

IAN HACKING

REWRITING THE SOUL: MULTIPLE PERSONALITY AND THE SCIENCES OF MEMORY

Princeton, Princeton University Press, 1995

ALLAN YOUNG

THE HARMONY OF ILLUSIONS: INVENTING POST-TRAUMATIC STRESS DISORDER

Princeton, Princeton University Press, 1995

Uma das ideias clássicas do pensamento ocidental prende-se com o modo como nos singularizamos como sujeitos que possuem uma continuidade no tempo, ou que são capazes de potenciar criativamente essa continuidade num processo integrador em que, narrativamente, atribuímos sentido e coerência a um percurso biográfico. A ideia de memória é aqui decisiva pela sua dimensão insofismavelmente redentora. Em Santo Agostinho, por exemplo, a memória representa o único modo de escapar à fragmentação da experiência, resultante da existência no tempo. A memória é um “acto” de constituição reflexiva da totalidade e, como advoga Genevieve Lloyd (1993: 20), um “acto narrativo” por excelência a partir do qual se acede à compreensão da consciência, contrariando-se deste modo a destrutiva (e dolorosa) passagem do tempo.

Mas é a partir de meados de oitocentos em diante que uma outra conceptualização de memória ganha uma dimensão até aí inaudita, que passa a coexistir, nas abordagens terapêuticas que entretanto se desenham, com a noção clássica atrás identificada. Com Charcot, Janet, Freud e Rivers, entre outros, é a impossibilidade em transformarmos o que de aparentemente indelével subjaz à nossa experiência do mundo que está na base da invenção de uma memória traumática e das categorias nosológicas que lhe associamos contemporaneamente. Refiro-me especificamente à “desordem de personalidade múltipla” (*multiple personality disorder*), sobre a qual se debruça Ian Hacking em *Rewriting the Soul*, e à “desordem de *stress* pós-traumático” (*post-traumatic stress disorder*) sobre a qual temos o trabalho de reflexão antropológica desenvolvido por Allan Young em *The Harmony of Illusions*¹.

O que Hacking e Young nos oferecem transporta-nos para o facto de só podermos pensar a memória traumática e as modalidades nosológicas que ela recobre através de uma perspectiva que equacione as relações mutuamente constitutivas entre memória e consciência individual nas etnopsicologias ocidentais, e o modo como uma determinada actividade científica e terapêutica moderna se instituiu e institui, construiu e constrói os seus objectos, incorporou e incorpora os debates

epistemológicos do seu tempo. Refiro-me à psiquiatria e a todas as formas contemporâneas de “medicalização do passado”, a usar a sugestiva expressão de Young (p. 39). Finalmente, importa pensar o modo como uma determinada categoria nosológica se projecta sobre um fundo fenomenológico, isto porque os perigos de uma eventual trivialização do sofrimento tornam-se evidentes, quando nos situamos numa leitura que quer fazer destacar os domínios da representação a expensas da experiência pessoal (em grande parte intransmissível e irreduzível aos suportes verbais e iconográficos).

Um outro aspecto que se me afigura decisivo nas discussões de Hacking e Young sobre a memória traumática e as nosologias implicadas tem a ver com o facto de estas circunscreverem um espaço adequado à discussão sobre a relevância dos nossos conceitos de “realidade” e “verdade”. Gostaria de destacar comparativamente as respostas de ambos os autores a este aspecto.

Em primeiro lugar, Young e Hacking lançam-nos ao encontro de todo um conjunto de proposições acerca das etnoepistemologias ocidentais sobre a doença e o estatuto que aí ocupam os conceitos de “realidade” e “verdade”. Para ambos os autores o “real” afigura-se como aquilo que é *independente* quer dos “tecnofenómenos e estilos de pensamento do investigador” (Young, p. 10) ou, e mais especificamente, daquilo que “não é usualmente iatrogénico” (Hacking p. 12), ou seja, e por exemplo, do que se furta a qualquer hipótese de indução por hipnose (Hacking, p. 270). Porém Hacking, que sobrepõe o conceito de realidade ao conceito de verdade — precisamos de saber o que é uma *verdadeira ou real* “entidade psiquiátrica” (p. 12, itálicos meus) —, não deixa, em todo o caso, de nos sugerir a hipótese de um céptico: “O mais fidedigno vaticinador da ocorrência da personalidade múltipla é um clínico que diagnostica e trata múltiplos” (p. 270, nota 14), ou “pode ser que muitos dos pedaços floreados do comportamento múltiplo sejam iatrogénicos” (p. 12).

Em segundo lugar, Young aposta numa distinção entre realidade e verdade que Hacking não subscreve. A verdade para Young sugere uma pretensão à atemporalidade na qual se abastecem os “tecnofenómenos da ciência psiquiátrica”, pensados como “neutrais e objectivos” (Young, p. 10), não podendo “as questões sobre a verdade ser divorciadas das condições sociais, cognitivas e tecnológicas através das quais os investigadores e clínicos vêm a conhecer os seus factos e o sentido da facticidade” (p. 10). Para Young (p. 5), a desordem pós-traumática de *stress* não é atemporal nem possui uma unidade intrínseca. Ela é um produto histórico.

Em terceiro lugar, assinala-se que para ambos os autores é equívoco ou irrelevante desenhar uma clara descontinuidade ou oposição entre uma desordem psiquiátrica e as circunstâncias tecnológicas e sociais da sua invenção, sendo que “[o] facto de um certo tipo de doença mental aparecer apenas em contextos históricos ou geograficamente precisos não implicar que seja manufacturado, artificial, ou de qualquer outro modo não real” (Hacking, p. 12).

Em quarto e último lugar, Young faz corresponder o “real” à experiência de dor e sofrimento das “pessoas que são diagnosticadas ou diagnosticáveis com PTSD” (Young, p. 10), sugerindo implicitamente a necessidade de se desenvolver uma perspectiva que tenha em conta, justamente, esse real fenomenológico representado pela experiência da doença. Escreve Young:

Dizer que a memória traumática e a PTSD são constituídas através dos tecnofenómenos e estilos de pensamento do investigador não nega a dor que é sofrida pelas pessoas que são diagnosticadas ou diagnosticáveis com PTSD. Nada do que eu escrevi neste livro deve ser interpretado como trivializador dos actos de violência e das terríveis perdas pessoais que se encontram por detrás de muitas memórias traumáticas (p. 10).

É sem dúvida este um dos aspectos que ficam em aberto nas discussões de Hacking e Young em torno das desordens de personalidade múltipla e de *stress* pós-traumático, respectivamente.

Em relação ao trabalho de Hacking, a ausência de uma perspectiva que contemple o “real” constituído pela experiência das pessoas diagnosticadas com uma dada categoria psiquiátrica, no caso a desordem de personalidade múltipla, não chega a constituir sequer uma objecção. Ian Hacking é fundamentalmente um filósofo e historiador das ciências. O seu trabalho não se propõe nunca realizar uma leitura etnográfica da realidade vivencial das pessoas diagnosticadas. A sua atenção centra-se na emergência das “ciências da memória” e no modo como a desordem de personalidade múltipla foi construída.

Já Young recorre, como antropólogo, ao método etnográfico. E esta é, sem dúvida, a parte menos eficaz do seu trabalho. Não porque a descrição etnográfica não tenha grande acuidade, sobretudo na forma como desvela o modo como os processos de diagnóstico e as aproximações terapêuticas são constituídas na prática, mas porque se situa, talvez excessivamente, num plano que privilegia as narrativas dos clínicos em detrimento das narrativas dos ex-combatentes da Guerra do Vietname, a quem foi diagnosticada a desordem de *stress* pós-traumático. O que me surge como evidente, pese embora

(se me for permitido enfatizar este ponto) a análise etnográfica de detalhe que Young constrói em redor de sessões com veteranos do Vietname num Centro Médico da Administração dos Veteranos (Veterans Administration Medical Center) no Midwest norte-americano, é o modo como Young deixa em suspenso aquilo que nos sugere logo no início do seu livro: a importância de que se reveste, precisamente, “a dor que é sofrida pelas pessoas que são diagnosticadas ou diagnosticáveis com PTSD”. Esta ausência poderia ser colmatada com uma perspectiva como aquela que vem sendo defendida por antropólogos como Arthur Kleinman (ver, por exemplo, 1988) ou Byron J. Good (1994a e 1994b).

Pensar o real da experiência de dor e sofrimento dos sujeitos diagnosticados (ou diagnosticáveis) põe em causa, como assinala Byron J. Good (1994b: 117), ao referir-se especificamente à “dor crónica” (*chronic pain*), um dos dados centrais da biomedicina: o de que o conhecimento objectivo do corpo humano e da doença é possível fora de um entendimento da experiência subjectiva dos sujeitos implicados. Good escreve assim a partir de uma “teoria da experiência da doença”, em que “[as] relações entre experiência incorporada, significado intersubjectivo, narrativas que reflectem e refazem (*rework*) a experiência da doença, e as práticas sociais que medeiam o comportamento na doença (*illness behavior*)” (1994b: 118), se tornam centrais a uma perspectiva que procure valorizar esta dimensão fenomenológica. É, assim, aos “mundos da experiência” (1994b: 122), via Husserl, Merleau-Ponty ou Nelson Goodman, que se pretende ganhar acesso. Young não explora esta constelação de temas, o que não retira, em todo o caso, mérito à sua proposta.

Notas

¹ A comunidade psiquiátrica traduz vulgarmente a palavra *disorder* por “distúrbio” e/ou “perturbação”. Como sobre este aspecto não há consensualidade, preferi usar uma terceira solução: a tradução literal da palavra pelo equivalente em português “desordem”. (Agradeço ao psiquiatra Manuel Quartilho os esclarecimentos que me permitiram fundamentar esta opção.)

Outras referências bibliográficas:

GOOD, Byron J., 1994a (1992), “A Body in Pain — the Making of a World of Chronic Pain”, in Good, Mary-Jo Delvecchio, Paul E. Brodwin, Byron J. Good e Arthur Kleinman (eds.), *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press.

GOOD, Byron J., 1994b, *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.

KLEINMAN, Arthur, 1988, *The Illness Narratives: Suffering, Healing & the Human Condition*, Nova Iorque, Basic Books.

LLOYD, Genevieve, 1993, *Being in Time: Selves and Narrators in Philosophy and Literature*, Londres & Nova Iorque, Routledge.

Luís Quintais

MIGUEL VALE DE ALMEIDA (ORG.)

CORPO PRESENTE: TREZE REFLEXÕES

ANTROPOLÓGICAS SOBRE O CORPO

Lisboa, Celta, 1996

Será que a antropologia nos propõe, através das suas incursões recentes em torno do corpo, “um novo conhecimento da realidade”, a usar um verso de Stevens (1984: 534), ou, de outro modo, será que a problematização do corpo nos remete para a emergência de um novo paradigma antropológico, como nos quer fazer crer Csordas (1990)?

Tudo isto a propósito da publicação do volume colectivo de ensaios *Corpo Presente: Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*, organizado por Miguel Vale de Almeida. À interrogação “de que falamos quando falamos do corpo”, respondem doze antropólogos (Vale de Almeida, Nélia Dias, Rosa Maria Perez, Maria Cardeira da Silva, Manuela Cunha, Jean-Yves Durand, Paulo Raposo, Maria José Fazenda, Susana de Matos Viegas, Clara Saraiva, Cristiana Bastos, João de Pina Cabral), e um psicólogo e acupuncto (Inácio Fiadeiro). A inclusão deste último, como refere Vale de Almeida, “não pretende ser uma forma de introduzir interdisciplinaridade no volume”, visto que “as questões abordadas no texto constituem um exemplo concreto de algumas das preocupações correntes em antropologia” (p. 18). Das treze propostas que aqui se reúnem uma é co-autorada. Em “Cravado na Pele, o Hospital”, Cristiana Bastos toma o seu “informante” principal, Alfredo González, como co-autor do ensaio, escrevendo em nota: “A colaboração de Alfredo González, activista do Act Up-New York de longa data e também estudante de antropologia, foi indispensável não só para a redacção deste texto, mas também como companheiro de percurso de vários anos de observação-reflexão-participação” (p. 190).

No contexto da antropologia portuguesa, é de registar uma diferença de ênfase em relação a trabalhos publicados ao longo da década de 80. A lógica que parece presidir à discussão é *centrífuga*, ao contrário da que caracterizou a maioria dos estudos antropológicos de relevo publicados em Portugal ao longo daquela década, que, dadas as suas preocupações com temas e contextos que se reportavam a uma matriz nacional (quando não estritamente

rural) parecem preconizar, hoje, analisados à distância, uma lógica *centrípeta*. Tal aspecto é identificado por João de Pina Cabral na sua contribuição final a *Corpo Presente*:

Correndo o risco de exagerar um pouco, pode dizer-se que as principais obras da antropologia portuguesa dos anos 80 eram obras de estrangeiros que, voltados a Portugal, faziam a sua própria tradução da sociedade rural portuguesa. As obras dos jovens antropólogos dos anos 90, pelo contrário, são criadas por pessoas que, profundamente radicadas na vida social nacional, dialogam com mundos intelectuais exteriores — sejam eles as mulheres intocáveis da Índia (Rosa Perez), as adolescentes de Marrocos (Maria Cardeira da Silva), as teóricas da dança americanas (Maria José Fazenda) e os doentes de sida nova-iorquinos (Cristiana Bastos); ou, alternativamente, sejam eles os antropólogos americanos, ingleses e franceses cujas obras os autores citam, comentam e criticam (Paulo Raposo, Susana Matos Viegas, Nélia Dias) (p. 200).

Outro aspecto a assinalar prende-se com o carácter heterogéneo das reflexões propostas, que pode ser apreciado, justamente, pela constelação de autores citados. Assim, se Miguel Vale de Almeida nos faz o ponto da situação da denominada “antropologia do corpo”, circunscrevendo esse imenso arco que vai de Mauss a Douglas até às leituras mais recentes que se apoiam na fenomenologia e na teoria da prática, via Merleau-Ponty e Bourdieu, a grande maioria dos autores desta obra colectiva não faz necessariamente sobrepor as suas referências ao universo bibliográfico criticamente avaliado na introdução. A unidade não é, pois, programática ou teórica. A unidade de *Corpo Presente* é fundamentalmente temática, inserindo-se num contexto de problematização mais amplo que se prende com noções caras à antropologia contemporânea, como sejam as de “pessoa”, “self”, ou “consciência”. A análise crítica destas noções não é ignorada. Destacaria aqui o ensaio de João de Pina Cabral, “Corpo Familiar”, que, através de uma avisada crítica ao “pessoalismo”, se impõe como um contra-peso a alguns dos excessos em que se comprazem, por vezes, as propostas mais radicais nesta área.

Por último, e na esteira das minhas interrogações iniciais, gostaria de chamar a atenção para o seguinte: a reflexão sobre o corpo assume-se, numa das suas modalidades mais ousadas e indubitavelmente mais estimulantes, como um investimento nos domínios fenomenológicos da experiência, e como uma recusa de todas as formas de logocentrismo e intelectualismo de que padeceram não apenas a filosofia ocidental, mas também disciplinas como a antropologia, que pese embora a sua vocação

pela diferença, se nortearam por esquemas interpretativos e vectores ideológicos que implícita e explicitamente se abasteceram desse logocentrismo e intelectualismo.

A crítica é legítima e transporta-nos para alguns dos textos mais decisivos dos últimos anos. Refiro-me em particular a Jackson e ao notável *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry* (1989), e a Csordas em "Embodiment as a Paradigm for Anthropology" (1990). Estes trabalhos parecem querer acrescentar um domínio da realidade à realidade estudada e uma orientação epistemológica nova. Daí, no caso de Csordas, as suas pretensões paradigmáticas. Mas metodologicamente estamos perante um impasse que deriva da natureza do trabalho antropológico ele mesmo. É que se pretende aceder a domínios pré-objectivos ou antepredicativos da experiência, a glosar Merleau-Ponty (1945), transportando-os depois para um meio, os textos, que são, por inerência, um processo de predicação e segmentação de uma realidade fenomenológica que sabemos ser avessa a esse transporte. Ou seja, a dizermos que a experiência cultural dos sujeitos não é redutível à linguagem e que devemos procurar formas de articular aquilo que não é articulável, teremos de encontrar um meio que não os textos para o fazermos, sob o risco de nos limitarmos a *constatar* a ineficácia da linguagem para se aceder a tais domínios pré-objectivos ou antepredicativos da realidade.

Não penso que tal meio tenha sido encontrado (pese embora algumas das tentativas no domínio da chamada "antropologia visual"). Entre as coisas e as ideias sobre as coisas, parecemos inevitavelmente limitados pelas ideias sobre as coisas. Isto a situarmos numa leitura somente referencial e representacional da linguagem. A reafirmar que qualquer forma de conhecimento tem limites e que o nosso horizonte de visibilidade, no domínio da antropologia, foi e continua a ser aquele que nos é fornecido pela linguagem.

Outras referências bibliográficas:

- CSORDAS, Thomas J., 1990, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos* (1), 5-47.
JACKSON, Michael, 1989, *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
MERLEAU-PONTY, Maurice, 1994 [1945], *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard.
STEVENSON, Wallace, 1984, *Collected Poems*, Londres e Boston, Faber and Faber.

Luís Quintais

DAVID PARKIN, LIONEL CAPLAN E HUMPHREY FISHER (EDS.)

THE POLITICS OF CULTURAL PERFORMANCE
Oxford, Berghahn Books, 1996

The Politics of Cultural Performance é uma colectânea de ensaios organizada e editada por três especialistas da School of Oriental and African Studies (SOAS) — D. Parkin, L. Caplan e H. Fisher — que se desenvolve em torno da reflexão sobre o modo como diversas *performances culturais* — isto é, modos de comportamento comunicativo e/ou tipos de acontecimentos comunicativos cuja natureza reflexiva decorre da sua instrumentalidade enquanto expressões culturais — criam e reflectem as transformações que as constantes mutações das relações de poder conferem à frágil demarcação entre o que os grupos sociais consideram *tradicional* e *moderno*. Mas esta obra colectiva é acima de tudo uma homenagem e uma importante recensão das principais inquietações teóricas de um dos mais importantes membros da SOAS — Abner Cohen.

Num eixo que vai das cerimónias de Estado às festas de aldeia, das peregrinações aos ritos de possessão, da dança à comensalidade ritual, etc..., e onde África surge como o principal palco — cruzado pontual e comparativamente com contextos europeus e asiáticos — o conjunto dos ensaios aqui reunidos dão sobretudo continuidade à sugestão de Abner Cohen de que existe uma relação dialéctica entre poder e simbolismo, entre acção política e formas culturais simbólicas. Trata-se de discutir o modo como os grupos sociais através de múltiplas *performances culturais*, e ao longo de uma linha de demarcação entre o que consideram como *tradicional* ou *moderno*, criam e reflectem as tensões ou configurações das relações de poder estabelecidas no interior de cada sociedade ou grupo.

As quinze contribuições dos mais diversos especialistas reunidas nesta obra procuram revelar ainda como cerimoniais, rituais, dramatizações e outras *performances culturais* podem a um tempo servir para exprimir e eximir a ameaça das contingências externas ou, pelo contrário, obscurecer essa tensão e revelar o carácter plástico e ambivalente das formas culturais e simbólicas. Neste sentido, a obra fornece uma interessante reflexão comparativa — frequentemente unindo a antropologia à história — salientando uma articulação singular entre conceitos como política, cultura e simbolismo, os quais, aliás, têm sido protagonistas de longa data dos debates antropológicos.

Finalmente, tal como Abner Cohen havia explicitado na sua obra *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements* (1993,

Berkeley, University of California Press) através do conceito de *masquerade* (que poderíamos traduzir por *mascarada* ou *disfarce*), também nesta obra é visível o uso de uma perspectiva que contemple a dupla dimensão inscrita na acção política que decorre das *performances culturais*: *performance* e transformação, expressão e efeito, criação de conhecimento ou impedimento e empobrecimento do mesmo conhecimento. Isto significa dizer que se o poder informa os símbolos, seguramente também o processo de simbolização está sempre a produzir novos efeitos políticos.

Deste modo, e na sequência do refinamento do pensamento de Cohen, os ensaios aqui reunidos revelam como é no idioma, no figurino ou na representação da máscara que repousam as grandes questões sobre a agência humana e o conhecimento, a sua justificação/função e representação — questões que sempre preocuparam os antropólogos. Cohen, aliás, havia já sugerido que a atenção fosse dada não às rotinas quotidianas, mas, e sobretudo, às aparentes bizarrrias que melhor permitem compreender os mistérios da acção social e do pensamento que esta encerra. Do mesmo modo, as *performances culturais* — como refere F. G. Bailey num dos ensaios aqui reunidos — são supostas gerar uma pluralidade de significados enquanto são exibidas, postas *in actu* (*staged*), e, portanto, resultam difíceis de interpretar, uma vez que são fruto das tensões políticas ou das relações de poder. Simultaneamente são portadoras de símbolos culturais (textos e significados) que remetem para um contexto cultural (modelos e padrões) que, no entanto, é suposto ser pensado pelos seus membros apenas como “real” e “autêntico” na materialidade da interacção social (e não da *staged performance*). Por outro lado, a rigidez modelar desta última perspectiva é contrariada sistematicamente pelo carácter plástico e transformativo com que os indivíduos ou os grupos sociais estrategicamente exibem, deformam ou omitem (de modo reflexivo) significados e acções políticas através das mais variadas *performances culturais*. Trata-se, portanto, de uma obra de referência, teórica e etnograficamente falando, para os estudiosos dessa cada vez mais significativa articulação dos domínios da acção política e das *performances culturais*.

Paulo Raposo

CHRISTOPHER TILLEY

A PHENOMENOLOGY OF LANDSCAPE: PLACES, PATHS AND MONUMENTS
Berg, Oxford, 1994

Através da oposição kantiana e cartesiana entre o homem e o mundo, que separa as ciências da

natureza das ciências sociais e humanas, o espaço tem sido pensado como uma entidade absoluta, completamente presente no homem, como um enquadramento anterior à sua percepção do mundo, ou na natureza, como um recipiente independente das actividades humanas que nele têm lugar.

É um espaço abstracto, geométrico, objectivo, universal, exterior ao homem e à sociedade que é conceptualmente construído pela “nova geografia” nos anos 60. O espaço é reificado, através do seu carácter de dimensão comparável, e separado, como um continente, da prática social. Também a “nova arqueologia” assenta neste conceito de espaço. O significado simbólico e o papel social da cultura material e do meio ambiente são negligenciados. Espaço e sociedade são conceptual e fisicamente separados. As relações entre o homem e o seu meio ambiente, pensadas como entidades independentes, são reduzidas, pelas ciências sociais e pela arqueologia, a parâmetros adaptativos e funcionais e a assuntos como recursos, níveis populacionais e tecnologia. O espaço fica fora da sociedade, logo a arqueologia separa-se das ciências sociais. Por outro lado, o mundo natural torna-se irrelevante para os estudos da cosmologia e da estrutura social e, quando considerado, é como um objecto classificado por estruturas cognitivas e sociais dele independentes. A sociedade e a cultura são reificadas, legitimando a autonomia das ciências sociais que, ao pensarem o espaço, o reduzem a uma organização simbólica.

Durante as décadas de 70 e 80, a geografia humana e a arqueologia começaram a redefinir a relação entre natureza e cultura e, utilizando a fenomenologia, a desconstruir a oposição sujeito/objecto. O conceito de espaço socialmente produzido, indissociável das relações e práticas sociais, substitui o conceito de espaço recipiente, abstracto, absoluto e universal. A geografia e a arqueologia recorrem, portanto, à teoria social para pensarem um espaço humano e com significado, o qual combina o físico, o cognitivo e o emocional, que, produzido pela interacção entre as pessoas e entre estas e o ambiente não-humano, é o resultado e o meio da acção. Por seu turno, a antropologia passa a considerar o papel activo do meio ambiente (simbólica e politicamente marcado mas não passivamente moldado ou enquadrado por estruturas cognitivas e sociais a ele exteriores) na vida social, como uma forma de ultrapassar o sociocentrismo ou a circularidade do determinismo cultural. A não separação e a mútua constituição entre mente e corpo, natureza e cultura, sendo agora reconhecidas acabam com o determinismo cultural e ecológico e, assim, com as fronteiras entre as ciências.

O próprio campo semântico da palavra *ambiente* e o contexto de uso no qual surgiu a palavra *paisagem* demonstram como a reflexão sobre o espaço esteve marcada pela dicotomia homem/mundo natural. Segundo a *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, no seu uso comum, *ambiente* refere a influência não humana sobre a humanidade. A ele está associada a imagem da humanidade rodeada por factores biofísicos relevantes (cf. Thin 1996: 185). Assim, ao falar-se de ambiente separa-se o homem do mundo natural e se, por um lado, se exclui o homem do seu contexto biofísico, por outro, este é pensado através daquele. Ou seja, no termo ambiente está inscrito o paradoxo de uma visão antropocêntrica de um mundo ao qual o homem não pertence. Este mesmo paradoxo está presente no termo *paisagem* que, no século XVI na Holanda, surgiu na linguagem da pintura, para referir uma visão pictórica da natureza (Bell 1993: 5). O mundo natural, do qual se afasta o cidadão, é na e pela *paisagem* representado, de uma forma distanciada, enquanto objecto distinto do homem. A *paisagem* pictórica constitui um olhar humanamente construído que subtrai o homem do mundo natural representado e, assim, nela se separa o homem (sujeito) da natureza (objecto). Isto é, *paisagem* evoca simultaneamente, mas como identidades distintas e autónomas, homem e mundo natural.

É esta oposição, inerente à representação e conceito pictórico de paisagem, entre homem e mundo natural, que Tilley procura desconstruir neste livro. Ao reflectir sobre a paisagem, Tilley, como arqueólogo, contribui para a humanização da topografia natural e, como antropólogo, demonstra como esta participa activamente na formação de biografias pessoais, de memória e identidade social e dos sistemas de dominação (pp. 26 e 27), diluindo assim a fronteira entre estas ciências.

Ao situar-se numa perspectiva fenomenológica, Tilley considera que a paisagem não é um objecto da natureza que existe independentemente do homem, nem uma representação mental ou forma cognitiva, mas que é constituída pelo “estar com as coisas” (o conceito de “residência” de Heidegger), no qual o corpo se torna na forma de as entender e perceber e, assim, nela se ligam cognição e realidade, mente e corpo, utilitário e simbólico, a forma física e visual da terra (topografia, rios, relevo, formações rochosas) e os significados, nomes de lugares e memórias, humanamente criados, reproduzidos e transformados em relação com ela.

Assim, Tilley retém a palavra paisagem, porque, ao deslocá-la da representação pictórica

para o “vivido”, o homem e a natureza que naquela estavam dissociados, passam a estar por ela interligados:

A paisagem tem importância ontológica porque se vive nela e através dela, é mediada, trabalhada e alterada, repleta de simbolismo e significado cultural — e não é apenas algo para o qual se olha ou acerca do qual se pensa, um objecto para mera contemplação, descrição, representação e esteticização (p. 26).

O termo paisagem transforma-se naquele que, em geografia, melhor é capaz de descrever a inter-relação entre o “lugar” meramente humano e o meio ambiente:

Desejo defender neste livro que os locais humanamente criados utilizam as *qualidades* da paisagem para criar, naqueles que o usam, parte do seu significado, e a própria percepção da paisagem pode ser fundamentalmente afectada pela localização destes locais (pp. 25-26).

Na segunda parte deste livro, Tilley utiliza este conceito de paisagem e alguns trabalhos etnográficos — que demonstram a importância simbólica das características topográficas em duas sociedades de caçadores-recolectores (Austrália e Alasca) e em outras duas de agricultores (México e Melanésia) —, para reinterpretar alguns achados arqueológicos do País de Gales e Sul de Inglaterra, constituídos principalmente por fragmentos de sílex mesolíticos e monumentos neolíticos. Tilley propõe assim à arqueologia uma nova agenda teórica e metodológica. Convida os arqueólogos, que apenas têm em conta os locais em si ou os inserem num espaço pensado independentemente deles como um dado da natureza, a considerarem a inter-relação entre os locais arqueológicos e as características dominantes da paisagem envolvente (rios, elevações rochosas, costa, vertentes). O significado e localização dos achados depende do impacto fenomenológico e do significado humanamente construído das características da topografia natural. Por outro lado, a construção perceptual e simbólica da paisagem pré-histórica deve ser inferida a partir das evidências arqueológicas. Tilley sugere também que, como instrumentos metodológicos, se devem substituir os mapas pelo movimento e presença na paisagem. Os mapas não permitem ver e compreender como os lugares se inter-relacionam com as características topográficas. É através do corpo, como o lugar universal das experiências espaciais, que podemos perceber e conhecer a paisagem que construiu e foi construída pelos lugares mesolíticos e monumentos neolíticos.

Outras referências bibliográficas:

- BELL, Desmond, 1993, "Framing Nature: First Steps into the Wilderness for a Sociology of the Landscape", *Irish Journal of Sociology*, vol. 3, 1-22
- THIN, Neil, 1996, "Environment", in BARNARD, Alan, e SPENCER, Jonathan, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres & Nova Iorque, Routledge.

Sandra Xavier

ROY ELLEN E KATSUYASHI FUKUI (EDS.)
**REDEFINING NATURE: ECOLOGY, CULTURE
 AND DOMESTICATION**
 Oxford e Washington DC, Berg, 1996

Na ressaca dos niilismos pós-modernos, após várias décadas de debate filosófico em torno das condições de possibilidade do conhecimento científico, e depois de a neurobiologia ter desarticulado consistentemente os alicerces cartesianos de um saber fundamentado nas oposições mente/corpo e homem/natureza, resta agora às ciências sociais reformularem alguns dos problemas centrais de que se têm ocupado e que permitiram a sua reprodução institucional mais ou menos bem sucedida. A antropologia, por virtude de uma promiscuidade teórica que revela incessantemente as suas próprias potencialidades criativas, não poderia deixar de se posicionar na linha da frente da renovação dos saberes. Um exemplo interessante vem, justamente, de uma área tradicionalmente associada com a economia, a ecologia e a análise das sociedades de caçadores-recolectores. Trabalhos como os de Stephen Gude-man, Tim Ingold ou Roy Ellen, para citar apenas alguns, têm vindo a oferecer importantes contributos para a implementação de debates alargados em torno da reformulação de problemas e categorias herdadas das gerações precedentes.

Os textos que constituem esta obra são o produto de um simpósio que teve lugar no Japão (Kyoto e Atami), em Março de 1992 — *Beyond Nature and Culture: Cognition, Ecology and Domestication* — e onde se confrontaram praticantes de antropologia cognitiva e ecológica, biologia e etnografia. O texto introdutório, da autoria de Roy Ellen, proporciona uma boa síntese dos vários e diversificados conteúdos incluídos neste volume, evidenciando um conjunto de questões cuja relevância se poderá, talvez, subsumir nesta interrogação: "Can person and environment ever be anything but implicate in each other?"

Destacam-se os contributos de Tim Ingold ("Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment"), com um argumento que se desen-

volve através das etnografias provenientes dos Batek Negritos da Malásia, dos Mbuti do Zaire e dos Nayaka do Sul da Índia; Peter D. Dwyer ("The Invention of Nature"), que é biólogo de formação, explora a oposição visível/invisível com exemplos de três sociedades da Papua-Nova Guiné; James Boster ("Human Cognition as a Product and Agent of Evolution") compara as taxonomias para classificar aves usadas pelos Jívaros e pelos ornitólogos, para sugerir "a pan-human (or possibly pan-mam-malian) perceptual strategy for making sense of biological diversity" (p. 274); e Emílio F. Moran ("Nurturing the Forest: Strategies of Native Amazonians"), que esclarece uma questão de suma importância:

The most recent views on human ecology no longer talk about adaptation to physical environment as the most important dimension of ecological analysis (...). Nor do they focus on nature or culture to determine which is causally prior. Rather, the ecological behaviour of individuals is taken to be a product of multiple sources of information and influence: history, demographic experience, the cognized physical environment, social membership and political forces (p. 534).

Francisco Oneto Nunes

GEORGE MARCUS E PETER DOBKIN HALL
**LIVES IN TRUST: THE FORTUNE OF DYNASTIC
 FAMILIES IN LATE TWENTIETH-CENTURY
 AMERICA**
 São Francisco e Oxford, Westview Press, 1992

Lives in Trust representa um passo importante na escassa produção sobre elites no campo disciplinar da antropologia. É um livro sobre famílias dinásticas americanas, unidades sociais que se constituem quando o fundador transmite aos seus descendentes as empresas, a família e a riqueza pessoal que criou durante a sua vida, e o faz de uma forma integrada, utilizando estratégias jurídicas que organizam burocraticamente a sua fortuna em *trusts*¹, de forma a perpetuar os seus impérios económicos e familiares. No entanto, o conjunto de textos que constitui o presente livro não é exclusivamente uma descrição etnográfica das famílias dinásticas estudadas por Marcus e Peter Hall. Os autores utilizam o material empírico para elaborar uma crítica à concepção clássica das elites, vistas como um grupo social homogéneo, para reflectir sobre a natureza das famílias dinásticas americanas, e para pensar na importância da lei e dos instru-

mentos jurídicos na formação da elite norte-americana.

A forma como Marcus, nos textos que assina, desconstrói a ideia de que as famílias dinásticas americanas são grupos de parentesco é uma das contribuições mais importantes desta obra, tanto para os trabalhos sobre elites, como para a reflexão sobre a família nas sociedades capitalistas. Uma dinastia não pode ser considerada um grupo de parentesco, pois ela é, fundamentalmente, uma organização administrativa onde uma família e uma fortuna se relacionam num conjunto de instituições não familiares que interferem na continuidade de uma e outra. Como resultado do processo de constituição dos *trusts*, as relações que têm lugar no interior das famílias dinásticas são orientadas por arranjos jurídicos, geridas por especialistas legais e financeiros e a única razão para a sua continuidade são os consangüinamentos decorrentes do facto de os parentes partilharem uma riqueza hereditária. De facto,

é irónico que nas sociedades capitalistas esta forma de linhagem encontre a sua força numa racionalidade estranha aos sentimentos que normalmente atribuímos à motivação das relações familiares e que a durabilidade das dinastias enquanto grupo de descendentes seja adquirida através da assimilação de características pensadas como antitéticas aos grupos baseados no parentesco (p. 70).

Esta é a base de um dos argumentos centrais de Marcus segundo o qual os conceitos legais são categorias culturais do sistema de valores do parentesco no contexto da sociedade americana, pelo que as regras e instrumentos legais devem ser considerados uma dimensão fundamental das relações familiares nos *trusts* familiares americanos. Assim, para dar conta etnograficamente da complexidade sociológica destas famílias dinásticas, Marcus propõe a utilização de uma forma alternativa de narrativa familiar que não se centre nesta unidade, mas que seja analiticamente multicentrada, de forma a permitir dar conta do conjunto de processos externos e diversos que formam a história da família e tornar evidentes as diversas esferas sociais implicadas na construção da sua identidade.

Nesta obra são abordados diversos temas (a domesticação do capital feita por famílias dinásticas; os modelos de crescimento destas formações empresa/família; a importância dos fiduciários na manutenção destes impérios; as relações entre gerações; o carácter abstracto do dinheiro para os herdeiros destas fortunas; a formação de pessoas piedosas; a “falsa curiosidade” subjacente às fundações artísticas criadas por estas famílias; e a descrição etnográfica de Peter Hall sobre os Rockefeller

e os problemas inerentes à produção de uma imagem pública da família), que no seu conjunto poderiam contribuir para a compreensão das formas de viver em *trusts*. No entanto, os autores não elaboram uma etnografia “densa” que dê conta das experiências de vida, valores culturais e visões do mundo deste grupo social. Por outro lado, também não fazem, e é pena, uma reflexão mais sistemática sobre questões de significado mais abrangente que levantam, sem analisar, ao longo do livro. Como exemplo disto podemos apontar a interessante sugestão de que os trabalhos sobre este contexto social podem contribuir para uma reflexão mais geral sobre a sociedade americana, pois o facto de as dinastias darem prioridade à realidade colectiva sobre o *self* único e autónomo dos seus membros faz com que elas se tornem num dos poucos contextos onde se pode desenvolver uma crítica do individualismo americano (p. 179). Da mesma forma, a ideia de que ao estudar formações dinásticas a antropologia pode contribuir para revitalizar a teoria das elites, “cuja importância se revela na demonstração das conexões sistemáticas entre riqueza e poder nas sociedades capitalistas” (p. 102) é referida sem qualquer tipo de desenvolvimento. No entanto, trabalhos como este, que se debruçam sobre contextos sociais normalmente ignorados pela antropologia, e que fazem uma análise cultural de categorias económicas hegemónicas mostrando a variação contextual dos seus significados, tornam bem clara a contribuição que esta disciplina pode dar para o estudo das economias modernas.

Notas

¹ *Trust*: entidade que detém material e juridicamente os bens de uma pessoa, ou pessoas, passando estes a ser administrados por terceiros — os fiduciários.

Antónia Pedrosa Lima

PAUL STOLLER

EMBODYING COLONIAL MEMORIES: SPIRIT POSSESSION, POWER AND THE HAUKA IN WEST AFRICA

Londres, Routledge, 1995

“O cheiro acre das resinas ardentes espalha-se pela casa de Adamu Jenitongo.” Desde a frase com que abre o novo livro de Paul Stoller, encontramos na presença do universo narrativo e etnográfico que o autor foi construindo ao longo de diversas obras: os cheiros de África que lhe servem em *The Taste of Ethnographic Things* para nos guiar através

dos Songhay do Níger e da sua experiência de jovem etnógrafo aprendiz; o universo de encantações que impregna o relato de uma imersão nas práticas rituais dos Sorki, mestres de magia Songhay, em *In Sorcery's Shadow*, escrito de parceria com Cheryl Okes; e a presença de Adamu Jenitongo, seu mestre e mentor na magia e metafísica Songhay, cuja referência recorrente em todas as obras do autor as transforma (também) numa memória em construção.

Em *Embodying Colonial Memories*, Stoller abandona os Sorki para se debruçar sobre os Hauka, os espíritos que caricaturizam os Europeus durante as sessões de possessão a que se entregam os “cavalos de génio”, os possuídos e *performers*: no decorrer de um sessão em Tillabéri, no Níger, o autor foi incumbido de escrever “sobre nós, porque tu és um ‘europeu’ como nós” por Istambula, um dos espíritos presentes. A referência aos Hauka remete-nos obrigatoriamente para o impressionante retrato feito por Jean Rouch em *Les Maîtres Fous*, filme realizado (igualmente) a pedido dos Hauka. O cineasta previa que estas figuras caricaturais dos elementos da administração colonial e do poder europeu desaparecessem com a independência das antigas colónias. Contudo, as sessões de possessão em que os corpos se tornam hirtos e rígidos como numa parada militar, os olhos ora esbulhagados ora ameaçadores se fixam em realidades distintas, as bocas espumam e gritam, continuaram em todo o seu fulgor de representação dura e aumentaram a sua influência nos últimos vinte anos. Para explicar esta permanência o autor conduz-nos numa viagem pelo Níger independente, mostrando-nos a criação de um tecido social esquizofrénico, em que os *assanara* (branco em Songhay), aqueles que procuraram seguir o modelo das burguesias ocidentais, se afastam cada vez mais da massa da população concentrada no interior e nos subúrbios da capital, onde o primeiro presidente do Níger independente, Hamani Diori, cria em seu torno um governo e um grupo de clientes que recriam a noção de poder como domínio exterior sobre uma população sem voz activa. A revolta do exército coloca na presidência o general Seyni Kountché, ele próprio um suposto “cavalo de génio” Hauka, cujas atitudes públicas são para Stoller uma reinvenção dos mimetismos deste grupo: a atitude ameaçadora, o poder como purificação e como utilização da força sem justificação.

Mas a compreensão dos fenómenos de possessão não pode ser reduzida a uma dimensão intelectualizante ou mesmo a uma teoria da *performance*. Segundo Stoller, os Hauka mimetizam os elementos caricaturais e incompreensíveis do poder, como tentativa de incorporação e apropriação dessas mesmas forças exógenas, e como forma de resis-

tência à sua estranha hegemonia. Fiel aos princípios vividos em *In the Sorcery's Shadow* e *Fusion of the Worlds*, e depois expostos em *The Taste of Ethnographic Things*, Stoller defende que só se pode compreender a possessão como um acto de corporalização de uma memória colectiva e, como tal, um fenómeno não textual mas sensitivo, gravado num corpo sensível. A sensualidade da percepção humana é expressa na transmissão de uma memória colectiva que evoca os gestos, os cheiros e sabores, os medos e terrores, as apetências e prazeres, como outros tantos elementos significantes para além da difusão de conhecimentos textualizáveis.

Em *The Taste of Ethnographic Things*, o autor criticava uma “etnografia sensaborona” face aos “factos etnográficos saborosos” e defendia o “conhecimento profundo” obtido através de um longo envolvimento que implica, sobretudo, uma ligação profunda e emocional com as pessoas. Todas as suas obras se dedicaram a explorar os contornos destas relações, ao longo de narrativas estruturadas como contos. *Embodying Colonial Memories* é moldado num material mais fluido, transportando-nos dos encontros pessoais em “clubes” de possessão Hauka para a história recente da África ocidental e do Níger. Os elementos que torna objectos de análise e significação são tão díspares como os estados de possessão, a cinematografia de Rouch, o estranho teatro dos jovens governos africanos, o corpo como primeiro elemento de criação individual e cultural; contudo, eles são já parte integrante de um imaginário sobre África. Mais alargada nos seus objectivos e menos precisa nas relações que retrata — sobretudo a sua interpretação da história do Níger é nitidamente novelística —, a última obra de Stoller ganha em revelação o que perde em precisão. A sua interpretação sobre os fenómenos de possessão como mimetização do poder e corporalização da resistência é profundamente apelativa e, mesmo tratando-se de um olhar exterior, é uma visão comunicante. Ambiciosa nas hipóteses que defende, esta obra é susceptível de relançar um debate sobre as formas de recriação e reapropriação (e corporalização) dos elementos de poderes exógenos.

Outras referências bibliográficas:

- STOLER, Paul, 1987, *In Sorcery's Shadow*, Chicago, Chicago University Press.
 STOLER, Paul, 1989, *Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*, Chicago, Chicago University Press.
 STOLER, Paul, 1989, *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press.

Clara Carvalho

RITA ASTUTI

THE PEOPLE OF THE SEA

Cambridge, Cambridge University Press, 1995

Esta é uma obra baseada em notas do trabalho de campo, decorrentes da estada da autora na costa sudoeste de Madagáscar, e consiste no estudo de duas formas diferentes de identidade social co-existentes na mesma comunidade — os Vezo —, uma operando no presente e outra reportando-se ao futuro. O objectivo principal da obra é o de explorar a aparente incompatibilidade dessas características identitárias.

The People of the Sea divide-se claramente em duas partes distintas. Na primeira metade, Astuti descreve com rigor as acções que diariamente “fazem” dos indivíduos Vezo, salientando toda a contextualidade e efemeridade dessa forma de ser. Numa sequência de eventos muito bem narrados, a autora leva-nos a descobrir como os Vezo fazem e refazem diariamente a sua identidade numa única dimensão temporal, o presente, e num único posicionamento geográfico, o litoral — o seu afastamento do mar leva-os ao abandono das *performances* a ele associadas, base da sua identificação colectiva.

Os Vezo são uma comunidade que foge aos padrões classificatórios convencionais de *grupo étnico*. Como se irá descobrindo ao longo da obra, não é uma língua nem um território comuns, nem tão-pouco uma história partilhada que os define como povo. Qualquer um pode deixar de ser Vezo e, paralelamente qualquer indivíduo pode tornar-se num deles, basta que aprenda pela acção a sê-lo, e a repita diariamente.

Esta é a primeira grande constatação de Astuti — não se é Vezo por descendência mas pela acção. O seu grande desafio é perceber a identidade Vezo através da definição de identidade que eles próprios construíram, numa postura muito diferente da tradicional aplicação/teste da grelha teórica do investigador.

A autora realça que os Vezo estão “algemados” ao presente e que o passado, enquanto conjunto de acções donde decorre um saber empírico, é-lhes alheio, descobrindo-lhes assim uma identidade social transitória, mutável em que *se é o que se faz*.

Astuti introduz também a questão da identificação geográfica, como possível enquadramento para esta peculiar identidade social dos Vezo, propondo que a dependência do mar representaria uma espécie de essência estruturadora da acção dos indivíduos. Como ela própria constata e os seus interlocutores sublinham, não há projecção no

passado (posse de terras) nem no futuro (espera pelas colheitas). A sua subsistência está no mar tal como ele se apresenta quotidianamente.

Ancorados no presente, renegam também a sua sujeição no passado ao poderoso reino vizinho de Sakalara. Negam assim uma identificação histórico-cultural que os ligaria a um passado genealógico comum. A história transporta a genealogia: ao negarem uma, negam a outra.

Mas há um resíduo histórico que os prende ao passado e que os Vezo não conseguem anular. Dele se ocupa a segunda parte desta obra, centrada na incontornável existência do parentesco e no modo como esta leva este grupo homogéneo a subdividir-se em grupos heterogéneos com identidade própria.

Astuti tenta compreender a coexistência destas duas formas de identidade, uma orientada pela prática e inclusiva, a outra pela descendência e exclusiva.

A autora descreve como o parentesco, em presença da poligamia e não estabelecendo relações preferenciais, se estabelece geracionalmente, originando relações de afinidade indiferenciadas entre vários grupos de ascendentes, descendentes e colaterais. Contudo este parentesco plural e disperso é reconduzido após a morte à unidade de uma única *raza* — grupo específico e identificado de antepassados que os Vezo elegem em vida, e dentre vários possíveis, como o grupo de ascendentes em que querem ficar incluídos.

Se enquanto vivos os Vezo formam um grupo homogéneo e com uma só identidade — a colectiva —, a morte impele-os a optarem por uma identidade individual, dividindo o túmulo o que a vida unia. O futuro é feito momentaneamente presente através da evocação do passado e da opção que cada Vezo faz sobre a sua *raza*, estabelecendo-se duas formas de parentesco distintas, uma operando no presente e outra que irá ter lugar no futuro.

A explicação proposta por Astuti, na tentativa de compreensão desta “bizarra” co-existência identitária, baseia-se no facto dos seus interlocutores terem consciência de que com a morte a sua capacidade de agir como Vezo cessa, como tal a sua identificação formal com um grupo específico de indivíduos (*raza*) é a única forma de identidade que lhes restará no futuro.

Nesta obra, a descrição dos rituais funerários é muito realista. Salientaria o modo como o grupo dos vivos enfatiza a sua unidade e a forma efusiva como celebram os seus mortos (em especial se o defunto for idoso), o que significa que viveu longamente *agindo como Vezo*.

Numa apreciação geral, acrescentaria que a descrição de Astuti sobre o dia-a-dia Vezo é muito

rica, pautada por transcrições de diálogos que sublinham toda a dinâmica da vida desta comunidade. Poderá causar alguma surpresa a atitude aparentemente passiva a que a autora se remete em termos analíticos. Contudo, a dado momento começa a tornar-se perceptível que ela se retrai intencionalmente nas considerações que tece sobre a matéria, deixando os Vezo falar e agir. Narra, reflecte pontualmente, mas deixa ao leitor a tarefa de extrair ilações sobre estas duas formas de identidade co-existentes, associadas a dimensões temporais distintas. *The People of the Sea* transmite-nos sobretudo um novo olhar sobre velhos conceitos da cultura ocidental — “povo”, “cultura”, “parentesco” e “temporalidade”.

Emília Lopes

NIKO BESNIER

**LITERACY, EMOTION AND AUTHORITY:
READING AND WRITING ON A POLYNESIAN**

ATOLL

Cambridge, CUP, 1995

Teoricamente ancorado no designado *modelo ideológico* proposto por Brian Street (*Literacy in Theory and Practice*, CUP, 1994), este estudo olha para a literacia como uma construção sociocultural, ou seja, postula que as práticas de leitura e de escrita não podem ser analisadas independentemente dos contextos sociais, económicos e políticos nas quais têm lugar. Neste sentido, e contrapondo-se à perspectiva defendida por Jack Goody desde os anos 60, o *modelo ideológico* chama a atenção, por exemplo, para o facto de a introdução da escrita em muitas sociedades não ter espoletado as consequências sociais e cognitivas propostas pelo *modelo autónomo*, designação proposta pelo mesmo Brian Street para definir a teoria do autor de *The Domestication of the Savage Mind*. Nas palavras de Niko Besnier: “The ideological reaction to autonomous approaches to literacy (...) represents a call away from facile categorizations, a retreat from hasty generalizations, and a return to the ethnographic drawing board” (p. 4).

Os princípios básicos deste tipo de abordagens podem sintetizar-se em quatro aspectos fundamentais: em primeiro lugar, aquilo que é tomado como objecto de inquérito é a diversidade de experiências de literacia que emergem dentro e através das sociedades; em segundo lugar, procura-se mostrar como dentro das sociedades a diversidade se articula com diferenças entre contextos de uso da escrita e da

leitura, com diferentes tradições religiosas e com padrões de desigualdade entre grupos; em terceiro lugar, particularmente nos estudos que privilegiam uma perspectiva comparativa, analisa-se como a heterogeneidade da literacia resulta de um conjunto de factores incluindo a natureza das práticas pedagógicas ligadas ao processos de ensino/aprendizagem da escrita e leitura, as suas origens e evolução históricas, e as atitudes face à leitura e à escrita; em quarto e último lugar, os estudos ancorados no *modelo ideológico*, em vez de se preocuparem com as consequências sociais e cognitivas da escrita, centram-se nas actividades, acontecimentos e construções ideológicas associadas com manifestações particulares de literacia.

O presente livro procura cruzar tanto a perspectiva que privilegia a análise de acontecimentos ou práticas de literacia particulares — os designados *event-centered studies*, metodologia mais frequentemente usada nas análises sobre as sociedades ocidentais com longa tradição escrita e escolarização massiva — e a perspectiva mais holista que procura dar conta da totalidade e diversidade dessas práticas — mais comum em contextos não europeus onde a escrita foi recentemente introduzida, como é o caso de Nukulaelae, um pequeno atol situado no Pacífico central. Deste cruzamento resulta, talvez, o aspecto mais interessante e inovador deste estudo, ao mostrar como a análise aprofundada de um assunto como a literacia faz dela um pivô que permite entender múltiplos aspectos da vida social. Analisando os sermões proferidos (e previamente escritos) pelos pastores e membros da comunidade, o autor mostra como esta forma de literacia é usada enquanto instrumento e justificação de estruturas de desigualdade social. Examinando de forma detalhada as complexas relações entre a autoridade, a verdade e a noção de pessoa que a prática do sermão evidencia, o autor põe em evidência duas coisas: em primeiro lugar, que, mais do que opor oralidade e escrita, é necessário entender como ambas as categorias se articulam num *continuum*; em segundo lugar, o modo como a prática do sermão contribui para a manutenção do poder, a emergência de formas de resistência e a definição e construção da identidade entre os Nukulaelae. Por outro lado, através de um vasto corpo de cartas recolhidas entre os habitantes do atol, o autor analisa a profunda imbrincação existente entre esta forma quotidiana de escrita e certos aspectos da expressão das emoções, assim como a relação que existe entre a escrita de cartas (a troca de correspondência dá-se entre habitantes do atol e parentes emigrados em ilhas vizinhas) e o controlo das actividades económicas. Nas suas palavras “letters become mediating tools

between emotions and material transactions" (p.16). É também analisada a relação entre literacia e género: embora o acesso à escrita e à leitura não esteja condicionado pelo género, certas formas de literacia assumem qualidades de género (caso dos sermões e escrita dos mesmos, e certas formas de expressão das emoções só possíveis, para os homens, através de cartas). Por último, o autor discute ainda as questões que decorrem da introdução da escrita num contexto não letrado (no caso analisado a escrita é introduzida ao longo do século XIX por missionários samoanos): os dados mostram intenções discrepantes entre os introdutores e os recipientes da literacia, que a usam no presente com objectivos (as cartas, por exemplo) muito diferentes das intenções dos seus pios alfabetizadores. Aqui sim, pode afirmar-se que se virou o feitiço contra o feiticeiro.

Filipe Reis

ANGELO TORRE

**IL CONSUMO DELLE DEVOZIONI: RELIGIONE
E COMUNITÀ NELLE CAMPAGNE
DELL'ANCIEN RÉGIME**

Veneza, Marsilio, 1995

Que as práticas religiosas tenham (ou, pelo menos, possam ter) uma dimensão política, ou que os rituais possam constituir uma representação das relações entre grupos sociais, não é novidade para os antropólogos. A investigação desse nexó político constitui, de facto, muitas vezes o ponto de partida para investigações sobre fenómenos e práticas rituais quer em sociedades exóticas, quer no contexto europeu. Sirva como exemplo destas últimas o clássico estudo de Jeremy Boissevain sobre as relações entre faccionalismo político e a organização de festas religiosas em Malta (*Saints and Fireworks*, Londres, 1965). Com o florescimento relativamente recente de estudos de antropologia histórica, alguns historiadores procuraram investigar o mesmo tipo de relação nas sociedades europeias do passado. Entre outros estudos, merece ser aqui recordado o ensaio de Giovanni Levi sobre a carreira de um exorcista no Piemonte de seiscentos (*L'Eredità Immateriale*, Turim, 1985; trad. fr. *Le Pouvoir au Village*, Paris, 1989), onde destaca a importância do controlo político sobre as actividades das confrarias religiosas. Mas o estudo de Levi, tal como a maioria dos estudos realizados por antropólogos, concentra-se sobre o nexó religião-política e sobre as utilizações políticas de instituições e de rituais de carácter formalmente religioso no tempo breve. Esta visão

puramente instrumental da relação religião-política reflecte sobretudo as limitações das fontes de informação disponíveis. Nem o historiador empenhado numa penosa e minuciosa reconstituição das relações sociais no interior de uma comunidade, nem — *a fortiori* — o antropólogo, cuja investigação se encontra condicionada pelas possibilidades de observação no terreno, têm a possibilidade de adoptar um ponto de vista mais distanciado do ponto de vista temporal e de investigar a interdependência de médio e longo prazo entre as esferas política e religiosa.

O recente estudo de Angelo Torre sobre a religiosidade popular no Piemonte nos séculos XVI, XVII e XVIII pretende justamente examinar essa relação na sua dinâmica de longo prazo, utilizando para o efeito a documentação das visitas pastorais entre 1570 e 1770. A fonte, já abundantemente utilizada por historiadores para o estudo das crenças e superstições populares, é aqui objecto de uma leitura brilhante e inesperada. Concentrando-se sobre aquelas partes da documentação geralmente menosprezadas por historiadores — as minuciosas descrições do estado de conservação de cada igreja e capela, dos respectivos altares e ornamentos, da organização de procissões, etc. — e através de uma análise extensiva, simultaneamente topográfica e diacrónica, o autor reconstrói, à maneira de um arqueólogo, a distribuição no espaço piemontês, e a evolução ao longo dos dois séculos que se seguiram ao Concílio de Trento, das formas de devoção popular, relacionando-as com fenómenos de carácter político, como a construção do território, as dinâmicas dos grupos de parentesco e dos mecanismos de sucessão e as relações centro-periferia durante a construção do Estado moderno. Falta aqui espaço para mencionar exemplos específicos das relações evidenciadas neste estudo. Mas pelo seu alcance mais geral valerá a pena recordar a análise cuidadosa da maneira como, no período que se seguiu a Trento, a Igreja logrou impor formas de devoção baseadas no culto da eucaristia e no fortalecimento do papel da paróquia, em substituição de formas de devoção anteriores de carácter comunitário dedicadas ao culto do Espírito Santo e caracterizadas pela distribuição ritual de alimentos por altura de Pentecostes (tentando ao mesmo tempo transformar estas últimas em manifestações de caridade), ou a demonstração de que as discussões a respeito do carácter legitimador do sagrado, e das suas fronteiras, tenham constituído um dos eixos principais da política local nesta época.

Trata-se, em resumo, de um livro importante: não apenas pelo seu contributo para a renovação metodológica no campo da história social, como

também, e sobretudo, pelo modo como exemplifica a contribuição potencial dos estudos de antropologia histórica, em particular daqueles que não menosprezam a importância da dimensão temporal, para o enriquecimento da própria antropologia.

Robert Rowland

**INÊS SALEMA MENESES E PAULO DANIEL MENDES
SE O MAR DEIXAR: COMUNIDADE E GÉNERO
NUMA POVOAÇÃO DO LITORAL ALENTEJANO**
Lisboa, Edições do Instituto de Ciências Sociais
da Universidade de Lisboa, 1996.

Como é sabido, a antropologia que se tem vindo a praticar em Portugal há duas décadas tem-se debruçado, quase exclusivamente, sobre universos rurais. A despeito da fama de país marinho e de uma história geograficamente condicionada pela presença do oceano, as comunidades piscatórias do nosso extenso interface litoral não têm merecido a devida atenção pela parte dos investigadores. O presente trabalho de Inês Salema Meneses e Paulo Daniel Mendes surge, pois, como uma lufada de ar fresco neste panorama. Trata-se de um ensaio etnográfico dedicado a uma pequena povoação do concelho de Odemira — a Azenha — onde a pesca constitui uma actividade muito recente, o que permitiu aos investigadores situarem-se de forma peculiar na sua abordagem ao terreno. Os pontos fortes deste estudo centram-se nos processos de construção simbólica da comunidade, com destaque especial para a análise das ideologias de género — temática esta, aliás, que foi também abordada por autores estrangeiros (Sally Cole, nomeadamente), que publicaram monografias sobre comunidades piscatórias portu-

guesas e com os quais o presente trabalho mantém um excelente nível de diálogo crítico. As elaborações em torno da esfera conjugal e da densa trama de produção, negociação e partilha de sentidos que operam a mediação entre estas relações diádicas e o conjunto mais vasto de unidades domésticas são tratadas com grande rigor e equilíbrio descritivo. Assim, o público e o privado, a solidariedade e o conflito, a cooperação e a competição, formam uma matriz de contrastes que nos leva a uma perspectiva histórica e sociologicamente esclarecedora acerca dos processos de autoprodução simbólica da identidade comunitária, isto é, sobre o trabalho no mar: “A Azenha do Mar resulta da descoberta de uma oportunidade económica: a pesca” (p. 97).

Este ensaio beneficia ainda de uma resenha bibliográfica sobre a antropologia das pescas, assim como de um espaço introdutório em que se procura “situar a temática das pescas na literatura antropológica” (p. 20). Faço minhas as palavras finais do prefácio escrito por João de Pina Cabral e Antónia Pedroso de Lima:

Na nossa opinião, a maturidade de uma tradição científica disciplinar — e muito particularmente de uma tradição etnográfica — não se pode medir pela quantidade de estudos realizados, nem até pela qualidade intrínseca de cada um deles, mas antes pela forma como, do seu inter-relacionamento, surgem novas temáticas e novas propostas teóricas. Para que tal ocorra, tem de haver interconhecimento, tem de haver diálogo, debate e polémica. A nossa esperança é que estudos exploratórios como este possam ter esta função fertilizadora, dando vida a uma área disciplinar que em Portugal tem vindo a primar mais pelo silenciamento mútuo do que pelo diálogo criativo (p.16).

Francisco Oneto Nunes