

RICHARD SENNETT

**FLESH AND STONE: THE BODY AND THE CITY
IN WESTERN CIVILIZATION**

Londres, Faber and Faber, 1994.

Flesh and Stone pretende ser uma proposta para uma História da Cidade contada através dos séculos, retratando a forma como várias civilizações a moldaram. A forma como o Corpo foi vivido – desde a antiga Grécia à contemporânea Nova Iorque – serve a Richard Sennett para encontrar e fundamentar a sua tese de que existe uma relação íntima e biunívoca entre a vivência corporal e o planeamento urbano.

A “visita guiada” começa por Atenas no início da guerra do Peloponeso e no auge da “polis”. A nudez é exaltada como símbolo de beleza e civilização, o corpo exibido publicamente vive em harmonia com a arquitectura da cidade, onde os imponentes edifícios públicos são grandes espaços abertos e onde a governação da urbe pode ser observada sem constrangimentos por qualquer cidadão que passa pelas suas vias.

Seguidamente dirigimo-nos à Roma de Adriano, herdeira das tradições atenienses, e verificamos o rigor geométrico que os romanos colocam na estética corporal e a sua emanção no desenho urbano, cujas características deveriam despertar de imediato a obediência ao imperador e aos desígnios dos deuses venerados nessas edificações, numa arquitectura que se pretende atemporal pelo seu equilíbrio e perfeccionismo geométrico inultrapassáveis. Sennett não se cansa de realçar o momento de esplendor público do corpo e a concepção rigorosa mas aberta desses espaços públicos.

Nesta viagem no tempo, entramos logo a seguir na Europa dos primórdios da Idade Média em plena expansão do Cristianismo, cuja teologia colocava uma forte ênfase no martírio do corpo, sofrimento esse que seria fonte de inspiração artística e de contemplação ascética, renegando-se completamente a exuberante exposição corporal greco-romana. Neste contexto moral e religioso, as igrejas, austeras e com uma luminosidade extremamente filtrada, assumem-se como arautos da filiação dos indivíduos numa fé com códigos de conduta rigorosos e definem espacialmente o centro desses espaços de pertença em cidades muralhadas, com edifícios fechados ao exterior,

reflexo de corpos cobertos, envergonhados, imperfeitos e pecadores.

Sennett conduz-nos de seguida neste percurso, à alvorada do mercantilismo, em que os espaços urbanos começam a expandir-se em função da localização geográfica das vias de comunicação naturais, substituindo a emergente estratégia comercial a até então vigente estratégia militar. É um período em que, não obstante, o desenvolvimento económico, a militância religiosa e o profundo sentido comunitário ainda subsistem, sendo disso exemplo as igrejas, hospitais e conventos que albergam todas as “almas necessitadas” na cidade de Paris do século XIV.

Contudo, a crescente importância social da propriedade individual prenunciava uma revolução nos costumes e um retorno à forma clássica de lidar com o corpo.

Sennett introduz-nos então na Veneza renascentista, cosmopolita, grande cruzamento das mais importantes rotas comerciais do mundo, em que se redescobrem os prazeres e a exibição corporais, ornamentados com um luxo nunca antes exibido, luxo patente não só nos corpos mas também na arquitectura e interiores dos grandes palácios venezianos. Naturalmente cosmopolita, Veneza distingue-se também pela primeira forma de estigmatização religiosa e social com consequências no desenho urbano – o primeiro gueto judeu, rigorosamente separado do resto da cidade.

Seguidamente visitamos a Inglaterra do início da revolução industrial, na qual Sennett associa uma descoberta científica – a circulação sanguínea (1628) – a uma nova conceptualização da circulação dos indivíduos na cidade. O sangue circula no corpo tal como a riqueza e os indivíduos circulam pela urbe. A noção da moral assente em fluidos e humores como carburante da acção é substituída pela de saúde, assente na circulação do sangue. O conhecimento sistémico do corpo que assim se inaugura irá contribuir definitivamente para a sua crescente dessacralização. O conceito de circulação é associado pelo autor a um novo conceito de planeamento urbano, em que as grandes vias se cruzam com inúmeras outras, secundárias, contribuindo para uma mais eficaz movimentação dos indivíduos. Londres dos séculos XVII e XVIII é cada vez mais uma teia de canais circulatórios, em que o significado arquitectónico e a relação de pertença à cidade começam a diluir-se.

Emerge assim, num retorno às raízes clássicas, uma nova conceptualização do corpo; o corpo martirizado e sofredor dá lugar a um corpo que exhibe saúde e alimenta, simbolizado pela maternal Marianne, busto da Revolução Francesa. O “corpo económico” entrou definitivamente em ruptura com o “corpo religioso” – se a religião cristã o tinha tornado compassivo, a economia tornava-o agressivo.

A próxima paragem é novamente em Londres, agora no século XIX – a nova Roma. Centro de um império e confluência de migrações, com um tecido social muito heterogéneo, é uma cidade de classes homogéneas mas espacialmente descontínuas, em que os espaços lineares de circulação se expandem pioneiramente abaixo do solo (metropolitano), o que, favorecendo o movimento, desfavorece o contacto dos cidadãos com o espaço envolvente, contribuindo assim para a proliferação de formas arquitectónicas mais padronizadas e descaracterizadas.

Chegados a Nova Iorque no século XX, Sennett descobre nesta cidade, herdeira da tradição anglo-saxónica, um conceito novo – o de centro e periferia, distinguindo-se espacialmente o local onde se trabalha do local onde se vive. Megacidade em que um desenho urbano, cada vez mais táctil, é acompanhado por uma exposição e uma diversidade de vivências corporais nunca antes verificadas.

Flesh and Stone é assim um caleidoscópio de períodos históricos em que o corpo humano ocupou espaços distintos nas cidades, e com elas teve relações muito diversas. Richard Sennett quer compreender as “imagens do corpo” numa perspectiva diacrónica e simultaneamente sincrónica, bem como a forma como ele foi usado metaforicamente em analogia com o desenho urbano e arquitectónico.

A parte inicial, em que o autor “viaja” por Atenas, Roma e pela Europa medieval, parece-nos mais bem conseguida, talvez por os tipos de relações culturais com o corpo e o desenho urbano serem mais padronizados e assim mais facilmente classificáveis e passíveis de estudos comparativos.

As convulsões históricas que se sucederam tornam menos linear a sua argumentação posterior, que, embora menos clara, não perde consistência.

Por outro lado, embora seja uma opção pessoal, Richard Sennett reporta-se quase exclusi-

vamente às cidades europeias (com excepção de Nova Iorque) e consequentemente ao “corpo europeu”. Possivelmente outras abordagens geoculturais não caberiam nesta obra, mas pensamos que reforçariam a sua tese.

Mas esta é, sem dúvida, uma obra de leitura muito agradável, e com propostas pioneiras no âmbito da antropologia do corpo e da antropologia urbana.

Emília Lopes

Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)

RICHARD LIOGER

LE DOCUMENTAIRE ETHNOLOGIQUE
Besançon, Presses du Centre UNESCO
de Besançon, 1998.

Le Documentaire Ethnologique de Richard Lioger é um livro que surpreende pelo rigor conceptual apresentado em cada passo do seu argumento, pelas estimulantes glosas de reflexões fundamentais sobre o cinema e também pelo estilo bem-humorado e cúmplice com que nele o leitor é interpelado. A par disso, possui a vantagem de motivar uma discussão bastante oportuna para a antropologia visual num momento crucial em que esta procura sedimentar-se no universo das academias. Defende que o filme etnográfico procede como qualquer pesquisa antropológica – *démarche* empírica (os corpos do antropólogo e dos aparelhos no terreno) acompanhada de enquadramento teórico (selecção sistemática dos motivos filmáveis, montagem, etc.) –, fazendo uso de uma tecnologia que intermedeia o processo de transmissão de conhecimentos (a imagem-som posicionando-se face à etnografia visual como a escrita relativamente à etnografia textual). O que, bem entendido, não chega a ser propriamente inovador, porquanto conclusões semelhantes foram já por diversas vezes apresentadas pela crítica da especialidade (pelo que talvez fosse previsível que Lioger dialogasse, em especial, com a literatura anglo-saxónica sobre o assunto, o que inexplicavelmente não sucede).

É, no entanto, na indagação da produção do filme etnográfico em articulação com a questão da sua recepção que se pode reconhecer a virtude mais relevante deste trabalho. Ciente da

importância de uma abordagem do elemento visual em antropologia que considere, em toda a sua extensão, a rede que configura o cinema etnográfico (técnicos-maquinaría-críticos-espectadores), o autor protagoniza uma significativa inflexão num terreno crítico que parece, por vezes, excessivamente centrado nas opções de direcção. Realizador de documentários e professor na Universidade de Metz (França), Richard Lioger encontra-se, nesta medida, em posição privilegiada para penetrar em ambos os domínios. Além disso, a sua experiência de docência surge reflectida, algo inevitavelmente, no comentário dedicado à prática do ensino da antropologia visual em França, passo que representa um contributo merecedor da atenção dos seus homólogos portugueses.

Por outro lado, Lioger investe na demonstração de que a crença na imagem documental como testemunho de um acontecimento passado ou de um corpo outrora existente – que serviu, de acordo com a sua leitura, para que esta fosse distinguida da ficcional – é “profundamente religiosa” (p. 8). Esta reflexão desdobra-se a partir de uma dupla constatação: (1) é a estética ficcional que domina as teorias do cinema e que orienta o estabelecimento de cânones; (2) o filme etnográfico usa suportes técnicos (cinematógrafo, vídeo) permeáveis à manipulação e à ilusão. Desde logo, Lioger aspira ao reconhecimento de que os registos ficcional e documental, compartilhando constrangimentos similares (nomeadamente o facto de a imagem animada depender da produção de uma ilusão), se afiguram socialmente ditados: a ficção identificada com o domínio do imaginário e o documentário comprometido com uma retórica de verdade. Este modelo é, em primeira instância, amplamente contrariado pela consideração da história do cinema documentário, que sempre deambulou entre os pólos objectivista e subjectivista:

a forma documental correntemente designada como tal, aquela que vai dos filmes de Flaherty aos de Rouch, passando por Vertov, Vigo e sobretudo por Rouquier, não se distingue da estética ficcional, uma vez que ela retoma absolutamente todos os seus ingredientes, a saber: ficcionalização, narrativação, montagem ritmada, etc. (p. 23, tradução minha).

Em segundo lugar, a definição da imagem documental como testemunho de uma realidade

aparece estabelecida *a contrario* de qualquer evidência produzida pelo conhecimento técnico-científico, sendo suportada por um contrato social que compromete todos os elementos da rede de circulação da imagem:

O homem moderno sabe como são feitas as imagens animadas que observa ao longo do dia, mas porque tem necessidade do mínimo de estabilidade social que requer toda a vida normal, para sobreviver deve meter um véu sobre o que sabe da fabricação dessas imagens. Deve parecer crente nelas (p. 35).

Também neste plano Lioger pisa terreno familiar, não fossem a antropologia das religiões e a sociologia das técnicas os seus domínios de investigação por excelência (é autor de um livro de 1993 intitulado *Sourciers et Radiesthésistes Ruraux*). Assim, *Le Documentaire Ethnologique* apresenta uma outra particularidade, bem própria do olhar antropológico: as teorias do cinema, bem como as tecnologias audiovisuais, são interrogadas, antes do mais, na condição de objectos, a um tempo, produtores de cultura e, a outro, alvos de atenção cultural.

Apesar de tudo, Lioger não é totalmente céptico quanto à possibilidade de se distinguir a forma documental do filme de ficção. Pelo contrário, entende que é na ausência de retribuição pela contribuição dos “actores” nos filmes que podemos situar um elemento seguramente distintivo. Aceitar esse aspecto como específico da forma documental talvez implique que a existência de um variadíssimo conjunto de obras cinematográficas acolhidas com entusiasmo pelo cânone ficcional e nas quais participam actores não profissionais seja ignorada. Não será difícil, procedendo-se diferentemente, reconhecer em *Tabu* (F. W. Murnau, 1931), *Ala Arriba!* (José Leitão de Barros, 1942) ou *La Terra Trema* (Luchino Visconti, 1948) alguns exemplos mais do que capazes de afrontarem os termos em que o registo documental se distingue do filme de ficção na sugestão de Lioger.

Todavia, a proposta de Lioger parece conhecer outro alcance quando cotejada com a sua perspectiva do filme etnográfico: o filme como resultado da relação social entre dois grupos sociais (os técnicos e os actores). No essencial, um laço social entre filmante e filmado é estabelecido quando a sua interacção não é motivada pelo

envolvimento de dinheiro, compromisso de que o cineasta de ficção se liberta ao não proceder dessa maneira. Esta sugestão resolverá, pois, a transição entre a crítica da retórica de verdade e as considerações especificamente orientadas para uma leitura do cinema de cariz antropológico.

Lioger vem então a defender que o filme etnográfico mostra (e deve mostrar) a relação entre o etno-cineasta e aqueles que regista com a sua câmara, visto que o espaço fílmico se afigura essencialmente negocial. As entrelinhas de *Le Documentaire Ethnologique* denunciam um visado especial: o cinema de observação. Dessa crítica resulta uma equação simples e que expõe a incompatibilidade entre as suas práticas de recolha e as posições de Lioger: a invisibilidade do autor inviabiliza no filme a reflexão sobre a relação entre filmantes e filmados. Por isso, não causa admiração que o filme mais invocado em termos elogiosos seja *First Contact* (Robert Connolly & Robin Anderson, 1982), atendendo a que é, como se sabe, daqueles em que o comentário diferido (expressão bastante feliz que aqui surge tomada de empréstimo a José Ribeiro) ocupa um espaço relevante. É evidente que há que reequacionar o pudor que parece determinar a dispensa da voz *off* na generalidade dos filmes etnográficos contemporâneos, como se esta se tratasse de um elemento meramente conspurcador (a voz do autor sobreposta às vozes nativas e ao entendimento do espectador) e não possuísse virtualidades. Para Peter Loizos, por exemplo, trata-se de um recurso insubestimável na tradução de uma realidade que é estranha ao receptor (“Admissible Evidence? Film in Anthropology”, P. Crawford & D. Turton (eds.), *Film as Ethnography*, 1992: 54). Podemos, caminhando por outra via, afirmar que esta prática incorre no risco de uma contextualização domesticante. Porém, a disparidade entre essas duas leituras apenas reforça a percepção de que a discussão em torno das práticas dos etnólogos-cineastas se acha ainda a grande distância de ser dada por encerrada. De passagem, entenda-se que não é irrelevante que o filme *O Espelho de África* (Miguel Vale de Almeida, 1999), que contempla comentários, tenha obtido o reconhecimento dos próprios sujeitos filmados enquanto importante capital político-simbólico para a sua comunidade (cf. *Público*, 21-7-1999, p. 28).

Finalmente, a defesa do cinema etnográfico enquanto finalidade de uma pesquisa em antro-

pologia é suscitada por três argumentos bastante inspiradores. Menorizado pela história do cinema e objecto de desconfiança por parte das academias (demasiado exposto a possibilidades manipulatórias), o filme documentário surge frequentemente caracterizado pelos antropólogos através da metáfora do caderno de notas. A sua configuração enquanto momento conducente a uma versão textual definitiva encontra-se mais do que subjacente à produção dessa analogia. Os advogados desta tese não consideram completamente, todavia, o alcance da sua própria formulação, porquanto os elementos recolhidos pela câmara tão pouco asseguram a sua fiabilidade enquanto dados interpretáveis textualmente:

Ao considerar a imagem/som como um objecto técnico que permite a restituição de uma pesquisa, o etnólogo coloca pudicamente o véu sobre aquilo que recusa considerar, a própria história dessa técnica denominada cinematógrafo (p. 71).

Isto é, actua como o crente nas imagens animadas que, um tanto atrás, servira de ilustração a um argumento avançado por Lioger. Depois, com o fito de ultrapassar os receios das academias relativamente a um registo que atribui um peso muito semelhante à subjectividade e à objectividade, advoga que em outros momentos na história da disciplina textos considerados híbridos foram mais tarde recuperados para o cânone:

Sem pretender advogar um “subjectivismo” excessivo, pode-se também considerar que a tensão subjectivista está bem presente na etnologia literária que evocámos [*L’Afrique Fantôme* de Michel Leiris e *Tristes Tropiques* de Claude Lévi-Strauss] e à qual, hoje, nenhum etnólogo negaria interesse (p. 72).

Em terceiro lugar, Lioger antepara o filme etnográfico com o argumento de que este constitui um elemento inovador no contexto da disciplina. Para ele, o cinema antropológico representa um processo de reescrita – o antropólogo filma *sobre* a sua própria pesquisa, anteriores investigações, estereótipos, etc. – e não uma simples ilustração de uma tese científica. Se, como admite Jonathan Culler, for verdade que “a teoria é reflexiva, pensamento sobre pensamento” (“What is Theory?”, *Literary Theory*, 1997: 15), compreende-se a insistência de Lioger tanto no carácter reflexivo do filme antropológico quanto nas suas potencialidades

meta-discursivas. Por outra parte, afiança que o momento da rotação resulta no estabelecimento de uma nova relação no terreno motivada pela substituição da habitual técnica de pesquisa (registo do som) por uma outra (recolha de imagem / som). O autor confia que “este novo momento pode fazer aparecer elementos ‘interpretáveis’ no processo de pesquisa em si mesmo” (p. 73).

Lioger encontraria decerto eco nas reflexões de Gilles Deleuze sobre o cinema. É na qualidade de pensadores que operam através de imagens-movimento e de imagens-tempo (homólogos visuais dos conceitos da reflexão verbal) que o filósofo francês apresenta os cineastas. O modo como Deleuze formaliza a sua análise do processo de montagem nas obras de Sergei Eisenstein e de Dziga Vertov, sugerindo nelas, subrepticamente, dois modelos concorrentes de aproximação ao pensamento marxista, constitui um exemplo precioso disso mesmo (cf. *L'Image-Mouvement*, 1983: 50-61). Também Peter Loizos subscreveria as conclusões de Lioger, depois de avaliado o modo como entrevê na utilização do registo fílmico em antropologia a possibilidade de serem alcançadas descrições mais “densas”, no sentido que Clifford Geertz celebrizou:

Temos palavras, mais entoações, mais pausas, mais expressões faciais e mesmo uma sugestão da qualidade indefinível [*elusive quality*] da relação entre antropólogos e informantes, assuntos sobre os quais um só antropólogo pode ter dificuldade em escrever (*op. cit.*, p. 61).

Entretanto, por altura da redacção desta recensão, um novo ensaio sobre a forma documental foi publicado: *O Filme Documentário: História, Identidade, Tecnologia*, de Maria Penafria (1999). O livro resulta da revisão de uma dissertação de mestrado em Ciências da Comunicação e a sua edição merece ser aplaudida, já que, salvo erro, desde 1982, com *Cinema Documental: História, Estética e Técnica Cinematográfica* de Manuel Faria de Almeida, que esta matéria não conhecia uma obra de âmbito abrangente – enquanto que alguns estudos monográficos foram saindo, sobretudo sob a forma de catálogos – em Portugal. Se Lioger aborda o filme etnográfico em particular sem evitar imiscuir-se no terreno mais amplo da produção documentarista em geral, também Penafria comenta trabalhos num espectro que vai de *Nanook of the North* (Robert Flaherty, 1922) até *First Contact*. Não

faltarão motivos de interesse, certamente, para quem se decidir por uma leitura paralela destes dois textos.

Carlos Branco Mendes
Departamento de Ciências Sociais e Humanas
da ESTG – IPVC
Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)

AUGUSTO SANTOS SILVA
PALAVRAS PARA UM PAÍS. ESTUDOS INCOMPLETOS SOBRE O SÉCULO XIX PORTUGUÊS
Oeiras, Celta Editora, 1997.

Palavras para um País reúne um conjunto de estudos escrito entre 1982 e 1995. “Estudos incompletos”, decerto, se tivermos em conta que o autor concebe o seu trabalho como obra aberta e que há muito se vem dedicando aos estudos históricos, incidindo no século XIX (lembra-se o ensaio *Oliveira Martins e o Socialismo*, premiado em 1978 pela Associação Portuguesa de Escritores). Na sequência de outros historiadores e ensaístas, de quem se considera devedor, entre eles A. José Saraiva, Eduardo Lourenço, Joel Serrão, José-Augusto França e V. Magalhães Godinho, Augusto Santos Silva alarga horizontes no conhecimento da cultura de elite portuguesa oitocentista, sem esquecer o universo social dos seus autores, os meios de divulgação de que dispunham e os públicos a que se dirigiam. Não se limita às grandes figuras da cultura política liberal, os “fundadores” – Alexandre Herculano e Almeida Garrett – e a duas das figuras mais destacadas da Geração de 70 – Oliveira Martins (a cuja obra dedica três estudos) e Eça de Queiroz. Baseia-se num conjunto muito diversificado de fontes, da literatura e da história às outras ciências humanas e sociais que se desenvolvem na segunda metade do século (etnologia, sociologia, arqueologia), passando pelas revistas e pelo património nacional. Observa ainda o olhar privilegiado de romancistas como Júlio Dinis ou Camilo sobre o mundo rural arcaizante que era o português e os limitados efeitos que o progresso aí trouxe. E formula questões de indiscutível pertinência que se colocaram à cultura liberal da época: se a modernização só podia ter sucesso com a adesão popular, “como aproveitar então as formas de vida e quadros culturais enraizadamente popula-

res?” (p. 38). Este é um problema que está no cerne da indagação dos românticos acerca da identidade nacional.

Especial destaque é concedido a Oliveira Martins. Na verdade, a diversidade de problemas e de ângulos de abordagem da realidade social que a sua obra encerra, bem como a larga influência que exerceu, justificam plenamente esse destaque. Tanto mais que, como bem observa o autor, a seu respeito “permanece (...) uma sensação de incomodidade, como se Martins fosse um caso *impuro*, ao mesmo tempo que actual e incontornável” (p. 54). Em Oliveira Martins, Santos Silva nota a oscilação entre um registo de história romântica, “com forte recorte literário” e, de um outro lado, o exercício de novos saberes (económicos, antropológicos e sociológicos). É de assinalar, todavia, que nas obras em que, de um modo mais evidente, se descortina a primeira tendência (*História de Portugal, Portugal Contemporâneo*, e até nas biografias da última fase), se encontram também evidentes marcas de outras ciências sociais. Nas suas sínteses artísticas, dominadas pela visão de conjunto (e não tanto pela razão analítica), Oliveira Martins integra múltiplos pontos de vista. E há outras obras em que a dimensão histórica se exprime noutros termos. Veja-se o caso da *História da Civilização Ibérica* (1879), em que se procura discernir as grandes tendências e tempos da evolução dos povos peninsulares numa lógica compreensiva que se distancia do registo trepidante de história-drama, abundante de juízos de valor. Por outras palavras, talvez se possa admitir que as oscilações se verificam no próprio interior da obra historiográfica de O. Martins, de um modo mais ou menos integrado. Outro tópico do maior interesse, discutido por Augusto Santos Silva, é o do lugar do povo e da nação no pensamento de O. Martins. Tendo em mente *Portugal Contemporâneo*, vê com toda a pertinência que a abordagem martiniana encerra uma “operação de desocultação do Outro não-liberal, não moderno” e o reconhecimento da necessidade de o olhar positivamente (p. 59). O contraste com o modo como Teófilo Braga representa o povo é bem evidente. Mas não podemos concordar que, em Martins, “o povo [se] realiza como Nação, exprime uma vontade e actua, através dos seus heróis” (p. 60). Que se exprime através dos seus heróis, não há dúvida. Mas será que exprime uma vontade? Quando muito em certos momentos, como na revolução de 1833 ou nos primórdios da expansão ultramarina,

parece-nos. O próprio autor está ciente de que, para Oliveira Martins, no povo português não há cidadãos, não há “sujeitos históricos”. Mas não era objectivo da Biblioteca das Ciências Sociais, precisamente, o de contribuir para a formação de cidadãos cultos e conscientes? Isto é, o historiador pretendia modificar esse estado de indiferença ante a coisa pública (tema forte na cultura política oitocentista) que detectava na esmagadora maioria dos seus contemporâneos. Se a cidadania é “a grande ausente” no Portugal do século XIX, não nos parece que o seja no pensamento social e político de Oliveira Martins. Pelo contrário, esse é um dos fins para que convergem todos os seus esforços, em múltiplos planos. Extremamente sugestivo se afigura o estudo “Morte, Mediação e História”, análise e interpretação modelar de um dos temas fortes da cultura romântica e da obra historiográfica de Oliveira Martins. Nesta, não se trata tão-só de morte biológica mas de morte “figurada”, “morte-imagem” que encerra virtualidades metafóricas aí exploradas.

Mas não podemos deixar de assinalar as incursões de Santos Silva pelas estratégias de afirmação dos primeiros etnólogos portugueses nos últimos decénios de Oitocentos: revistas, exposições, museus, sociedades culturais, científicas, técnicas e de instrução. São evocados nomes cimeiros como Adolfo Coelho e José Leite de Vasconcelos, sem esquecer outros mais esquecidos como Rocha Peixoto, José da Silva Vieira, Tomás Pires, Silva Picão, Torres de Carvalho ou Santos Rocha. Abrem-se assim pistas fundamentais para o estudo da “convergência disciplinar da etnografia, filologia, arqueologia e história local” (p. 115) e da função social que desempenhou esta elite intelectual que sondava as raízes da identidade cultural portuguesa. Salientem-se, nestes domínios, pelas novidades que trazem e as estimulantes interpretações que propõem, os ensaios “O povo nos Seus Lugares. O Clima Moral da Primeira Etnografia Portuguesa” e “Os Lugares Vistos de Dentro. Estudos e Estudiosos Locais do Século XIX Português” – este último a abrir um campo de todo inexplorado entre nós, a história e sociologia da historiografia local e regional, acompanhado de uma utilíssima resenha bibliográfica. “O Porto em Busca da Renascença (1880-1911)”, permite-nos compreender o sentido dessa palavra-chave, que dará o nome à associação cívica e de intelectuais (Renascença Portuguesa) criada por Jaime Cortesão e pelos seus companheiros em 1911

– associação que, como bem se vê, entronca, em larga medida, na teia de esforços de uma elite nortenha em prol da refundação da cultura portuguesa.

Num terreno já mais estudado pela história cultural e literária, o ensaio dedicado a Eça de Queiroz proporciona estimulantes sugestões para a compreensão da sua obra: por exemplo ao ver *A cidade e as Serras* como expressão de “linhas de força já anteriormente em gestação” na própria ficção queiroziana; ou na aproximação entre este romance e *A Inglaterra de Hoje*, de Oliveira Martins, no que respeita ao olhar sobre as formas de vida. Mais discutível se afigura a síntese “A cultura Portuguesa numa Perspectiva Histórico-Sociológica”, ao identificar a religiosidade, a ruralidade e a diáspora como “os eixos estruturadores” da nossa cultura. Não é aqui o lugar para aprofundar a problemática, extremamente complexa e difícil de abarcar em termos sintéticos. Em todo o caso, não podemos deixar de chamar a atenção para outros tópicos estruturantes: o laicismo (em larga medida em sintonia com o republicanismo e com uma cultura urbana e numa relação dialéctica com o catolicismo ultramontano); o debate centralização/descentralização (ou, se se quiser, centro/periferia), e, por último, a controvérsia entre uma atitude de enraizamento e, nos seus antípodas, uma mentalidade cosmopolita e europeísta que percorre toda a época contemporânea portuguesa, até à actualidade.

A concluir, saudemos a oportuna compilação deste conjunto de estudos que vem renovar a história da cultura portuguesa oitocentista, abrindo novas problemáticas e territórios até aqui inexplorados.

Sérgio Campos Matos
Departamento de História da FLL (UL)

CLÁUDIA CASTELO

“O MODO PORTUGUÊS DE ESTAR NO MUNDO”. O LUSO-TROPICALISMO E A IDEOLOGIA COLONIAL PORTUGUESA (1933-1961)

Porto, Edições Afrontamento, 1999.

Com prefácio de Valentim Alexandre, “*O Modo Português de Estar no Mundo*” de Cláudia Castelo é a edição revista da sua dissertação de mestrado em História apresentada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Nova de

Lisboa em 1997. No mesmo ano, este texto foi distinguido com o Prémio de História Contemporânea para Jovens Investigadores instituído pela Universidade do Minho, inteiramente justificado pelo importante contributo prestado pela autora à historiografia portuguesa sobre o período do Estado Novo. Tal contributo manifesta-se, pelo menos, em três aspectos que passo a apresentar.

Em primeiro lugar, a investigação incide no tema particular das relações de adesão, de afinidade ou de discordância estabelecidas, em dois períodos distintos, entre autores e figuras das mais diversas áreas, com o luso-tropicalismo de Gilberto Freyre (1900-1987) – projecto inédito no seio da recente e escassa pesquisa historiográfica atenta à questão colonial durante o Estado Novo.

Um segundo aspecto que importa valorizar no trabalho de Cláudia Castelo prende-se com a recuperação de textos políticos, literários e de teor ensaístico (e que são frequentemente citados, por forma a deixar “ouvir” directamente os autores) assinados por figuras que, embora desconhecidas da maioria dos portugueses e dos centros académicos, tiveram um papel significativo na divulgação do pensamento de Gilberto Freyre e marcaram posição em questões de política interna e colonial, de “raça”, de psicologia nacional, no interior dos círculos político, académico e cultural do país. Assim, a par dos nomes de Adriano Moreira, Orlando Ribeiro, Jorge Dias, Vitorino Nemésio, António Sérgio, entre outros igualmente familiares, a autora convoca Maria Archer, Mendes Correia, Osório de Oliveira, Almerindo Lessa, Germano Correia, e muitos mais. A este respeito, importa igualmente anotar que Castelo ausculta a recepção e a apropriação do luso-tropicalismo também entre académicos de origem africana, como são os casos de Gabriel Mariano, Mário António e Francisco Tenreiro.

Por último, registo o contributo prestado por este trabalho no entendimento e na indagação de uma certa imagem do país e dos portugueses, conotada de forma positiva com as ideias de fraternidade, humanismo, tolerância, ausência de preconceitos raciais, especial capacidade para o convívio com povos e culturas diferentes e para a miscigenação. Ou seja, “o modo português de estar no mundo” – expressão introduzida por Adriano Moreira no discurso académico nacional na década de 50 e que rapidamente se reproduz no discurso do Estado Novo e na esfera da memória colectiva. Ao analisar a teorização destas noções em Gilberto Freyre, seguida de recepção

favorável no meio intelectual português (anos 30-40) e de apropriação política posterior (anos 50-60), Castelo vai deixando claros os modos de reconstrução e perpetuação das alegadas características constitutivas da identidade nacional portuguesa.

A esta última nota elogiosa ao livro de Castelo acrescenta-se, porém, uma pequena observação crítica: o facto de a autora negligenciar o tratamento das raízes oitocentistas respeitantes ao pretensão “modo português de estar no mundo”, inscrito no título do livro. Por forma a suprir parcialmente a inexistência de um sub-capítulo sobre o que poderia ser designado de “raízes do luso-tropicalismo”, Valentim Alexandre, no seu prefácio, traça um breve quadro relativo ao contexto político e cultural antecedente à recepção das teses de Gilberto Freyre em Portugal. Assim, refere que “a ideia de uma particularidade portuguesa, no domínio colonial, pode ser rastreada pontualmente já desde o século XVIII”. Contudo, acrescenta que é no último quartel de Oitocentos que a imagem fraterna, cristã e missionária do povo português “começa a ganhar consistência, pela articulação de elementos de diversa natureza”. No plano político, em plena partilha de África, “torna-se frequente responder às pressões externas invocando a relação privilegiada que os Portugueses alegadamente mantinham com ‘os indígenas’ das regiões em disputa e, de forma mais geral, com os diversos povos do continente”. No plano ideológico, “a busca de um fundamento étnico para Portugal, que marca o nacionalismo de finais de Oitocentos, contribui igualmente para reforçar a noção de uma natural vocação colonial do país: várias teorias então formuladas conferem ao povo português – por origem, por contacto ou por cruzamento, consoante as versões – uma composição racial propícia ao desenvolvimento de relações com populações não-brancas” (p. 5).

Poder-se-ia, pois, convocando as teses de Teófilo Braga, de Oliveira Martins e de Adolfo Coelho, colocar a hipótese de que os atributos essencialistas de um certo “modo português de estar no mundo” fariam já parte de um processo auto-representativo de Portugal que antecede a tese gilbertiana. A ponderação desta hipótese não implica a recusa da sugestão apontada por Castelo e que atenta para a importância do cunho “científico” dado por Gilberto Freyre ao pres-

suposto de uma especificidade biológica e cultural portuguesas.

Feitos estes comentários iniciais, analisemos mais detalhadamente “*O Modo Português de Estar no Mundo*”. Composto por quatro capítulos exemplarmente interligados – o que na elaboração de uma tese se revela crucial –, o livro tem como objecto de estudo a recepção em Portugal do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre e a respectiva repercussão na ideologia colonial portuguesa entre os anos de 1933 e 1961. Trata-se de duas datas significativas a vários níveis: a primeira diz respeito, no contexto brasileiro, ao ano da publicação de *Casa Grande & Senzala* e, no caso português, à entrada em vigor da Constituição do Estado Novo; a segunda, à edição de *O Luso e o Trópico* (a teoria gilbertiana surge aqui concluída), ao início da guerra em Angola, à abolição do Estatuto do Indígena e à perda da Índia “portuguesa”.

Estabelecidas as balizas temporais, bem como o tema da dissertação, Cláudia Castelo lança a hipótese de partida da sua investigação, que no final surge amplamente confirmada: o luso-tropicalismo, além de ter sido usado pelo aparelho ideológico do regime por forma a servir o interesse político de legitimação do colonialismo português, gozou de um raio de influência mais vasto, repercutindo-se nos campos intelectual e académico nacionais. Contribuiu, assim, para a perpetuação de “uma imagem mítica da identidade cultural portuguesa, concedendo-lhe a autoridade ‘científica’ de que até aí não dispunha” (p. 14). É sobretudo no terceiro capítulo do livro, “Recepção em Portugal da Doutrina de Gilberto Freyre”, que Cláudia Castelo explana e suporta o seu argumento, ao passo que os dois primeiros servem o enquadramento teórico e a contextualização histórica do trabalho.

No capítulo inicial, “Génese e Estruturação da Teoria do Luso-Tropicalismo”, a autora delinea o percurso biográfico e intelectual de Gilberto Freyre, numa perspectiva simultaneamente reflexiva e sintetizadora. Ainda que inicie a apresentação de alguns dos textos mais significativos do sociólogo brasileiro – fortemente influenciado pelo culturalismo de Franz Boas –, é no subcapítulo seguinte que Castelo expõe de forma mais sistemática *Casa Grande & Senzala*, aquela que é considerada a obra fundadora do luso-tropicalismo. O capítulo encerra com uma análise crítica do luso-tropicalismo enquanto fenómeno

formalmente explicitado no início da década de 50.

No conjunto, este primeiro capítulo procura fornecer ao leitor os pressupostos teóricos que sustentam uma cultura portuguesa (luso-tropical) alegadamente caracterizada por uma “mobilidade”, uma capacidade de “miscigenação” e de “aclimatação” privilegiadas. Este passo mostra-se útil e necessário na compreensão da influência gilbertiana nos discursos oficiais relativos à legitimação da presença colonial portuguesa em África nos períodos conturbados do pós-Guerra e do início da luta armada em Angola.

De importância central para o argumento de Castelo e para o leitor não familiarizado com as políticas (económicas, jurídicas e sociais) do regime relativas às colónias, apresenta-se também o segundo capítulo do livro, “Evolução da Política Colonial do Estado Novo”. São três as fases distinguidas pela autora e que no capítulo seguinte surgirão associadas a diferentes leituras por parte do regime da obra de Gilberto Freyre.

Na fase da *mística imperial*, cujo principal teorizador foi Armindo Monteiro (ministro das colónias entre 1931 e 1935), as disposições contidas no Acto Colonial de 1930 (diploma assumido enquanto projecto político para as colónias portuguesas) e as acções desenvolvidas no âmbito de uma “política do espírito” especializada em assuntos coloniais (congressos, exposições, conferências, jornais e revistas, concursos literários, etc.), incentivam o povo português ao patriotismo e ao amor pelo império. Neste contexto, a apetência para a miscigenação e a interpenetração cultural atribuída aos portugueses por Gilberto Freyre é mal recebida ou simplesmente ignorada pelos ideólogos do regime. No entanto, a adesão imediata ao luso-tropicalismo irá, em igual período, ser surpreendida pela autora no meio intelectual português.

No período de tensão nas relações entre o Estado português e a comunidade internacional que se seguiu à II Guerra Mundial, tiveram lugar algumas alterações em matéria de política colonial. De forma minuciosa, Cláudia Castelo dá conta de um longo e polémico processo político que culmina com a inclusão do Acto Colonial na Constituição de 1951 e com a supressão, ao nível legislativo, de todos os termos conotados com o colonialismo. Relativamente a este período, Cláudia Castelo demonstra que “o luso-tropicalismo é

usado (de forma explícita ou implícita) como suporte ‘científico’ da argumentação da diplomacia portuguesa. As teses de Gilberto Freyre – o tradicional não racismo dos portugueses, a sua capacidade de adaptação aos trópicos, a unidade de sentimento e de cultura que caracterizaria ‘o mundo que o português criou’ – servem, melhor que quaisquer outras, os interesses político-ideológicos da política externa portuguesa” (p. 61). Com efeito, como afirma noutro momento, “se a manipulação político-ideológica é exterior aos textos de Gilberto Freyre, no interior dos textos radica a sua possibilidade” (p. 37). Terá sido esse facto o que motivou a acusação de comprometimento do autor de *Integração Portuguesa nos Trópicos* (1958) e de *O Luso e o Trópico* (1961) – livros encomendados e editados por organismos do Governo português – com o regime.

O capítulo dedicado à política colonial do Estado Novo termina com a análise de uma terceira fase marcada pela luta independentista dos movimentos de libertação africanos, pelo início da guerra nas “províncias” ultramarinas de Angola (1961), Guiné (1963) e Moçambique (1964), e pela nomeação de Adriano Moreira para a pasta do Ultramar. Durante o exercício do cargo, este procura “imprimir um cariz de igualdade racial à legislação ultramarina em nome da criação de comunidades multirraciais e da implantação no ultramar de novas civilizações luso-tropicais” (p. 62). A influência gilbertiana na actuação política e nos discursos de Adriano Moreira é manifestamente visível no programa da disciplina de “Política Ultramarina” do segundo ano do curso de Altos Estudos Ultramarinos, introduzida em 1955/56, bem como nas referências feitas à capacidade criadora de “novas civilizações integrativas e simbióticas” dos povos português e espanhol, resultantes da sua “simpatia” e “fraternidade” seculares.

Verifica-se, assim, que ao longo das décadas de 30-40 as reacções do regime ao luso-tropicalismo se caracterizaram por uma recepção negativa: recusa implícita ou crítica aberta. Segundo Castelo, importava em primeiro lugar a afirmação do império colonial e o evitamento das misturas de “raças”, pelo que a única ideia do pensamento de Freyre acolhida unanimemente pelo Governo de Lisboa prendia-se com a pretensa vocação histórica dos portugueses para a colonização. Nas duas décadas seguintes, porém, registou-se a

apropriação política e a receptividade académica do luso-tropicalismo – o convite oficial a Gilberto Freyre para visitar o Ultramar Português em 1951 é disso um exemplo. Todavia, esclarece a autora, o reconhecimento do luso-tropicalismo pelo Estado Novo não significou a sua adaptação à prática colonial, nem mesmo a sua assimilação enquanto doutrina oficial – a sua apropriação foi parcial e interessada, portanto.

No campo cultural, contudo, o pensamento de Gilberto Freyre gozou de reacções positivas desde o início. Mediante a consulta, que incide sobre o período compreendido entre 1933 e 1941, de um conjunto heterogéneo de periódicos portugueses – *Seara Nova*, *Ultramar*, *O Mundo Português*, *Boletim Geral das Colónias*, entre muitos outros – Cláudia Castelo surpreendeu elogiosas referências às teses gilbertianas, produzidas por intelectuais de orientações político-ideológicas muito diversas. Mobilizados pelo interesse comum na vida colonial africana e na cultura brasileira, Osório de Oliveira, Manuel Múrias, Joaquim Alves Correia, António Sérgio, João de Barros e Maria Archer saudaram a metodologia, a temática e a erudição gilbertianas. Encontramos, porém, no livro de Castelo um olhar mais problematizador sobre os textos destes intelectuais e sobre o tópico da recepção do luso-tropicalismo no seu conjunto. Procedendo a uma análise individual dos artigos de imprensa consultados, a autora conclui que “uma recepção favorável (...) nem sempre implica leituras convergentes”. Ao passo que “os intelectuais de direita, sobretudo Osório de Oliveira e Manuel Múrias, fazem uma interpretação nacionalista da teoria gilbertiana; põem a tónica na especificidade da colonização portuguesa e, de certa forma, manipulam as ideias de Freyre”, já “os intelectuais de esquerda são geralmente mais críticos; fazem uma leitura mais profunda da doutrina, confrontando-a com a realidade histórica e com a prática colonial em África no presente” (p. 80).

Neste terceiro capítulo – o centro da tese de Castelo – há ainda espaço para uma auscultação da adesão do luso-tropicalismo entre intelectuais angolanos e cabo verdianos cujo diagnóstico difere significativamente: se na província de Cabo Verde as teses de Freyre se revelaram determinantes na formação da literatura nacional, o mesmo não se passou em Angola.

O quarto e último capítulo, “Temas para uma Relação”, é construído em torno de três noções-chave do luso-tropicalismo: miscigenação, recipro-

cidade cultural e “missão evangelizadora”. Cláudia Castelo combina a exposição destas noções tal como elas surgem na teoria gilbertiana com uma indagação da sua abordagem por autores portugueses representativos de áreas muito diversificadas (antropologia, geografia, medicina, literatura e ciência política). Embora espalhada ao longo do livro, esta análise surge aqui apresentada já de forma sistematizada.

Ao longo de quatro capítulos temáticos, este estudo sobre a recepção do luso-tropicalismo em Portugal durante o Estado Novo revela-se um trabalho de síntese sobre a vasta bibliografia de Gilberto Freyre que permite uma revisitação contemporânea das caracterizações do povo português que circularam pelos círculos hegemónicos dessa época (ausência de preconceitos raciais, capacidade de convívio com culturas diferentes, fraternidade cristã, apetência para a miscigenação). Mas mais do que isso, “*O Modo Português de Estar no Mundo*” abre pistas de reflexão sobre os ecos das ideias gilbertianas no actual discurso político e cultural. É um caminho que Cláudia Castelo já indica ao dizer-nos que essas ideias, “libertas da componente colonialista que o Estado Novo lhes imprimiu, servem agora para justificar a criação formal de uma comunidade lusófona com propósitos culturais, económicos e de cooperação em matéria de política externa” (p. 140). Motivo que justifica o levantamento de uma questão que conta com o assentimento da autora: constituirá a lusofonia uma variação contemporânea do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre?

Leonor Pires Martins

Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)
Bolseira do Programa Praxis XXI

JOÃO VASCONCELOS

ROMARIAS I E II. UM INVENTÁRIO DOS SANTUÁRIOS DE PORTUGAL

Lisboa, Olhapim, 1996 e 1998.

Absolutamente indispensáveis e inevitavelmente incompletos foi a apreciação espontânea e o comentário mais imediato que me ocorreu após a leitura dos dois volumes de *Romarias: Um Inventário dos Santuários de Portugal*. Indispensáveis, pelo contributo decisivo que uma pesquisa de carácter inventarial de assinalável rigor tem para uma melhor percepção geral da

distribuição de um fenómeno como o das “romarias”. Indispensáveis ainda porque esse tipo de ampla cobertura antropológicamente pensada (“*extensive survey*”), essa cartografia de um território não apenas geográfico mas também temático, de algum modo abandonada pelos antropólogos contemporâneos, pode ser actualmente uma importante área de produção de investigação dos antropólogos. Inevitavelmente incompletos porque um tão vasto projecto de cobertura nacional apresenta sempre riscos de lacunas e omissões, tratamentos desiguais, metodologias e enfoques não uniformes. Em todo o caso, a equipa científica responsável por este projecto estava não apenas consciente destas contingências, como chega mesmo a sugerir o carácter aberto e, em última instância, inacabado da obra – prevendo desejáveis e possíveis contributos e correcções. João Vasconcelos refere desde logo dois grandes obstáculos inerentes a uma pesquisa deste tipo: a recolha exaustiva de informação através do envio de questionários que só têm uma resposta limitada; e a cristalização da processualidade das “romarias” produzida pelas fichas descritivas que compõem a obra. Um projecto e um texto deste tipo requerem assim, necessariamente, uma constante actualização.

Miguel Vale de Almeida, responsável científico da pesquisa que está na base dos dois volumes aqui recenseados, afirma no “Prefácio” que esta obra “(...) constitui, simultaneamente, a radiografia de um mundo que alguns pensam estar em desaparecimento e uma análise de um fenómeno da (vulgar e erradamente apelidada) ‘religiosidade popular’, que demonstra estar bem viva” (p. 7). E estes são, de facto, os parâmetros orientadores da pesquisa desenvolvida por João Vasconcelos – promovida pela Caminus Actividades Culturais, com a colaboração de uma vasta equipa de jovens antropólogos e fotógrafos, realizada ao longo de vários anos (1991-95). Foi através do recurso a diferentes metodologias e modos de aproximação – investigação de terreno com curtas estadias, elaboração de questionários enviados às câmaras municipais e às paróquias, tratamento de múltiplas fontes bibliográficas e ainda alguma filmografia – que esse polissémico objecto – as “romarias” – foi analisado apenas para Portugal Continental.

O carácter polissémico do objecto em análise pode ser atestado quer na diversidade de apro-

priações que as populações delas fazem, quer na pluralidade das definições que os analistas destes fenómenos têm produzido, decorrentes desde logo da diversidade e origem dos discursos – das várias ciências sociais à teologia. Traçar a radiografia do país relativamente à distribuição das chamadas “romarias” é, por isso, uma tarefa seguramente original e inédita no quadro da disciplina, mas também particularmente difícil e complexa. E é mais uma vez com a consciência dessa complexidade que João Vasconcelos situa e dirige mais claramente o seu propósito de pesquisa para “(...) um inventário dos santuários existentes no território continental de Portugal nos quais se realizam actualmente festividades periódicas (...) festas que congregam num santuário pessoas vindas de diversas localidades mais ou menos distantes e que podem compreender cerimónias, práticas, motivações e estados de alma (...)” (p. 14). E aqui surge um propósito teórico-metodológico relativamente fragilizado. Refiro-me à ambígua e nem sempre clara explicitação do objecto principal de análise. Ora se trata de uma cartografia analítica de práticas rituais e performativas particulares, ainda que com configurações morfológicas diversas, ora estas “romarias” se confundem ou se diluem com a inventariação e contextualização histórica e arquitectónica dos santuários. E nem sempre se identificam quais os critérios que prevaleceram na escolha duma ou doutra modalidade de análise.

Por outro lado, em muitos casos o uso exclusivo de fontes bibliográficas é responsável pelo tratamento quase sumário e residual de alguns espaços e práticas cerimoniais a eles associados, da mesma forma que o amplo espectro e desigual enfoque destas fontes em confronto com o mais detalhado retrato produzido pelo olhar dos antropólogos nos 11 terrenos (santuários/romarias) escolhidos como casos de estudo poderá estar na origem de algum desequilíbrio na elaboração do texto. E aqui creio que ficaríamos sempre a ganhar com abordagens que privilegiassem mais a componente de “terreno” e não apenas a de “gabinete”. Aliás, a combinação de metodologias poderia ser uma mais-valia para evitar ou explicitar aquilo que os próprios autores já suspeitavam previamente: silenciamento de cultos, empolamentos de importância, valorização de aspectos tidos por arcaizantes, omissão de tensões. Finalmente, creio que poderia ter sido interessante

a apresentação, em anexo ou mesmo no texto de abertura de João Vasconcelos, do modelo dos questionários elaborados e enviados às câmaras e paróquias, bem como a sua problematização teórico-metodológica que, aliás, aquele autor refere ter “condicionado grandemente” (p. 20) a caracterização de certas romarias ou o silenciamento de outras.

Uma das ideias mais interessantes desta obra, dum ponto vista estritamente teórico, está enunciada logo na apresentação de Miguel Vale de Almeida quando este retrata criticamente aquilo que designa como uma visão “progressivista” da “vulgar e erradamente apelidada religiosidade popular” (p. 7) que procura postular o desaparecimento do sentimento religioso e a sua substituição pela racionalidade pragmática e científica, ou uma visão “melancólica ou romântica” que procura verificar ou conservar a “morte das tradições”. Se a primeira visão acentua a tese de que a “religiosidade popular” é uma evidência do obscurantismo tradicionalista, a segunda dicotomiza-se – ora tradicionalista entendendo o “povo” como uma unidade que recusa o individualismo e a cidadania, ora meramente melancólica e fascinada por uma certa “veracidade camponesa”. De um outro modo, o tratamento proposto pelos autores pretende verificar que o conjunto de práticas e ideias religiosas e rituais inventariados não está em vias de desaparecimento, e que, muitas delas, ao invés de serem heranças de um passado secular, são inclusivamente invenções e criações recentes. A premissa de que a modernização eliminaria o “mundo rural” – população, referencial cognitivos e ideológicos – é apenas parcelarmente atestada. Podemos na verdade entender melhor alguns processos de configuração e reconfiguração das identidades locais, regionais ou nacionais, associados a fenómenos de retoma e recriação de manifestações culturais deste tipo (romarias, festividades cíclicas, eventos performativos, etc...) em virtude do carácter sazonal ou do regresso de populações do litoral urbano e emigrantes para os seus contextos de origem. Em última instância, trata-se em boa medida de refazer os modos de entender o local de origem e os seus aspectos emblemáticos e identitários, e neste domínio esta obra parece ser um importante contributo. Talvez se possa mesmo pensar num projecto de investigação a prosseguir, com um prazo mais alargado, multiplicando os estudos de

caso e ampliando assim o rigor e o detalhe do inventário.

Trata-se finalmente de uma obra que se pode enquadrar à luz de outras raras contribuições dadas a este tópico: Ernesto Veiga de Oliveira, 1984, *As Festividades Cíclicas em Portugal*; Pierre Sanchis, 1983, *Arraial: Festa de um Povo. As Romarias Portuguesas*; Augusto Santos Silva, 1994, *Tempos Cruzados: um Estudo Interpretativo da Cultura Popular*, e João Leal, 1994, *As Festas do Espírito Santo nos Açores. Um estudo de Antropologia Social*. Faltava de facto uma obra sistematizadora do fenómeno a nível nacional. E essa é a ambiciosa e interessante proposta que encerram estes dois volumes de *Romarias. Um Inventário dos Santuários em Portugal*.

Paulo Raposo

Departamento de Antropologia do ISCTE
Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)

KARIN WALL

FAMÍLIAS NO CAMPO. PASSADO E PRESENTE EM DUAS FREGUESIAS DO BAIXO MINHO
Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1998.

Neste mais recente número da colecção Portugal de Perto, das Publicações Dom Quixote, o leitor tem à sua disposição os resultados de uma investigação, levada a cabo em duas freguesias do Baixo-Minho (concelho de Vila Nova de Famalicão), que retoma um tema clássico no domínio dos estudos sobre a família e questiona a tese da progressiva nuclearização da família, inserindo-se, assim, no debate que dominou durante muito tempo os estudos centrados na dinâmica familiar protagonizados por cientistas dos vários quadrantes das ciências sociais.

Da autoria de Karin Wall, investigadora no Instituto de Ciências Sociais, esta obra baseia-se na sua tese de doutoramento em Sociologia, apresentada na Universidade de Genebra, à qual foram retirados os capítulos e referências bibliográficas de teor mais académico, com o objectivo de

aligeirar uma obra demasiado extensa e cumprir um propósito que acompanhou a sua concepção: devolver o retrato da vida familiar às pessoas e às famílias que, pelos seus testemunhos, o tornaram possível e, também, a um público mais vasto

interessado pela evolução e transformação da sociedade portuguesa (p. 11).

Famílias no campo organiza-se em duas partes com uma extensão desigual que traduzem a ênfase diferencial dada pela autora a duas abordagens complementares que suportam as suas cuidadas reflexões sobre os processos de transformação das famílias camponesas neste recanto do país.

A primeira parte, bastante compactada quando comparada com a segunda, introduz o leitor no cenário plurifacetado da vida social e da organização doméstica de uma sociedade rural em mudança. Partindo da “miséria do passado” que dominava o “antigamente” evocado pelos informantes, e que se reporta aos anos 30/40, Karin Wall chega aos principais aspectos que caracterizam a “vida melhor” dos anos 80, usando um conjunto diversificado de fontes (históricas, demográficas, sociográficas) que acompanham um panorâmico “olhar de longe”, largamente suportado por uma análise quantitativa dos dados recolhidos numa fase inicial de pesquisa.

No passado recente emergem, então, três grandes cenários de dinâmica familiar que a autora sintetiza baseando-se nos traços distintivos que os permitem recortar, nomeadamente no que diz respeito às “finalidades domésticas”, ao “tipo de coesão familiar, à posição da criança, às trocas entre gerações no tempo” (p. 58). Estas dinâmicas, aliás coincidentes com diferentes situações de classe, traduzem, igualmente, valores existenciais distintos claramente expressos nos depoimentos recolhidos e bem evidenciados pela autora: “segurar a vida” no caso dos camponeses ricos; “organizar a vida” no caso dos camponeses pobres e “ir à vida” no caso dos jornaleiros agrícolas.

Para além disso, estes três cenários, longe de esgotarem a complexidade e diversidade das situações familiares ao longo das décadas abrangidas pelo estudo, servem antes para ilustrar e reforçar a ideia defendida por diversos autores (incluindo Karin Wall) de que não existe uma forma única de família camponesa nem tão-pouco um modelo uniforme que acompanhe a sua transformação no tempo, mas antes um conjunto diversificado de estratégias de organização familiar com dinâmicas próprias ligadas a uma infinidade de factores que promovem ou bloqueiam, tantas vezes de forma aleatória, as condições da sua reprodução.

Com uma escrita muito firme e pontualmente atravessada por relatos vivos de evocações desse passado recente, a primeira parte do livro lança os fios estruturantes que serão desenvolvidos numa trama de narrativa bastante mais densa nos capítulos subsequentes, ao longo dos quais o olhar inicial e distanciado do investigador se vai a pouco e pouco aproximando dos seus interlocutores que simultaneamente orientam e suportam a análise.

Na segunda parte do livro, a pesquisa encaminha-se para “um olhar de perto que se interroga sobre o dia-a-dia e o lado de dentro da vida familiar” (p. 20), privilegiando como foco de análise a família de lavradores, tanto do passado como do presente. Trata-se aqui de uma abordagem de índole qualitativa que se baseia em depoimentos e histórias de vida recolhidos durante um prolongado e próximo trabalho de campo que permitiu retratar diversas vertentes da vida familiar de forma dinâmica.

Com efeito, tanto os aspectos mais acessíveis (“modo de inclusão”, “trocas” no interior da família, “integração” dos grupos domésticos na freguesia e na sociedade local), como os aspectos mais impenetráveis e recatados (gestão do orçamento familiar, sexualidade), ganham progressiva visibilidade, sendo frequentemente apresentados por relatos vivos dos próprios actores sociais.

Em termos metodológicos é como se a própria organização do livro reproduzisse o caminho normalmente percorrido pelo investigador, empenhado numa abordagem *emic* de comportamentos e processos sociais protagonizados pelos sujeitos da sua pesquisa. É também um recurso analítico que poderá ser entendido como uma forma de contornar a dificuldade de encontrar padrões unilineares em processos tão fugidios e imponderáveis como os que subjazem às relações familiares dentro e fora do espaço doméstico.

Evidenciaria, assim, dois pontos fortes desta obra. Em primeiro lugar, uma estreita articulação de duas abordagens que se completam ao longo do texto: a primeira, mais distanciada e quantitativa, compara a estrutura dos grupos domésticos no passado e no presente e permite evidenciar algumas linhas de força da mudança. A segunda, mais próxima e qualitativa, ajuda o leitor a compreender como as transformações se foram operando. Em segundo lugar, uma grande

transparência na forma como os dados da investigação são apresentados, intercalando constantemente o discurso científico e analítico do investigador com a “voz-off” dos informantes.

Recomendaria, no entanto, uma reforçada dose de concentração para seguir com a mesma meticulosidade com que a autora o faz, os diferentes trajectos individuais e familiares que ao longo da segunda parte do livro vão entretecendo a complexa teia das relações familiares, não só vividas, como também lembradas.

Apesar da dificuldade em manter o fio condutor que vai articulando os testemunhos constantemente evocados, quer pela densidade narrativa quer pela profusão de diferentes situações e trajectos familiares, eles só por si têm o mérito de dar visibilidade a um tempo genericamente captado pela autora, e que tende a ser subvalorizado quer pela generalidade dos so-

ciólogos, porque demasiado remoto, quer pela generalidade dos historiadores, porque demasiado recente, correndo o risco de ser votado ao abandono, esfumando-se com o desaparecimento dos seus últimos depositários.

Deste modo, esta abordagem “próxima, *emic* e com carácter de urgência”, lembra-nos ainda como são fluidas as fronteiras entre campos disciplinares historicamente separados, como a sociologia e a antropologia, mas que na prática corrente se revelam, por vezes, difíceis de distinguir. Teria, portanto, alguma hesitação em ser tão peremptória como Karin Wall quando começa por escrever: “Este livro é uma investigação sociológica sobre a família camponesa no passado e no presente”...

Ana Isabel Afonso

Departamento de Antropologia da FCSH (UNL)

