sistematizado em diferentes livros, muito em particular nos três *libri iuris civilis* de Massurius Sabinus, glosados pelo juriconsulto Julio Paulo (Iulius Paulus) e para os quais remete a obra *liber de gradibus* deste brilhante representante da veneranda tradição dos intérpretes e compiladores do direito romano que foi Paulo.

A obra de Paulo, data do século III e reveste uma importância capital no processo de constituição de um saber sistemático que se organiza em ciência genealógica do parentesco. A estrutura dos graus genealógicos revelados no livro de Paulo deriva de um modelo antigo, constituído na segunda metade do século I a.C.

No centro das preocupações do direito civil romano, encontra-se a sucessão, a transferência do património dos mortos para os vivos. Os papéis relativos de cada um destes na recondução das perspectivas parentais, representam a função principal, o eixo em relação ao qual estão situadas todas as operações do direito civil. O casamento não é mais que um mecanismo ao serviço da filiação, elemento necessário e pilar do sistema.

Regulamentadas pelas normas da sucessão, encontram-se as posições respectivas dos herdeiros do defunto. A partir da lei das XII tábuas, estas posições são pensadas em distâncias relativas. O sistema dos graus (*gradus* como unidade de medida da distância genealógica) torna-se constitutivo do parentesco e a sua distribuição obedece exclusivamente às diferenças genealógicas. Assim, o sistema dos graus torna-se um elemento integrante do direito civil.

Deste modo, uma literatura jurídica especializada no cômputo e na construção do edifício dos graus é constituído. Varrão, na metade do século I a.C. tinha redigido o primeiro *De gradibus* conhecido. Durante o Império, a literatura especializada nesta questão cresce e conhece vários desenvolvimentos sob a forma de tratados como o de Paulo. Relativamente a esta ciência genealógica do parentesco que se foi constituindo, resultante da sedimentação progressiva da tradição textual, a obra de Paulo marca um momento crucial.

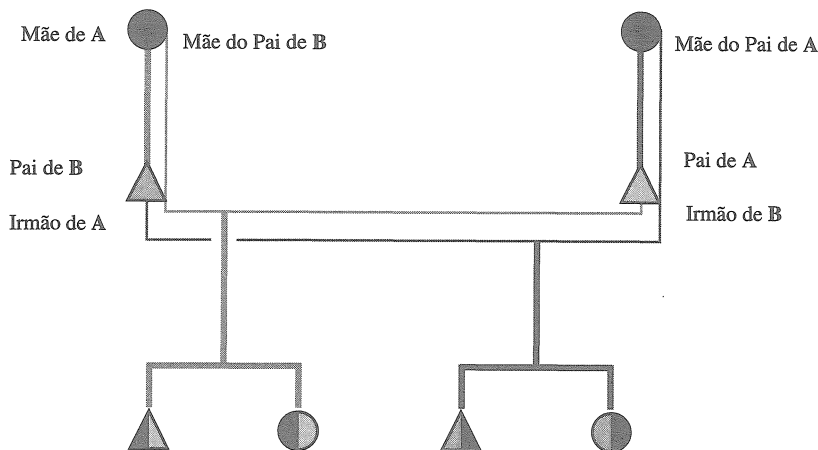
A obra de Paulo, apesar de sujeita a várias alterações, apresenta-nos a estrutura essencial do esqueleto dos graus, o seu ordenamento contabilístico e espacial. De facto, o cômputo desenha um quadro onde o tempo genealógico se projecta num espaço de várias dimensões, dividido entre a esquerda e a direita, o lado inferior e superior. O conjunto dos parentes, enumerados e arrumados, é ordenado em relação a um ego que toma o lugar do defunto em referência ao qual a totalidade dos herdeiros, confrontada e dividida, segundo as suas posições genealógicas, toma o lugar na partilha patrimonial. O laço genealógico determina, coloca no lugar certo e separa os que une um nascimento comum.

O texto latim, *libro singulari de gradibus et adfinibus et nominibus eorum* (“Tratado de um livro dos graus e alianças e seus diferentes nomes”), de Julio

Paulo, traduzido e analisado em profundidade por Yan Thomas [1988], do ponto de vista do direito antigo, revela um sistema complexo, cujos princípios os antropólogos e biólogos utilizam nas suas diferentes análises do parentesco como também os juristas que desde há muito o praticam, sem provavelmente conhecerem a sua história.

Não cabe neste espaço expor o texto de Paulo cuja complexidade de alguns dos modelos apresentados tem um valor puramente teórico. Como, por exemplo, quando explora o *tertio gradu* (o terceiro grau) e enumera as trinta e duas pessoas incluídas neste grau; ou, quando refere a situação de dois indivíduos simultaneamente tios paternos um do outro e sobrinhos recíprocos. Situação, conforme podemos ver no diagrama nº 1, derivada da relação hipotética existente entre os filhos de duas mulheres que casam cada uma delas com o filho da outra: “Eu sou o teu tio paterno e tu és o meu. Os rapazes serão tios paternos das raparigas e estas tias paternas dos rapazes”. Assim refere o texto de Paulo prosseguindo de caso em caso complexo.

Diagrama nº 1



A e B) Tios e Tias paternos recíprocos / Sobrinhos e sobrinhas recíprocos

## LEGENDA:



Casamento



Filiação



Germanidade



Homem



Mulher

Não se pode deixar de notar, com o caso de figura que acabo de referir no diagrama nº 1, a que ponto Paulo explorou as situações mais excepcionais para demonstrar o sistema de cálculo e que nenhuma relação escapasse à análise. É espantoso pensar que o modo de cálculo civil, que empregam hoje os antropólogos, biólogos e juristas, nas suas medições genealógicas, remonta a mais ou menos dois mil anos.

Nesta exposição, explicitarei apenas os princípios do modelo romano que servem de base ao cálculo civil empregue pelos estudiosos actuais. Comparado com os antigos sistemas chinês e hebraico, constataram os especialistas da questão, que segue os mesmos princípios<sup>1</sup>. Mede a distância entre indivíduos aparentados em *gradus* (graus) ou seja segundo os passos necessários para ir de Ego a Alter ao longo das *arbores consanguinatis* ou *stemmata*. Segundo Ourliac e Malafosse [1968], destas árvores de consanguinidade, e metaforicamente da ideia de lenha, teria derivado a palavra linhagem.

Seguindo agora o diagrama nº 2, podemos observar que a contagem dos graus entre Ego e Alter se faz ao longo de uma escala dupla, subindo, pelo ramo ascendente, de Ego até ao ancestral comum e descendo, pelo ramo descendente, até Alter. O cômputo propriamente dito, pode fazer-se contando os espaços existentes entre Ego e Alter ou contando unicamente os indivíduos. Mas se optarmos por contar os indivíduos, o ponto de partida é sempre excluído, o que significa que Ego não é contado.

Sobe-se tanto mais em linha recta quanto mais Alter se encontrar colateralmente afastado de Ego, de forma a encontrar o denominador comum, ou seja o ancestral partilhado, a partir do qual se começa a descer até Alter. Deste modo, os espaços ou os indivíduos contados indicam o número de graus genealógicos existentes entre eles.

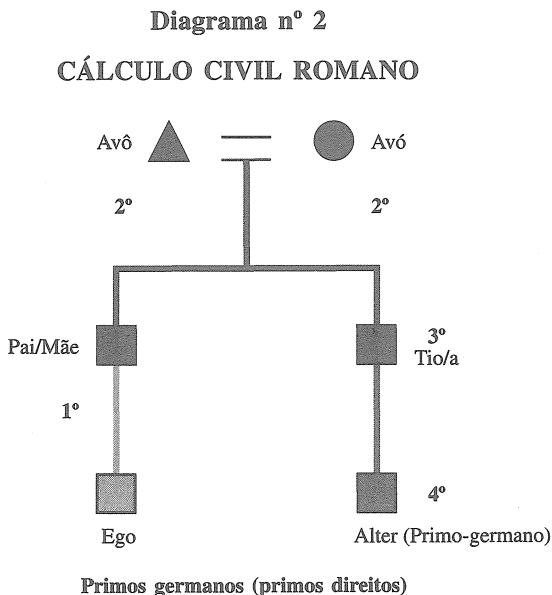
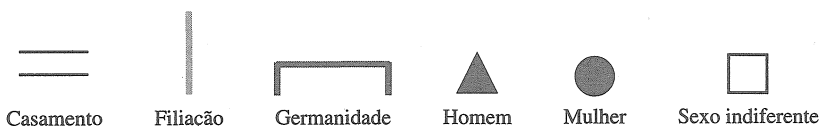
Assim, por exemplo, eu e o meu primo germano (o primo direito) somos parentes de quarto grau. Contando os passos, o procedimento é o seguinte: o primeiro passo de mim ao meu pai (ou mãe), o segundo do meu pai ao meu avô ou avó (que neste exemplo são os ancestrais comuns), o terceiro do meu avô ao irmão do meu pai e o quarto deste ao meu primo.

Facilmente se percebeu que a contagem se fez ao longo de duas linhas de consanguinidade de igual comprimento, dado Ego e Alter se encontrarem na mesma geração.

Continuando a seguir o diagrama nº 2, podemos agora encarar outra situação, examinando, a título de exemplo, a distância genealógica consanguínea entre mim e o meu tio-avô, ou seja entre linhas de consanguinidade de compri-

---

<sup>1</sup> Segundo os *Institutes* de Justiniano, Livro III, 12.

**LEGENDA:**

mento desigual. Para proceder à medição desta relação, teremos, obviamente, de subir mais ao longo do ramo ascendente que no exemplo anterior, para encontrar o ancestral comum e começar a descer até Alter. O qual no presente caso é precisamente o meu bisavô e pai do meu tio-avô, dado serem as linhas de consanguinidade desiguais pelo facto de haver diferença de gerações. No entanto, o bisavô em causa não deixa de ser o nosso ancestral comum. Naturalmente, existem outros ancestrais comuns, mas este é o primeiro a partir do qual se pode fazer a junção genealógica entre nós. Constatamos então que somos parentes do **quarto grau**, segundo a seguinte contagem: de mim ao meu bisavô três graus – decompostos segundo os passos referidos mais atrás – e outro grau deste ao meu tio-avô.

Escolhi propositadamente os dois exemplos referidos, porque comparam parentes muito diferentes nas suas conexões e no tipo de relações que pressupõem. No primeiro exemplo, mediu-se a distância entre indivíduos equivalentes

– primos germanos – e no segundo, indivíduos de relações muito diferentes – entre sobrinho saído de sobrinho e tio-avô. Consta-se porém que do ponto de vista genealógico, em ambos os casos se trata, segundo o cômputo romano, de parentes do **quarto grau**.

Naturalmente, não são os únicos indivíduos neste grau. Outras categorias de parentes, diferentes dos apresentados, encontram-se à mesma distância: mais ou menos umas oitenta pessoas, no caso do sistema de parentesco europeu cuja nomenclatura é de tipo esquimó, segundo a tipologia de G. P. Murdock [1972]<sup>2</sup>. Mas podíamos enumerar ainda outras categorias de parentes, igualmente heterogêneos, reagrupados num mesmo grau genealógico e representando um número elevado de aparentados.

Por esta razão, do ponto de vista da análise antropológica – como referimos no início desta exposição –, outros parâmetros deverão ser introduzidos no cálculo dos graus genealógicos para distinguir, no universo do parentesco, indivíduos diferentes mas de idêntico grau genealógico. Parâmetros como: linha recta, geração e grau de colateralidade. Graças à sua articulação podemos situar com a maior precisão um parente, por exemplo, do terceiro grau genealógico como *tio* – indicando que se trata de facto de um indivíduo do terceiro grau genealógico, da G+1 e do segundo grau de colateralidade (sendo o primeiro grau de colateralidade o dos meus irmãos).

Como é evidente, o subir e o descer pelas linhas de consanguinidade depende naturalmente das relações a medir. De facto, as conexões em linha directa não implicam outra linha de consanguinidade, bastando, neste caso, remontar de Ego a Alter o qual é obviamente um ancestral. Tomemos como exemplo o tetra-avô de um indivíduo. Em relação a este basta contar os passos que vão de Ego até ao treta-avô, e mais uma vez temos de constatar que se trata de um parente do quarto grau. Mas também neste caso, a relação parental não é simétrica. Encontrando-se o primeiro na geração G+4 e o segundo na G 0, a relação entre eles é de tetravô a tetraneto e vice-versa.

O princípio do cálculo romano, como acabámos de ver, é apesar de tudo simples e de certo modo exterior ao sistema de parentesco. Ou seja, apresenta-se como um simples modo de contagem aplicado na medição de distâncias relativas entre relações consanguíneas. Dele, deriva o facto de parentes muito diferentes terminologicamente serem classificados numa mesma ordem. Resta por desvendar se do ponto de vista da consanguinidade são diferentes. Mas este aspecto é rela-

---

<sup>2</sup> Para Murdock, uma terminologia de parentesco é dita de tipo esquimó quando se caracteriza pela indiferenciação bilateral, emprega termos idênticos para referir as primas paralelas e cruzadas mas diferentes dos que referem as irmãs e utiliza termos por linhas (que distinguem a colateralidade e ignoram a bifurcação) para as tias e sobrinhas.



tivamente secundário para o antropólogo, interessando-lhe mais saber que se trata de um cálculo social que responde a uma finalidade: resolver com eficacidae a distribuição da herança e da sucessão.

Pelas suas características exteriores ao sistema de parentesco, o cômputo romano contrasta fortemente com o sistema germânico, cujos princípios parecem deixar transparecer um modo de contagem mais intimamente dependente da lógica interna do próprio sistema de parentesco e um empirismo reflectido em imagens explicativas concretas.

## 2. O cômputo germânico antigo

De facto, a antiga tradição germânica utilizava a metáfora do corpo humano para contar os graus de parentesco. À articulatória dos diferentes elementos do corpo humano, os germânicos da Idade Média faziam corresponder os diferentes elementos da ordem parental. Contavam o parentesco por gerações. Nas articulações do corpo, correspondentes às diferentes e sucessivas *geniculas*, viam a representação concreta da passagem de uma geração para outra. Mas que significa o *geniculum*? Segundo A. Fliniaux [1906], o *geniculum* é a tradução latina da palavra alemã *Das Knie*, literalmente “o joelho”, referida na própria legislação, dita bárbara. Esta palavra associa a ideia de articulação para indicar a mudança de geração e, desde logo, de grau.

O cálculo faz-se por gerações e a quantidade de gerações contadas indicam o grau. Procede-se ao cômputo a partir de um conjunto, a parentela designada de *Sippe*, envolvendo todos os indivíduos descendentes de um ancestral comum até um determinado ponto. O manuscrito do *Sachsenspiegel* (o mais antigo livro de direito alemão da Idade Média, redigido entre 1198 e 1235), ou *Espelho de Saxe* traduzido por Fliniaux [ibid.],<sup>3</sup> indica onde começava e acabava a *Sippe*. Segundo a tradução de Fliniaux, o manuscrito refere o seguinte: “Examinemos agora onde começa a *Sippe* e onde acaba. Na cabeça encontra-se um homem e uma mulher unidos um ao outro por um santo e legítimo casamento. Na articulação do pescoço, são colocados os filhos. Os irmãos e irmãs uterinos ou consanguíneos são colocados na articulação subsequente. Os filhos dos irmãos germanos encontram-se na articulação que une o ombro ao braço. De igual modo os filhos das irmãs. É o primeiro “*Sippzahl*” que é contado nos Magen: filhos de irmãos e filhos de

---

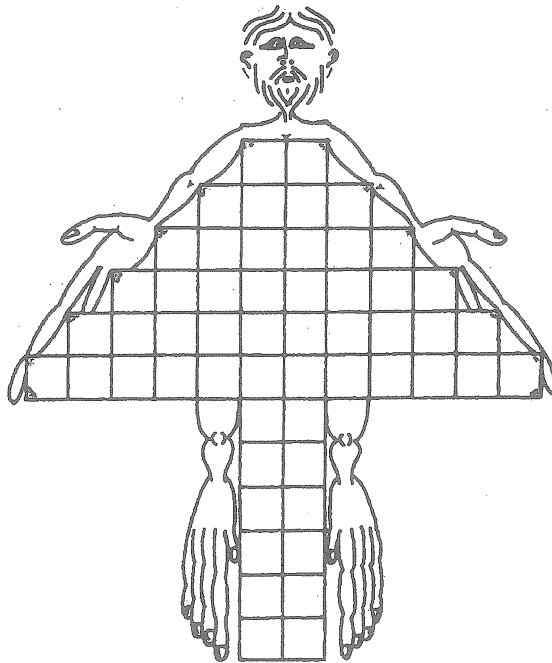
<sup>3</sup> Segundo Fliniaux, o manuscrito do *Sachsenspiegel* é uma obra privada da autoria de um monge, de nome Eike. Foi primeiro redigido em latim antes de ser traduzido em alemão pelo próprio autor, a pedido do conde Hoyer Von Falkenstein. Contém uma exposição do direito consuetudinário e outra do direito feudal saxónico [1906].

irmãs. No cotovelo é colocado o segundo “Sippzahl”; na articulação da mão (punho) o terceiro; na primeira articulação do dedo médio o quarto; na segunda articulação o quinto; na terceira o sexto. No sétimo “Sippzahl”. encontra-se uma unha e não uma articulação. É a razão pela qual acaba ali a Sippe... Os que entre a unha e a cabeça pertencem igualmente à Sippe, partilham igualmente a hereditariedade. Aquele que está mais ligado à Sippe, toma a hereditariedade antes de qualquer outro. A Sippe cessa com o sétimo “Sippzahl” de tomar a hereditariedade. O Papa permitiu igualmente de tomar mulher na terceira Sippe; porque o Papa não pode editar nenhuma regra que contradiga a nossa lei costumeira ou o nosso direito feudal” [op. cit.: 66-67].

Citei este fragmento do *Sachsenspiegel* para referir os mecanismos de representação do cômputo germânico, segundo os procedimentos de cálculo popular. Isto é, contar com os dedos e a ajuda das partes do corpo.

Num documento que se encontra na biblioteca da universidade de Dresden, podemos encontrar esta sequência ilustrada num desenho rudimentar sobre o corpo humano, conforme podemos ver na figura n.º 1<sup>4</sup>.

Fig. 1



<sup>4</sup> Universitätsbibliothek, M. 32, folio 5 recto.

Assim, se o método de contagem germânico calculava os graus entre indivíduos aparentados, recortava sobretudo as diferentes categorias de mesma ordem de parentes no seio das suas *Sippe*, ou parentelas, em referência a um ancestral fundador da linhada. Ao fazê-lo por gerações, todos os indivíduos encontrando-se numa mesma geração eram parentes de mesmo grau em relação ao autor comum, fossem quais fossem as eventuais diferenças de relações parentais colaterais existentes entre eles. Contudo, a graduação tomava todo o seu sentido ao determinar que quem se encontrasse na *Sippe* mais próximo do autor comum tinha uma maior hereditariedade em relação a ele.

Dado que não contavam os graus subindo e descendo por linhas de consanguinidade, como no cômputo romano, mas por gerações, a mudança de grau (*zippzhal*) fazia-se a partir de cada articulação, ou *geniculum* (joelho). Assim, cada ruptura significava uma mudança de geração e, desde logo, de grau. Segundo Fliniaux, se existisse entre Ego e Alter uma diferença de gerações, contava-se o número de gerações existente entre cada um deles e o ancestral comum, separadamente, e indicava-se em seguida a diferença. Obtinha-se assim, o número de graus correspondentes. Por exemplo, “*unus in quarta alius in tertia (progenie)*” (um na quarta outro na terceira descendência). Esta informação em latim não está contida no fragmento citado do *Sachsenspiegel*. Mas, para chegar à sua interpretação, Fliniaux recorre a um texto antigo relativo ao cômputo canônico, pelo facto de ser dado como certo que este teve origem na contagem germânica<sup>5</sup>.

Porém, com o *Sachsenspiegel* convém relacionar o “Espelho de Suábia”, o *Schwabenspiegel*, texto redigido alguns anos mais tarde, por volta de 1275 e inspirado no primeiro [Fliniaux: *op. cit.*]. É que entre os dois textos existe uma diferença de vulto. No *Sachsenspiegel*, o primeiro *Sippzahl*, ou seja o primeiro grau, é constituído pelos filhos dos irmãos e irmãs (entre irmãos não há grau, porque entre eles não existe geração intercalar, existe apenas uma unidade que se define pela partilha de uma natureza comum: o mesmo sangue). Inversamente, o “Espelho de Suábia”, embora utilize o mesmo modo de cálculo, começa a contar os graus a partir dos irmãos. Ora, foi neste modo de cálculo que os canonistas se inspiraram e consideraram como sendo o cálculo germânico definitivo.

Para exemplificar concretamente o cálculo germânico, vamos tentar transpor a sua lógica para a forma do diagrama do antropólogo e encarar, sucessivamente, um pequeno número de diferentes relações de parentesco. Porém, duas interpretações do fragmento citado do *Sachsenspiegel* são possíveis e conduzem, segundo nós, a duas representações diferentes de diagrama. Estas derivam do facto de se

---

<sup>5</sup> “*Decretum compendiense de 757 c. 3 (Bor., I, 37)*. Este texto que se aplica ao cômputo canônico deve aplicar-se necessariamente ao cômputo germânico, porque é hoje certo que a primeira tem origem na segunda”, in Fliniaux, *op. cit.*: 70.

saber se os filhos dos irmãos e irmãs, referidos no texto, são netos ou sobrinhos do homem e mulher iniciais. Por esta razão, apresentamos no primeiro dos diagramas a situação a partir de sobrinhos (ver diag. n° 3) e no seguinte (diag. n° 4) a de netos. Tal facto, não tem influência na contagem dos graus, somente é diferente o caminho e a facilidade do exercício. Porém, deixa sem resposta uma questão fundamental. No primeiro diagrama, não figura o *truncus* (o tronco) porque se parte da situação de irmãos e irmãs do autor. Mas figura no segundo, (ver diag. n° 4) dado partir da situação de netos do autor. A questão do *truncus* foi durante muito tempo objecto de grandes debates, no intuito de saber se este pertencia à natureza do grau ou à exclusiva natureza do mesmo sangue que o faria ficar fora do cômputo.

Por parecer a interpretação mais plausível do fragmento citado do *Sachsenspiegel*, optámos por considerar o princípio do diagrama dos sobrinhos para o exercício de transposição dos graus, mas segundo o modo de cômputo de Suábia, do *Schwabenspiegel*. A saber, a contagem dos graus entre parentes de mesma geração, como: entre irmãos germanos e primos diretos. Em seguida, parentes de gerações diferentes como: entre tio e sobrinho; primo direito e filho de primo direito. O que já dá uma profundidade suficiente para a compreensão da lógica do cômputo germânico.

### Diagrama n° 3

#### CÁLCULO DO SACHSENSPIEGEL (1)

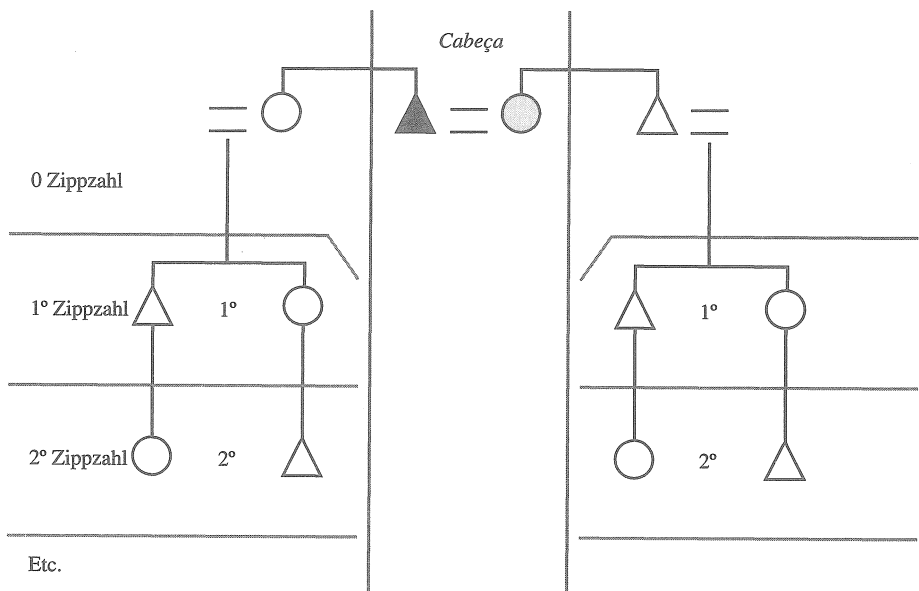
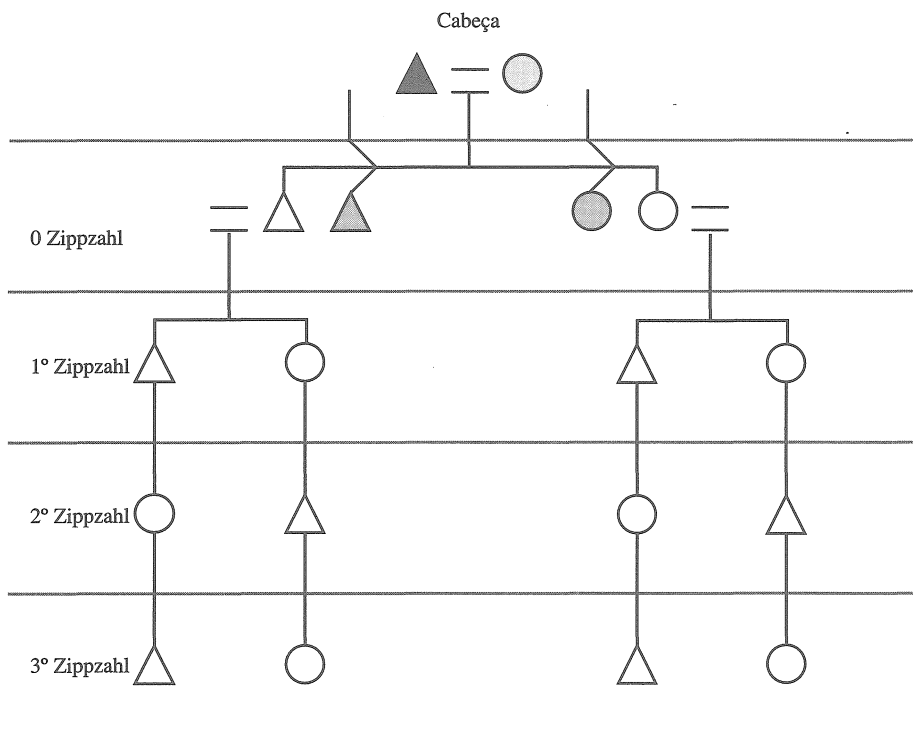


Diagrama n° 4  
CÁLCULO DO SACHSENSPIEGEL (2)



Etc.

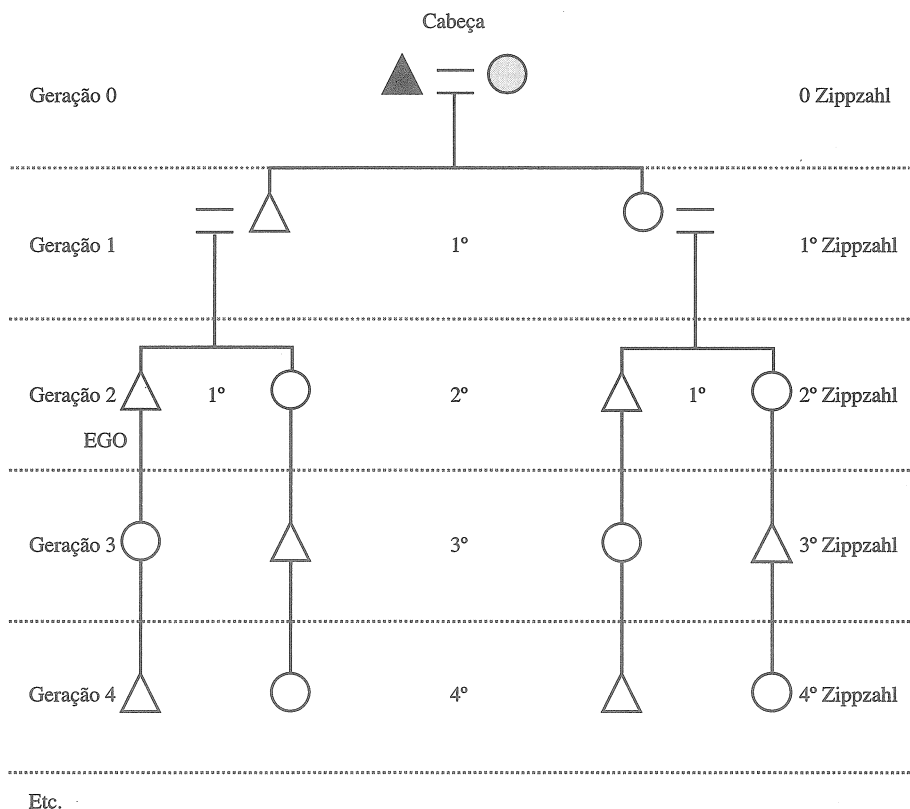
LEGENDA:



Como já referimos, e podemos ver no diagrama seguinte (diag. n° 5), idêntico ao modelo anterior, no cômputo de Suábia no “schwabenspiegel” o primeiro *Zippzahl*, ou grau, é constituído pelos irmãos e irmãs. Quanto aos primos direitos, que se encontram no segundo *Zippzahl*, a distância entre eles é de dois graus. Tio e sobrinho encontram-se em gerações diferentes, (o tio na primeira e o sobrinho na segunda) o que se traduz por um estar a um grau e o outro a dois. Finalmente, entre o filho do filho e o neto da filha também há uma

diferença de gerações: o primeiro, encontra-se na segunda geração e o segundo, na terceira. Este procedimento repete-se assim até ao sétimo grau, sempre em referência a um ancestral fundador da linhada.

**Diagrama n° 5**  
**CÁLCULO DO SCHWABENSPIEGEL**



Primo direito = 2° grau

Filho do filho do primo direito = 4° grau

Sexto primo = 7° grau

Um balanço rápido deste sistema permite dizer que se trata de um modelo que agrupa e separa por conjuntos, classificando num mesmo grau parentes genealógicamente muito diferentes, em torno de um denominador comum: a geração, definida em relação a um autor partilhado. De facto, a geração parece ser,

no sistema germânico, o elemento aglutinador do parentesco que se impõe pela realidade incontornável da contemporaneidade dos indivíduos em relação ao ancestral comum. Neste ponto, distingue-se notavelmente do cálculo romano, enquanto que inspira o sistema canónico, designadamente na vertente da metáfora da figura humana e respectivos efeitos na contagem dos graus.

Antes de passar a expor o sistema canónico, queria chamar a atenção para a etimologia e significado do termo *germano* e da sua utilização pelos antropólogos do parentesco. Segundo parece, este termo deriva do latim *germanus*, no sentido de *germem* (conjunto de células reprodutoras de um ser vivo), o que significa portanto, ser de mesma natureza, de mesmo sangue. Como adjectivo, ser *germano* de alguém, em direito como em antropologia, significa ter nascido de mesmo pai e mesma mãe. Assim, os irmãos *germanos* opõem-se aos irmãos *uterinos* e *agnatos*, ou *consanguíneos* segundo a antiga acepção da palavra para referir filhos de mesmo pai. Desde logo, dizer que dois indivíduos são primos *germanos* entre eles indica que têm pelo menos uma avó ou um avô comum. Assim se compreende a importância desta terminologia para os antropólogos do parentesco à qual atribuem uma maior precisão.

Mas o termo *germano* tem diferentes acepções e a sua proximidade com o termo germânico, embora foneticamente vizinho, procederá de uma construção mais tardia do sentido da palavra, a qual cruzada com o celta *gair* “vizinho” e *maon*, *man* “povo” terá dado, segundo certos autores, o significado de habitante da Germânia.

Primo *germano*, traduz-se por *primo direito* na língua portuguesa padrão, mas nem sempre foi assim. O emprego do termo primo sofreu uma evolução na língua. No passado, os filhos de *germanos* e, provavelmente os primos, no sentido lato do termo, eram designados pelo termo *coirmão*; primo não era mais que um simples adjectivo e induzia, por esta razão, uma ordem na classe dos primos: primo *coirmão*, segundo *coirmão* etc. Quanto ao adjectivo *direito* (que conota a ideia de primo principal, verdadeiro), é possível que este se tenha oposto, numa relação de polaridade, à existência de um eventual termo *primo torto*. A minha hipótese radica no facto de existirem, na língua portuguesa, os termos avô *torto* e avó *torta*, para designar os pais do padrasto e da madrasta, assim como o padrasto e a madrasta do pai ou da mãe. Mas mesmo na eventualidade do termo *primo torto* nunca ter existido, continua a ser possível que a categoria oposta, primo *direito*, se tenha constituído na base de representações geradas pela realidade da relação com o filho do irmão ou da irmã do padrasto ou da madrasta, sem que aquela relação se tenha fixado na língua.

### 3. O cômputo canônico, segundo as cartas de Pedro Damião e a decretale do Papa Alexandre II

Voltando à apresentação dos sistema de cálculo, a igreja introduziu, na Idade Média, um método de cômputo com base numa ordem parental que lhe permitia controlar – na opinião dos historiadores, e de antropólogos como J. Goody [1985] – as estratégias matrimoniais, em particular na nobreza real, e os direitos e deveres que daí advinham. Com a justificação moral de impedir os casamentos incestuosos, a igreja instituiu normas canônicas rígidas para impedir, entre outros interditos, a realização de matrimónios considerados incestuosos, até uma determinada distância de consanguinidade relativamente importante.

Apoiando-se em textos antigos e na representação da criação do mundo em sete dias, entre outros fundamentos, a igreja assentava as bases do seu poder temporal e atribuíam-se os meios de controlo da sexualidade autorizada e, através dela, das pessoas e bens terrenos. Para o efeito, esta instituição culta que detinha um vasto conhecimento escrito, instituiu um sistema de regras que interditava as práticas da adopção, da concubinação, do divórcio, das uniões entre consanguíneos e afins próximos. Controla a instituição do casamento, as doações, a herança, e suscita a mobilidade da terra. Entra em conflito com a aristocracia para o domínio dos bens terrenos que em contraponto se fixa nas suas terras e adopta os seus topónimos como patronímicos. Nesta perspectiva, segundo G. Duby [1988: 71], “o rei, os grandes príncipes feudais, reapertaram o vínculo de amizade vassálica distribuindo esposas aos mais dedicados dos seus fiéis: o casamento foi instrumento de alianças. Ele foi sobretudo instrumento de implantações”.

Conhecedora dos mecanismos das extensas genealogias escritas, a igreja utilizou diferentes métodos de contagem, segundo as épocas e interesses. Em determinado momento, aplicou o método romano noutra, a combinação do romano com o germânico ou ainda a articulação deste com a ordem parental canónica, sempre de forma a permitir unicamente a realização de casamentos numa zona de consanguinidade muito afastada.

A partir do século IV, a igreja entrou em ruptura com o modelo de casamento romano, instituído sobretudo na base do direito e menos da moral. Na Europa ocidental, antes da sua conversão ao cristianismo, os casamentos entre parentes próximos teriam sido muito frequentes (casamentos entre próximos que distinguem ainda hoje, segundo J. Goody, as “margens asiáticas e africanas do Mediterrâneo, do Bósforo até ao Magrebe, do litoral europeu que vai da Turquia a Espanha” [1985: 42]). Este modelo de casamento, endogâmico, laico e jurídico, acabou por ser rejeitado pela igreja que impôs uma exogamia severa a partir dos concílios dos séculos IV e V e substituiu a autoridade paterna praticada sobre os noivos pelo consentimento moral das partes, designado de *desponsatio*. No século



XII, de contrato exclusivamente privado, o casamento torna-se um sacramento – concretizado pelo acto oficial do *desponsatio* e o ritual do matrimónio –, que dá à igreja o poder de controlo sobre o casamento.

No século IX, as proibições matrimoniais eram intensificadas com a adopção generalizada do cômputo germânico que alargava consideravelmente as fronteiras das parentelas e multiplicava por dois os graus interditos, em relação aos graus proibidos pelos romanos. Com este cômputo, as proibições eram estendidas ao sétimo grau de consanguinidade e de afinidade, por analogia com a criação do mundo em sete dias.

Relativamente aos diferentes impedimentos do casamento impostos pela igreja, segundo as épocas, Michel Sot [1991] refere o seguinte: “Até ao século VI, a interdição só atingia o quarto grau de consanguinidade (primos direitos). Do século VI ao século VIII, a proibição estende-se progressivamente a “todo o parentesco” que, em direito romano ia até ao sétimo grau. Seguidamente, a igreja adoptou a contagem germânica dos graus de parentesco, o que alargou o impedimento até aos décimo terceiro e décimo quarto graus romanos. Se supusermos que cada casal não criou e não casou mais do que um rapaz e uma rapariga, este parentesco representa 10687 pessoas, das quais 2731 primas e 2731 primos da mesma geração do primeiro indivíduo. Nestas circunstâncias, a interdição era frequentemente transgredida e os casamentos estavam à mercê da descoberta de uma relação de consanguinidade entre esposos. Neste sentido, os abusos levaram o Concílio de Latrão IV (1215) a restringir o impedimento de parentesco até ao quarto grau da contagem germânica, o que, na hipótese evocada, leva ainda a um total de 188 consanguíneos, dos quais 88 da geração de um indivíduo.

A estas proibições de parentesco biológico, juntaram-se as interdições de parentesco espiritual. Do século VI ao século VIII, são ainda proibidos os casamentos entre padrinhos e afilhados; entre padrinho e mãe de afilhado, entre madrinha e pai de afilhado; entre afilhado e filho de padrinho ou de madrinha. O parentesco espiritual funciona, pois, como o parentesco biológico.”

Como referimos mais atrás, em épocas anteriores, a igreja contava os graus segundo o método de cálculo civil romano, o qual tinha essencialmente por objectivo estabelecer as regras de direito relativas à partilha dos bens patrimoniais e à sucessão no poder *paterfamilias*, preocupando-se menos com a imposição de zonas matrimoniais proibidas. Este panorama vai alterar-se, na Idade Média, pela intervenção decisiva de dois grandes dignatários da hierarquia eclesiástica. De Pedro Damião, Cardeal de Ostia, e do Papa Alexandre II os quais tiveram uma intervenção determinante na alteração do modo de pensar a ordem parental canónica. Os textos redigidos por eles acerca da ordem parental – constituídos pelas cartas de Pedro Damião e a decretale (uma carta pontifical) de Alexandre II –, datam da segunda metade do século XI (entre 1046 a 1050 no caso das cartas

de Damião, e aproximadamente 1065 no caso da decretale) e são anteriores ao grande renascimento da cultura científica do direito que no século XII influencia o direito canónico.

Entre 1061 e 1073, Alexandre II enviou uma decretale aos Cardeais da Itália na qual se pedia que calculassem os graus de consanguinidade segundo um cômputo fundamentado na argumentação do tratado de Pedro Damião, intitulado *De gradibus parentelae* (graus da parentela). Diga-se de passagem que, apesar de ter sofrido diferentes alterações ao longo do tempo, este modo de cálculo se conservou na Igreja latina até aos nossos dias.

O sistema canónico de cálculo impôs a sua legitimidade autónoma em relação ao direito romano imperial, ao fazer suas as regras de cômputo observadas na tradição das populações germânicas, ao ponto de se poder falar de sistema *germano-canónico*.

Como pano de fundo do sistema canónico, encontra-se um certo tipo de organização política calculando o incesto e a ordem sucessoral por parentela. Isto significa que o principal objecto do sistema não se prendia exclusivamente com a ordem quantitativa dos graus necessários para fazer desaparecer o parentesco<sup>6</sup> – ordem variável no tempo segundo as diferentes exigências sociais, económicas etc. – mas que por detrás deste cômputo se subtendia a problemática da representação da religião política.

A igreja tinha fortes argumentos contra o cômputo romano fundamentados nos *Cânones* (sedimentação de textos divinos e de decretais que constituem o direito eclesiástico) e na Criação do Mundo, donde, segundo a representação da *figura corporis humani*, Damião e Alexandre II extraem a imagem concreta do parentesco. A *figura* humana, servia por um lado, para explicar, ilustrar, eliminar os equívocos de um assunto complexo; por outro lado, tinha valor de demonstração e de administração da prova do que era dito.

Segundo Alexandre II, nas leis civis, os graus não eram mencionados se não para a transmissão de uma herança ou de uma sucessão de uma pessoa para outra. Mas nos cânones, os cálculos sobre a *linhada* tinham por objecto mostrar claramente até que geração os parentes se deviam abster do casamento.

Nestas condições, Anton Schutz interpreta o cômputo canónico como sendo “... a malha mais sensível da cadeia pela qual a igreja exercia o controlo das alianças, e através dele, o seu ascendente sobre as sociedades que constituíam a Europa” [1988: 196].

---

<sup>6</sup> Sobre este assunto é interessante ver a referência a Damiano no artigo de F. Héritier, em homenagem a C. Lévis-Strauss, “Symbolisme de l’inceste et de sa prohibition”, in *La Fonction Symbolique*, p. 226.

Para outros historiadores do direito, o extenso campo das proibições matrimoniais canônicas deve ser integrado num complexo sistema, constituído pelo cálculo/proibição/dispensa. Para estes, só assim faz sentido a proibição dos matrimónios até ao sétimo grau. De facto, ao instituir o sétimo grau a partir do qual o matrimónio era unicamente possível, a igreja estende esta proibição bastante longe e torna-a pouco praticável. Tal, mesmo segundo o cômputo romano e que corresponderia ainda assim à quarta linha colateral de Ego. Mas segundo o modo de cálculo canónico, a extensão é duas vezes maior visto incluir a oitava linha colateral de Ego. Assim, a questão que se coloca é de saber como seria possível detectar uniões consanguíneas num conjunto de proibições tão vasto. E, sobretudo, como em pequenos meios populacionais encontrar um cônjuge que não fosse de uma ou outra maneira um aparentado. Tudo parece indicar que tais impedimentos, na Idade Média, diziam sobretudo respeito à nobreza. Sendo essencialmente esta a visada pelo sistema de cálculo/proibição/dispensa. De facto, não é difícil de aceitar a ideia de que a longa extensão das proibições permitia o jogo estratégico das dispensas pelo o qual a igreja reforçava o seu poder.

Para multiplicar por dois o cálculo em relação ao sistema romano, a igreja debateu longamente a natureza do grau zero de parentesco a partir do qual se poderia começar a contar. A questão crucial que se colocava então era de impedir o ancestral de se unir consigo mesmo através da sua descendência. Enquanto que no sistema romano se tratava de avaliar a relação entre duas pessoas. No cálculo canónico, contavam-se as distâncias genealógicas entre o ancestral comum e cada um dos dois indivíduos em questão separadamente. Na contagem romana, somavam-se as duas distâncias unidas pelo ancestral comum.

Nestas condições, como e a partir de quem começar a contar? Isto é, onde fixar o zero de parentesco. E finalmente qual a unidade de medida a utilizar. O grau? Mas qual é a sua dimensão? Como utilizá-lo? Por outras palavras, como compreender o termo de grau e sobretudo como determinar a pessoa a partir da qual se pode estabelecer o grau zero de parentesco e começar a contar. O grau zero deve ser fixado em algum ponto do espaço que se quer determinar. Mas onde? No ancestral comum? E quem colocar no primeiro grau?

Neste aspecto, a introdução da noção de *truncus* (ou *stips*), o tronco, pelos canonistas, tem a maior importância. Mas, também aqui se coloca a questão de saber quem deve representar o tronco. Os irmãos, os pais, os avós? Facilmente se compreende que segundo a fixação do ponto de partida o cálculo é diferente. Porém, o tronco não pertence à natureza do grau, é antes a referência a partir da qual é marcada a distância medida em graus. Assim, o grau concebe-se em relação ao tronco. O *truncus*, opõe-se ao *gradus* concebido como unidade de distância ou de equivalência. De facto, o tronco é formado, – independentemente do grupo que o constitui – por indivíduos cujo sangue é semelhante, e desde logo, exteriores ao

grau. Este grupo é constituído, segundo as autorias e os momentos, uma vez pelos irmãos, outra vez pelos cônjuges unidos num legítimo casamento, ou ainda pelo indivíduo em vista do qual se procura estabelecer o parentesco [Champeaux, 1933].

A igreja, acabou por adoptar o princípio de cômputo fundamentado no nascimento e na unidade da carne (na *unitas carnis*), ou seja no indivíduo de que se procura o parentesco. Segundo Champeaux, este indivíduo de referência representava o seu grupo de descendentes potenciais. Assim, em lugar de um grupo de contemporâneos, de sangue idêntico – como os irmãos –, privilegiava-se antes a linha directa de descendência do indivíduo de referência, cujo sangue é partilhado com ele só por metade, pelo que se podia dar início à computação. Pela mesma lógica, eliminavam-se os colaterais baseando-se, como refere Champeaux [Ibid.: 257], no princípio romano “sucessão não sobe” para, nas palavras de Goody [1985: 145], “expropriar a linhagem”. Foi de facto finalmente este terceiro princípio que surgiu, centrado na figura de um *ipse*, ou seja um Ego, como ponto de referência para o cálculo canónico do parentesco (Ego referenciado na *Arbor consanguinitatis* que ilustra os textos do Decreto de Graciano<sup>7</sup> e onde se pode ler a equivalência entre graus canónicos e romanos) (ver figura nº 2).

Deste modo, se transpusermos para um diagrama a árvore do parentesco, referida no Decreto de Graciano, que visualizava a consanguinidade, focalizada num *ipse*, segundo a figura que mostramos, obtemos a classificação parental do diagrama nº 6 e que corresponde, em definitivo, ao cômputo canónico de referência.

Conforme podemos observar no diagrama, entre Ego e Alter os graus são contados uma única vez em relação ao ancestral comum, contrariamente ao sistema romano que, como vimos, adiciona as duas linhas de descendência. O ponto de partida para a contagem é sempre excluído, quer se suba de Ego até ao ancestral comum quer se desça deste até Ego. No caso de duas cadeias de comprimento desigual considera-se unicamente a mais longa. Por exemplo, a filha do irmão do pai (a prima direita) é um parente de Ego do segundo grau. Mas a filha da filha do irmão do pai (ou seja a filha da prima direita) é um parente de terceiro grau para Ego. Ascendentes, descendentes, colaterais ou afins (o grau de afinidade é decalcado do grau de consanguinidade) situados no mesmo grau, são supostos estarem na mesma relação de proximidade com Ego.

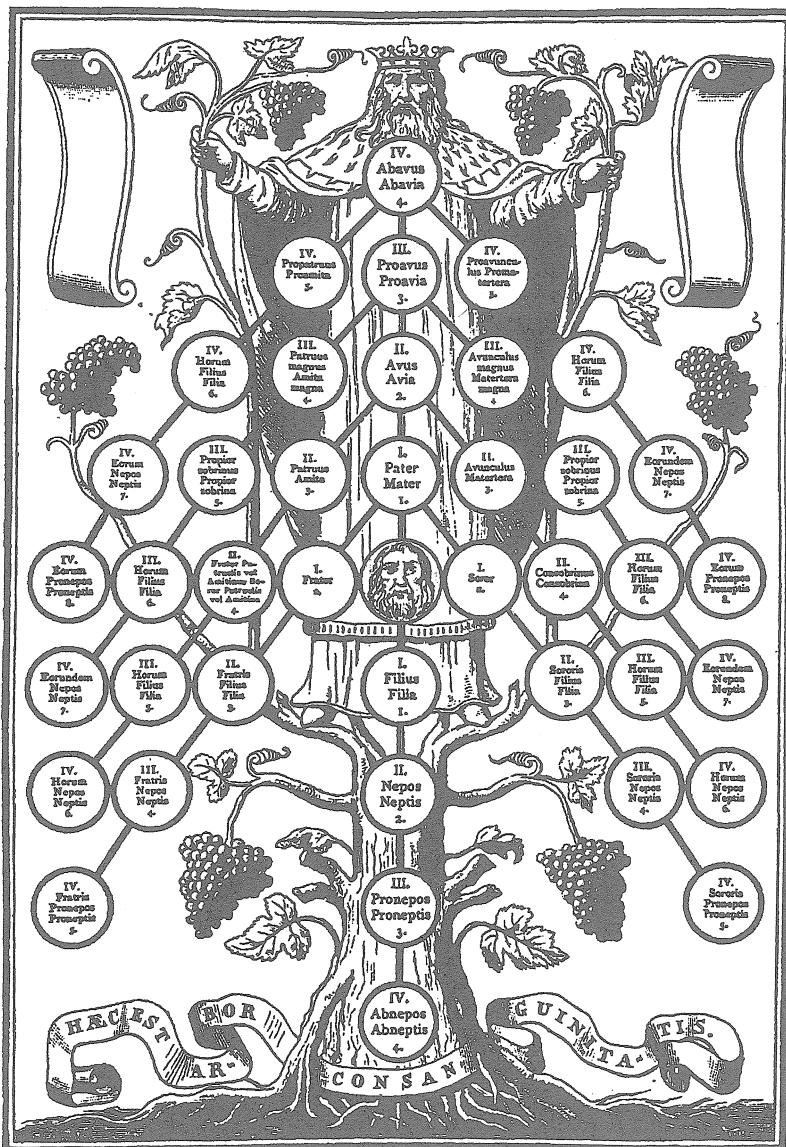
É de notar mais uma vez, na distância a que o sétimo grau canónico (décimo quarto grau romano) projectava, no século VIII, as proibições matrimoniais e tornava a sua descoberta da exclusiva capacidade de reconstituição de genealogias com bastante profundidade no tempo. De facto, dado que a memória genealógica

---

<sup>7</sup> Importante autoridade em direito canónico do século XII.

oral não deveria ir, naquele tempo, tal como hoje, além das três gerações ascendentes, era impossível estabelecer qualquer tipo de parentesco tão afastado, para quem não detivesse, de algum modo, registos escritos de genealogias.

Fig. 2  
(*Arbor consanguinitatis* segundo os textos do Decreto de Graciano, edição de Friedberg do *Corpus Iuris Canonici*, Vol. I; in P. Legendre)





De facto, as relações entre biologia e configurações socioculturais do parentesco relevam de um terreno muito delicado e ainda pouco estudado. No entanto, algumas concordâncias foram notadas em alguns casos que, no entanto, não autorizam que se possa inferir sistematicamente correspondências. Assim, por exemplo, as diferentes leis civis europeias permitem o casamento entre primos germanos (primos diretos) e proíbe-o entre um meio-irmão e uma meia-irmã, quando na realidade o coeficiente de consanguinidade é idêntico em ambos os casos<sup>8</sup>, segundo os cálculos de Haldane e Moshinsky [1939] relativamente aos cruzamentos endogâmicos.

Provavelmente o fundamento de tais proibições matrimoniais não serão essencialmente os riscos incorridos pela endogamia consanguínea em que parece crer F. Zimmermann [1993]. As proibições matrimoniais parecem reflectir sobretudo uma forte componente estrutural organizativa, própria do contexto social onde as proibições se manifestam. Sobre este aspecto muito se poderá certamente dizer, mas tal não é o propósito do presente texto.

Diga-se no entanto, para terminar sobre este aspecto, que a ambiguidade entre o fundamento biológico e social do parentesco é raramente levantada nos estudos da especialidade. Os dois aspectos nem sempre são evidenciados mesmo quando o poderiam ser. Para M. Schneider [1984] (citado in F. Zimmermann, 1993), “é também problemático o facto de nunca se saber se os aspectos socioculturais podem ser totalmente isolados dos aspectos biológicos”. À primeira vista, no cômputo civil o que está em causa parece ser a medição da distância genealógica em termos de consanguinidade das relações sociais do parentesco, para fins de herança entre outros aspectos. É uma evidência dizer que se tratam de parentes sociais, mas a medição faz-se em graus de consanguinidade e não de relações sociais embora ela sugira uma forte interdependência entre os dois termos. Esta interdependência, conduz a relativizar a proximidade parental em função da proximidade consanguínea à medida que nos afastamos do núcleo central de parentes de Ego.

Ora, como se sabe, estes dois aspectos podem recortar realidades muito diferentes. De facto, embora o parentesco tenha mais ou menos, segundo os grupos em causa, um fundamento biológico, muito rapidamente dele se desprende para recortar socialmente, no seio do universo da consanguinidade, configurações parentais variadas e definir quem é e não é parente. Tal significa, que nem todos os aparentados consanguineamente o são socialmente. Como se sabe, pelo mecanismo da filiação, certos indivíduos são integrados no universo do parentesco,

---

<sup>8</sup> A propósito dos cruzamentos endogâmicos, ver Haldane e Moshinsky [1939] relativamente ao cálculo do coeficiente de consanguinidade – segundo o método das cadeias genealógicas – resultante de diferentes laços de parentesco, excluindo os genes ligados ao sexo.

outros são excluídos. Esta exclusão, não é em todos os casos brusca e nítida, ela é geralmente gradual com zonas difusas graças à quais se pode incluir ou excluir indivíduos segundo as conveniências sociais do contexto. Assim, certos indivíduos considerados vagamente aparentados mas sem possibilidade de demonstrar claramente a relação entre eles poderão, ou não – segundo as conveniências do momento –, considerarem-se como tal, graças à referida zona difusa de parentesco. Várias razões levam a estes recortes no seio da consanguinidade, mas uma delas é o facto de no sistema cognático – que os europeus conhecem – uma das condicionantes mínimas ser a memória genealógica que, regra geral, muito raramente vai para além das três gerações ascendentes – como já referimos.

Vamos ficar por aqui no que diz respeito à incursão na biologia, sabendo que os limites da nossa análise são os da antropologia social e não da antropologia física. Esperamos no entanto que as relações entre as duas especialidades possam contribuir para um esclarecimento mútuo capaz de contributos cada vez mais decisivos.

Mas antes de concluir, não podemos deixar de constatar quanto este assunto é complexo e longe de estar encerrado, necessitando uma atenção acrescida dos antropólogos e historiadores das diferentes épocas a fim de consolidar e esclarecer o conhecimento adquirido. Sendo assim, também esta análise será certamente susceptível de afinação e de alguns complementos de informação, assim como de desenvolvimentos futuros.

## BIBLIOGRAFIA

- ATKINS, J.A. (1974) – “On the fundamental consanguineal numbers and their structural basis”, *American Ethnologist* 1 (1), pp. 1-31.
- CALLIER-BOISVERT, C. (1968) – “Remarques sur le système de parenté et sur la famille au Portugal”, *L’Homme*, 8, Abril-Junho 1968, pp. 87-104, Paris: EHESS.
- CHAMPEAUX, E. (1933) – “*Jus Sanguinis* – trois façons de calculer la parenté au Moyen Âge”, *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 4e série, tome 12, pp. 241-290.
- DARWIN, C. (1887) – *L’origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou la lutte pour l’existence dans la Nature*, trad. francesa, Paris.
- DOS SANTOS, A. (1992) – *Heranças – estrutura agrária e sistema de parentesco numa aldeia da Beira-Baixa*, Lisboa: Dom Quixote.
- DUBY, G. (1988) – *O cavaleiro, a mulher e o padre, o casamento na França feudal*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- FLINIAUX, A. (1906) – *Le système des parentèles – comme mode de dévolution de la succession ab intestat (étude de droit civil comparé)* Paris: Librairie nouvelle de droit et de jurisprudence Arthur Rousseau.
- GAUDEMET, J. (1987) – *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris: Cerf.
- GOODY, J. (1985) – *L’évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris: A. Colin.



- GUERREAU-JALABERT, A. (1986-1987) – “La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval”, *Bulletin du Cange. Archivum Latinitatis Medii Aevi*, tms. 46-47.
- HALDANE, J.B. & MOSHINSKY, P. (1939) – “Inbreeding in mendelian populations with special reference to human cousin marriage”, *Annals of Eugenics*, Londres, vol. 9, pp. 321-340.
- HERITIER, F. (1979) – “Symbolique de l’inceste et de sa prohibition”, pp. 209-243 in M. Izard et P. Smith, (éds.) *La Fonction Symbolique*, Paris, Gallimard.
- LOUNSBURY, F.G. (1964) – A formal account of the Crow-and Omaha-type kinship terminologies, in W.H. Goodenough, ed, *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of George Murdock*, New York, McGraw-Hill, p. 351-393.
- MURDOCK, G.P. (1972) – *De la Structure Sociale*, Paris: Payot.
- OURLIAC, P. & MALAFOSSE, J. (1968) – *Histoire du Droit Privé. T. III: Le droit familial*, Paris: Presses Universitaires de France.
- RIVERS, W.H.R. (1900) – A genealogical method of collecting social and vital statistics, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 30, p. 74-82.
- ROSA, M. de L. (1998) – “Cultura Jurídica e Poder Social – a estruturação linhagística da nobreza portuguesa pela manipulação dos impedimentos canônicos de parentesco (1455-1520)”, *Revista de História das Ideias*, Vol. 19, Lisboa: Instituto de História e Teoria das Ideias, Fac. de Letras da Univ. de Coimbra.
- SCHUTZ, A. (1988) – “Les données immédiates de la parenté. L’Eglise, la filiation, le mariage, le droit canonique”, pp. 189-220, in P. Legendre (éd.) *Le Dossier Occidental de la Parenté*, Paris: Fayard.
- SOT, M. (1991) – “A Génese do casamento cristão” pp. 209-225, in *Dubby Amor e Sexualidade no Ocidente*, Lisboa: Terramar.
- SCHNEIDER, D.M. (1984) – *A critique of the study of kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- WRIGTH, S. (1922) – “Coefficients of inbreeding and relationship”, *American Naturalist*, n° 56, Chicago, UCP, p. 330-338.
- ZIMMERMANN, F. (1993) – *Enquête sur la parenté*, Paris: Presses Universitaires de France (P.U.F.).

# OBSERVADORES E OBSERVADOS: A PESQUISA ETNOGRÁFICA NO CAMPO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

por

Vagner Gonçalves da Silva\*

**Resumo:** Análise do trabalho de campo (a relação observador-observado e os limites entre observação e participação) e da produção dos textos etnográficos tomando como referência o campo dos estudos religiosos afro-brasileiros.

**Palavras-chave:** Trabalho de campo; observação participante; texto etnográfico; religiões afro-brasileiras; candomblé.

## INTRODUÇÃO

O trabalho de campo, processo através do qual o antropólogo observa de perto a comunidade pesquisada para interpretá-la, desempenha um papel fundamental na definição da antropologia como ciência da alteridade ou da crítica cultural. Neste artigo proponho analisar alguns aspectos do trabalho de campo, enfocando principalmente a relação observador-observado tal como esta se apresenta nos depoimentos dos antropólogos e das pessoas por estes entrevistadas<sup>1</sup>. Procuo, ainda, analisar alguns impasses na passagem do trabalho de campo para o texto etnográfico. O campo empírico de referência para a discussão proposta é o das comunidades religiosas afro-brasileiras, em particular as de candomblé,

---

\* Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, Brasil.

E-mail: [vagnergo@usp.br](mailto:vagnergo@usp.br)

<sup>1</sup> O presente texto é uma versão modificada de parte de minha tese de doutoramento em Antropologia Social intitulada "*O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*", defendida na Universidade de São Paulo em 1998. Para realização desta pesquisa contei com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico (CNPq) entre 1993 e 1996.

cujos estudos, além de marcar uma vertente inaugural da antropologia brasileira, têm colocado certas questões relevantes como os limites entre observação e participação e os múltiplos significados que as etnografias dessa área vêm estabelecendo na legitimação ou transformação das tradições religiosas em consequência do contato e alianças existentes entre o universo da academia e dos terreiros<sup>2</sup>.

## RITUAIS DE DELICADEZA

Costumamos pensar na observação participante basicamente como uma técnica ou um procedimento realizado pelo antropólogo para conhecer a comunidade que estuda. Entretanto, não é apenas ele que procura familiarizar-se com o universo cultural do grupo no qual se insere. O grupo também mobiliza seu sistema de classificação para tornar aquele que inicialmente era um “estrangeiro” em uma “pessoa de dentro”, isto é, um sujeito socialmente reconhecido.

Este processo de mútuo reconhecimento entre antropólogo e grupo investigado ocorre em todas as pesquisas nas quais a observação participante é uma exigência para a produção do conhecimento, porém tende a variar de acordo com certas especificidades. No caso das pesquisas em comunidades religiosas afro-brasileiras, o incentivo para que o antropólogo se torne um membro do grupo, atuando nos quadros organizacionais e religiosos dos terreiros, tem sido freqüente desde os primeiros trabalhos de campo nessa área. Acredito que uma reflexão sobre a observação participante neste contexto nos ajuda a entender tanto certas características destas religiões como da técnica de observação antropológica.

Nas religiões afro-brasileiras a principal forma de atração de novos adeptos é propiciar canais participativos para que as pessoas incorporem em si mesmas os valores religiosos através da experiência empírica nesse universo. Para os adeptos, a religião dificilmente se “revela” aos olhos de quem não a experimenta. Aos olhos do grupo religioso, o antropólogo deve, portanto, “participar” do sistema religioso para poder “entender” os significados da religião.

Uma das formas comuns e iniciais de aproximação entre o antropólogo e o grupo e de experimentação da religião é a consulta ao sistema oracular, como o jogo-de-búzios, que é, aliás, um dos principais canais de relacionamento no candomblé do pai-de-santo<sup>3</sup> com o público. Muitos antropólogos estabeleceram os

---

<sup>2</sup> As religiões afro-brasileiras formaram-se no Brasil a partir dos contatos entre as religiões de origem africana, trazidas pelos negros escravizados, o catolicismo popular ibérico, as religiões indígenas e o espiritismo kardecista. O candomblé e a umbanda estão entre os modelos mais divulgados dessa forma de religiosidade. Terreiro é o espaço sagrado, o templo, onde se praticam os rituais da religião.

<sup>3</sup> Pai-de-santo é líder da comunidade religiosa e o principal responsável no terreiro pela iniciação de outros adeptos.

primeiros contatos com os pais-de-santo através deste recurso. O jogo-de-búzios é importante para os grupos na medida em que, através dele, pode legitimar-se, ou não, a participação do pesquisador no terreiro. Os pais-de-santo, consultando os búzios, sabem, segundo dizem, se as intenções dos pesquisadores são “boas”, ou não, ou se estes têm “merecimento espiritual” para obter detalhes sobre a religião. O resultado do jogo-de-búzios pode estabelecer, portanto, para o antropólogo, condições propícias ou não de observação. Uma antropóloga narrou que os oráculos foram acionados no terreiro em que pesquisava para restringir a participação de uma outra pesquisadora que não obteve a simpatia e a confiança do grupo (Silva, 1998).

Através do jogo-de-búzios o pai-de-santo também procura descobrir o “santo protetor” do antropólogo, enquadrando-o no sistema de compreensão da religião, em que os modelos de relacionamentos entre as pessoas são pautados pelos atributos míticos de suas divindades protetoras. E nesse caso, atribuir uma identidade religiosa ao pesquisador é uma forma de torná-lo uma pessoa “reconhecível” nos termos do grupo. Além disso, o jogo-de-búzio permite ao pai-de-santo abrir um canal de familiaridade com o antropólogo conhecendo-o melhor e adquirindo um certo domínio sobre as dimensões de sua vida pública ou privada.

Para muitos pesquisadores, a consulta ao jogo-de-búzios pode satisfazer, também, uma curiosidade pessoal, dando-lhes uma interpretação mística de suas vidas ou abrindo-lhes a possibilidade de se guiarem por interferências de outra ordem na resolução de problemas, realização de escolhas, etc.

Como o oráculo do jogo-de-búzios frequentemente prescreve a realização de rituais (chamados de trabalhos, despachos, ebós, etutus, sacudimentos ou serviços) para a resolução de problemas, o antropólogo que o consulta inevitavelmente acaba se submetendo a essas formas participativas do culto que incluem banhos de ervas e limpeza espiritual do corpo através da oferenda de alimentos e sacrifícios de animais, além de outras coisas. Em muitos casos, o jogo-de-búzios recomenda, ainda, a realização dos ritos preliminares da iniciação, como o bori ou as obrigações feitas para o orixá atribuído ao pesquisador.

A convivência no terreiro obriga ainda o antropólogo a se submeter a rituais prescritos para todos os freqüentadores da casa. Esses rituais visam, entre outras coisas, estabelecer ou reforçar os vínculos que unem e identificam o grupo a partir de uma visão de mundo compartilhada tanto no nível coletivo como pessoal. O antropólogo ao participar de vários rituais vê-se, portanto, na obrigação de cumprir os preceitos a eles associados que incluem regras como: não ingerir bebida alcoólica ou não manter relações sexuais num certo período anterior à sua realização.

A maioria dos pais-de-santo procura estimular a participação do antropólogo na vida religiosa do terreiro tendo por objectivo a sua iniciação, já que esta é a única forma legítima de ingresso na religião e de acesso a dimensões mais par-

ticulares do culto. Através da iniciação a pessoa rompe com a vida anterior e adquire um novo *status* perante o grupo, pois torna-se membro de uma família-de-santo com a qual manterá laços de “parentesco mítico” e reciprocidade. Nos apelos de conversão feitos ao antropólogo há, porém, certas especificidades. No candomblé, por exemplo, existe uma distinção entre as pessoas que potencialmente entram em transe – devendo ser iniciadas na condição de iaô (o iniciado que não possui nenhum privilégio na época de sua iniciação) – e as que não têm essa potencialidade – devendo ser ônciadas como ogãs (quando homens) ou equedes (quando mulheres). Ogãs e equedes, devido à sua condição especial, muito valorizada no culto, ao se iniciarem adquirem automaticamente o *status* de ebomi (mais velho). Considerados como “pais” ou “mães” em potencial, embora a eles seja vetado iniciar outras pessoas, ogãs e equedes podem ocupar cargos de destaque no grupo exercendo funções essenciais ao culto. Na maioria das vezes é na categoria de ogã e de equede que os antropólogos e as antropólogas, respectivamente, são indicados, compatibilizando assim o prestígio que os terreiros atribuem a eles dentro e fora do sistema religioso. Além disso, “rodar no santo” (entrar em transe) em muitas comunidades religiosas não é permitido aos homens ou é visto com certas reservas. E os religiosos reconhecem que os intelectuais dificilmente poderiam ser iniciados como “rodantes” pela dificuldade que teriam de experimentar o transe.

Os terreiros procuram entronizar em seus postos de ogãs, além das pessoas provenientes do próprio meio religioso, os intelectuais e representantes das classes mais privilegiadas que, de algum modo, possam fornecer proteção, prestígio e apoio financeiro às atividades da casa. O convite aos antropólogos para que ocupem estes postos também se faz como uma extensão desta política de alianças. Não é por acaso que uma parcela muito grande de pesquisadores do candomblé se tornou ogã. Apenas para citar alguns exemplos: Nina Rodrigues foi feito ogã de Oxalá por mãe Pulquéria do terreiro do Gantois em Salvador (Lima, 1984: 7) onde Manuel Querino também teria ocupado cargo de ogã. Nos anos 30, ainda neste terreiro, médicos e etnógrafos como Artur Ramos, Hosannah de Oliveira e Estácio de Lima foram iniciados nessa condição (Ramos, 1940: 70; Landes, 1967: 83). Édison Carneiro foi convidado para ser ogã no Axé Opô Afonjá de mãe Aninha (Landes, 1967: 42), no Engenho Velho e no terreiro de pai Procópio, embora não tenha se confirmado em nenhum destes terreiros localizados em Salvador (Landes, 1967: 162). Neste último terreiro Donald Pierson foi feito ogã (Pierson, 1967: 317 e 1987: 39). No Axé Opô Afonjá, com a criação em 1937 dos Obás de Xangô (postos de honra), muitos intelectuais, artistas e pesquisadores vêm ingressando nesta comunidade via estes e outros cargos, como Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima, Jorge Amado e Carybé, entre outros. Neste terreiro também Roger Bastide teria tido seu santo assentado.

Para o antropólogo, tornar-se ogã também é uma forma de garantir sua participação nas esferas de poder e conhecimento do terreiro. Alguns pesquisadores que aceitaram a indicação para ogã e depois se submeteram à iniciação, o fizeram explicitamente para “fins de pesquisa”, isto é, para ter acesso a rituais privados como declarou Artur Ramos (1940: 70).

Por outro lado, a indicação para ogã ou equede, sendo vista como uma grande honra para quem a recebe, faz com que o pesquisador a aceite mesmo que não pretenda se iniciar, tirar dela um proveito imediato para a pesquisa ou já tenha sido indicado em outras casas, pois recusá-la seria considerado uma ofensa muito grande, uma incompreensão das regras da etiqueta ritual altamente valorizadas no candomblé.

## TORNAR-SE NATIVO

Para compreender melhor porque um grande número de antropólogos que estudam diversas modalidades de religiões afro-brasileiras acabam participando de alguma forma de inserção religiosa, incluindo a iniciação, é necessário considerar os vários significados atribuídos pelos próprios antropólogos a sua participação religiosa no grupo. Neste sentido, as experiências de inserção de autores tidos como clássicos no estudo do candomblé, como Roger Bastide e Pierre Verger, são modelares.

Nas pesquisas anteriores aos anos 40, a iniciação do antropólogo era justificada principalmente em termos das necessidades “técnicas” da pesquisa de campo, ficando o autor relativamente preservado de refletir sobre os significados de sua conversão e participação no culto<sup>4</sup>. A partir dos trabalhos de Roger Bastide, a imersão do pesquisador passou a ser enfatizada de modo muito mais explícito, assumindo, inclusive, um valor heurístico importante para a produção do conhecimento sobre as religiões afro-brasileiras.

Roger Bastide, embora não tenha realizado intensas e prolongadas pesquisas de campo<sup>5</sup>, desde sua viagem à Bahia, descrita em *Imagens do nordeste místico em branco e preto* (1945), mostrou-se profundamente seduzido pelo mundo dos

---

<sup>4</sup> A discriminação social das religiões afro-brasileiras que até esse período ainda era muito forte contribuiu para que os pesquisadores tivessem certas reservas em enfatizar publicamente o seu grau de inserção no culto.

<sup>5</sup> O contrato de trabalho de Roger Bastide com a Universidade de São Paulo, assim como o de outros professores estrangeiros, impedia-o de se ausentar por longos períodos para realizar pesquisas pessoais. Em *O candomblé da Bahia*, Bastide menciona os locais e períodos em que realizou suas pesquisas de campo: “Bahia e Recife (dezembro-fevereiro de 1944); em Porto Alegre (julho de 1945); na Bahia (dezembro-fevereiro, 1949); Bahia e São Luís do Maranhão (julho-agosto de 1951)” (Bastide, 1978: 16). Como se percebe, esses períodos são os de férias escolares.

terreiros. Essa sedução levou-o a defender uma metodologia de trabalho de campo na qual o pesquisador deveria não se colocar do lado de fora da experiência social de seus pesquisados, mas vivê-la como se fosse sua. E no contexto dessa experiência social a iniciação ocupava um lugar de destaque.

A observação participante defendida por Roger Bastide, se comparada com a de Malinowski, previa uma empatia muito maior do pesquisador com o mundo do seu pesquisado, quase que uma transferência psicanalítica, através do questionamento da própria personalidade do pesquisador e de seus fundamentos culturais.

Trajetória semelhante à de Roger Bastide, trilhou Pierre Verger que chegou ao Brasil em 1946 e, sob a indicação de Bastide, entrou em contato com os terreiros mais famosos da Bahia. Sua identificação com esse universo foi tão intensa que ele fixou residência em Salvador, onde morou até sua morte, em 1996. Verger iniciou sua carreira como fotógrafo e por ter grande inclinação para as viagens tornou-se colaborador do Museu de Etnografia de Trocadero (atual Museu do Homem) onde fez contato com alguns importantes antropólogos como Marcel Griaule, Michel Leiris e Alfred Métraux. Seu interesse pelo candomblé, em especial de origem iorubá, fez com que reunisse um farto material etnográfico, principalmente fotográfico, resultado de suas constantes idas e vindas à África. Em 1954 publicou *Diex D’Afrique* e três anos depois o *Notes sur le culte des orishá et vodoun à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et à l’ancienne Côte des Esclaves*. Na década de 60, sua aproximação com a academia francesa se tornou mais intensa. Entrou para o *Centre National de la Recherche Scientifique* na França e defendeu na Sorbonne uma tese sobre o tráfico de escravos do Golfo de Benin para a Bahia, obtendo o título de doutor em estudos africanos. Em 1981 publicou *Orixás*, seu livro mais conhecido no qual divulgou em português os principais resultados de suas observações etnográficas sobre a religião dos orixás na Bahia e na África.

Ao contrário de Bastide, a atuação de Pierre Verger no campo institucional acadêmico foi muito reduzida, inclusive pela aversão que demonstrava ao diálogo com os intelectuais. Sem a preocupação em travar um diálogo teórico-acadêmico, Pierre Verger tornou-se um incansável pesquisador de campo em busca de detalhes cada vez maiores para compor suas minuciosas etnografias. Nessa busca, sua iniciação foi importante para garantir o convívio tanto nos terreiros da Bahia, como nos egbés (sociedades de culto aos orixás) africanos. Além de ter sido entronizado no cargo de “*oju obá*” (“o olho do rei”) no Opô Afonjá e ter sido indicado para ogã na Casa Branca do Engenho Velho, iniciou-se para o cargo de “*babalaô*” (adivinho) na África, recebendo o nome de “*Fatumbi*” com que muitas vezes assinava seus livros.

Pierre Verger, sempre que perguntado sobre os motivos que o levaram à iniciação na religião dos orixás, procurou desvinculá-la de suas pesquisas, embora

admitisse que sem este tipo de inserção religiosa dificilmente teria tido acesso ao conhecimento revelado em suas etnografias.

A maneira como Verger observou e participou desta religião, fez com que no seu caso, o próprio termo observação participante parecesse “técnico” demais e pouco condizente com o tipo de inserção que ele defendia para se fazer um trabalho de campo nessa área. Como disse Bastide no prefácio do livro *Dieux d’Afrique*:

*Os sociólogos norte-americanos inventaram um termo para designar uma técnica de pesquisa, que consiste justamente em identificar-se ao meio que se estuda. É a observação participante. Mas Pierre Verger é mais que um observador participante, porque a palavra “observador” esboça, de qualquer modo, uma certa barreira, e desdobra o etnógrafo de modo muito desagradável, em “homem de fora” e “homem de dentro”. O conhecimento em Pierre Verger é fruto do amor e da comunhão (Bastide apud Verger, 1995 [1954]: 11).*

Depois de Roger Bastide e Pierre Verger, as fronteiras entre observação e “comunhão” revelaram-se muito tênues e “tornar-se nativo” virou uma palavra de ordem para a várias gerações de antropólogos que pesquisaram o candomblé e as religiões afro-brasileiras em geral a partir dos anos 70 quando, inclusive, estas religiões já desfrutavam de uma aceitação social muito maior com a divulgação de seus valores nos meios artísticos e intelectuais.

Com a publicação de *Os Nagô e a morte* livro de Juana Elbein dos Santos apresentado como tese de doutorado em etnologia na Sorbonne, pela primeira vez, numa etnografia acadêmica, defendeu-se a iniciação do pesquisador como um princípio metodológico legitimador da observação participante (Santos, 1977: 17, 18). A importância que a iniciação do antropólogo assumiu neste contexto pode ser medida pela forma como ela, por si só, forneceu um critério de legitimação dos resultados da pesquisa realizada. Em os *Os Nagô e a morte*, por exemplo, a iniciação do autor torna-se um meio de aferição da confiabilidade dos dados apresentados em sua etnografia (Santos, 1977: 23).

Qual a natureza deste envolvimento dos antropólogos com a religião e em que sentido a identificação subjetiva com os valores deste universo afetam as relações de pesquisa?

## O QUE FÉ QUER DIZER?

Se a iniciação dos antropólogos nas religiões afro-brasileiras é um recurso freqüente de aproximação aos valores do grupo, a forma como os próprios antropólogos se posicionam, em seus discursos, frente às crenças que compartilham



com os membros dos terreiros, revela os limites e a complexidade desse jogo de aproximação e distanciamento existente entre eles.

Para alguns antropólogos, a inserção na religião possibilitou experimentar subjetivamente alguns significados presentes nos discursos dos religiosos, como a crença na existência metafísica dos orixás e na interferência destes nos desígnios humanos. Nesses casos, o antropólogo entende sua presença na religião também em termos de uma “conversão íntima”.

A maioria dos antropólogos, entretanto, avalia de forma ambígua os aspectos subjetivos que atuam no seu envolvimento com a religião. Essa ambigüidade pode levá-los a experimentar no trabalho de campo uma situação de conflito entre éticas religiosas diversas (como teria ocorrido com Roger Bastide, segundo Queiroz, 1983), ou de aceitação dos valores da religião sem uma adesão subjetiva a eles. Pierre Verger sempre que indagado, colocava-se como um agnóstico em relação às crenças do sistema religioso que pesquisou e no qual foi iniciado (Verger, 1991: 10).

Por outro lado, a posição ambígua do antropólogo em relação à natureza de sua crença e à sua presença na religião podem também ser entendidas pelo fato de, nas religiões afro-brasileiras, não se exigir provas de uma conversão internalizada ou mesmo uma exclusividade de opção religiosa. Principalmente nas categorias de ogã e equede, que não prescrevem a necessidade do transe, e para as quais os antropólogos geralmente são requisitados, a crença íntima raramente é questionada.

Além disso, os pesquisadores que optam pela iniciação religiosa encontram, na religião, possibilidades de construir outras identidades para si mesmos, além daquelas que lhes são atribuídas fora do universo religioso. Muitos pesquisadores, que se filiam, freqüentemente, aos terreiros aderem muito mais a um estilo de vida e a um grupo de referência afetiva que à religião, propriamente dita. Pode-se dizer, nestes casos, que o pesquisador se filia ao “sagrado social” extremamente visível nos terreiros.

É possível, portanto, viver n(as) religiões afro-brasileiras de múltiplas maneiras e “acreditar” nem sempre é o único verbo que os adeptos pedem a nós, antropólogos, para conjugar quando nos falamos e nos convidam a penetrar nos espaços mais sagrados e íntimos do culto. Outros verbos como gostar, querer, desejar e aprovar podem ainda compor a semântica deste diálogo e desta participação.

## ANTROPÓLOGOS NA ENCRUZILHADA

Para os religiosos cujos terreiros já foram pesquisados, a iniciação do antropólogo é vista como uma estratégia de alianças e reciprocidades à princípio benéficas para pesquisadores e pesquisados.

Se por um lado, a iniciação do antropólogo ou a atribuição de um cargo hierárquico podem ajudar na observação participante do terreiro, por outro podem fazer com que o antropólogo, em muitos momentos, tenha de sair de sua condição de observador para participar efetivamente dos rituais. Nesses momentos sua interlocução adquire outras dimensões pois fica presa à sua posição religiosa. Isto é, a inserção do pesquisador na estrutura hierárquica e de poder do terreiro faz com que seu acesso ao conhecimento do grupo passe a ser regulado também a partir da posição religiosa que ele e seus interlocutores ocupam e das regras tradicionais de aprendizado no grupo. Para o antropólogo iniciado os membros do terreiro tornam-se sua família-de-santo e ele não poderá romper certas regras de etiqueta religiosa para estabelecer uma relação mais adequada aos objetivos da pesquisa. Conversar com os mais “velhos de santo” sobre aspectos da religião ou sobre suas experiências, por exemplo, exige um maior jogo de cintura pois nesse caso o que se diz e o que se deixa apreender pode ser mensurado pela posição religiosa e cargo do antropólogo no terreiro e não pela sua condição de pesquisador apenas. E perguntar aos “mais novos de santo” ou aqueles que estão abaixo da posição do pesquisador na estrutura religiosa pode significar uma inversão do sentido em que o conhecimento ou o direito à palavra trafega nestas religiões: sempre dos mais velhos para os mais novos. Além disso, saber muito sobre a comunidade pode conferir ao pesquisador um poder excessivo aos olhos dos demais membros.

Ao mesmo tempo que a iniciação permite ao antropólogo que algumas “portas” do terreiro onde se iniciou abram-se para ele, ela também pode fechar-lhe outras em outros terreiros, como pesquisador. E dependendo do tema da pesquisa (principalmente quando não se trata de um estudo de caso) esta poderá se tornar inviável.

O meio acadêmico, por seu lado, tende a ver com reservas a iniciação do antropólogo e a questionar principalmente sua necessidade para a realização do trabalho de campo. Esses questionamentos aumentam quando na iniciação há a experiência do transe de possessão, pois aí se teria também um embate entre o complexo relacionamento da racionalidade do conhecimento científico *versus* a perda de consciência da experiência de possessão.

Para muitos pesquisadores, o envolvimento religioso do antropólogo, deve ser visto, portanto, com cuidado. Um dos primeiros antropólogos a criticar a inserção do pesquisador ou pelo menos a atribuir o sucesso de seu trabalho de campo à sua não submissão à hierarquia religiosa dos terreiros, foi René Ribeiro (1952: 6) que pesquisou os xangôs do Recife no final dos anos 40. Certamente a condição de médico psiquiatra de um importante órgão controlador das atividades dos terreiros, o Serviço de Higiene Mental, pôde garantir a René Ribeiro meios privilegiados de inserção no campo para realizar sua etnografia numa época em

que a repressão aos cultos afro-brasileiros foi particularmente intensa.

Nos anos 60, o pesquisador suíço Jean Ziegler que desenvolveu pesquisas sobre os cultos afro-brasileiros, também mostrou-se preocupado com a natureza das afirmações científicas provenientes da aplicação de uma metodologia de introspeção dos valores religiosos do grupo. Segundo ele, essa introspeção poderia levar o antropólogo a certas argumentações que ultrapassam as fronteiras existentes entre uma investigação racional e uma fé experimentada (Ziegler, 1972: 74).

Nas últimas décadas a crítica do envolvimento religioso do pesquisador tem tomado outras direções. Principalmente porque as religiões afro-brasileiras, cada vez mais, têm se legitimado como importantes legados culturais dos grupos afro-brasileiros, não sendo vistas apenas como sistemas ideológicos alienantes e mistificadores. A clássica dicotomia entre crença e ciência, ainda que existente, já não exige do pesquisador posicionamentos tão excludentes entre si, principalmente após a crise dos grandes paradigmas materialistas e racionalistas que predominavam sobretudo nas abordagens em ciências humanas de influência marxista dos anos 60. Além disso, com uma abertura cada vez maior para a prática de uma antropologia experimental (na qual a subjetividade do antropólogo também é valorizada como parte do diálogo que ele estabelece com seus interlocutores), a participação religiosa do pesquisador passou a ser menos estigmatizada. Experiências místicas, alargamento da compreensão pelo uso de plantas alucinógenas, submissão a rituais xamânicos, enfim estas e tantas outras formas de “experimentar” a cultura observada vêm conquistando uma maior legitimidade como parte do trabalho de campo dos antropólogos nos últimos tempos. Os limites na condução destas experiências são, portanto, assuntos polêmicos e objeto de debates ainda em andamento pois seria preciso avaliar a que resultados se chega a partir de experiências de envolvimento dessa natureza. Entretanto, mesmo para os antropólogos que se permitem experiências subjetivas mais intensas com o universo pesquisado, as conseqüências desse envolvimento não são relatadas de forma sistemática ou incorporadas também como um objeto de reflexão nas etnografias que elaboram.

## DESDE O “CAMPO” ATÉ O TEXTO

Como transpor a riqueza, a complexidade, as difíceis negociações de significados ocorridas entre antropólogo e grupo pesquisado, enfim, toda a série de problemas e situações imponderáveis que surgem durante a realização do trabalho de campo, para a forma final, textual, da etnografia, sem perder de vista aspectos relevantes do conhecimento antropológico como o próprio modo pelo qual este é produzido?

O texto etnográfico em geral é uma redução brutal das inúmeras possibilidades de interpretação da experiência de campo e do difícil exercício de alteridade

realizado entre o antropólogo e seus interlocutores. Primeiro, porque o texto etnográfico, como qualquer forma escrita de representação, já é em si mesmo uma *adequação* ou *transformação* da realidade que pretende inscrever, descrever, interpretar, compreender, explicar, etc. Segundo, porque, devido a própria natureza multifacetada e dinâmica da realidade social, não é possível conceber uma representação etnográfica que a reproduza integralmente ainda que julguemos poder abordá-la em termos de instituições ou fatos totalizantes, tal como prescrevia Marcel Mauss.

Na passagem do trabalho de campo para a elaboração do discurso científico, o antropólogo percebe que experimentar e observar ações ou dialogar “ao vivo” é muito diferente de construir um texto etnográfico considerando estas ações e diálogos<sup>6</sup>. Apesar disto, no desenvolvimento do discurso científico – marcado pela busca da objetividade e universalidade (que o distingue, inclusive, de outras modalidades de discurso) – pouco se tem refletido sobre a relação entre realidade representada e as próprias condições de produção das representações e sua natureza. Como lembrou Dominique Maingueneau (1989: 58): “*Seria diferente se os sociólogos das ciências levassem em conta a economia dos discursos, em lugar de considerá-los apenas como suportes de informações*”. No caso do texto etnográfico, essa crítica torna-se central pois, sendo a escrita uma aquisição cultural, a etnografia, como um projeto de produção de conhecimentos sobre grupos sociais e suas culturas, possui também sua própria forma de conhecer. Ou seja, especular sobre os conhecimentos de qualquer comunidade, sem questionar o próprio modo como se apreende esse conhecimento, é realizar apenas uma parte dos objetivos da etnografia. A freqüente eliminação, no texto etnográfico, dos “andaimes” que permitem a sua construção elimina também as possibilidades de se olhar *através* da organização da narrativa as múltiplas veredas que lhe deram origem. Sob a homogeneidade do estilo de escrita etnográfica, as experiências de campo tendem a perder algumas de suas características básicas (como a historicidade e eventualidade com as quais as pessoas apreendem os significados do cotidiano cultural) sendo “objetivadas” na forma de *dados* ou *informações* autônomas de qualquer política que as tenha gerado, seja do trabalho de campo ou do texto etnográfico.

Mesmo nas etnografias provenientes de um intenso trabalho de campo, raramente se vê uma convergência entre esta dimensão e a organização do discurso etnográfico. Como mostrou James Clifford, as referências ao trabalho de campo nas etnografias, em geral, ficam restritas às introduções metodológicas ou notas de rodapé, nas quais se quantifica o tempo de convivência do antropólogo com o

---

<sup>6</sup> Ver Ricoeur (s/d) *apud* Lagrou, 1994.

grupo pesquisado, a forma como este profissional chegou ao campo e como iniciou sua pesquisa, enfim, “dados objetivos” que pretendem mostrar claramente ao leitor a grande “proximidade” atingida pelo antropólogo em relação ao grupo que descreve (Clifford, 1988). Os dados da experiência do antropólogo, principalmente aqueles considerados mais “subjetivos” (ou os “timbres e entoações” das vozes dos “informantes”), quando expostos aparecem com cautela na escrita etnográfica, para não se correr o risco de tornar a etnografia uma experiência única e singular ou passível de ser confundida com uma “obra de literatura” propriamente dita. Quando os etnógrafos se convencem da importância de trazer suas experiências de campo para o primeiro plano dos relatos etnográficos, geralmente o fazem na forma de artigos separados de suas “obras etnográficas acadêmicas” ou, então, de livros de caráter memorialista ou autobiográficos, nos quais se cria um diapasão entre o gênero de “crônica” adotado e o conhecimento etnográfico, que praticamente se evade destas obras.

Outro problema enfrentado pelo antropólogo na escrita etnográfica refere-se à distinção entre o nível descritivo e o interpretativo ou explicativo. Esta distinção está na base de classificações que definem a etnografia, etnologia e a antropologia segundo a ênfase nos aspectos descritivos ou nas teorizações com as quais se representa a realidade observada<sup>7</sup>. Entretanto, o texto etnográfico como representação dos fatos culturais observados é uma construção do etnógrafo a partir das representações que os seus interlocutores fazem do mundo cultural em que vivem. (Sperber, 1992: 26). Na realização do empreendimento etnográfico há, portanto, um paradoxo que se manifesta quando se pede ao antropólogo que utilize os recursos disponíveis de sua sensibilidade para introjetar em si mesmo os significados da cultura que investiga e, por outro lado, em nome da objetividade e das formas legítimas de representação acadêmica, pede-se que esta experiência seja colocada sob padrões que em geral deixam de lado importantes dimensões destes significados. Acompanha esse paradoxo o equívoco de se postular para a representação etnográfica níveis autônomos de apreensão da realidade. Mesmo que os antropólogos estejam conscientes de que os fatos não falam por si mesmos, con-

---

<sup>7</sup> Para Lévi-Strauss a etnografia corresponde “aos primeiros estágios da pesquisa: observação e descrição, trabalho de campo”. A etnologia, com relação à etnografia, representaria “um primeiro passo em direção à síntese” e a antropologia “uma segunda e última etapa da síntese, tomando por base as conclusões da etnografia e da etnologia” (Lévi-Strauss, 1970: 378). Para Dan Sperber (1992: 25): “Sob o nome de Antropologia coabitam, com efeito, duas disciplinas bem diferentes que nada predispunha a uma união monogâmica: a Etnografia, disciplina interpretativa, viva e agitada, e a Antropologia propriamente dita, que não é nada mais do que uma projecção filosófica, secundada por um projecto científico sempre adiado. A maior parte dos ‘antropólogos’ são essencialmente etnógrafos”. Como se vê, não é consensual o modo como os diferentes autores definem o que seja a antropologia, a etnologia e a etnografia, ou ainda atribuem importância a estas disciplinas e as relações que estabelecem entre si.

forme defendeu Malinowski, as etnografias pretendem que os documentos apresentados, as descrições, possam ser referidos como “fatos brutos”, não contaminados pelo uso interpretativo que se quer fazer deles. Como se a própria descrição, ou os elementos com os quais a compomos, já não fosse em si mesma uma forma de interpretação da realidade.

Nas etnografias sobre as religiões afro-brasileiras, a distinção rigorosa entre o nível interpretativo e descritivo também pode ser identificada.

No período anterior às etnografias pioneiras nesta área, descrições sobre manifestações religiosas de origem africana e afro-brasileiras apareciam em geral nas crônicas dos viajantes, nos autos dos processos inquisitoriais promovidos pela igreja católica ou nos boletins de ocorrência e processos jurídicos promovidos pelo Estado e seus órgãos de repressão e muitas vezes divulgados nos jornais. Os textos etnográficos de Nina Rodrigues escritos no final do século passado, ao descrever os cultos afro-brasileiros em outros termos, lançaram as bases de um discurso sobre estes cultos muito próxima daquela que viria a ser adotada pela academia como padrão legítimo de etnografia sob a influência de Malinowski.

Essa concepção de etnografia como um documento que comprova a interpretação, mas não se confunde com ela, tem permitido que as etnografias sejam lidas ou relidas ao longo de várias gerações de antropólogos dissociando-se os fatos empíricos das interpretações. Artur Ramos ao reeditar os textos de Nina Rodrigues na década de 1930 enfatizou o valor documental da obra de seu mestre apesar dos conceitos errôneos nela existentes. Para Ramos, se “*nos trabalhos de Nina Rodrigues, substituímos os termos raça por cultura, e mestiçagem por aculturação, por exemplo, as suas concepções adquirem completa e perfeita atualidade*” (Ramos *apud* Rodrigues, 1939: 12).

Da mesma forma, Roger Bastide, ao ler as etnografias de Nina Rodrigues e Artur Ramos, separou o nível descritivo do interpretativo desconsiderando as interrelações existente entre estes níveis (Bastide, 1978: 8 e 9).

A hegemonia conquistada por este modelo discursivo etnográfico também pode ser medida pela reação com que foram recebidas as raras etnografias em que o trabalho de campo assumiu o primeiro plano da descrição, fornecendo um fio narrativo para a apresentação dos dados de pesquisa e das interpretações, como no livro de Ruth Landes, *A Cidade das mulheres* (1967). Pelo estilo considerado “romanceado”, pouco objetivo ou científico, este trabalho foi visto como uma obra “menor”, pois apresentou os dados etnográficos não totalmente separados da forma como foram recolhidos durante o trabalho de campo realizado por sua autora.

Considerando, portanto, que toda descrição já é em si mesma uma interpretação circunstanciada pelas condições de sua observação, descrição e interpretação não devem ser vistas como antagônicas tanto na construção de um texto etnográfico como em sua leitura.

Na construção do texto etnográfico a natureza singular do trabalho de campo revela-se, portanto, em toda a sua complexidade pois o antropólogo, ao observar e selecionar o que considera “os fatos etnográficos” relevantes, faz com que sejam produzido simultaneamente os “documentos” e suas “interpretações”<sup>8</sup>.

## O VIVIDO E O NARRADO: O QUE A ESCRITA FIXA?

O esforço dos antropólogos em fixar a narrativa etnográfica numa forma impessoal e genérica impede, muitas vezes, que autor e leitor a vejam, também, como decorrente de experiências pessoais e contextuais particulares de interlocução entre o antropólogo e os membros dos grupos pesquisados.

Os problemas e dificuldades vividos no campo e freqüentemente ausentes na passagem das experiências empíricas para o texto etnográfico, poderiam, entretanto, constituir um legado útil para as várias gerações de antropólogos que em geral se vêem diante de desafios muito parecidos na produção de suas etnografias.

O modo mais freqüente com que transpomos para o texto etnográfico as experiências vitais que vivemos, testemunhamos ou participamos com os nossos interlocutores durante o trabalho de campo, é o de esvaziamento dos aspectos subjetivos presentes nestas experiências ou de depuração destes aspectos numa linguagem condizente com as exigências da racionalidade científica.

No caso das pesquisas com religiões afro-brasileiras, este aspecto tem conseqüências muito importantes, pois o “conhecimento objetivo” da religião não deveria se deslindar da percepção sensível dos rituais como *performances* que contribuem em grande parte para a sua eficácia simbólica. Ou seja, o repertório de experiências que se vive no meio religioso através do aguçamento dos sentidos, perde a sua força quando representada através de uma linguagem que não se esforça para dar conta de elementos importantíssimos à avaliação do que as pes-

---

<sup>8</sup> Sem dúvida, estes questionamentos não visam a defender uma posição na qual não possamos ler ou reler as etnografias senão em função da interpretação dada pelo autor que a compôs. Como mostrou Mariza Peirano, “relendo” uma etnografia de Victor Turner, sempre é possível reinterpretarmos os fatos etnográficos descritos anteriormente (Peirano, 1995). O que se deve ter em mente, entretanto, é que uma “nova rodada de investigações” pede, sobretudo, uma visão crítica da relação entre o material coletado e suas condições de produção e utilização. Penso, por exemplo, como a etnografia de Anette Weiner (1983) sobre o dala, a riqueza exclusiva das mulheres trobriandesas à qual Malinowski não teve acesso, permite uma releitura dos processos de troca existentes entre os habitantes das Ilhas Trobriand, para além do kula amplamente descrito por Malinowski como fenômeno totalizante daquela sociedade. Nesse caso, o gênero dos pesquisadores, as condições específicas de realização de seus trabalhos de campo, os contextos históricos, sociais e políticos presentes na situação de contato com os grupos observados, entre outros fatores, atuaram de modo a diferenciar a natureza das representações etnográficas elaboradas.

soas mobilizam subjetivamente na construção do seu ser através da religião. Podemos, por exemplo, descrever o orô, um dos ritos de iniciação no candomblé, identificando o animal ofertado, as rezas, os elementos litúrgicos, etc., mas certas dimensões do ritual, como o momento em que o sangue quente dos animais sacrificados é derramado sobre o corpo do iniciado, imprimem aos participantes uma memória do rito que mobiliza percepções as quais uma etnografia do sensível poderia tentar sublinhar. Na verdade, essas dimensões mais sensíveis da experiência parecem permitir que uma classificação da ordem natural ou social do mundo seja simultaneamente um sistema de cognição e uma educação cultural dos sentidos.

Mesmo para os pesquisadores que durante seu trabalho de campo tiveram um envolvimento profundo com a religião, incluindo a iniciação, essa experiência de inserção raramente foi incorporada à narrativa etnográfica.

Roger Bastide no seu primeiro livro escrito a partir do contato com o candomblé tentou captar a atmosfera religiosa por meio de uma narrativa permeável à experiência emotiva que viveu. Em *Imagens do nordeste místico em branco e preto* (1945), produziu um registro encantado de sua viagem pela Bahia e Recife, durante a qual descobriu um mundo novo aos seus olhos, constituído por velhas igrejas barrocas, místicos candomblés e lúdicos carnavais de rua. Consciente que o estilo imprimido nesta obra distanciava-se dos padrões científicos justificou: “Talvez o defeito principal desta obra seja justamente uma hesitação entre a ciência e a poesia. Mas essa hesitação traduz exatamente o estado de espírito em que me encontrava na ocasião, pois ao mesmo tempo que sentia um certo fervor, desejava fazer pesquisas objetivas (Bastide, 1945: 9).

De fato, em suas teses acadêmicas, *O candomblé da Bahia e As religiões africanas no Brasil*, as pegadas de seu envolvimento pessoal com a religião se reduziram bastante na organização do texto. Fazer referências maiores ao trabalho de campo realizado não parecia, inclusive, uma necessidade de sua construção etnográfica. A explicitação dos períodos e dos lugares onde foram realizadas as observações de campo é feita em nota de rodapé de página, mostrando nessa posição marginal do texto a importância menor que a revelação destes dados poderia ter, segundo o autor, em relação ao conteúdo dos enunciados do texto principal. A narrativa parece querer desprender-se dos limites impostos pelas condições concretas de realização da pesquisa ou pelo fluxo dos comentários deste ou daquele religioso; pois se o social é a imagem da organização religiosa baseada na visão mítica do mundo (a tese principal destas obras), cabe à narrativa organizar esta imagem num modelo ficcional ordenador.

Na escrita etnográfica de Bastide, o banimento da experiência de encantamento ou de conversão religiosa (fontes de seu fervor ou de sua poesia em relação à religião) em prol da ciência não foi, entretanto, realizada totalmente. As fron-



teiras entre as interpretações objetivas e as percepções da subjetividade muitas vezes se confundem. É reveladora, por exemplo, a descrição que Bastide faz do culto aos eguns (espíritos dos mortos) em *O candomblé da Bahia*:

*Na sala tudo foi preparado... o babasalã, isto é, aquele que chama e manipula os egum [espírito ancestral], tem na mão um bastão, o incha, e o coloca entre o lugar da assistência e o lugar dos egum, para que estes não possam abandonar o local que lhes é privado. Então o Espírito aparece... e a aparição canta. Creiam-me. Não se trata de um homem fantasiado. Escutei-lhe a voz (Bastide, 1978: 142, grifo meu).*

Quando o pesquisador constrói uma descrição, pedindo ao leitor que “creia” nele, solicita uma cumplicidade do leitor em relação à realidade mítica que ele próprio experimentou ao conviver com pessoas que acreditam na ingerência dos deuses em suas vidas. Isto não seria, porém, um problema epistemológico se a narrativa etnográfica tivesse por objetivo também explorar suas próprias condições de produção e refletir as complexas percepções da experiência social e religiosa dos investigadores e dos investigados. Mas, a obrigação imposta ao cientista de produzir explicações sobre a realidade social evitando questionar ou problematizar essas percepções faz com que as fronteiras entre a natureza das percepções religiosas e científicas permaneçam sempre vigiadas para que não se misturem e poluam a objetividade e a transparência da realidade fixada pela narrativa etnográfica.

Enfim, a difícil e problemática relação entre o texto etnográfico (a narrativa) e o trabalho de campo que o sustenta é enfrentada por todo etnógrafo durante a lapidação dos parágrafos e sua colocação um ao lado do outro em busca de uma lógica narrativa que “capte” ou “fixe” a lógica cultural que se tenta representar. Pensar a etnografia também como um ofício de “ourivesaria”, arte em dominar uma linguagem específica aberta a múltiplos reflexos num jogo de sombra e luz, talvez seja um dos mais difíceis exercícios a desafiar seus praticantes. Vincent Crapanzano (1986) já havia lembrado que os textos etnográficos, ao jogarem luz sobre a cultura do outro, refletem necessariamente a sombra de quem os escreve. Isto posto, resta fazer com que reflitam também a sombra das inúmeras mãos de quem não os escrevem mas participam em vários níveis na sua construção.

## BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, RITA DE CÁSSIA (1992) – *Povo-de-santo, povo-de-festa. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. São Paulo. FFLCH/USP.
- BASTIDE, ROGER (1985) – *As religiões africanas no Brasil*. Pioneira, São Paulo.
- BASTIDE, ROGER (1945) – *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Empresa

Gráfica “O Cruzeiro”. Rio de Janeiro.

- BASTIDE, ROGER (1978) – *O candomblé da Bahia – Rito Nagô*. São Paulo, Nacional.
- CARNEIRO, ÉDISON (1978) – *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CARVALHO, JOSÉ JORGE DE (1992) – “Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática”. Série Antropologia, n. 127, Brasília, UnB.
- CLIFFORD, JAMES (1988) – *The predicament of culture*. Harvard University Press.
- CLIFFORD, JAMES & MARCUS, GEORGE (1986) – *Writing culture – The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California.
- CORRÊA, MARIZA (1995) – “A antropologia no Brasil (1960-1980)”. In: MICELI, Sérgio (org.) – *História das ciências sociais no Brasil*, v. 2, São Paulo, Sumaré, FAPESP.
- CRAPANZANO, VINCENT (1986) – “Hermes’ dilemma: The masking of subversion in ethnographic description”. In: CLIFFORD, James & MARCUS, George (orgs.) – *Writing culture – The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California.
- HEALEY, MARK (1996) – “Os desencontros da tradição em *Cidades das Mulheres*: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes”. In: *Cadernos Pagu*. Campinas, Núcleo de Estudos do Gênero/UNICAMP, (6-7).
- LAGROU, ELSJE MARIA (1994) – “Hermenêutica e etnografia”. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, FFLCH-USP, v. 37.
- LANDES, RUTH (1986) – “A woman anthropologist in Brazil”. In GOLDE, Peggy (org.) – *Women in field: anthropological experiences*. University of California Press.
- LANDES, RUTH (1967) – *A Cidade das mulheres*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- LÉVI-STRAUSS, Claude – *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
- LIMA, VIVALDO DA COSTA (1984) – “Nações-de-candomblé”. In: *Encontro de nações de candomblé*. Salvador, Ianamá/CEAO/UFBA.
- MAINGUENEAU, DOMINIQUE (1989) – *Análise de discurso*. São Paulo, Pontes.
- PEIRANO, MARIZA (1995) – *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro. Relume Dumará.
- PIERSON, DONALD (1967) – *Negroes in Brazil*. Southern Illinois University Press.
- QUEIROZ, MARIA ISAUARA PEREIRA DE (1983) – “Nostalgia do outro e do alhures”. In: *Roger Bastide*. Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo, Ática.
- RAMOS, ARTUR (1940) – *O negro brasileiro*. São Paulo. Ed. Nacional, [1934].
- RIBEIRO, RENÉ (1952) – *Cultos afrobrasileiros do Recife. Um Estudo de Ajustamento Social*. Recife, Boletim do Instituto Joaquim Nabuco.
- RODRIGUES, RAIMUNDO NINA (1939) – *Collectividades Anormas*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- ROUANET, SÉRGIO PAULO (1993) – *Mal estar na modernidade*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SANTOS, JOCÉLIO TELES DOS (1995) – *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, SarahLetras.
- SANTOS, JUANA ELBEIN DOS (1977) – *Os Nagô e a morte*. Rio de Janeiro, Vozes.
- SEGATO, RITA LAURA (1992) – “Um Paradoxo do Relativismo: O Discurso Racional da Antropologia Frente ao Sagrado”. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, vol. 16/1-2.
- SILVA, VAGNER G. (1998) – *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São

- Paulo, FFLCH/USP.
- SILVA, VAGNER GONÇALVES DA (1991) – “A crítica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira”. In: *Cadernos de Campo*. São Paulo, FFLCH/USP, n. 1.
- SILVA, VAGNER GONÇALVES DA (1995) – *Orixás da metrópole*. Petrópolis, Vozes.
- SILVA, VAGNER G. DA; REIS, LETÍCIA DOS & SILVA, JOSÉ CARLOS DA (orgs.) (1994) – *Antropologia e seus espelhos: A etnografia vista pelos observados*. São Paulo, FFLCH/USP.
- SPERBER, DAN (1992) – *O saber dos antropólogos*. Lisboa, Edições 70.
- VERGER, PIERRE (1991) – “Da Europa ao candomblé. Entrevista: Pierre Verger”. In: *Revista Planeta*. São Paulo, n. 220.
- VERGER, PIERRE (1995) – *Dieux d’Afrique*. Paris, Ed. Revue Noire, [1954].
- VERGER, PIERRE FATUMBI (1981) – *Orixás*. São Paulo, Corrupio.
- WEINER, ANETTE (1983) – *La richesse des femmes ou comment l’esprit vient aux hommes*. Paris, Editions du Seil.
- ZIÉGLER, JEAN (1972) – *O poder africano*. São Paulo, Difusão.

# A INFLUÊNCIA PORTUGUESA NA MEDICINA POPULAR DO BRASIL DESDE SEU DESCOBRIMENTO

por

Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo\*

A colonização portuguesa nos séculos XVI e XVII deixou profundas marcas nas práticas médicas populares do Brasil de hoje.

A medicina era exercida pelos físicos, cirurgiões e barbeiros, como foram denominados aqueles que sabiam curar e sangrar e estes eram poucos, de condições humildes e de pouca instrução, permitindo, assim a proliferação do curandeirismo. Os abusos foram tais que em Piratininga nomeou-se um *juiz de ofícios dos físicos*, o barbeiro António Rodrigues (Farina, 1981: 41). Sem sua licença ou carta de examinação ninguém podia curar ou sangrar. Mesmo assim leigos continuaram a exercer o ofício. Todos esses profissionais praticavam uma medicina impregnada de espírito de religiosidade marcada pela fé cristã, tal como era em Portugal e em outros países da Europa medieval, quando a medicina era ensinada nos conventos e onde, também, os livros médicos eram escritos.

Prevalecia na Península Ibérica a medicina de Galeno e Avicena. Porém, os estudos de anatomia era rudimentares, visto que muçulmanos, católicos e judeus não dessecavam cadáveres e sim, animais. Daí a permanência até hoje na medicina popular no Brasil da nomenclatura relativa aos órgãos humanos, tais como: bucho (intestino), goela (garganta), bofe (pulmão): Em *Anatomista popular: um estudo de caso*, (Ibáñez-Novión, 1978: 87) em uma pesquisa realizada no Estado de Minas Gerais, destaca partes do corpo humano com a mesma nomenclatura acima referida. No século XVIII o médico Francisco de Mello Franco condenava o uso de enfaixar bebês, principalmente meninas, imaginando que as mesmas teriam a cintura fina. O referido médico dizia que *apertando o peito, o bofe não se pode dilatar perfeitamente (...)*. (Herson, 1996: 220)

---

\* CER – Centro de Estudos da Religião “Duglas Teixeira Monteiro”, sediado no Departamento de Sociologia da FFLCH/USP – São Paulo – Brasil.

Os bofes de raposa tem grande virtude para curar asma.

O pó do intestino e o excremento do lobo é excelente remédio nas cólicas ordinárias.

Caganitas de ratos pizadas com ortigas e algum assucar e beber hua xicara piquena, para quem deyta sangue pela boca.

O esterco de rato em pó é admirável para dores de cólica.

Essas são receitas entre muitas outras que estavam no século XVIII presentes nas famosas obras divulgadas em Portugal, quais sejam: *A Polyanthea Medicinal, Notícias Galênicas e Chymicas e as Observaçoes Medicas Doutrinaes de cem casos gravissimos* (...) de João Semedo. (Santos, 1992: 13-40)

No Brasil a medicina dos excretos tem lugar de destaque. Mário de Andrade (1939) se ocupou dessa medicina. Sobre a urina, citando Malhado Filho (1933) faz referência à ação curativa bastante aceita em Portugal do século XVIII quando era comum o uso da *Essência de Urina*. O autor refere-se, também, ao *Parnassus Medicalis* no século XVII o qual afirmava que *se tendo urina de gente em casa, pode-se passar muito bem sem o resto dos remédios da botica*. Comenta, ainda, que o uso da urina estava nos livros de medicina divulgados pelo dr. Francisco da Fonseca Henriques Trasmontano, médico de D. João V, nos quais indicava a urina do enfermo na cura do mau olhado além do *jasmim de cachorro* (excremento seco de cachorro) *nas doenças mais fisiológicas*.

Pesquisa realizada em Ibiúna, no Estado de São Paulo com informantes oriundos do Nordeste do País, apontou o uso de urinar sobre ferimentos nos pés com instrumentos agrícolas durante trabalhos no campo.

Purgar e sangrar eram os procedimentos comuns do Brasil no século XVI. Anchieta quando de sua permanência em São Vicente e em Piratininga, relata em carta enviada a Portugal (Leite, 1954, v. 2: 159-61), que serviu de médico, barbeiro, curando e sangrando índios e aplicando emplastros, além de levantar espinhelas e preparar mezinhas.

Era preocupação dos jesuítas a salvação da alma pelo batismo.

Muitos dos profissionais que vieram para o Brasil eram de ascendência judaica e chegaram como cristãos novos, pois era comum aderirem à vida religiosa dos mosteiros, a fim de se protegerem da Inquisição. Porém, esses médicos tinham idéias religiosas que contrariavam o pensamento da Igreja Católica. Enquanto esta admitia que a doença era castigo divino e que o homem não podia intervir nos desígnios de Deus sem autorização prévia dos clérigos, os médicos judeus julgavam que a arte de curar era dom divino, sendo pois, dever religioso curar os doentes.

As disputas entre a Igreja e os rabinos foram intensas. Discutia-se *quanto o homem tem o direito de intervir na doença, visto que a Igreja admite ser castigo de Deus, por seus pecados. Antes de se iniciar qualquer tratamento era necessá-*

*rio ouvir um conselho eclesiástico. Se o doente até o 3º dia não se confessasse a um padre, o médico era obrigado a interromper o tratamento sob pena de castigo de perder o direito de exercer a medicina.*

Os médicos judeus gozavam de alta reputação devido à sua fama de eruditos, além de se empenharem em serem respeitados pela sua capacidade de curar, embora fossem caluniados e perseguidos. O sucesso da medicina judaica, segundo a Igreja era atribuída à obra do demônio. Muitos médicos judeus vieram para o Brasil fugidos da Inquisição, pois não podiam mais exercer a profissão em Portugal devido ao decreto de 1671, quando El-Rei determinou a proibição sob pena de morte. (Herson, 1996: 75-7, 107)

Era esse o panorama médico nos primeiros tempos de colonização no Brasil.

A medicina popular de hoje continua a apoiar-se na fé religiosa que reforça o sentimento de culpa e do castigo divino, quando diante de problemas de saúde. As terapias adotadas são sempre acompanhadas de orações, penitências, promessas, visando o merecimento da graça da cura.

Podemos observar no Brasil, a aproximação da medicina popular com os mais diferentes sistemas de crenças. Entre as formas adotadas para a realização das curas, estão os procedimentos de caráter mágico religioso, a fim de reforçarem as terapias adotadas.

Essa religiosidade presente na medicina popular deve-se em parte à herança portuguesa dos primórdios do Brasil, a qual trouxe a crença nas curas milagrosas através da intercessão de santos católicos junto aos poderes de Deus. Como diz Santos (1992: 3) sobre a medicina em Portugal *do século das luzes estava incrivelmente agarrada a práticas e superstições ancestrais, algumas bem obscurantistas e, segundo o autor, se o século XVIII foi uma época de luzes, tentando impor a razão, foi ao mesmo tempo a época das trevas, confundindo-se religião com ciência, conforme mostram receitas médicas indicadas para as doenças correntes.* Era uma medicina que recorria aos santos advogados e estes eram tantos que havia no século XVIII em Portugal, um catálogo elucidativo com os males do corpo e do espírito e os santos advogados em número de 80. E dessa tradição portuguesa herdamos a crença em santos cuja orações a eles dedicadas são comuns no Brasil, a exemplo da reza a São Bento para proteger de picada de cobra, como registra Araújo (1961: 258):

*São Bento, Água benta,  
Jesus Cristo no Altar,  
abri esses caminhos  
que neles quero passar.*

Santa Luzia também catalogada em Portugal no século XVIII protetora dos olhos está, também no Brasil presente em rezas tal como informa Langowski (1973: 94)

*Santa Luzia passai por aqui,  
com seu cavalinho comendo capim,  
sangue de Cristo, pingai aqui.*

E, ainda, registrada por Campos (1955: 180)

*Corre, corre, cavaleiro  
Pela porta de São Pedro  
Vai dizer a Santa Luzia  
Que me mande o lenço branco  
Pra tirar esse argueiro*

Nessa medicina de cunho religioso, são comuns os passes, orações, além de bentinchos, medalhas, patuas, crucifixos, escapulários colocados junto aos doentes, citando alguns exemplos.

As rezas para reforçarem as curas são uma constante nas práticas médicas das benzedadeiras e curandeiros, em nossos dias.

Cita-se a seguinte reza para curar cobreiro:

*Em nome de Deus eu curo  
Cobreiro brabo  
Corto cabeça e rabo*

Segundo a bibliografia consultada, a primeira referência à cura do cobreiro no Brasil liga-se à forma religiosa acrescida de medicação tópica indicada por Anchieta: “(...) a doença perigosa, que alguns chamam de santo Antão, outros de cobreiro(...), mandou o irmão lavar-se com água-da-fonte milagrosa que ali está e acabado de lavar-se (coisa maravilhosa) de improviso ficou não só sem dor, mas sem sinal ou resto do mal (...) Camargo (1998: 175), citando Vasconcelos (1943: 47).

A *água-da-fonte* era empregada nas receitas portuguesas do século XVI, conforme Amato Lusitano (s/d, v. 3: 12), para curar *pleurite*, também conhecida por *exquisita*. “Amato Lusitano ou João Rodrigues de Castelo Branco, judeu perseguido, o maior médico do Quinhentos, autor das *Centúrias*, naturalista e comentador dos clássicos, professou Anatomia em Ferrara”. (Farina, 1979: 67)

A *água da fonte* era indicada possivelmente por conter menos impureza do que água armazenada.

No interior do Estado de São Paulo, na zona rural da região de Ibiúna, área pesquisada, predominam curadores que benzem e rezam, práticas essas ligadas a um catolicismo que se popularizou através das crenças nas forças protetoras de santos católicos.

Os benzimentos, que geralmente acompanham as orações, transformaram algumas plantas introduzidas no Brasil pelos portugueses em instrumentos de valores mágicos. Alguns rezadores acompanham a reza com um raminho verde de preferência arruda (*Ruta graveolens*) ou alecrim (*Rosmarinus officinalis*).

As terapias nos primórdios do Brasil eram praticamente as mesmas adotadas em Portugal, onde as plantas desempenhavam importante papel na preparação dos remédios. Os jesuítas as conheciam muito bem, visto que mantinham boticas onde atendiam aos doentes e forneciam-lhes as plantas, quase todas vindas de Portugal. Dentre essas plantas estavam: manjerição, salsa, arruda, bredo, hortelã, coentro, beringela, alho, ervilha, lentilha, pepino, melão. (França, 1929)

Com as dificuldades que tinham para receber tais plantas, visto que as viagens levavam muito tempo, eles passaram a substituí-las por plantas indígenas, pois de seu contato com os indígenas, a qual já vinha se processando, muito foi sendo aprendido e, assim, muitas plantas nativas foram incorporadas às coleções mantidas nas boticas. *Dos índios aprenderam o emprego de infinitas ervas medicinais, cujas virtudes ensinaram, aos outros jesuítas, dos 180 colégios, dos 90 seminários, das 160 residências, quantos havia, espalhados pelo mundo, no fim do século XVII.* (Calmon, 1935: 122) Acrescenta este autor que foi em São Paulo onde os jesuítas cultivaram as espécies indígenas ao lado das exóticas trazidas da Europa, procurando aclimatá-las no novo habitat.

Muitas plantas trazidas para o Brasil pelos conquistadores fazem parte da história das rotas marítimas dos descobrimentos portugueses. Eram as famosas especiarias tão cobiçadas pelos mercadores europeus e que os portugueses introduziram em suas colônias, inclusive no Brasil onde passaram a fazer parte não só do receituário médico como da culinária.

Era conhecida a “Caixa de botica”, arca de madeira que continha as drogas. *O cirurgião barbeiro e o aprendiz de boticário que chegaram com os primeiros colonizadores trouxeram essas caixas e os jesuítas também. O aprendiz virou boticário com sua loja e os jesuítas carregavam consigo nos trabalhos de catequese. As boticas vendiam ‘mesinhas’ e concorriam com as lojas de barbeiros. Os jesuítas eram autores de fórmulas secretas preparadas com produtos da terra, tendo ficado famosa a “Coleção de receitas” e a “Teriaga Brasileira”, composta de 56 substâncias, as quais foram arroladas entre os bens dos jesuítas quando de sua expulsão do Brasil em 1760. Não menos famosa foi a coleção de*



*receitas publicada com o nome de “Purchas”, a qual continha receitas do Irmão Manuel Tristão, enfermeiro do colégio da Bahia. Foi através dessa publicação que a ipecacuanha tornou-se conhecida.* (Santos Filho, 1947: 27, 31)

Os próprios médicos apesar do alvará real de 1561 proibir-lhes de preparar e vender drogas, até o fim do século XIX, principalmente no interior do País, eles manipulavam e vendiam suas receitas.

Conforme Calmon (1935: 115), um ano após a fundação da cidade de São Paulo, citando Leite (1934), Anchieta avisava: “*Temos uma grande escola de meninos índios, bem instruídos em leitura, escrita e em bons costumes, os quais abominam os usos de seus progenitores*”. Assim, irradiou pelo planalto a instrução através dos cânones do vernáculo, ensinando os filhos dos índios a ler, escrever, contar e falar português, incluindo, certamente, novos costumes, fazendo com que os meninos repudiassem suas tradições indígenas, como sugere o aviso de Anchieta, acima referido.

Aqueles primeiros jesuítas que vieram para o Brasil, ao lado do trabalho de catequese, desempenharam funções de médico ao lado dos outros profissionais. As terapias adotadas pelos colonos e mesmo pelos jesuítas eram exatamente aquelas adotadas em Portugal, acrescidas de umas práticas indígenas, às quais os portugueses aderiram, principalmente quanto ao uso das plantas nativas desconhecidas dos europeus.

Quanto à dietética, voltada aos alimentos, deve-se a Galeno de Pérgamo (131-200 d.C.) uma obra sistemática e canonizadora dos conhecimentos médicos da época, então desorganizados devido a profusão de escolas e a falta de uma base comum. Escreveu vários livros, entre eles aqueles que tratavam sobre as faculdades dos purgantes e sobre as faculdades e temperamentos dos medicamentos simples, mostrando uma diferença entre fármaco e alimento, mantidas pouco claras desde os hipocráticos. Tratou das faculdades dos bons e maus humores dos alimentos. Sobre o exame dos médicos Galeno diz: *Consideramos um médico experimentado, hábil e científico aquele que é capaz de curar com dieta e drogas as doenças que os cirurgiões tratam mediante a excisão.* (História do medicamento, 1993: 57)

Podemos observar ainda hoje na medicina popular no Brasil, os humores relacionados aos alimentos através dos tabus alimentares voltados ao *quente* e *frio*. Pesquisa no Estado de São Paulo com imigrantes nordestinos, constatou que permanecem, ainda, a crença na nocividade dos alimentos quentes e frios conforme são os estados de saúde das pessoas. Quando o indivíduo está febril não deve consumir alimentos considerados frios, à base de peixe, ovo, ou tudo que se come cru, como verduras e frutas, principalmente a melancia que é *reimosa*. Perguntado o que seria *reimoso*, disseram tratar-se de tudo que dá em rama, como melancia, feijão de corda, abóbora, etc. e que “ofende” o doente. Segundo eles, carne de

porco, de peixe, de boi e mocotó são também alimentos frios. A carne de vaca é quente. Também não se dá ao doente carne de frango de granja que é *reimoso* e sim, carne de galinha criada em casa. Assim, *reimoso* acaba tendo um significado mais genérico lembrando tudo que faz mal, numa determinada situação de desordem na fisiologia do corpo humano.

Maués (1980: 17) em pesquisa realizada em Itapuã, no Estado do Pará, diz que “A referência aos humores é frequente quando se trata a respeiro das causas das doenças naturais. Existe uma crença geral de que uma pessoa só pode ser atingida por uma doença natural se estiver com os ‘humores ruim’. Segundo o autor *humores ruim* podem ser o mesmo que *sangue ruim*, o que faz com que o corpo fique *quente*. Este autor, citando Peirano (1975: 29), diz que foi constatada em pesquisa no litoral do Estado do Ceará, de dois tipos de fenômenos, os quais denominou de *quente-frio* térmico e *quente-frio* qualidade. *Quente-frio* térmico liga-se à temperatura real dos alimentos e *quente-frio* qualidade independe das condições reais de temperatura dos mesmos. Comer ou beber alimento frio depois de um quente ou pisar no frio, assim como sair na chuva depois de ingerir um alimento quente pode causar *congestão*.”

É importante destacar em toda a história da medicina popular no Brasil, os procedimentos médicos de caráter mágico-religioso nas práticas de cura, que trazem em seu bojo certos traços da feitiçaria européia que remontam ao período medieval.

Certamente, com as perseguições impostas pela Inquisição as fugas para o Brasil propiciaram a introdução de práticas de feitiçaria, então em voga na Europa do século XVI, fazendo com que tais práticas passassem a ser conhecidas das populações das localidades para onde os fugitivos passavam a residir.

No Brasil, durante o século XVI o pinhão fruto do pinheiro substituiu a avelã européia conforme confissão durante a 1ª Visitação do Santo Ofício na Bahia, quando a confessante dizia ter aprendido preparar através de complicado ritual, um pó feito com 3 pinhões, que reduzidos a pó era dada à pessoa à qual a feitiçaria era dirigida.

Hoje encontramos as mais variadas fórmulas secretas de preparação de pós usados para os mais variados fins, inclusive para causar doenças, comuns à venda em mercados e lojas de material religioso no Brasil.

A própria medicina popular voltada a práticas religiosas ditadas pelo cristianismo do século XVI, presente em Portugal na época do descobrimento do Brasil, invocando santos protetores a fim de intercederem nas curas das mais diversas doenças, mantém ainda vivas tais práticas entre os brasileiros de hoje, não obstante, mantendo também vivo o ato de recorrer aos intercessores terrestres, como diz Santos (1992: 6) “os feitiçeiros, os bruxos, os próprios curandeiros – que ao uso de certos produtos naturais, manipulados com maior ou menor dose

*de perícia, juntavam benzeduras, orações, gestos exóticos que constituíam o ritual indispensável à libertação do mal, físico ou psíquico.*

As plantas originárias da Europa, principalmente da Região Mediterrânea, introduzidas no Brasil pelos portugueses, foram ganhando tal aceitação a ponto de hoje fazerem parte do universo mágico religioso dos sistemas de crenças de origem e influência africana, onde desempenham papel sacral e terapêutico, além de terem seu espaço garantido no panteão das divindades que regem as religiões afro-brasileiras. Dentre essas plantas estão o alecrim, arruda, alfazema, manjerição, entre muitas outras. São plantas que em Portugal, além de desempenharem seu papel terapêutico, faziam parte do universo mágico da feitiçaria européia do século XVI e que hoje no Brasil transformaram-se em símbolos de valor sacral junto às divindades das religiões afro-brasileiras.

Visto terem sido os negros grandes conhecedores das plantas rituais e de poderes mágicos, facilmente absorveram os conhecimentos sobre as plantas trazidas pelos portugueses e as incorporaram em seu universo mágico-religioso.

Nina Rodrigues (1935) dizia que o negro empregava a magia imitativa como as bruxas da Idade Média, crivando um objeto com furos para que a pessoa a ser atingida sofresse dores, como também a magia contagiosa, bastando tocar o fetiche para a doença tomar a pessoa.

Essas práticas são comuns hoje no Brasil.

No século XVIII, em Portugal, num depoimento no Tribunal do Santo Ofício, segundo Rêgo (1981: 19, 114), a ré diz ter sido levada pelo *demônio à casa de uma mulher a qual lhe ensinara a fazer as papas para matar crianças, que matou e chupou (...) que umas suas amigas e mestras lhe deram um boneco de cortiça cravado de alfinetes, ensinando-lhe, e estivesse sempre pisando para matar a certa pessoa*. Os depoimentos apontam, também o emprego de *pós*, já referidos conforme um relato, segundo o qual *o demônio ia deitando pela casa uns pós que fazia e levava, os quais faziam adormecer a gente, de sorte que não acordava tão facilmente*.

A medicina popular e os procedimentos por ela adotados segundo as diferentes culturas às quais se prendem, percorrem através do tempo variados caminhos que em determinados momentos se cruzam e se amalgamam para tomarem feições novas. São transformações perceptíveis pelas quais a medicina popular vem passando, embora conservando elementos oriundos de uma medicina ancestral trazida com os conquistadores, que mesmo já estando vivendo um período renascentista, conservava traços de uma cultura medieval, os quais, atravessando todos esses séculos, permanecem vivos na medicina popular do Brasil de hoje.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, MÁRIO (1939) – *Namoros com a medicina*, Porto Alegre, Globo.
- ARAÚJO, ALCEU MAYNARD (1961) – *Medicina rústica*, São Paulo, Ed. Nacional (Brasiliense v. 300).
- CALMON, PEDRO (1935) – *Espírito da sociedade colonial*, São Paulo, Ed. Nacional (Brasiliense, série V, vol. XL).
- CAMARGO, MARIA THEREZA L.A. (1998) – *Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros II*, São Paulo, Ícone.
- CAMPOS, EDUARDO (1955) – *Medicina popular – superstições, crenças e mezinhas*, 2ª ed., Rio de Janeiro.
- FARINA, DUÍLIO CRISPIM (1981) – *Medicina no planalto de Piratininga*, São Paulo, Pannartz.
- FRANÇA, C. (1926) – “Os portugueses no século XVI e a história natural do Brasil” In: *Ver. Hist.* 15 (557-60): 335-166.
- HERSON, BELLA (1996) – *Cristãos-novos e seus descendentes na medicina brasileira (1500/1850)* São Paulo, EDUSP.
- HISTÓRIA DO MEDICAMENTO (1993) – O fármaco em Roma – A obra de Galeno *Glaxo do Brasil*, Rio de Janeiro, fascículo 3.
- IBÁÑEZ-NOVIÓN, MARTIN ALBERTO *et al.* (1978) – O anatomista popular: um estudo de caso. In: *Anuário Antropológico*, nº 7, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- LANGOWISKI, VERA BEATRIZ RIBEIRO – Contribuição para o estudo dos usos e costumes do praieiro do litoral de Paranaguá In.: *Cadernos de Artes e Tradições Populares*, Museu de Arqueologia e Artes Populares, Paraná, (2), Julho de 1973.
- LEITE, SERAFIM (1954) – *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, São Paulo (Comissão do IV Centenário de São Paulo).
- MAUÉS, RAYMUNDO HERALDO (1980) – *Medicina popular em uma comunidade rural*, Pará, Universidade Federal, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Caderno I – Antropologia.
- PEIRANO, MARISA E. (1975) – *Proibições alimentares numa comunidade de pescadores*. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS, Universidade de Brasília, Brasília.
- RÊGO, YVONE CUNHA (1981) – *Feiticeiros, profetas e visionários*, s/l, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- RODRIGUES, NINA (1935) – *Animismo fetichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro.
- SANTOS, EUGÊNIO (1992) – *O homem português perante a doença: atitudes e receiturário*, São Paulo, Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (Série Cátedra Jaime Cortesão – 3).
- SANTOS FILHO, LYCURGO (1947) – *História da medicina no Brasil (Do século XVI ao século XIX)*, 2 volumes, São Paulo, Brasiliense. (Grandes Estudos Brasileiros v. III)
- VASCONCELOS, S. DE (1943) – *A vida do venerável padre José de Anchieta*, 2 volumes, 3ª ed., Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

# LOS SIGNIFICADOS SOCIALES ASOCIADOS A LA INTERNACIÓN PSIQUIÁTRICA

por

Ana S. Valero\*

**Resumen:** Por medio de este trabajo procuraremos dar cuenta de algunas de las formas en que puede ser percibida y experimentada la internación psiquiátrica en un hospital monovalente. El objetivo general que orienta su desarrollo consiste en elaborar una aproximación antropológica al conjunto de significados sociales que adquieren relevancia para las personas con diagnóstico de enfermedad mental que se encuentran ante una internación psiquiátrica inminente en el marco de un hospital neuropsiquiátrico. En tal sentido, hemos reconocido, por un lado, que los significados atribuidos al paso del tiempo, en el marco dado por los momentos que anteceden a la internación psiquiátrica, adquiere una relevancia crucial con respecto al establecimiento de significados asociados a la internación. Por otro lado, parece ser que la circunstancia de la posibilidad de internación, pone en cuestión algunas de las relaciones sobre las cuales se apoya la identidad personal.

**Palabras-clave:** Internación psiquiátrica; instituciones totales; identidad personal; significados sociales.

## INTRODUCCIÓN

La experiencia de enfermar introduce un cierto número de modificaciones en el desenvolvimiento de la vida cotidiana. En dicho proceso, los significados y las prácticas que los conjuntos sociales establecen, desempeñan un papel central. Ya en la década del ochenta se comenzó a indagar acerca de la experiencia de las enfermedades crónicas partiendo del supuesto de que los significados intersubjetivos reflejan y remodelan la experiencia de la enfermedad y las prácticas sociales que mediatizan el comportamiento frente a la enfermedad (B. Good y M. J. Del Vecchio Good, 1981).

Designaremos en adelante como “significado social” aquello por medio de lo cual y a partir de lo cual los individuos son formados como individuos sociales,

---

\* Licenciada en Antropología. Cátedra de Psiquiatría. Facultad de Ciencias Médicas. Universidad Nacional de La Plata. Argentina. E-mail: budmann@arnet.com.ar

con capacidad para participar en el hacer y decir social, actuando de manera compatible, coherente incluso cuando sea conflictivo (C. Castoriadis, 1993).

Una aproximación antropológica a la experiencia del enfermar sólo toma sentido si las prácticas y significados sociales son remitidos a sus contextos socioculturales e históricos respectivos. Seguramente, la implementación de diversas estrategias terapéutico-asistenciales para enfrentar la enfermedad tendrán un reflejo particular en la experiencia que se elabore a su respecto.

La experiencia de la internación hospitalaria, como recurso terapéutico, incorpora, también, modificaciones en el transcurrir de la vida cotidiana. La internación hospitalaria define una "clausura de la experiencia", un trastocamiento de los aspectos ordinarios de la vida, es decir, una ruptura profunda que se instala entre un mundo conocido y habitual y un mundo nuevo y no familiar (B. Kalinsky, 1996).

En el caso de la enfermedad mental, las modificaciones de la vida cotidiana adoptan características particulares durante la internación psiquiátrica hospitalaria. Los trabajos de Ellen Corin (1990) se orientaron a buscar la reintroducción de la cuestión del significado en la comprensión del curso de los desórdenes psiquiátricos. Corin postula que la heterogeneidad que se observa en las trayectorias terapéuticas de los desórdenes psiquiátricos debe ser pensada a partir de la existencia de procesos interpretativos múltiples; en ellos, la atribución de significados sociales responde a patrones socioculturales.

En los estudios llevados a cabo hasta el momento, se ha prestado escasa atención a los recursos cognoscitivos y emocionales del paciente y su grupo de pertenencia en cuanto a su propia capacidad para enfrentar los problemas de la salud y de su cuidado en la definición del diagnóstico como en los diseños terapéuticos.

En nuestro trabajo en torno al padecimiento mental hemos partido de un modelo antropológico que concibe a los pacientes como intérpretes de su propia experiencia (Kirmayer, L.; 1994)<sup>1</sup>. En tal sentido, nos proponemos rescatar el conjunto de interpretaciones que con respecto a la internación psiquiátrica son puestas en juego al encontrarse las personas frente a la inminencia de su internación. Se ha afirmado que las construcciones de significados por parte de los pacientes pueden no sólo afectar la cantidad de síntomas y eventos sino que dichos significados inciden también en la naturaleza y curso de la enfermedad (L. Kirmayer, 1994).

Mediante nuestro trabajo hemos intentado dar cuenta de la forma en que puede ser percibida y experimentada la internación psiquiátrica en un hospital

---

<sup>1</sup> Ya en 1994, Kirmayer decía que los pacientes no son objetos inertes de la interpretación de su experiencia.

neuropsiquiátrico<sup>2</sup>. El objetivo general consiste en elaborar una aproximación antropológica al conjunto de significados sociales que adquieren relevancia para las personas con diagnósticos de enfermedad mental, y que se encuentran por primera vez ante una internación psiquiátrica inminente en un hospital neuropsiquiátrico.

A manera de hipótesis de partida hemos distinguido la siguiente proposición: *la inminencia de la internación de un paciente en un hospital neuropsiquiátrico provoca la emergencia de un conjunto de significados sociales capaces de dar cuenta de la experiencia de la internación psiquiátrica*<sup>3</sup>.

## EL CASO: SILVIA ANTE LA INTERNACIÓN PSIQUIÁTRICA

Un número de experiencias de sufrimiento marcaron la infancia y la juventud de Silvia, quien hoy tiene treinta y tres años de edad y se encuentra participando de una serie de entrevistas de admisión para su internación en un hospital neuropsiquiátrico. Los recuerdos de su infancia se definen por la soledad y el aislamiento. Una amiga, de quien Silvia se sintió afectivamente más próxima durante su infancia, falleció, cuando era niña, de leucemia. Ya en su juventud, Silvia

---

<sup>2</sup> El hospital neuropsiquiátrico se haya inscripto entre los hospitales monovalentes. Los hospitales monovalentes proveen atención ambulatoria e internación en relación a una especialidad médica. Entendemos por hospital general, aquél que ofrece atención ambulatoria y de internación en relación a las especialidades médicas: Clínica Médica, Clínica Quirúrgica, Tocoginecología, Pediatría y Psiquiatría.

<sup>3</sup> El presente trabajo forma parte de un trabajo de investigación que se está desarrollando desde la Cátedra de Psiquiatría de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de La Plata en el marco de una Beca de Iniciación en la Investigación Científica y Tecnológica provista por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Unidad Académica mencionada.

El Corpus de esta investigación está constituido por el conjunto de catorce relatos de los profesionales pertenecientes al Servicio de Psiquiatría de un hospital general de la ciudad de La Plata. Debemos aclarar que si bien dicho hospital carece de internaciones psiquiátricas, todos los profesionales participantes en este trabajo habían tenido alguna experiencia profesional en el hospital neuropsiquiátrico. Integra así mismo el Corpus, el conjunto de seis instancias de observación (cada una de ellas de una hora aproximada de duración) resultantes de la participación en entrevistas de Admisión a la internación efectuadas en el Servicio de Guardia de un hospital neuropsiquiátrico. En calidad de fuentes secundarias fueron consultadas: bases de datos, registros hospitalarios, informes institucionales y diversas fuentes bibliográficas. El modelo metodológico utilizado se basa en la aplicación de un conjunto de técnicas de la metodología cualitativa bajo un enfoque etnográfico en profundidad. Entre las técnicas de recolección de datos se seleccionaron y aplicaron las siguientes: observación simple, observación participante, entrevistas en profundidad y semiestructuradas. Se implementaron dos formas diversas de registro: durante las observaciones se recurrió a la toma de notas en libreta de campo, en tanto que las entrevistas fueron grabadas en cintas magnetofónicas y, posteriormente desgrabadas y transcritas. De acuerdo a los criterios éticos que conducen nuestra práctica, la identidad de las personas y los nombres de las instituciones participantes han sido resguardados por medio de la utilización de pseudónimos.

cuidó a su madre “enferma de los nervios” por aproximadamente ocho años. En el año 1984, luego de varias internaciones en clínicas psiquiátricas, la madre de Silvia falleció. Tres años después, Silvia contrajo matrimonio.

Durante los años de matrimonio, su padre convivió por un tiempo con ella y su yerno. Cuando el padre de Silvia cambió su lugar de residencia, los conflictos entre Silvia y su marido se agudizaron.

Silvia se encontraba trabajando en tareas en el área de ‘seguridad’ en el Gobierno Comunal cuando comenzó a sentirse “perseguida”. Poco tiempo después, la pareja se separó. Luego de la separación, según su propio relato, Silvia había quedado sumida en un ‘cuadro depresivo’ que la condujo a su primer internación en una Clínica Psiquiátrica Privada. Al culminar la internación, Silvia y su marido realizaron un nuevo intento de convivir, pero en el mismo año sobrevino una segunda internación. Durante las dos primeras internaciones, Silvia fue internada en clínicas privadas cuyos gastos eran solventados por la obra social de su esposo. Al separarse definitivamente la pareja, Silvia se quedó sin servicios sociales.

El padre de Silvia, jubilado de una empresa petrolera<sup>4</sup>, se casó por segunda vez en el año 1997 y convivió por un tiempo con su esposa, pero luego de la segunda internación de Silvia decidió volver a vivir con su hija para cuidarla. En el año 1999, el padre de Silvia fue sometido a una intervención quirúrgica luego de serle diagnosticado un cáncer de colon. A partir de ahí, Silvia asumió algunas funciones de cuidado de su padre. Desde hace casi un año que casi un año, Silvia no abandona su casa ni siquiera para comprar las provisiones cotidianas.

La semana siguiente a la entrevista, el padre de Silvia iba nuevamente a ser intervenido quirúrgicamente. Según su hermana, Silvia tenía temor de que su padre muriera durante la operación. Como Silvia sabía acerca de la proximidad de la operación de su padre, la semana anterior a la entrevista había experimentado dificultades para dormir, describiendo un conjunto de sensaciones: el cuerpo le pesa, siente persecuciones: “ve” “francotiradores y mujeres con armas blancas”, siente “presión en la cabeza”, siente el contacto de “un gel en la cabeza”, escucha “chillidos”.

Durante las entrevistas, Silvia hizo referencia al episodio en el que había juntado todos los cuchillos y tijeras de la casa con la intención de tirarlos a la basura: “...tiré todo porque no quería hacer daño a nadie...”. Desde el punto de vista psiquiátrico, Silvia había experimentado ‘ideas de muerte’.

Silvia llegó a la entrevista de Admisión acompañada por su hermana. Entre los factores que condujeron a tomar en consideración la posibilidad de internar a Silvia en el hospital neuropsiquiátrico se encuentran: los episodios ya menciona-

---

<sup>4</sup> Yacimientos Petrolíferos Fiscales (Y.P.F.).



dos que ella relata, el temor a la intervención quirúrgica del padre y el hecho de quedarse sola en su casa. En definitiva, la ausencia de una estrategia alternativa de cuidados familiares, en relación a la cual los preconceptos de la hermana de Silvia con respecto a la enfermedad mental, sus cuidados y condiciones de vida particulares adquirieron un carácter crucial. Según su hermana: "... Silvia quiere quedar internada porque teme que el padre 'se quede en la operación'...". La hermana de Silvia, que vislumbraba la internación como la única salida posible a la situación, consideró imposible brindar apoyo a su padre durante y después de la operación y a su hermana en forma simultánea: "... porque si ustedes me dicen que va a estar dormida o tranquila, yo me la llevo. Pero tengo miedo que mis hijos no la puedan controlar...". Debemos señalar que los hijos de la hermana de Silvia tenían dieciocho y veintidós años respectivamente y no trabajaban, ni estudiaban en ese momento.

Al llegar la entrevista a su fin el médico formuló a Silvia y a su hermana algunas recomendaciones con respecto al bolso que tenía Silvia en su poder:

*Médico psiquiatra:* ¿Qué cosas tiene en su bolso?

*Silvia:* Un jabón, algodón, cigarrillos, desodorante, una muda de ropa y los walkman

El médico, entonces, sugirió que Silvia dejara el bolso a su hermana, seleccionando sólo unos pocos elementos que, contenidos en una bolsa plástica, quedarían con Silvia. Entonces, debió desprenderse del equipo de walkman y del único cambio de ropa que disponía, permaneciendo sólo con lo que llevaba puesto. Silvia utilizaba los walkman varias horas al día.

Durante la entrevista Silvia definió su filiación religiosa como 'Católica Apostólica Romana'. Al observar el médico el crucifijo dorado que llevaba en su cuello, señaló también la conveniencia de que fuera guardado por su hermana junto con los demás elementos.

Ya afuera del consultorio, Silvia preguntó al médico: "... ¿Mucho tiempo me voy a quedar?...". Poco después, Silvia mantenía su cabeza inclinada llorando, mientras su hermana le decía: "... Papá va a estar bien, no mientas, contá todo lo que te pasa... los dos van a estar bien...". Pocos minutos después, Silvia entró a la internación llevando consigo una bolsa de nylon que contenía un paquete de algodón, cigarrillos y un desodorante.

Como resultado de la primer entrevista se resolvió que Silvia reunía los criterios necesarios para quedar internada en el hospital. Con posterioridad, Silvia y su hermana dieron inicio a los trámites de internación, participando luego de una nueva y más exhaustiva entrevista tendiente a completar la Historia Clínica de la paciente.

## LA TRANSICIÓN: UN MUNDO CONOCIDO Y HABITUAL Y UN MUNDO DESCONOCIDO Y NO FAMILIAR

Hemos identificado dos grandes núcleos temáticos alrededor de los cuales se articula la percepción de quienes están próximos a ser internados en un hospital neuropsiquiátrico.

Por un lado, la posibilidad de internación, pone en cuestión al conjunto de las relaciones sobre las cuales se sustenta la identidad personal. Por otro lado, hemos reconocido, que los significados atribuidos al tiempo de internación, en los momentos que la anteceden, adquieren una relevancia crucial con respecto a los significados que se le asocian.

Nos propusimos analizar en primer lugar el tópico de la identidad personal. En los pacientes internados en los hospitales neuropsiquiátricos tradicionales podemos considerar que la identidad personal se modela a partir de situaciones signadas por la ausencia de poder que se manifiesta a través de un número de rasgos recurrentes: deprivación de los derechos legales, despojo de credibilidad, restricción de libertad de movimientos y mínima privacidad personal (Rosenhan, 1984). En su conjunto, estos rasgos forman parte de las expresiones múltiples que asume el proceso de 'despersonalización'. El concepto de 'despersonalización' da cuenta del conjunto de prácticas y significados que se manifiestan dentro del contexto de la internación psiquiátrica (Rosenhan, 1984).

En referencia a las instituciones totales<sup>5</sup>, entre las cuales están los hospitales neuropsiquiátricos, E. Goffman (1970) utilizó el concepto de 'proceso de mortificación del yo' para abordar el tema de la experiencia de la internación psiquiátrica. Desde que el interno ingresa en la institución psiquiátrica se suceden una serie de degradaciones y humillaciones que provocan cambios progresivos en las creencias que las personas tienen acerca de sí mismas y de los otros (Goffman, 1970).

Como producto de las observaciones efectuadas en el marco de nuestro trabajo, nos ha sido posible identificar, entre los procedimientos y experiencias que anteceden a la internación psiquiátrica, reiteradas muestras de los conceptos de 'despersonalización' y del 'proceso de mortificación del yo', que son relevantes en la medida en que comprometen las identidades personales de los pacientes.

El momento en que se desarrollan las entrevistas de Admisión a la internación psiquiátrica conforma el contexto en donde se expresa la imagen que de sí mismas tienen las personas. Dichos elementos se expresaron con gran recurrencia durante

---

<sup>5</sup> "... Una institución total puede definirse como un lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente..." (Goffman, E., 1970).

las entrevistas realizadas a Héctor<sup>6</sup> quien en múltiples ocasiones destacó una valoración positiva con respecto a los atributos ‘sano’, ‘fuerte’, ‘macho’, asociando, por contraposición: ‘mujeres’ a ‘debilidad’:

“... Soy el segundo al mando, después de mi padre...”

“... no le voy a pegar a una mujer...”

“... Yo siempre fui sano...”

“... por no matarlos a golpes como correspondía...”

La transformación de lo cotidiano, la descotidianización, que experimenta quien está próximo a ser internado, se manifiesta en la percepción de los ‘otros’, desconocidos, con quienes se va convivir durante la internación. Al encontrarse Silvia ante la inminencia de su internación en el hospital neuropsiquiátrico, nos pudimos aproximar a la forma en que categorizaba en distintos ‘tipos’ o ‘clases’ a las personas. Silvia expresó sus inquietudes acerca de los ‘otros’ con quienes iba a tener que convivir por un tiempo, para ella todavía indeterminado:

*Silvia:* Doctor, ¿voy a ver así cosas complicadas?... ¿o son todos así normales como yo?

*Médico psiquiatra:*... y, están internados...

Goffman (1970) afirma que el conjunto de pertenencias de un individuo puede ser por él utilizado para controlar, de algún modo, su imagen ante los demás. En tal sentido, las personas requieren de artículos de tocador, varias mudas de ropa, los elementos para adaptarlas y repararlas y un lugar accesible y seguro donde ubicarlas, es decir que las personas necesitan de un cierto número de elementos para conformar su ‘equipo de identificación personal’ (Goffman, E., 1970). Durante la ‘mortificación del yo’, en el contexto de las instituciones totales, queda imposibilitado este control sobre la apariencia personal.

La pérdida de privacidad y la imposibilidad de disponer de ciertos bienes personales puede iniciarse en los momentos previos a la internación. El despoamiento de toda propiedad durante el procedimiento de admisión demarca la transición entre los mundos ‘conocido’ y ‘desconocido’. La experiencia de Silvia en relación a la pérdida de privacidad y la restricción del número y tipo de pertenencias disponibles se expresó durante la entrevista de Admisión cuando se le solicitó que describiera los objetos que contenía su bolso personal. Resulta oportuno señalar aquí, que sabiendo acerca de la posibilidad de ingresar en la

---

<sup>6</sup> Ver Anexo I.

internación ese mismo día, Silvia había diseñado el contenido de su bolso y dispuesto los objetos en su interior. Al describir los elementos contenidos en su bolso, los profesionales le sugirieron que dejara en poder de su hermana: el equipo de walkman, el bolso y una única muda de ropa; restando sólo en poder de Silvia la ropa que llevaba puesta, cigarrillos, un jabón y un paquete de algodón.

Como ya dijimos, la identificación personal se basa en un conjunto de señales y la carencia de pertenencias impacta sobre la imagen que tienen las personas de sí mismas. Las señales religiosas, en particular, se encuentran muy vinculadas con el mundo de sentidos que se ofrecen a las personas para la interpretación de la realidad.

Dado que las señales religiosas contribuyen a atribuir significados a la vida y al universo, permiten que los pacientes se sitúen dentro de un contexto mundial (Corin, E., 1990). En referencia específica a situaciones de aislamiento como lo pueden ser las internaciones psiquiátricas en hospitales monovalentes, los grupos religiosos pueden mediar una rearticulación del espacio social, estableciéndose un sentimiento de pertenencia a un grupo aún en situaciones en que la persona se encuentra con un aislamiento significativo (Corin, E., 1990). Las señales religiosas han desempeñado un papel particular en la experiencia de la internación de Silvia. En el transcurso de las entrevistas, la mujer había definido su identidad religiosa como 'Católica Apostólica Romana', mostrándola con una cruz dorada que pendía de su cuello. Cuando Silvia se disponía a prepararse para la internación, algún miembro del equipo que había efectuado las entrevistas, advirtiendo la presencia del colgante, le señaló la conveniencia de quitárselo sugiriéndole que, como los demás elementos, quedara al cuidado de la hermana.

A continuación, desarrollaremos nuestras consideraciones referidas a la percepción del tiempo. La preocupación por el paso del tiempo se expresa durante la internación. Señalaremos este aspecto con un segmento de la entrevista realizada a una residente licenciada en psicología:

“... (*la paciente pregunta*) ‘¿Cuándo me van a...?’. Esto lo escuchaba de mis compañeros de guardia que trabajan ahí. Bien, un paciente dice: ‘Me estoy aburriendo, ¿cuándo me van a dar el alta?’, más Halopidol, más... más, medicación, ¿no?. No hay derecho ni a réplica, ni se conversa la medicación con el paciente...”.

La preocupación por el paso del tiempo se expresa así mismo en la antesala de la internación: el tiempo de la internación es percibido como excesivo e indefinidamente prolongado, resultando un tiempo inaprehensible y extraño al mundo mentalmente 'sano'. Entre los datos recolectados, se destaca la siguiente referencia formulada por una residente licenciada en Psicología:

“... Por parte del paciente, generalmente, lo primero que surge es cuánto tiempo voy a estar. Siempre preocupa el tiempo, o sea, hay una cuestión con la enfermedad psiquiátrica por la cual siempre se consideró que los tratamientos eran muy largos y las internaciones, generalmente, también. Y, bueno, a veces explicar de que pueden ser días nada más, puede ser creíble o no por parte del paciente o de la familia...”.

Los eventos críticos de nuestras vidas y las acomodaciones que hacemos a ellos colocan en un primer plano la relación fundamental que las personas mantenemos con el transcurrir del tiempo al hacer referencia a: ‘tiempo transcurrido’, ‘tiempo perdido’, ‘tiempo gastado’, ‘derrochado’ (Pinder, R., 1994).

La experiencia de la internación psiquiátrica se presenta a las personas como un evento crítico siendo un componente central la percepción del tiempo. Silvia había participado de dos entrevistas de Admisión a la internación en el Hospital Neuropsiquiátrico. El equipo de profesionales que había efectuado las entrevistas había considerado que, de acuerdo a su criterio profesional, era conveniente la internación de Silvia. Una vez que estuvo afuera del consultorio y que todos los trámites de internación hubieron concluido, Silvia preguntó al médico psiquiatra: “... ¿Mucho tiempo me voy a quedar?...”.

## CONCLUSIONES

La temática que hemos venido desarrollando se inscribe en el marco amplio en que se ponen en relación los ámbitos institucionales y profesionales con los ámbitos no institucionales y no profesionales.

Todo recurso terapéutico-asistencial, tal y como son formulados desde el dominio institucional y profesional, plantea al paciente un conjunto de inquietudes que se reflejan en sus relaciones con los demás, en la forma en que se ve a sí mismo y en su padecimiento. Hemos planteado que los significados construídos por los pacientes en relación con su padecimiento, afectan no sólo la cantidad de síntomas sino que también contribuyen a que el curso de la enfermedad adopte caminos particulares.

La internación psiquiátrica, en hospitales neuropsiquiátricos en particular, en tanto recurso terapéutico asistencial, plantea a quien va a ser internado la emergencia de un conjunto de significados sociales que modelan la experiencia de su internación. Entre ellos, se destacan: la preocupación por la duración de la internación, que se vislumbra como indefinida, el desconocimiento de las personas con quienes se va a convivir, el desprendimiento de las pertenencias en las que se sustenta buena parte de la identidad personal.

Nuestras observaciones y reflexiones podrán, en adelante, ser incorporadas en el diseño de estrategias terapéutico-asistenciales alternativas que reconozcan la

existencia de una compleja interacción entre los conocimientos y acciones de los profesionales frente a la enfermedad mental y la experiencia que del enfermar y de su tratamiento elaboran quienes entran en el proceso de admisión a la internación en un hospital neuropsiquiátrico.

En la medida en que la problemática analizada hasta aquí compromete los modos en que las personas conciben su relación con los demás y con el mundo, la internación psiquiátrica hospitalaria, específicamente, el proceso de admisión en tanto evento crítico, introduce una modificación profunda en la forma en que las personas entablan sus relaciones con su entorno. En el futuro, será necesario desarrollar estrategias de cuya adopción resulten fortalecidos los lazos que vinculan a las personas con el mundo. Debemos continuar desarrollando el conocimiento necesario para dar lugar a estrategias terapéuticas alternativas que incorporen dichos significados a los fines de delinear nuevas formas de convivencia entre los conocimientos provenientes del ámbito institucional y profesional y los conocimientos no institucionales y no profesionales.

## ANEXO I

### OBSERVACIÓN DE ENTREVISTAS 'DE ADMISIÓN' AL HOSPITAL NEUROPSIQUIÁTRICO

FECHA: 6/12/1999  
ENTREVISTA EFECTUADA EN LA GUARDIA DEL  
SERVICIO DE ATENCIÓN EN CRISIS

### PRESENTACIÓN GENERAL

La entrevista fue dirigida por una médica residente y por una trabajadora social, y fue presenciada por una antropóloga. El paciente (de 28 años) llegó a la guardia custodiado por la policía y con una Orden Judicial de internación bajo apercibimiento. Antes de comenzar la entrevista y sin que pudiera ser escuchado por el paciente, los policías advirtieron a los profesionales del Servicio acerca de la peligrosidad del paciente. Durante el transcurso de la entrevista el paciente permaneció esposado. Durante la primera parte de la entrevista, la médica residente de psiquiatría explicó al paciente el carácter que tenía la entrevista con respecto a su situación. La entrevista no contribuiría a modificar en ningún sentido su situación, de ser internado involuntariamente en el Hospital Neuropsiquiátrico, en función de la decisión judicial de disponer su internación 'bajo apercibimiento'.

Al culminar la entrevista, se establece que si bien el paciente posee heteroagresividad, sus condiciones no alcanzan a ajustarse a los criterios de internación. A pesar de ello, se resuelve disponer la internación del paciente en función de constar 'apercibimiento' en su Orden Judicial de internación.

## LA ENTREVISTA A HÉCTOR

Un incidente particular había llevado a Héctor a la situación de ser catalogado por un Juez como ‘peligroso para terceros’. Desde el punto de vista de Héctor, el incidente había tenido lugar cuando al ir a visitar a su madre, había participado en una discusión con su padre, luego de haber sido agredido verbalmente por éste. Al concluir el episodio, Héctor había arrojado una piedra contra la puerta de la casa de sus padres. En relación con el relato del incidente, quien lo entrevistaba, inquirió a Héctor acerca de cuáles creía él que eran las razones que tenía el Juez para catalogar su comportamiento como ‘agresivo’. En esa oportunidad, Héctor definió lo siguiente: “... agredir es salir por la calle con un fierro y yo no salí con un fierro...”.

Desde hacía al menos un año Héctor residía lejos de su familia, habitaba en un local en el que había instalado una gomería que atendía junto a un primo. Héctor guardaba un cierto número de desacuerdos con los miembros de su familia, muchos de ellos eran desacuerdos vinculados a problemas económicos de la familia. Criticaba a sus padres y a un tío por haber ‘malvendido’ la casa de sus abuelos. Manifestaba descontento en torno al hecho de que una hermana luego de haberse casado embarazada, se había ido a vivir a la casa de sus padres con su esposo. Como consecuencia de ello, dada la falta de espacio en la casa de sus padres, Héctor había decidido ir a vivir a la gomería, con respecto a la decisión expresó: “... por no matarlos a golpes como correspondía...”. Con relación a su familia manifestó: “... me quieren sacar de encima...”, “... no tengo contención familiar...”.

Héctor refirió haber tenido numerosos problemas vecinales que calificó como de ‘chusmerío’, especialmente con mujeres del barrio de sus padres, en el cual había residido hasta el año anterior. En el relato, las peleas barriales, en las que eran frecuentes los golpes (entre hombres), aparecen como parte del código bajo el cual se establecen los vínculos.

Héctor recordó algunos aspectos de su infancia y su adolescencia. Según Héctor a lo largo de toda su infancia y adolescencia, sus padres lo habían hecho trabajar en publicidad y a los dieciocho años había interrumpido su trabajo por una operación de apéndice: “... cuando me operaron dejé de ser rentable...”. Héctor mencionó que sus estudios secundarios eran incompletos y que había realizado dos años de estudio en la Marina Mercante.

Ubicaba el inicio de los problemas de convivencia con su familia cuando él tenía veintidós años y algunos miembros de su familia comenzaron a llamarlo: ‘... el loco, el loco...’. Los problemas económicos eran desde entonces, vistos por Héctor como el centro de la cuestión: “... yo hacía toda la guita y me la choreaban toda...”. Héctor refirió haber iniciado, en aquella oportunidad, un tratamiento psicológico y explicó las causas de interrupción del mismo: “... iba una vez por semana y perdí el turno y me dijeron que no podía ir más y que fuera al privado...”.

En relación a los problemas que Héctor tenía con su familia, había planificado ir a vivir con su novia a Australia: “... porque es muy libre, se puede trabajar y tengo conocidos...”.

En el transcurso de la entrevista, fueron frecuentes las referencias de Héctor a sí mismo como alguien ‘sano’, ‘fuerte’ y ‘macho’. Podemos pensar que esta tríada forma parte de un complejo cargado de valoraciones positivas que deja, como contrapartida, en una situación desvalorizada a su madre y a sus hermanas que eran vistas por Héctor como mujeres ‘débiles’. Cabe aquí destacar la posibilidad de que la tríada ‘sano’, ‘fuerte’, ‘macho’ haya sido fortalecida o respaldada por algunos elementos del discurso proveniente de la Marina Mercante: “... Soy el segundo al mando después de mi padre...”, “... No le voy a pegar a una mujer...”.

## BIBLIOGRAFÍA

- BASAGLIA, F. (1972) – *La institución negada. Informe de un hospital psiquiátrico*. Barral editores, Barcelona.
- CASTORIADIS, C. (1993) – *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. 2. Tusquets editores. Avellaneda, Provincia de Buenos Aires, Argentina.
- CORNAGLIA, C. (1984) – “De la institución ‘iatrógena’ a la institución ‘terapéutica’ . Una propuesta cualitativa para las instituciones de Salud mental” En: *Temas de psicología social*.
- ELIZUR, J. y S. MINUCHIN (1991) – *La locura y las instituciones. Familia, Terapia Familiar y sociedad*. Gedisa editores, Buenos Aires.
- ESTROFF, S. (1981) – *Making it crazy*. University of California Press, Berkeley, U.S.A.
- GOFFMAN, E. (1981) – *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- GOFFMAN, E. (1970) – *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- GOOD, B. (1994) – “The body, illness, experience and the lifeworld: a phenomenological account of chronic pain”. En: *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GOOD, B. y M. J. DEL VECCHIO GOOD (1981) – “The Meaning of Symptoms: A Cultural Hermeneutic Model of Clinical practice”. En: *The Relevance of Social Science for Medicine*. L. Eisenberg and A. Kleinman eds., pp. 165-196. Dordrecht, Holland.
- KALINSKY, B. y W: ARRÚE (1996) – *Claves antropológicas de la salud. El conocimiento en una realidad intercultural*. Miño y Dávila editores, Buenos Aires.
- KIRMAYER, L. (1994) – “Improvisation and Authority in Illness Meaning”. En: *Culture, Medicine and Psychiatry*. 18: 183-214.
- KLEINMAN, A. (1980) – *Patients and Healers in the context of culture. An exploration of the borderland between Anthropology*. Medicine and Psychiatry, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- LLOVET, J. J. y S. RAMOS (1995) – “Hacia unas Ciencias Sociales con la medicina. Obstáculos y promesas”. En: *Ciencias Sociais e medicina. Atualidades*.
- MORIN, E. (1994) – *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa editores, Barcelona.
- PINDER, R. (1994) – “Turning Points and Adaptations: One man’s Journey into Chronic Homelessness”. En: *Ethos* (2): 209-239.
- ROSENHAN, D. (1984) – “On Being Sane on Insane Places”. En: Watzlawick, P. *The invented reality*. Norton and Company editores, U.S.A.
- SPIGUEL, R., STAGNARO, J. y D. WINTREBERT (1991) – “Institucionalización / desinstitucionalización / postinstitucionalización”. En: *Vertex. Revista Argentina de Psiquiatría*, 3.
- SWERDLOW, M. (1992) – “Chronicity, ‘nervios’ and community care: a case study of Puerto Rican psychiatric patients in New York City”. En: *Culture, Medicine and Psychiatry*. B. Good and M. J. Good editores, 16 (2).



V Á R I A

# A PROPÓSITO DE MEGALITISMO PORTUGUÊS: DUAS BREVES INTERVENÇÕES

por

Vítor Oliveira Jorge\*

## I

### DE QUE FALAMOS QUANDO FALAMOS DE ARTE? E DE ARTE PRÉ-HISTÓRICA? E DE MEGALITISMO? E DE ARTE MEGALÍTICA? ALGUNS TÓPICOS PARA UMA REFLEXÃO SOBRE TEMAS EM QUE SE IMPÕE PORMO-NOS DE ACORDO SOBRE AS NOSSAS (POSSÍVEIS E DESEJÁVEIS) DISCORDÂNCIAS\*\*

A tradição positivista em Arqueologia tem sido tão forte que, em regra, o que os investigadores consideram ser um progresso no saber é a aquisição de novos conhecimentos (os famosos “dados”), sem se interrogarem em que quadro conceptual tais conhecimentos se produzem e se inserem. Entendidos como evidências, e tais evidências como valores em si, os “dados” são depois discutidos exaustivamente, sem muitas vezes se esclarecer previamente a que escala ou sequer em que acepção estão a ser tomados, isto é, qual o critério que os institui como “dados” pertinentes para uma determinada discussão. Como ninguém explicita claramente onde pretende chegar e por que meios, é o vale-tudo das “novidades”, cada uma das quais mais sensacional (rara, antiga, etc.) do que a anterior. O quê falta em conceptualização procura compensar-se com a sofisticação das apresentações (multimédia, por ex.) ou com a superabundância dos elementos aduzidos, numa espécie de espectáculo, ou de “concurso” a ver quem é que espanta (se possível “esmaga”) mais o auditório. Isto não é ciência, nem sequer é conhecimento sério – o conhecimento sério é evidentemente uma elaboração intelectual, longamente amadurecida, se possível original, sobre elementos adquiridos por uma comunidade, e nunca por indivíduos ou equipas isoladas. Por “original” entende-se obviamente alguma coisa que acrescente algo de conceptualmente novo ao já pensado, e não a utilização de terminologias importadas (do tipo “Revolução dos Produtos Secundários”) ou idiossincráticas (do tipo “deusa com olhos de sol”), que provocam um falso efeito de “novo”, isto é, são uma cosmética de nomenclatura

---

\* Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Departamento de Ciências e Técnicas do Património.

\*\* Resumo da comunicação apresentada ao 2º Colóquio de Arqueologia de Reguengos de Monsaraz (org. de Victor Gonçalves, FLUL), Maio de 2000.

para o “*dejà vu*” da magreza dos verdadeiros “dados”, que só podem resultar de décadas de trabalho aturado, conjugando prática de campo, tratamento de registos/recolhas, e crítica permanente do quadro reflexivo em que a acção (incluindo a prática teórica) do investigador se insere. Há obviamente que evitar também as pseudo-sínteses ensaísticas, de mau gosto literário, e pretensa “audácia” interpretativa, onde o leitor não tem quaisquer meios de validar ou invalidar o que é afirmado, pedindo-se-lhe, no fundo, uma adesão com base na autoridade ou na sugestão emocional.

Em suma, para se fazer “boa” arqueologia é preciso técnica, cultura científica, cultura humanística, bom senso e criatividade, além de uma ética de permanente auto-revisão e abertura à crítica.

O campo da arte pré-histórica tem sido fértil em banalidades conceptuais, em descrições que, por se julgarem válidas de per si (isto é, julgarem que o sentido da realidade descrita é automaticamente evidente), são profundamente fastidiosas. Quando dispomos de estudos mais exaustivos, bons decalques, plantas de contexto, elementos arqueológicos associados, podemos ainda fazer alguma coisa com esses “dados”, isto é, pensar. O que significa importá-los para o nosso próprio ambiente de trabalho e produzir novas reflexões.

É evidente que chamar “artístico” a um objecto é uma convenção. Em que limites estamos dispostos a utilizar tal convenção no domínio específico da Pré-história? Há condições para estabelecer alguma objectividade – objectividade não significa “verdade”, significa um conjunto de regras de partilha na formulação e validação de conhecimentos – na análise, descrição e interpretação de tais produções? Que significa “megalitismo”? Mesmo admitindo a operacionalidade do conceito, dentro de que limites espácio-temporais é mais operacional (à escala regional, à escala de grandes zonas da Península, à escala da Europa ocidental, etc.)? Existe uma “arte megalítica”? Em que condições, dentro de que parâmetros? Limitando-nos às figurações que cobrem os esteios dos túmulos, quais são os tipos de composição (não os tipos de motivos isolados, essa perspectiva não tem obviamente sentido) que se podem considerar e comparar entre si?

Só progrediremos no estudo da chamada “arte megalítica” quando se puser ao dispor da comunidade toda a informação acumulada e seu contexto, e se puder comparar esses contextos à escala primeiro local, depois regional, e assim sucessivamente, procurando pouco a pouco uma “explicação” mais abrangente. Essa explicação deve assentar numa explicitação dos pressupostos de que parte.

Ao contrário dos cientistas das ciências exactas e naturais, onde uma metodologia e ética de trabalho se estabilizou há mais tempo, permitindo o intercâmbio dos conhecimentos e certa cumulatividade dos mesmos, há em arqueologia pré-histórica, uma das ciências sociais e humanas mais recentemente emancipadas (por ex., da tutela da história, da geologia, etc.) todo um caminho a percorrer para assentar um “terreno comum” de trabalho, em vez de um cenário de protagonismos e de espectáculos individuais. Este cenário é próprio de um país de periferia, não de um centro científico onde a validação do trabalho é independente de clientelas ou de servilismos a certas figuras que, por questões de antiguidade ou de habilidade, se alçaram aos postos de influência, neutralizando quaisquer tentativas de contestação por parte das gerações mais jovens. Quando a nossa arqueologia constituir um pólo de reflexão mais respeitado do que hoje é, verificar-se-á talvez que, como ciência humana e social, ela é capaz de formar espíritos mais livres e simultaneamente mais rigorosos dos que são formados em alguns sectores das escolas tradicionais de engenharia ou de ciências, por ex. Livres e rigorosos porque capazes de

darem passos em frente inventivos, sem para tanto precisarem de caminhar linear e automaticamente. A ciência é a surpresa de “ver novo” no “já visto”. O “megalitismo” e a “arte megalítica”, temas decerto convencionais, podem ser, como quaisquer outros, bons âmbitos para o exercício da liberdade criadora, isto é, da verdadeira ciência, séria até e sobretudo quando não se toma tão a sério que se dogmatiza ou se mecaniza.

O autor destas linhas deseja vincadamente sublinhar que se inclui, como arqueólogo, na crítica que as linhas acima pressupõem a este domínio tal como tem sido praticado em Portugal. Isto é, não se considera imune a erros ou a simplismos e a facilitismos apontados. Apenas procura, chamando a atenção para que o tema de que tratamos é um “rei” que, muitas vezes, “vai nu”, motivar para um trabalho colectivo – o de o ajudarmos a melhorar nas suas condições de produção e de apresentação. Para que todos nos possamos rever com mais satisfação intelectual no campo a que nos dedicamos.

## II

### ESTUDO DO “MEGALITISMO” EM PORTUGAL NO SÉC. XX: ELEMENTOS PARA UM BALANÇO\*\*\*

Se consultarmos o célebre manual de “Arqueologia” de Renfrew e Bahn, hoje seguido em toda a parte, como representante que é do “paradigma dominante”, processualista, da arqueologia anglo-saxónica, verificaremos que, na explicação do megalitismo europeu, se sucederam ao longo do tempo diversas perspectivas (ed. espanhola, pp. 448-449)<sup>1</sup>. Fala-se, aí, da explicação migracionista, do séc. XIX; da difusionista, da primeira metade do séc. XX (e que tão influente foi em Portugal); da interpretação processual-funcionalista da segunda metade do século; e de outras perspectivas, aparecidas sobretudo a partir dos anos 70-80, como a neo-marxista e a pós-processual.

Quem observe a história da arqueologia portuguesa – ainda em larga medida por fazer, da forma crítica e sintética que se impõe (explicitação dos paradigmas dominantes/ /concorrentes em cada época e ao longo do tempo, e sua relação com o ambiente científico e cultural coevo), para nela vermos claramente quais as grandes fases de continuidade e quais as rupturas significativas – verifica que apenas a perspectiva difusionista, a que se aludiu acima, teve eco em Portugal. Mas um eco débil, pouco criativo.

No séc. XX (e não apenas após os tempos renovadores da “nova arqueologia”, nos anos 60), o nosso país alheou-se largamente dos debates interpretativos que na Europa (sobretudo no Reino Unido) se faziam no âmbito da arqueologia megalítica, tanto na época de Gordon Childe, como na de um C. Renfrew, ou mesmo, mais recentemente, de um I. Hodder, de um J. Barrett, de um R. Bradley, ou de um C. Tilley. Estivemos também afastados da renovação dos estudos neolíticos, e megalíticos em particular, que se desenvolveu no pós-guerra em França, por ex. Vigorou durante o regime ditatorial – e mesmo depois dele – não só um elementar empirismo, como um amadorismo anacrónico, em que a falta de meios e de enquadramento institucional se conjugava com a improvisação das

---

\*\*\* Resumo da comunicação apresentada às Jornadas Arqueológicas da Associação dos Arqueólogos Portugueses (coord. de J. Morais Arnaud), Lisboa, Maio de 2000.

<sup>1</sup> Madrid, Ed. Akal, 1993. ISBN: 84-460-0234-5.

intervenções e com a tibia da imaginação explicativa. Em megalitismo (área temática convencional, é certo, e que normalmente se não isolava, pois não havia especialistas), como aliás noutros âmbitos, os trabalhos mais significativos foram feitos por estrangeiros, ou seja, neste caso, por G. e V. Leisner, cuja principal obra se encontra escrita em alemão, o que a torna ainda mais inacessível. Éramos uma periferia atrasada, observada do exterior como local para o exercício de actos de “colonização” científica, considerada com tendo um potencial enorme, mas largamente abandonado pelos “indígenas”.

Assim, durante muito tempo, mesmo para os da minha geração (que se teve de formar praticamente a si própria), o problema emergente parecia não ser o de debater as interpretações do megalitismo, que aliás não conhecíamos em pormenor, mas, antes de mais, o de “reconhecer” os monumentos no terreno e o de os escavar convenientemente, com metodologia e perspectivas “pós-Leisner”. Ou seja, o entendimento que se tinha era o de que, primeiro, se impunha fazer trabalho de campo e que, depois de colectados os “dados” suficientes, teríamos então matéria para comparar, reflectir, estabelecer tipologias, sequências crono-culturais, e outras modalidades mais avançadas de interpretação. Após todo um historial de negligências incríveis, como a que esteve votada a necrópole de Alcalar, ou de intervenções desastrosas, que iam desde as “campanhas” dos Serviços Geológicos em Monchique, ou das dos empregados de Manuel Heleno no Alentejo, ou das perpetradas em antas do Crato, até à quase destruição (ou, se quisermos, profunda danificação) da anta do Zambujeiro (em Évora), queríamos finalmente ver monumentos rigorosamente estudados e publicados. E desejávamos articular as manifestações funerárias com o todo cultural de cada época, integrando naturalmente tudo num quadro cronológico e paleo-ambiental seguro, que nos desse a “chave” para a interpretação destas arquitecturas que povoavam o nosso território de norte a sul, como se fossem um “ex libris” da fachada atlântica peninsular. Naturalmente que os nossos primeiros trabalhos, nos finais dos anos 70 e nos anos 80, enfermavam necessariamente ainda de amadorismo ou de esquematismo, quer na documentação gráfica, quer nas interpretações aduzidas (por vezes querendo encontrar evoluções lineares, com um monumento-tipo para cada fase, eventualmente conectado com um “espólio-tipo” e até, nos casos mais ousados, com um povoado-tipo!).

Rapidamente compreendemos que, também aqui, um longo e penoso caminho ia dos ideais à sua concretização. Sem programas de pesquisa regionais e interdisciplinares, sem enquadramento institucional, sem uma ética de disciplina e de persistência, procurando estudar sistematicamente os temas/sítios (e não andar a vogar ao sabor de “descobertas”) não se ia a lado nenhum. Tínhamos de fazer um esforço gigantesco de actualização em todas as frentes. Os finais dos anos 70, com trabalhos de J. M. Arnaud, V. O. Jorge, C. T. da Silva e J. Soares, e V. S. Gonçalves, foram sem dúvida um momento de arranque para um panorama novo. Apresentei, em 1982, à Fac. de Letras do Porto, uma dissertação de doutoramento sobre o megalitismo do Norte de Portugal. Tratava-se em larga medida de um programa de pesquisas. Mas creio que, mesmo não tendo tido a possibilidade de ser publicado<sup>2</sup> (foi distribuído por bibliotecas e alguns colegas) marcou uma ruptura significativa a nível peninsular, influenciando muito (mesmo quando não citado) do que se fez depois. Hoje, são dezenas as pessoas que prosseguem estudos e pesquisas no megalitismo português.

---

<sup>2</sup> Não foi publicado como tal, em livro, mas foi em grande parte dado à estampa sob a forma de artigos, em revistas da especialidade.

Podemos dizer, como dados adquiridos, que está estabilizada uma metodologia de pesquisa e de registo. As grandes manchas “megalíticas” do território estão cartografadas. Há uma faceta funerária, e uma faceta não funerária do “megalitismo” (menires, recintos); mas é evidente que esta dicotomia, no passado, deve ter feito pouco sentido! A grande fase construtiva é a segunda metade do V<sup>o</sup> milénio e a primeira metade do IV<sup>o</sup> milénio A.C. Mas há casos onde desconfiamos que o fenómeno possa ter-se iniciado antes, e outros em que sabemos que as necrópoles megalíticas foram “parasitadas” por reutilizações, ou mesmo monumentos, já, da Idade do Bronze. Compreendeu-se que pouco sentido tem falar de “megalitismo” como uma realidade homogénea, quando, mesmo numa pequena necrópole (Aboboreira, por ex.), se encontram lado a lado monumentos do mais diverso tipo (polimorfismo), embora contemporâneos. Há muitas mamoadas que não contêm megálitos; há zonas inteiras do país em que elas (com ou sem dólmenes) não estão presentes; o megalitismo foi um fenómeno de excepção mesmo nos períodos de mais intensa construção. Não tem portanto sentido organizá-lo em termos de esquema evolutivo simples do tipo: para a época x, o monumento é este, com este “espólio”, com este tipo de povoado associado, com este tipo de “formação económico-social”, etc. Tudo isso é uma simplificação infantil.

O que chamamos “megalitismo” é apenas uma das múltiplas formas de arquitectura pré-histórica, de monumentalização do espaço, de “ancoragem” das comunidades a um dado território. Essa ancoragem, ou se quisermos, essa produção de uma paisagem nova, parece ter-se processado em torno das ideias de tempo e de durabilidade (antepassados, pedra bruta como hierofania), o que não é de estranhar numa sociedade linhageira. Uma sociedade que representa o cosmos como uma totalidade organizada, onde a criatura humana tem um papel bem definido, activo (“cena de caça” dos Juncais) embora bem enquadrado (para não dizer “dominado”) por símbolos cósmicos, por forças celestes e telúricas. Estas forças parecem por vezes aparecer sob formas híbridas, de grandes criaturas protectoras (por ex., imponente figura em forma de “pele esticada” da Arquinha da Moura, Tondela), meio humanas – meio animais. Mas o discurso é muito mais abstracto e elaborado do que nos pode parecer, representando um dos mais densos “complexos de dados” que a nossa Pré-história oferece à interrogação do presente.

Penso que os monumentos megalíticos dolménicos foram operadores simbólicos a, pelo menos três níveis: o da paisagem (necrópoles e seu desenvolvimento espacial, tanto em plano, como em perfil, nas linhas de horizonte); o de cada monumento em si, visto do exterior como um todo (fechado-aberto, colina-cripta artificiais, etc.); e do de unidades do espaço interior (corredor-câmara, zona de entrada-zona do fundo, disposições de objectos/ partes do corpo-zonas vazias, etc.). São microcosmos a esses três níveis, servindo para simbolizar um universo organizado que, longe de ser o “espaço dos mortos”, é um materializador de conceitos implícitos, rico precisamente por ser polissémico e sempre sujeito a diferentes reajustamentos e interpretações, aliás desde a época da sua edificação até hoje.

## PREMIO GULBENKIAN DE ARQUEOLOGIA 1997-98

Apraz-nos registar que uma obra editada pela SPAE em 1997 (na sua colecção "Textos"), da autoria da Prof.<sup>a</sup> Doutora Maria de Jesus Sanches, da Faculdade de Letras da U. P., ganhou, *ex-aequo*, o Prémio Gulbenkian de Arqueologia 1997-98.

Trata-se do livro, em dois volumes, intitulado "*Pré-história Recente de Trás-os-Montes e Alto Douro*", que constituiu inicialmente a dissertação de doutoramento da autora, apresentada à Faculdade de Letras da U. P. em 1995. A galardoada, que desde o início da década de 80 tem realizado extenso trabalho de investigação arqueológica em Trás-os-Montes, donde aliás é natural, é um elemento destacado da "Escola do Porto", de que esta muito justamente se orgulha.

A outra obra premiada foi uma tese de doutoramento também, da Prof.<sup>a</sup> Doutora Helena Catarino, da Faculdade de Letras da Univ. de Coimbra, intitulada "*A Ocupação Islâmica do Alto Algarve Oriental. Povoamento Rural e Recintos Fortificados*", que corresponde ao n.º 6 da Revista Al-Ulyã (1997-98). Trata-se igualmente de um trabalho muito inovador no seu domínio.

As Universidades continuam, apesar de todas as dificuldades, a "dar cartas" em Arqueologia... as provas estão à vista!

*A direcção dos TAE e da SPAE*

## Trabalhos de Antropologia e Etnologia

Vols. 39-41 1999-2001

### *Conselho Redactorial*

Augusto Santos Silva (FEUP)  
Brian J. O'Neill (ISCTE)  
Cláudio Torres (C. A. Mértola)  
Henrique Gomes de Araújo (direcção SPAE)  
João Arriscado Nunes (CES-UC)  
João Pina Cabral (ICS)  
Jorge de Alarcão (FLUC)  
Jorge Freitas Branco (ISCTE)  
Manuel Rodrigues de Areia (Dep. Antropologia, FCUC)  
Maria Eduarda Gonçalves (ISCTE)  
Mário Jorge Barroca (FLUP)  
Moisés Lemos Martins (ICS-UM)  
Paulo Castro Seixas (Univ. F. Pessoa)  
Raúl Iturra (ISCTE)  
Susana Oliveira Jorge (FLUP)  
Tiito Cardoso e Cunha (FCSH-UNL)  
Viriato Soromenho-Marques (FLUL)

Os artigos propostos para publicação nos TAE serão,  
em regra, lidos por dois dos elementos do Conselho Redactorial.  
As opiniões expendidas por cada autor (ou autores) dos textos publicados  
são da sua exclusiva responsabilidade.



## NESTE VOLUME

Identidades sociais e apropriação do espaço: o património como conceito identitário

Jano às Portas do Milénio.  
O Sujeito na construção social do Cidadão

O que é “realidade”?  
Ensaio de antropologia da educação

Peuples d'Europe

Continuidade e descontinuidade na Pré-história. Estatuto epistemológico da Arqueologia e da Pré-história

Problematizando a Pré-história recente de Portugal (VI-II milénios A.C.)

Las Peñas Sacras como imago mundi del “centro cósmico” en el mundo indoeuropeo y céltico

Tornar-se arqueólogo no Brasil

Os três principais métodos históricos de cômputo dos graus de parentesco

Observadores e observados: a pesquisa etnográfica no campo das religiões afro-brasileiras

A influência portuguesa na medicina popular do Brasil desde seu descobrimento

Los significados sociales asociados a la internación psiquiátrica

### VÁRIA

A propósito de megalitismo português: duas breves intervenções

APOIO:

MC

MINISTÉRIO DA CULTURA



INSTITUTO PORTUGUÊS DO LIVRO E DAS BIBLIOTECAS

