

João de Pina Cabral e outros

Caminhos da antropologia ibérica nos anos 80

Os textos que aqui se reúnem são recensões críticas de monografias antropológicas publicadas nos anos 80 sobre a Península Ibérica — a única excepção é a tese de doutoramento de Sally Cole, que optamos por incluir, apesar de não ter sido ainda publicada, por pensarmos que seria particularmente interessante para o leitor português, já que existe tão pouco material sobre as nossas comunidades piscatórias. Os livros foram escolhidos largamente ao sabor dos interesses dos recenseadores e, por conseguinte, não compreendem nem a totalidade do que se vai publicando no âmbito disciplinar da antropologia, nem constituem sequer uma amostra estatisticamente representativa. Por exemplo, não se incluíram recensões das monografias etnográficas de Brian Juan O'Neill (*Proprietários, Lavradores e Jornaleiros*, D. Quixote, Lisboa, 1984) e de João de Pina Cabral (*Sons of Adam, Daughters of Eve*, Clarendon Press, Oxford, 1986), pela certeza de que o leitor estaria já familiarizado com elas. Apesar disto, pensamos que esta escolha permitirá uma noção bastante aproximada dos caminhos por que tem passado a antropologia peninsular nos anos 80.

Três tendências em particular merecem ser identificadas. Por um lado, o aprofundamento do diálogo pluridisciplinar que tem vindo a qualificar a antropologia social desde a crise teórica dos finais dos anos 60. Com a história, por exemplo, ele verifica-se rico em vários âmbitos: na aproximação demográfica de Brettell, nos interesses de história cultural de *élites* de McDonough ou rural de Behar ou, ainda, no diálogo com a história e a sociologia políticas de Mintz. Mas também temos exemplos válidos de um forte intercâmbio com a psicanálise (vide Brandes) e com a sociologia urbana (vide Pujadas e Bardaji).

Por outro lado, a sobrevivência e a renovada pujança da metodologia de trabalho de campo, e em particular da observação participante — que não eram dados óbvios no ambiente hipercrítico dos anos 70 —, são hoje factos adquiridos. Textos como os de Brandes, de Behar e de Sally Cole são exemplos de como a observação participante conseguiu de facto manter-se na vanguarda da inovação metodológica nas últimas décadas. Não deixa de ser interessante verificar que os autores nativos — que vivem e trabalham na proximidade imediata das populações estudadas — parecem ter sido os que mais dificuldades tiveram em levar a cabo trabalho de campo com observação participante (vide Bestard e Pujadas e Bardaji). Que ilações poderão ser retiradas desta observação?

Um outro aspecto prende ainda a nossa atenção: o facto de se tratar de uma disciplina em plena reprodução. Enquanto os antropólogos sociais

dos finais da década de 50 e princípios da de 60 eram pioneiros, cuja obra se referia a um mundo etnográfico e teórico largamente originário da antropologia africanista ou americanista (Pitt-Rivers, Campbell, Friedl, Stirling, Halpern), os antropólogos europeístas da segunda geração, nos finais dos anos 60 e anos 70 (p. ex., Davis, Lisón Tolosana, Cutileiro, Douglas, Loizos, Hammel), construíam já sobre bases deixadas pelos seus predecessores, mas ainda num universo muito rarefeito e estritamente monodisciplinar — como Davis claramente indica no texto que melhor caracteriza esta geração, *People of the Mediterranean* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1977).

Nos anos 80, a terceira geração move-se já dentro de um universo muito mais amplo. O material publicado é tão vasto que já não seria possível tentar sequer fazer um índice supostamente exaustivo de tudo o que foi escrito (como Davis pretendeu no seu livro, e quase ia conseguindo!). Ao mesmo tempo, e concomitantemente com o desenvolvimento do empenho pluridisciplinar, as fronteiras geográficas ruíram. O «mito antropológico» do Mediterrâneo está pelas horas da morte. Abrem-se, assim, as portas a novas áreas para comparação, nomeadamente com todo o universo etnográfico da Europa ocidental e do Norte, que os mediterraneístas da segunda geração simplesmente ignoraram.

Ainda restam alguns conservadores, liderados por David Gilmore, que continuam a insistir que os europeus do Sul estão dominados por sentimentos de «honra e vergonha» e sujeitos a «cultos mediterrânicos de masculinidade», que os tornam mais semelhantes, para fins de comparação socioantropológica, aos muçulmanos levantinos e do Norte de África do que aos outros europeus [cf. *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, David Gilmore (org.), American Anthropological Association (22), Washington, 1987]. Na Península Ibérica, no entanto, e à parte o grupo de americanos interessados no estudo da Andaluzia (dos quais temos como exemplo aqui a interessante obra de Stanley Brandes), esta atitude está em franca minoria nos anos 80. Para os mais jovens, como Behar, Pujadas, Bestard, Cole e Brettell, as noções de «honra e vergonha» têm um valor muito limitado enquanto instrumentos de classificação regional e a sua relevância para a etnografia peninsular não parece ser maior do que para outras regiões europeias [vide João de Pina Cabral, «The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View», in *Current Anthropology*, 30 (3), 1989].

Finalmente, na última década, a antropologia social deixou de ser o estudo de pequenas comunidades isoladas nas montanhas com uma aparência primitiva e uma economia de auto-subsistência. Já nos anos 70 esta visão tinha sido posta em causa — que melhor exemplo poderíamos encontrar que a obra de Carmelo Lisón Tolosana sobre uma cidadezinha aragonesa? [*Belmonte de Los Caballeros*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1983 (1966)]. No entanto, as implicações desta alteração para a natureza da metodologia e das categorias analíticas utilizadas só agora começam a tornar-se visíveis. Em obras como as de McDonough e de Pujadas e Bardaji, o próprio objecto de estudo põe em causa esta visão ruralista da antropologia; mas é em obras como as de Behar, Brettell, Cole e Brandes, que descrevem contextos sociais perfeitamente ajustáveis à visão tradicional, que se vê como a antropologia tem mudado, adoptando uma visão

teoricamente mais complexa da inserção das populações que estuda no contexto da sociedade que as abrange — de um ponto de vista tanto histórico como político e económico.

Lisboa, Outubro 1988

João de Pina Cabral

Stanley Brandes, *Metaphors of Masculinity. Sex and Status in Andalusian Folklore*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1980.

As profundas assimetrias e conflitualidades que historicamente marcaram a Andaluzia criaram um aparente paradoxo social: como é possível a reprodução de uma sociedade marcada por clivagens sociais tão irreversíveis, tão irreconciliáveis? Este paradoxo (que é, afinal, o paradoxo constitutivo e dinamizador de todas as sociedades, embora com intensidades diversas) foi talvez a razão da existência de leituras antropológicas tão fortemente contrastadas da realidade social andaluza. *The People of the Sierra* (1954), de Julian Pitt-Rivers, e *The People of the Plain* (1980), de David G. Gilmore, são os exemplos modelares desse contraste. Pitt-Rivers procedeu a uma pesquisa da comunidade cognitiva e moral que é forjada pelos valores sociogeográficos do *pueblo*, desprezando analiticamente a dinâmica do conflito e da oposição; Gilmore fixou-se obsessivamente no antagonismo das classes sociais, desvalorizando as interdependências entre os diversos grupos sociais e os seus valores possivelmente comuns.

Em *Metaphors of Masculinity*, Stanley Brandes¹ opera uma inovadora deslocação do enfoque analítico tradicional na antropologia da Andaluzia: numa análise particularmente influenciada pela psicologia e pela psicanálise são privilegiados os modos de expressão dos actores sociais (sobretudo masculinos), e não apenas os grandes critérios de estruturação da sociedade, que são, de algum modo, exteriores aos grupos e, especialmente, aos actores sociais. Brandes analisa rituais (o cortejo dos gigantes e dos cabeçudos e a procissão em honra do Santísimo Señor del Consuelo), títulos, nomes e pronomes, anedotas, partidas e travessuras, adivinhas, *juegos* (peças de teatro popular), as metáforas masculinas no discurso popular, o espaço e o discurso na colheita da azeitona e as atitudes religiosas. Todos estes modos de expressão baseados no folclore transportam sentidos sociais ou individuais: são metáforas, expressões e projecções concretas dos aspectos críticos da sociedade, da cultura, da pessoa em Monteros (o pseudónimo da agro-vila da parte oriental da Andaluzia que foi estudada por Brandes em 1975-76 e 1977).

¹ Stanley Brandes é um antropólogo americano, professor na Universidade da Califórnia (Berkeley), e é o autor, além do livro aqui apresentado, dos seguintes livros: *Migration, Kinship and Community. Tradition in a Spanish Village* (1976) (sobre uma aldeia castelhana), *Forty. The age and the symbol* (1985) e *Power and Persuasion. Fiestas and social control in Rural Mexico* (1988). Foi também o co-organizador com M. Le C. Foster de *Symbol as Sense. New approaches to the analysis of meaning* (1980).

Brandes mostra, assim, como algumas vivências aparentemente insignificantes podem ser cruciais no modo como os actores e os grupos sociais se inscrevem na sociedade: o folclore enquanto *performance* na sua (re)encenação quotidiana é fulcral nesse acto de inscrição. [Note-se toda a distância que separa esta abordagem de uma aproximação estruturalista do folclore enquanto texto, onde os (re)produtores e os actos de (re)encenação são irrelevantes.] Os géneros folclóricos são, assim, fundamentais para os homens de Monteros construírem a sua identidade, para dotarem de sentido um mundo perante o qual frequentemente se pensam e descobrem impotentes, para se olharem em espelhos simbólicos, sempre sem a necessidade de articularem directamente os seus propósitos mais ou menos conscientes; isto é, podem expressar-se metaforicamente sem os riscos psicológicos e sociais que uma expressão directa poderia envolver.

A forte influência da psicologia e da psicanálise no esquema analítico de Brandes pode suscitar inquietações e cepticismos no antropólogo frequentemente socializado numa tradição durkheimiana de fobia do psicológico. Mas, a meu ver, a aproximação de Brandes é exemplar na gestão transdisciplinar das relações entre psicologia, psicanálise e antropologia social e cultural. Sem nunca ceder às derivas fantasistas que, por vezes, tentam os psicanalistas, Brandes desenvolve um esforço inteligente para superar o fosso entre o individual e o social/cultural.

Há, porém, um problema particular ligado a este tipo de transdisciplinaridade: a sua forte ênfase na tentativa de apreender o inconsciente individual e colectivo. Os estudos que adoptam esta perspectiva fazem-nos suspeitar, algumas vezes, que o inconsciente dos indivíduos e dos grupos estudados é sobretudo fruto da imaginação (ou, se se quiser, de uma hiperconsciência vagamente demiúrgica) do analista. E, como Devereux notou (1967; cf. Crick, 1984, p. 24), uma grande parte da metodologia das ciências sociais pode ser uma reacção à ansiedade que os fenómenos sociais criam no observador. Num caso extremo, os métodos são mais elucidativos sobre o estado de espírito do investigador do que propriamente sobre o objecto de investigação.

Brandes considera, de facto, que o sentido do folclore que estuda é largamente inconsciente (1980, p. 12), mas não exclui a possibilidade de os actores sociais possuírem uma maior ou menor consciência desse sentido. Algumas interpretações de Brandes podem oscilar entre o intrigante e o irritante (por exemplo, sobre os significados metafóricos dos gigantes e dos cabeçudos cf. Fernandez, 1983, p. 168). Parece-me, no entanto, que a extrema preocupação em estudar o folclore na sua dinâmica contextual (nunca invocando universalismos falazes) e em descrever os processos de socialização e transmissão cultural constitui uma eficiente protecção metodológica e analítica contra qualquer reducionismo psicológico. A sua sensibilidade ao psicológico permite, em contrapartida, entre outros aspectos, mostrar como as emoções (mediadas por metáforas e, decerto, retrabalhadas culturalmente) são importantes para a cognição e a própria transformação do social.

Monteros é uma típica agro-vila andaluza, economicamente baseada na olivicultura e marcada por uma forte conflitualidade social, sexual e geracional (1980, pp. 25-27). Brandes considera o folclore um dispositivo que

os habitantes de Monteros utilizam mais ou menos conscientemente para enfrentarem, e reflectirem sobre, esta conflitualidade e para resolverem os seus conflitos de identidade.

Há dois problemas de identidade que parecem constituir as preocupações fulcrais dos homens de Monteros (id., p. 6): o seu lugar na hierarquia social e as suas relações com as mulheres. O primeiro problema remete para o domínio mais geral do *status* social (um conceito que Brandes utiliza latamente para cobrir todas as formas de categorização, excepto a sexual). O segundo problema tem a ver com a delimitação das similaridades e sobretudo das diferenças (que os homens consideram serem fundamentalmente biológicas) em relação às mulheres. São precisamente os géneros folclóricos que auxiliam os homens a reflectirem sobre a sua condição de *seres sexuais e sociais* (id., p. 7).

O problema do *status* social é particularmente interessante, sendo gerado em parte pela coexistência de diversos critérios para a sua definição. Em termos de classes, os habitantes locais distinguem dois grupos socioeconómicos principais: uma pequena *élite* educada e a massa dos trabalhadores analfabetos e semianalfabetos que vivem dos seus salários. Mas há outros sistemas de categorização baseados em outros critérios: o critério da educação e da sofisticação, que é privilegiado pela *élite* fundiária e que origina a dicotomia gente culta/gente humilde; o critério do dinheiro, que é privilegiado pela maioria da classe trabalhadora, produzindo uma dicotomia entre, por um lado, *los ricos, los grandes, los capitalistas, los gordos* e, por outro lado, *los pobres*; e, finalmente, o critério da independência ocupacional, que origina a tríade *ricos/medianos/obreros*. A existência destes modos de classificação entrecruzados, combinados com sistemas de valores concorrentes, explica a ausência de um sentido seguro de identidade social. Mostra, além disso, que o problema da dominação e da submissão intervém significativamente na «construção social e individual do quotidiano» e na percepção e definição da identidade (sempre instável, efémera, ameaçada) dos indivíduos e dos grupos sociais.

Estes problemas da identidade masculina relacionam-se estreitamente com a visão masculina sobre as mulheres. O temor do perigo potencial que é encarnado pelas mulheres move os homens a tentativas de dominação e exclusão social das mulheres (id., pp. 75-76). Elas são potencialmente destrutivas, sobretudo através da sua atracção sexual [*«pueden más dos tetas que cien carretas»* (id., p. 77)], a que os homens não podem ou não sabem resistir. Note-se que o *locus* do poder e da vontade está supostamente situado nos órgãos genitais masculinos (id., p. 92). A mulher priva o homem do seu *sémen* (um bem vital limitado) e incorpora-o no seu corpo. Assim, as mulheres podem privar os homens da sua masculinidade, feminizando-os simbolicamente (por exemplo, provocando a morte prematura do marido ou cometendo adultério).

Esta concepção masculina sobre a mulher é validada moralmente: há uma moralidade dicotómica entre os sexos. Os homens consideram-se intrinsecamente mais virtuosos que as mulheres: «O homem é o bem, a mulher o mal» (id., p. 77). Uma oposição moral que, segundo o autor, se articula com duas cadeias metafóricas opostas e distintas: Deus : homens : ovelhas :: Diabo : mulheres : cabras. A alegada superioridade moral dos homens possui, assim, também uma legitimação religiosa e económica.

É aqui que se inscreve o jogo de agressividade e defesa que parece caracterizar a sociedade masculina de Monteros. Os homens locais precisam de se proteger contra a permanente ameaça física e moral, que é encarnada pelas mulheres. E, enquanto detentores de uma posição social específica, precisam de se resguardar a si próprios e às suas famílias contra as permanentes injustiças e intrigas da sociedade. A estratégia fundamental para preservar a posição de um indivíduo no mundo e para consolidar a sua própria identidade masculina é precisamente uma postura de agressividade.

Esta combinatória de agressividade e defesa característica da mentalidade masculina encontra, na opinião de Brandes, um escape adequado nas anedotas, partidas e adivinhas e outras formas do folclore, que operam, assim, como válvulas de segurança culturalmente sancionadas. Elas permitem, além disso, o comportamento dúplice e simulado que é a resposta necessária a um mundo que, segundo uma concepção peculiarmente espanhola, é composto de aparências ilusórias: o mundo é imprevisível, as aparências desmentem a realidade (id., p. 175). As referidas formas do folclore socializam as pessoas num estado de espírito fortemente céptico que as prepara para enfrentarem as situações mais críticas do quotidiano.

O medo comum a todos os segmentos da sociedade de Monteros é, na verdade, o medo da vitimização: o ser colocado à mercê e sob o capricho dos outros, de perder a autonomia pessoal (id., p. 159). Qualquer afronta pessoal torna um indivíduo em vítima. A piedade, a troça, o riso dos outros, são formas de dominação que devem ser evitadas a todo o custo. O mecanismo de autoprotecção fundamental é, pois, a necessidade de nunca se revelarem segredos importantes a ninguém. Reencontramos aqui velhas questões simmelianas: o conhecimento é poder e é reproduzido (também) pelo segredo.

A pessoa é concebida, assim, em Monteros como um centro de experiências e pensamentos de importância crítica (id., p. 160) que não devem ser desvendados. É isto que explica a relutância dos homens de Monteros em relação à confissão: ela envolve o grave risco de ser revelado um tesouro pessoal de pensamentos e experiências que são a essência singularizante de cada indivíduo (id., p. 187).

As abordagens do ritual, do espaço e do humor constituem, de par com a análise da concepção da pessoa, os momentos exemplares do texto: são fascinantes (na minha leitura comprometida e pessoal) e guiam-nos na desocultação da textura da sociedade e da cultura locais.

A aproximação do ritual não é, decerto, original (lembramos toda a tradição antropológica de estudo do ritual nas sociedades não europeias, onde pontifica Victor Turner), mas não deixa de ser significativo surpreender as implicações políticas, sociológicas e cosmológicas do ritual no contexto de uma sociedade europeia.

O cortejo dos gigantes e dos cabeçudos é realizado anualmente, em 16 de Setembro. É um acontecimento sobretudo dos homens das classes trabalhadoras e os seus actores são principalmente rapazes, que podem, assim, exprimir a sua agressividade num quadro ritual. Este cortejo é considerado uma metáfora das relações de poder que ocorrem no interior da família nuclear e no contexto mais global da sociedade. Os gigantes, com o seu

vestuário imponente, o seu andar digno, controlado e majestoso, são, segundo Brandes, uma metáfora dos pais e da *élite*: plenamente socializados, libertos das paixões caóticas e dos caprichos do organismo humano. Os cabeçudos, por seu lado, seriam uma metáfora dos filhos e dos trabalhadores: desajeitados, disparatados, descontrolados.

Há, assim, um confronto entre modelos da ordem e da desordem sociais, onde o triunfo simbólico pertence à ordem: «a ordem social permanece estável e incólume, porque o cortejo é um acontecimento regular, previsível, onde todos os participantes se comportam de uma maneira inteiramente esperada» (id., p. 33). Verificamos, além disso, que esta confrontação entre a ordem e a desordem é conceptualizada em parte com o suporte de modelos biológicos, emocionais e espaciais.

O cortejo dos gigantes e dos cabeçudos integra-se nas festas em honra do Santísimo Señor del Consuelo. Em 17 de Setembro realiza-se a procissão em honra do Senhor, sendo um misto de humildade e de afirmação sexual dos homens: eles transportam dolorosamente a pesada imagem do Senhor, mas, ao mesmo tempo, demonstram a sua força. Além disso, a procissão decorre ao ar livre, isto é, num espaço conceptualmente masculino, é uma manifestação de narcisismo masculino (homens que desfilam adornados com escapulários), venerando o Señor, que, na opinião talvez ousada de Brandes, é essencialmente um auto-retrato, uma imagem sobre-natural dos próprios homens.

A procissão encadeia-se cronologicamente com o cortejo dos gigantes e dos cabeçudos e, por isso, o seu impacte simbólico é tanto mais profundo. A demonstração pública de rebelião contra a autoridade e o controlo (encenada principalmente por jovens entre os 14 e os 16 anos) é seguida, controlada e domesticada pela mensagem de contrição e humildade perante o Senhor. Estes rituais são, assim, manifestações cerimoniais da experiência masculina do mundo (id., p. 7).

Mas há outro aspecto fundamental que tem a ver com a manipulação social dos rituais e dos símbolos. A devoção generalizada ao Señor del Consuelo é considerada o principal factor que define Monteros como uma comunidade (a par do seu estatuto como unidade político-administrativa). Apesar desta devoção generalizada, foi a *élite* que se apropriou da organização da Feria, a festividade celebrada em honra do Senhor. Isto é, apropriou-se de um dos símbolos unificadores mais poderosos, manipulando, afinal, em benefício próprio o modelo simbólico associado ao Senhor: lei, ordem, estabilidade, continuidade histórica.

Estas cerimónias marcam a importância do modo como o espaço é conceptualizado e habitado com gestualidades e posições físicas que são social e simbolicamente significativas. Em Monteros, o espaço da vila tende a ser identificado com o espaço estruturado e ordenado e, pelo menos no tempo da colheita da azeitona, o espaço do campo (do ponto de vista dos habitantes da vila) tende a ser identificado com um espaço desestruturado e desordenado, ou, se se quiser, é um espaço submetido a uma outra estruturação e a uma outra ordenação.

Tal como no cortejo dos gigantes e dos cabeçudos, a colheita da azeitona é uma ocasião em que as relações normais entre os sexos e as classes são reafirmadas, mas, ao mesmo tempo, são simbolicamente revertidas.

Uma reversão que se liga à inversão das relações espaciais normais: nesse período, entre as 9 horas da manhã e as 5 horas da tarde, o campo fervilha de actividade, enquanto o *pueblo* está praticamente deserto. Deslocados do espaço do *pueblo* para o espaço do campo, os habitantes locais suspendem temporariamente as regras de interacção usuais entre homens e mulheres, adoptando atitudes que raíam o obsceno e o licencioso (id., p. 147). (Há, no entanto, uma interinfluência entre o comportamento que é mantido nos campos e as regras gerais da sociedade, podendo mesmo reflectir-se no comportamento futuro no *pueblo*.) A *aceituna* é uma arena para a expressão de um comportamento que, no interior do *pueblo*, colidiria com o olhar censurante e controlador da opinião pública.

Mas o próprio espaço ordenado da vila é objecto de diferentes conceptualizações: o espaço doméstico é um espaço conceptualmente feminino, o espaço da rua é um espaço conceptualmente masculino. Pela importância que desempenha no contexto das atitudes religiosas, esta segmentação do espaço ordenado da vila reconfirma o papel crucial da estruturação social do espaço.

Parece existir, de facto, uma homologia simbólica entre o espaço da igreja e o espaço doméstico. A igreja, como lugar físico e espiritual, é um lar simbólico (id., p. 185): é o lugar da Sagrada Família. Assim, quando se deslocam à igreja, as mulheres deslocam-se de um espaço doméstico — o da sua família terrena — para um outro espaço doméstico — o da sua Sagrada Família. Como a maioria dos homens de Monteros considera o doméstico intrinsecamente não masculino, a frequência assídua da igreja está rodeada de uma aura efeminada (id., p. 185). Por outro lado, como a comunhão exige a genuflexão (um acto eminentemente feminizante), ela é pouco atraente para os homens: contraria a «síndrome» (id., p. 188) que pressupõe que os homens, julgados socialmente superiores às mulheres, devem estar também situados fisicamente num nível superior.

Um outro momento notável do texto é o tratamento do humor como um barómetro particularmente sensível das preocupações de um grupo, como uma via privilegiada para aceder ao cerne das mentalidades (id., p. 96).

As anedotas sobre os Ciganos confirmam exemplarmente este papel do humor. Desde logo, elas são significativas por salientarem a fundamental ligação entre humor e etnicidade, mostrando como o humor pode contribuir para a perpetuação de estereótipos negativos e ser uma forma de agressão contra um grupo exterior. Mas, além disso, elas são sobretudo indicadores dos modos de percepção dos homens de Monteros sobre si próprios. São um «espelho simbólico», são formas projectivas que, à semelhança de outros materiais pesquisados, revelam mais sobre os seus narradores do que sobre o seu tema suposto (id., p. 55).

Os Ciganos são excluídos mais ou menos conscientemente dos sistemas de categorização social, são bodes expiatórios desprezados na sociedade local. As anedotas sobre os Ciganos são um fenómeno típico das classes trabalhadoras e reflectem a sua atitude ambivalente para com eles. Uma componente importante do estereótipo sobre o Cigano é o seu ócio (numa similitude aparente com o ócio dos membros da *élite*). Este saber viver no exterior do sistema social, e nomeadamente com padrões valorativos dife-

rentes (os imperativos materialistas da sociedade são desprezados), é, ao mesmo tempo, objecto de inveja e de ressentimento: saber viver sem trabalhar, mas pobre.

Além de ridicularizarem os Ciganos, estas anedotas podem exprimir os sentimentos de inferioridade dos seus narradores (os *castellanos*)²: permitem uma «autoparódia inconsciente» (id., p. 63), os narradores projectam e revêem no outro/cigano as suas angustiantes deficiências em termos de educação e de sofisticação mundana.

A ambiguidade que caracteriza a relação entre os trabalhadores de Monteros e os Ciganos, feita de um jogo equívoco de aproximações e afastamentos, pode ser ligada a um outro aspecto fulcral: os trabalhadores tendem a interiorizar a imagem de inferioridade cultural e social que as classes superiores têm sobre eles (id., p. 30). Os trabalhadores percebem-se como seres imperfeitamente ou apenas parcialmente socializados, desajeitados, sem graça, ruidosos, grosseiros, geralmente insensíveis às conveniências sociais que caracterizam a *élite*. Esta interiorização será talvez uma componente essencial do sentido de impotência e de resignação dos trabalhadores locais perante clivagens sociais esmagadoras e largamente baseadas na repressão (ou na ameaça da repressão) franquista.

Mostra-se, assim, fundamental a construção ideológica dos actores sociais sobre si próprios: como se olham a si próprios como pessoas, como membros de grupos sociais? São exercícios narcisistas com profundas implicações sociais, podendo contribuir para a preservação de uma lógica social desfavorável, mas talvez também para a sua subversão ou mesmo destruição. Estes exercícios narcisistas reconduzem-nos curiosamente ao próprio humor. Como Freud sublinhou (cit. in id., p. 113), o humor contém um elemento libertador, permitindo o triunfo do narcisismo, a afirmação vitoriosa por parte de ego da sua própria invulnerabilidade.

Os ciganos que figuram nas anedotas são, finalmente, os mediadores de uma atitude de rebelião. Os trabalhadores de Monteros contam muitas anedotas em que se confrontam os Ciganos e a odiada Guardia Civil, que é o provável foco simbólico de uma reacção contra todas as forças de controlo internas ou externas ao indivíduo: as anedotas podem ser, assim, «um meio seguro, catártico, de exprimir a libertação destas forças» (id., p. 72).

Neste acto de insubordinação por interpostos figurantes (e por interpostos textos), é crucial o poder sexual atribuído aos Ciganos. A rebelião é expressa em termos sexuais (os Ciganos têm supostamente uma forte virilidade, que é muitas vezes fundamental na vitória sobre os guardas civis), ligando a superioridade sexual e o desafio social, aspectos que, na concepção masculina, estão indissociavelmente unidos e são interdependentes.

As anedotas exemplificam, assim, algumas das características principais da concepção de Brandes sobre o folclore. A semelhança dos outros géneros folclóricos, elas funcionam como dispositivos para a expressividade dos homens locais: permitem a projecção de desejos, sentimentos, fantasias e medos, permitem a libertação e a minimização de culpas,

² Os narradores andaluzes consideram-se *castellanós* perante os Ciganos, ou seja, um grupo periférico (os Andaluzes) apropria-se de um nome centralizador para segregar um outro grupo periférico (os Ciganos).

angústias e ansiedades, permitem (embora de forma controlada) a rebeldia, a não conformidade e o comportamento proibido e, finalmente, possibilitam a própria socialização (sobretudo dos jovens) nas regras sancionadas pela sociedade e pela cultura.

A perspectiva de Brandes sintoniza-se, a meu ver, com as novas estratégias analíticas da antropologia social e cultural dos anos 80 e, particularmente, com a sua ênfase na criatividade semântica dos actores sociais (cf. Parkin, 1982). Os actores sociais povoam de sentido a sua experiência do mundo, categorizam-se e são categorizados, mais ou menos ambigualmente, em grupos sociais, manuseiam mais ou menos ambigualmente visões do mundo particulares como instrumentos cognitivos, fazem uso da sua «imaginação moral» (Beidelman, 1986). Eles precisam de perceber e controlar, de modo mais ou menos fugaz, a sua passagem por um mundo que é muitas vezes adverso, polissémico, contraditório.

O livro de Brandes despreza, porém, algumas questões importantes da antropologia (pós-)moderna, nomeadamente os problemas da autoria e da autoridade etnográficas (Clifford, 1988) e o jogo de reflexividades entre antropólogo e informantes. Estes problemas só encontram expressão num texto recente (Brandes, s. d.), onde Brandes reflecte sobre as condições do seu trabalho de campo. O olhar retrospectivo que cobre quase dez anos facilitou, decerto, algumas conclusões autocríticas que em 1980 seriam difíceis de delimitar: por exemplo, a identificação de Brandes com o mundo masculino local (id., pp. 22-23) e a rejeição de algumas oportunidades para superar as barreiras entre os sexos (id., p. 20). Mas é também só neste texto que Brandes desoculta a identidade de alguns dos seus principais informantes que em *Metaphors of Masculinity* são asfixiados no silêncio do anonimato perante a autoridade etnográfica do observador.

Seja como for, *Metaphors of Masculinity* é um exercício apaixonante sobre a construção individual e social de um mundo masculino local. Um mundo que é vivido e desfrutado ludicamente por homens muito narcisistas: «o folclore é muito mais do que um espelho do mundo masculino; [...] é esse mundo; ou, pelo menos, essa parte do seu mundo de que eles mais gostam e mais apreciam» (id., p. 214).

Paulo N. Valverde

BIBLIOGRAFIA

- BEIDELMAN, T. O. (1986), *Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought*, Bloomington, Indiana University Press.
- BRANDES, Stanley H. (1975), *Migration, Kinship and Community. Tradition in a Spanish Village*, Nova Iorque, Academic Press.
- BRANDES, Stanley H. (1980), *Metaphors of Masculinity. Sex and status in Andalusian folklore*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press.
- BRANDES, Stanley H. (1985), *Forty. The age and the symbol*, Knoxville, The University of Tennessee Press.
- BRANDES, Stanley H. (1988), *Power and Persuasion. Fiestas and social control in Rural Mexico*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press.
- BRANDES, Stanley H. (s. d.), «Sex roles and anthropological research in Rural Andalusia», in João de Pina Cabral e John Campbell (coord.), *Europeans observed*, MacMillans, Londres (no prelo).
- CLIFFORD, James (1988), *The Predicament of Culture*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- CRICK, Malcolm 1982 (1984), «Anthropological field research, meaning creation and knowledge construction», in Parkin (ed.), 1982, pp. 15-37.
- DEVEREUX, Georges (1967), *From Anxiety to Method in the Behavioural Sciences*, The Hague, Mouton.
- FORSTER, M. Le C., e BRANDES, Stanley (eds.) (1980), *Symbol as Sense. New approaches to the analysis of meaning*, Nova Iorque, Academic Press.
- FERNANDEZ, James W. (1983), «Consciousness and class in Southern Spain», in *American Ethnologist*, 10 (1), Fevereiro, pp. 165-173.
- GILMORE, David D. (1980), *The People of the Plain. Class and community in Lower Andalusia*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- PARKIN, David, 1982 (1984), «Introduction», in David Parkin (ed.), 1982, pp. xi-li.
- PARKIN, David (ed.), 1982 (1984), *Semantic Anthropology*, Londres, Academic Press.
- PITT-RIVERS, Julian A. 1954 (1971², 1982), *The People of the Sierra*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press.

Jerome R. Mintz, *The Anarchists of Casas Viejas*, Chicago, 1982, The University of Chicago Press, 336 pp.

I

The Anarchists of Casas Viejas, de Jerome Mintz, propõe-se estudar a revolta popular de Casas Viejas que ocorreu a 11 de Janeiro de 1933, enquadrando-a no contexto da história do anarquismo rural em Espanha e procurando sublinhar as relações existentes entre este acontecimento e o quadro estrutural sociopolítico mais amplo em que se insere.

A insurreição de Casas Viejas foi um acontecimento singular nas suas características. Parte de um plano mais vasto de insurreição anarquista que fracassou, foi violentamente reprimida, através de um verdadeiro massacre de forças paramilitares sobre a população, que atingiu tanto alguns dos que haviam tomado parte na sublevação, como outros que foram meros objectos de retaliação (no total, 20 mortos). Esta violência significativa, e que contribuiu para a sua notoriedade, serve para iluminar — sendo ao mesmo tempo um efeito e um detonador — conflitos fulcrais na sociedade espanhola das primeiras décadas do século actual: as lutas pelo poder entre as diversas forças — republicanas, socialistas — que compunham a coalisão governamental dirigida por Manuel Azãna; as lutas pela afirmação de um poder de Estado, perante as reclamações das diversas classes sociais e sectores de opinião; a luta do próprio governo para mostrar, de um modo claro, o seu controlo do aparelho de Estado — nomeadamente, das forças militares ou militarizadas, suspeitas de conservadorismo. Finalmente, ao nível regional, ilustra o conflito fulcral, que opunha e continuaria a opor, na área de latifúndio da Andaluzia, os grandes proprietários aos trabalhadores rurais sem terra. Todas estas tensões desembocarão, como é sabido, numa guerra civil sangrenta.

Esta singularidade, nas suas múltiplas dimensões, não escapou aos diversos historiadores da Guerra Civil de Espanha¹. Nem tão-pouco aos

¹ Ver, por exemplo, as referências ao significado político da repressão do levantamento de Casas Viejas em Hugh Thomas, *The Spanish Civil War*, Londres, Eyre & Spottiswoode (Publ.) Ltd., 1961, pp. 65-66; Gabriel Jackson (ed. cast.), *La República española y la guerra civil 1931-1939*, Barcelona, Crítica, 1976, pp. 105-106; Edward Malefakis (ed. cast.), *Reforma agrária y revolución campesina en la España del siglo xx*, Barcelona, Ariel, 1980, pp. 300-305.

que dedicaram uma atenção mais específica à análise dos movimentos sociais². Porém, vale a pena reflectir particularmente sobre este livro de Jerome Mintz, por dois motivos fulcrais:

- 1.º A metodologia de que se serve a obra e as virtualidades que demonstra no tratamento dos objectos que se propõe focar;
- 2.º O contributo polémico que pretende trazer para a historiografia dos movimentos sociais (em particular, do anarquismo rural).

II

Metodologicamente, esta obra é definida como sendo um exemplo de *etno-história*. Tal deve-se ao facto de, para além da utilização habitual de fontes escritas —que servem para reconstituir a história do Estado/nação espanhol, a do movimento anarquista, a das diversas implicações sociais e políticas que envolvem a sublevação de Casas Viejas e lhe conferem o sentido—, ela privilegiar, na reconstituição do passado, o testemunho oral. Este é usado para analisar a cultura, entendida como aquisição de experiências sociais, dos assalariados rurais andaluzes, explorando sobretudo a memória de diversas testemunhas coevas do levantamento popular e da sua repressão. Etno-história, pois, por aceder, através de um trabalho de campo que tornou possível a aquisição da confiança de potenciais informantes, a uma memória social escassas vezes transformada em escrito, ou seja, em historiografia³.

Sublinha-se, desde já, um dos méritos deste trabalho de Mintz. A Espanha do franquismo, em meados dos anos 60, não seria por certo o lugar mais propício para se falar de conflitos sociais. Ora, se esse conflito era precisamente um dos episódios mais violentos do afrontamento social que confluiu na guerra civil, as dificuldades seriam maiores. Provavelmente, nenhum dos campos em confronto gostaria de se alongar sobre o assunto. Muito menos, sem dúvida, aqueles a quem a derrota e a repressão, a vigilância policial e a dominação social aconselharam a prudência e o silêncio perante qualquer inquirição⁴. Deste ponto de vista, a obra é um êxito. Os trabalhadores andaluzes falam: das suas condições de vida, do seu trabalho, da difusão das ideias anarquistas, dos comportamentos dos líderes, das atitudes e valores que, segundo eles, deveriam reger idealmente a sociedade, de personagens concretas que pertencem às classes dominantes ou ao vasto grupo dos assalariados. Peça a peça, testemunho a testemunho, Mintz ergue um quadro global da sociedade local, fundamentado nas memórias, nas percepções sociais, nas representações dos assalariados de Casas Viejas, onde entram considerações sobre aspectos essenciais da cul-

² Eric J. Hobsbawm (ed. brasileira), *Rebeldes Primitivos*, cap. v, «Os anarquistas andaluzes», Rio de Janeiro, Zahar, 1970.

³ Sobre a etno-história de que a sua obra será exemplo, Jerome R. Mintz, *The Anarchists of Casas Viejas*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1982, introdução.

⁴ Ver a este respeito as observações de Mintz sobre o modo como recolheu os seus testemunhos e também as de um outro estudioso do campo andaluz nos anos 60, Juan Martínez Alier [cf. *La Estabilidad del Latifundismo*, Ruedo Ibérico, 1968 (em particular o cap. 4, «Los que tienen ideas»)].

tura deste grupo social e da propaganda anarquista, cuja fusão esta obra procura evidenciar. Elogio da cooperação e da entreatada, perante a competitividade e o individualismo, defesa do aperfeiçoamento humano através de uma exemplaridade moral que recusaria os hábitos dissolventes (e ligados a práticas do lazer de proprietários e outros segmentos com maiores rendimentos) do jogo e da bebida. Defesa da igualdade entre os sexos através do amor livre, concedido como a união solidária do homem e da mulher na família, dispensando a legitimação institucional. Hostilidade em relação ao Estado e à Igreja, tidos por instrumentos dos possidentes. Em relação à Igreja, note-se que essa hostilidade não envolve necessariamente a descrença num deus criador do universo — poucos são aqueles que se terão manifestado claramente ateus — e que, aliás, a figura de Cristo constitui um símbolo recorrente do martírio dos explorados, razão pela qual foi utilizada pela propaganda anarquista. Apologia da educação, vista simultaneamente como caminho que conduz ao aperfeiçoamento moral dos indivíduos e como via de aquisição de conhecimentos sobre o funcionamento do poder político, os quais permitiriam conferir uma maior eficácia à acção dos *obrer*os. Recusa da divisão da terra existente no campo, onde predominava o latifúndio, base de uma hierarquia social extremamente diferenciada, que o discurso da classe trabalhadora conceptualizou dicotomicamente nas categorias de *ricos e pobres, eles e nós*. Reivindicação da repartição da propriedade fundiária⁵.

Este êxito reivindica-o o autor para a *etno-história*, a qual terá produzido, no âmbito dos estudos da história social e política, uma ruptura similar à do movimento impressionista na pintura⁶. Não é este o momento para se procurar fazer qualquer tipo de balanço dos méritos desta historiografia, que, com esta denominação, ou a mais corrente e genérica de história oral, tem como característica principal o conferir um lugar primordial ao registo das experiências sociais, tais como elas foram vividas, interpretadas, pelos seus actores. Basta lembrar que Mintz é o herdeiro de uma brilhante tradição norte-americana de recolha de testemunhos orais, de que são expoentes autores como Oscar Lewis ou Sidney Mintz, que concentraram os seus esforços precisamente no estudo do campesinato e do proletariado rural latino-americanos, para lhe estabelecer uma genealogia⁷. É esta etno-história que lhe torna possível, por um lado, questionar as versões dos

⁵ Toda a primeira parte da obra — pp. 1-138 — é a este respeito notável. A permanência de ideais como os da repartição da terra e da conceptualização dicotómica entre *eles e nós, ricos e pobres*, 30 anos depois, é verificada por Mintz na parte final do seu trabalho e também por Martinez-Alier, *op. cit.*, em particular pp. 53-102, caps. 1, «El reparto», e 2, «Nosotros los pobres», e por David Gilmore, *The People of the Plain — Class and Community in Lower Andaluzia*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1988, caps. 4 e 5. Na área do latifúndio português, socialmente análoga à realidade andaluza, verifica-se a existência de um mesmo discurso por parte dos assalariados rurais — ver em particular José Cutileiro, *Ricos e Pobres no Alentejo*, Lisboa, Sá da Costa, pp. 415-416, e, como síntese global, as observações sobre os estudos efectuados sobre o processo de reforma agrária no Alentejo, de Manuela Reis e J. Gil Nave, em «A Reforma Agrária portuguesa: estudos e opiniões», in *Sociologia — Problemas e Práticas*, n.º 4, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988, pp. 107-131.

⁶ Jerome R. Mintz, *op. cit.*, introdução.

⁷ Ver principalmente Oscar Lewis (trad. port.), *Os Filhos de Sánchez*, Lisboa, Morais, 1970, e Sidney Mintz (trad. francesa), *Taso — La vie d'un travailleur de la canne*, Paris, François Maspéro, 1979.

acontecimentos transmitidas por fontes escritas, as quais, em seu entender, traduzem pontos de vista de *élites* letradas que não conseguiram compreender a racionalidade do protesto rural ou que lhe eram mesmo hostis e corrigir detalhes empíricos, que terão servido para validar interpretações erróneas, na sua perspectiva, do comportamento popular, as quais serão em seguida evocadas. É ainda esta história que permite, pelo arquivar da memória de um grupo social — mesmo que restringida a uma facção militante do mesmo — escapar a uma visão parcial, porque objectivista, da sua existência⁸.

III

A interpretação que Mintz propõe do anarquismo assenta, em grande parte, na fala dos velhos militantes, que terão sobrevivido aos pesos da idade e da repressão. São «campesinos»⁹ cujo próprio testemunho assinala ao mesmo tempo o êxito da propaganda anarquista e a permanência objectiva e vívida como tal, da situação social onde ela penetrou. Deste modo, a sua memória revive e reactualiza no presente muitos desses ideais, embora existam críticas a atitudes de outrora¹⁰. Estes testemunhos assinalam, para Mintz e outros autores, que os fundamentos da penetração das ideias anarquistas na Andaluzia — onde foram difundidas desde finais do século XIX, por propagandistas de condição humilde, como o carvoeiro José Olmo, de Casas Viejas — se devem procurar no facto de elas se harmonizarem, enquanto ética social, com os valores ideais cultivados pelos «campesinos» andaluzes: o igualitarismo, a solidariedade, a cooperação¹¹. É o verificar desta interpenetração entre os ideais anarquistas e os da comunidade de classe dos trabalhadores que serve ao autor para argumentar a favor da razoabilidade das propostas dos anarquistas andaluzes — com os quais notoriamente simpatiza — e pôr em causa algumas interpretações do seu comportamento, por parte de vários historiadores e, em particular, de dois estudiosos dos movimentos sociais: Juan Diaz del Moral e Eric Hobsbawm.

Em relação ao primeiro, Mintz sublinha que este, partidário de medidas de reforma no campo andaluz, não soube compreender as razões do radicalismo do protesto agrário, que assentava na recusa total do sistema social existente, e a excitação que uma tal ideia de transformação social provocava nos grupos sociais dominados. Em particular, escapar-lhe-iam, também, as razões da alternância, no comportamento dos assalariados

⁸ A análise objectivista é aquela que pretende «tratar os factos sociais como coisas», deixando de lado as representações que deles constroem os agentes e que são uma parte constitutiva deles próprios — transcrevo aqui, quase literalmente, as posições de Pierre Bourdieu (ver em particular «Espace social e pouvoir symbolique», in *Choses Dites*, Paris, Minuit, 1987, pp. 147-166).

⁹ «Campesinos» significa aqui assalariados rurais, proletários. Mintz inclui ainda um certo número de artesãos na classe trabalhadora de Casas Viejas: sapateiros, pedreiros, carpinteiros, etc. Mintz, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰ Mintz, *op. cit.*, pp. 279-317.

¹¹ Id., *ibid.*, pp. 79-89 e 145. Sobre a *naturalidade* da relação entre anarquismo e campesinato rebelde, Eric Wolf (trad. francesa), *Les guerres paysannes du vingtième siècle*, Paris, François Maspéro, 1974, p. 303.

rurais, de fases de esperança, de excitação, com fases de desilusão¹². Diaz del Moral, intelectual da classe média, não teria penetrado, assim, na racionalidade de um universo social a que era estranho, indo buscar as raízes das formas e fases do protesto rural andaluz a uma herança mourisca, base das tendências milenaristas reveladas pelos «campesinos», que alternariam o furor utópico com a apatia¹³. Desconheço a obra clássica de Diaz del Moral, a qual tem servido de fonte a diversos estudos dos conflitos agrários na Andaluzia. No entanto, vale a pena referir que um outro autor sublinhou — ou seleccionou — algo de diverso na *Historia de las agitaciones agrarias campesinas*: viu nela uma abordagem não objectivista de uma «classe camponesa» dotada de uma historicidade própria e percorrida de tensões que decorrem da sua estrutura interna e da relação dos seus diversos componentes com os restantes elementos da sociedade andaluza e da formação social espanhola, tensões essas que explicariam a alternância de movimentos de avanço e recuo no movimento social dos *campesinos*¹⁴.

A análise de Hobsbawm fundamenta-se, em grande medida, na obra de Diaz del Moral e tem muitos pontos em comum com a que aqui propõe Mintz. Também para ele o anarquismo exprime, como nenhum outro movimento social, os ideais camponeses — Hobsbawm fala, a respeito dos anarquistas andaluzes, genericamente em camponeses, embora especifique, muitas vezes, que se trata de *braceros*, jornaleiros. Contudo, se estão de acordo neste ponto, a perspectiva de Hobsbawm de apresentar o anarquismo andaluz, de que cita como exemplo paradigmático o caso de Casas Viejas, na esteira de Diaz del Moral, como um movimento primitivo e messiânico, merece fortes críticas a Mintz. Fundamentalmente pelo facto de a classificação utilizada pelo historiador britânico, em sua opinião, denotar uma visão evolucionista da história, em que o movimento operário das sociedades industriais surge como moderno e os movimentos como o anarquismo aparecem como algo de primitivo, mais próximos do passado — com referências às movimentações camponesas e às seitas religiosas milenaristas dos séculos XVI e XVII — e *historicamente* derrotados¹⁵. Depois, o que decorre do que se disse anteriormente, por Hobsbawm ter, segundo o autor, cometido vários erros de investigação, induzidos precisamente por esta perspectiva sobre a revolta. A importância das relações de parentesco e de amizade na organização anarquista, que serviria para acentuar o seu «primitivismo» rural, é negada por Mintz. Como é igualmente negada a existência de um líder carismático da rebelião e a de uma expectativa milenarista, que provocasse a mesma. Mintz sublinha, pelo contrário, que o levantamento de Casas Viejas surgiu como o produto de uma tentativa de insurreição generalizada e mal preparada imposta à direcção da central sindicalista CNT, mais moderada, pelo núcleo radical agrupado na FAI e que esta divisão se reflectiu na própria Casas Viejas, onde os moderados, que eram os mais velhos, teriam sido derrotados na sua tentativa de

¹² Mintz, *op. cit.*, pp. 8-9.

¹³ Ver Mintz, *op. cit.*, pp. 5-6 da introdução, notas 5 e 7.

¹⁴ Esta abordagem, que propõe outra leitura da obra de Diaz del Moral, é a de Víctor Perez Diaz, *Pueblos y Clases Sociales en el Campo Español*, Madrid, Siglo XXI, 1971, cap. 1, «Teoría y Conflictos Sociales. Comentario a la *Historia de las agitaciones campesinas andaluzes*, de Juan Diaz del Moral».

¹⁵ Eric J. Hobsbawm, estudo citado.

impedirem a insurreição pelo núcleo dos mais novos, os militantes faístas. Assim, o levantamento de Casas Viejas surge não como um movimento animado por um qualquer fervor religioso, mas como parte de uma revolta planificada que abortou¹⁶. Aliás, de um modo geral, os avanços e recuos do protesto rural são, para Mintz, provocados pelo contexto — repressão ou condições favoráveis, nacionais e internacionais — em que estão englobados os trabalhadores rurais andaluzes. Não há pois, em sua opinião, motivos para recorrer à religiosidade como fundamento dos seus movimentos sociais.

Para além da correcção, em termos empíricos, dos dados utilizados por Hobsbawm, é também certa a crítica à ideologia evolucionista patente neste seu ensaio. Hobsbawm, tinha alguma consciência disso. Mintz apresenta como absolutas as distinções entre movimentos sociais *arcaicos* e *modernos*, que aparecem no texto de Hobsbawm, mas que este matiza. Matizes que se notam na própria qualificação do movimento de Casas Viejas como milenarista, ou ainda, no facto de Hobsbawm, historiador marxista, classificar o próprio marxismo como sistema profético. De todo o modo, a modernidade nos movimentos sociais identifica-se, para ele, como o socialismo e o comunismo¹⁷.

As razões de tal posição de Hobsbawm prendem-se, sem dúvida, com o facto de movimentos que se reivindicam destas ideologias parecerem revelar um maior êxito, do ponto de vista daquilo que é, para um marxista, uma questão fulcral: a do controlo do poder de Estado. Nesta perspectiva, o crescimento do movimento sindical socialista ou social-democrata e o real poder detido por alguns partidos sociais-democratas, socialistas ou comunistas nos países ocidentais, no Leste europeu ou na Ásia, terá servido para construir uma determinada visão dos movimentos sociais, que aparecem divididos em *vencidos* e *vencedores*, pelo próprio percurso histórico dessas sociedades¹⁸.

IV

Esta breve especulação sobre os fundamentos da posição de Hobsbawm serve aqui para algumas últimas observações sobre *The Anarchists of Casas Viejas*. É que, ao falar-se dos problemas do poder de Estado, fala-se inevitavelmente das opções metodológicas, da riqueza e dos limites do trabalho de Mintz. Este, se é claramente inovador no estudo das percepções e representações dos actores do drama vivido em Casas Viejas — e se

¹⁶ As críticas a Hobsbawm são desenvolvidas particularmente no texto de Mintz, pp. 271-276. De qualquer modo, mesmo admitindo a justeza da descrição do movimento de Casas Viejas por Mintz, é de lembrar quer os elementos religiosos de certas correntes anarquistas — ver a este respeito Henri Arvon, art. «Anarchisme», in *Enc. Universalis*, vol. 1, 1968 —, quer ainda o modo como foi recebida a propaganda anarquista em Casas Viejas (ver testemunho de Pepe Pareja, na p. 31 do livro de Mintz), ou como a figura de Jesus simbolizava os explorados que com ela se identificavam (ver Mintz, *op. cit.*, p. 67). Não sendo o levantamento de Casas Viejas messiânico, tal não quer dizer que não houvesse elementos similares ou idênticos aos da vivência religiosa na experiência anarquista. Malefakis, *op. cit.*, pp. 168-170, insiste neles.

¹⁷ Hobsbawm, *op. cit.*, introdução.

¹⁸ Id., artigo citado, p. 119. Recorde-se, para melhor se situar o contexto da obra de Hobsbawm, que ela foi publicada há quase trinta anos...

a escolha deste lugar, pelo próprio papel que desempenhou na história da República espanhola, não está em causa —, revela fragilidades de múltipla natureza, que aqui resumirei a dois tópicos. Em primeiro lugar, uma ausência de reconstituição pormenorizada do tecido social local, cujos efeitos se fazem sentir na obra. Por exemplo, quando não se chega a uma conclusão efectiva sobre o posicionamento social dos pequenos rendeiros, sendo apresentados testemunhos divergentes quanto à atitude destes perante o sindicalismo¹⁹. Tal deriva de não se proceder a uma análise histórica e sociológica detalhada das diversas classes sociais de Casas Viejas no momento em que ocorre o levantamento popular. Também não se investigam as diferenças culturais relevantes, que o próprio texto mostra existirem entre as diversas gerações de trabalhadores, com muitos dos mais velhos pendendo para atitudes reformistas e os mais novos defendendo atitudes radicais, que acabaram por triunfar com a insurreição. Nem é feito qualquer tipo de abordagem crítica dos testemunhos orais recolhidos, quer no que diz respeito à sua representatividade, quer no que tem a ver com o tratamento da memória individual enquanto auto-representação²⁰.

Mas para quê prolongar críticas? Falta sempre algo a alguma obra. A esta faltar-lhe-ia também uma mais adequada inserção da situação de Casas Viejas no contexto da configuração social conflitiva que era a da Espanha dos anos 30. As preocupações do autor foram, contudo, outras e o testemunho que recolheu dos proletários de Casas Viejas é uma peça fascinante para o estudo mais global da cultura deste grupo dominado, cujas reclamações *justas e humanas*, como diz Mintz, se fazem ouvir nestas páginas.

José Manuel Sobral

¹⁹ Mintz, *op. cit.*, pp. 45-46.

²⁰ Sobre os problemas levantados pela crítica do testemunho oral, ver Pierre Bourdieu, «L'illusion biographique», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.ºs 62/63, Junho de 1986, pp. 69-72.

Ruth Behar, *Santa María del Monte: The Presence of the Past in a Spanish Village*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1986, XVII + 409 pp.

Santa María del Monte deve ser assinalada como uma obra inovadora para a antropologia ibérica, em que se consegue reconhecer a síntese de diferentes tradições classicamente separadas. Após algumas décadas de diálogo difícil entre a produção teórica anglo-americana¹ e a produção etnológica local e de trabalho separado entre os historiadores baseados em

¹ O caso mais extremo de alienação é provavelmente a definição do «complexo de honra-e-vergonha», que marcou muitas das obras sobre o Mediterrâneo nos anos 60 e 70. A própria definição de Mediterrâneo como área de estudo fez-se à margem do pensamento local, que toma a nacionalidade como quadro de referência e define subáreas regionais/culturais no seu interior (veja-se, por exemplo, *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*, de Orlando Ribeiro, e as obras de Julio Caro Baroja para Espanha). O trabalho de Ruth Behar está distante dos estereótipos usados para o Mediterrâneo, que o bom senso mostra não fazerem sentido para o Norte da Península.

fontes documentais e os antropólogos baseados no trabalho de campo, aparecem algumas obras que conseguem ultrapassar estas distinções.

Ao contrário de alguns clássicos da antropologia anglo-americana², este trabalho não se apresenta alienado da tradição local de pensar e escrever sobre os fenómenos sociais. As fontes eruditas espanholas são usadas balanceadamente com as referências teóricas da antropologia; a autora baseia-se ainda num acervo de documentos locais que designa de «tradição literária camponesa». O resultado é uma obra equilibrada, em que se unificam as diversas vozes da tradição oral, da escrita camponesa, da tradição académica espanhola e do desenvolvimento teórico da antropologia e da história.

Pode parecer aos antropólogos que este trabalho não contempla as categorias habitualmente usadas para discussão e que os temas se tornam difíceis de reconhecer, na medida em que não está estruturado (ou não o está de forma exclusiva) pelas questões produzidas pela teoria antropológica. De facto, a obra estrutura-se em torno de uma preocupação que é a autora quem define: como se faz sentir o passado no presente, como se articulam estas duas instâncias na vida e na organização social de uma aldeia leonesa?

Com este tema director, Ruth Behar aborda diversos níveis em que se expressa a especificidade de Santa María del Monte e oferece-nos bastante material para podermos comparar com outras expressões culturais ibéricas e extra-ibéricas. Parece-me, assim, que o trabalho é uma contribuição inegável para a literatura antropológica e tentarei examinar de que forma se integram nesta alguns dos assuntos abordados.

Devo ainda notar que a ênfase sobre o documento escrito não deve apenas ser vista como impedimento à exploração das potencialidades do trabalho de campo³; essa insistência vem precisamente de uma necessidade sentida no terreno, a de formular as relações entre o passado e o presente. A autora demarca-se de colegas iberistas que privilegiaram as transformações recentes do meio rural⁴ e procura, pelo contrário, perceber porque é que tudo mudou tão pouco até ao tempo do seu trabalho de campo. Explicar o peso do passado — sentido no presente — passa por criar intimidade com ele, e Ruth Behar fá-lo privilegiando a documentação local: os «documentos de cozinha», conservados pelas famílias, registando a passagem da propriedade pelas gerações, ampliando a memória doméstica para algumas décadas; as «*actas de concejo*», relatando as decisões colectivas dos vizinhos, ampliando a memória da aldeia por alguns séculos; e as ordenanças, lembrando as relações da comunidade com poderes mais vastos. É com este tipo de busca ao passado que se desmistifica a visão de uma tradição estática suportada por algumas obras etnográficas. O retrato que Behar nos dá do passado é o de um processo de movimentos e transformações que relacionam, juntam e opõem grupos, solidariedades, forças.

² Vejam-se, por exemplo, *People of the Sierra*, de Pitt-Rivers (Londres, Weidfeld & Nicolson, 1954, ou Chicago University Press, 1971) e *People of the Plain*, de David Gilmore (Nova Iorque, Columbia University Press, 1980), ambos sobre a Andaluzia, e as repetidas críticas de Moreno Navarro, da Universidade de Sevilha.

³ Veja-se a recensão ao livro feita por Susan Tax Freeman no *American Ethnologist*, 14 (4), pp. 800-801.

⁴ Veja-se, por exemplo, a colectânea editada por Aceves e Douglass *The Changing Faces of Rural Spain*, Schenkman, Cambridge, Massachusetts, 1976.

O TERRITÓRIO

A leitura da paisagem é a primeira aproximação à particularidade de Santa Maria del Monte: as dimensões da aldeia, a ocupação dos campos, a relação entre mato e cultivo e entre diferentes cultivos, bem como a fragmentação das parcelas, são algumas das expressões físicas da história e das relações que estruturam e sustentam aquela sociedade. Estas englobam as grandes arroteias, a Reconquista e a fixação de colonos locais, o sistema de produção em campo aberto, com afolhamento bienal, a combinação de agricultura e pastorícia, a administração colectiva, a repartição igualitária dos bens de cada família pelos seus herdeiros.

A aproximação física ao terreno culmina no estudo da casa camponesa, que revela a forma como as gerações se relacionam e expressam essas relações em termos de património. A *casa* não é em Santa Maria, ao contrário do que se passa nalguns contextos ibéricos conhecidos, um organismo todo poderoso de que depende a identidade dos indivíduos e das famílias⁵. Não só não o é classificatoriamente, na visão da autora, mas também não é um organismo fisicamente rígido. É antes um agregado flexível que se pode transformar com o fluir das gerações, que se pode repartir e acrescentar de acordo com divisões estabelecidas pelas unidades familiares. Esta questão levanta toda uma discussão relacionada com a família, que merece ser vista em detalhe.

CASA E FAMÍLIA

Talvez seja este o capítulo em que teria havido mais vantagem se o material es tivesse organizado de acordo com as discussões da antropologia em relação à casa, família, grupo doméstico. A opção empirista da autora leva aqui a um tratamento relativamente superficial da estrutura familiar: contrasta a família leonesa com os tipos extensos descritos para a Catalunha e a Galiza e descreve-a segundo o ideal de Santa Maria — nuclear, de residência neolocal e segundo as regras de partilha igualitária da herança.

Assumir simplesmente este modelo é um pouco ingénuo. Na verdade, entre os próprios materiais fornecidos por Ruth Behar se discerne a complexidade que toma a constituição das novas unidades domésticas: um processo que se estende por vários anos e põe em jogo diferentes estruturas ideais. Neste processo se percebe que os diversos elementos que definem a independência de uma nova unidade doméstica se vão afirmando em momentos separados do tempo, por vezes intercalados de vários anos.

De início, os recém-casados residem com os pais de um deles, geralmente da mulher, e cada um dos cônjugues trabalha e come com a respectiva casa de origem. A sua independência definir-se-á depois como unidade de consumo, estabelecendo uma nova residência — geralmente para dar lugar, na casa paterna, ao seguinte irmão ou irmã a contrair matrimónio, só mais tarde se afirmando como unidade de produção. Inicialmente, o casal cultiva algumas parcelas pertencentes aos pais, a troco de prestações

⁵ Vejam-se as etnografias da faixa norte da Península Ibérica, da Catalunha ao País Basco, à Galiza, a Trás-os-Montes e ao Minho.

materiais que são idealizadas como dádivas. Só depois da morte dos pais e da legalização das partilhas o «novo» casal (então já adiantado no ciclo doméstico) se considera titular das parcelas que cultiva. A partilha é também um processo complexo, que idealmente deve prover cada nova casa de um conjunto diversificado de terra arável, de pasto e de terreno irrigado para hortas. Neste processo há tensões, conflitos e resoluções que a autora não reduz a um modelo, dando antes amplo material substantivo de casos reconstruídos através de entrevistas e documentos familiares. Seria interessante ter explorado a confrontação deste material com materiais e modelos relativos às mesmas questões noutros contextos, e a antropologia europeia-nista está plena de casos que poderiam servir para o efeito.

A ORDEM COMUNITÁRIA

Os capítulos dedicados ao estudo do *concejo* têm o maior interesse para o leitor familiar com a literatura relativa ao comunitarismo ibérico de montanha. A administração dos interesses colectivos em Santa María oferece notáveis convergências e variações em relação ao que é conhecido de outras partes da Península. Deve notar-se que a autora usa o termo *concejo* para duas realidades diferentes, que em português se distinguem como «concelho» e «conselho». Uma só vez usa a ortografia *consejo*, citando fontes espanholas. Convém, pois, termos presente que a designação e a discussão se referem a ambos os fenómenos: a unidade administrativa e o órgão de decisão local.

De acordo com a historiografia ibérica, as comunidades como Santa María têm origem na colonização que seguiu a reconquista cristã e as arroteias que desbravaram a mata primitiva. Essas comunidades teriam gozado de relativa autarcia, com formas de governo local que nalguns casos teriam subsistido até ao presente, como no caso de Santa María, e, na etnografia portuguesa, de Riodonor. O retrato que nos é dado do conselho local de Santa María é todavia o de um órgão mais aberto e flexível que o conselho de Riodonor descrito por Jorge Dias⁶: ao contrário deste, onde um número fixo e limitado de casas tem assento, aquele está aberto a novas entradas, bastando para isso a constituição de uma nova casa.

Tanto os camponeses, como os eruditos espanhóis que no século XIX escreveram sobre o assunto, concebem o comunitarismo aldeão como a forma ideal de enfrentar um meio tão hostil como o de Leão. Ruth Behar adopta esta visão, complementando-a com reflexões acerca da solidariedade aldeã, radicando o argumento nos clássicos da sociologia e da ciência política. O conselho é analisado como a expressão de uma pertença colectiva e o órgão donde emanam as regras que gerem a vida comum; é o ponto de encontro dos diversos interesses privados e do interesse público. Na assembleia se regulam os conflitos que os podem opor, se instituem formalmente as regras, que se registam, para a posteridade, nas actas. Foi precisamente no acervo de *actas de concejo* que a autora encontrou uma das principais fontes de motivação para estruturar o trabalho como uma sondagem à relação entre o passado e o presente.

Nessas actas se apercebe a forma como os conflitos são resolvidos, os interesses são orientados para convergir e quais são as medidas concretas que mantêm a solidariedade disciplinada. Há dois fenómenos que a autora analisa como os casos mais expressivos da vivência comunitária: as *hacenderas*, ou trabalhos colectivos de interesse comunitário, e os funerais. O conselho zela pela execução das primeiras, instituindo multas para os infractores; a participação é feita por unidade familiar — sem que, depois do quadro anterior sobre a família e a casa, fique muito claro o critério definidor dessas unidades. Parece-me que a autora adopta a divisão de unidades, tal como é evidente para os camponeses, sem que isso obrigue a um desenvolvimento analítico. A mesma unidade define a participação nos funerais: cada casa/família deve enviar um representante às exéquias de qualquer membro da comunidade falecido. O evitar da reprovação colectiva é visto como motivação suficiente para cumprir esta regra, independentemente de as motivações pessoais convidarem à participação nas exéquias ou não.

A PROPRIEDADE E A TEIA DE DIREITOS CONSUETUDINÁRIOS

A parte dedicada à relação entre a propriedade camponesa e o conjunto de direitos e deveres definidos pelo costume é porventura a que mais interessará os antropólogos e soará familiar aos conhecedores de etnografia transmontana e barrosã. Aqui se analisa a forma como, através do uso, se institui toda uma teia de direitos que se entretece, e sobrepõe, aos direitos individuais sobre a terra legalmente definidos. Tal é o caso do sistema de campo aberto com dupla folha, em que os proprietários das parcelas devem respeitar a determinação de cultivo ou pousio para essa zona em cada ano⁷. No tempo de pousio, os campos podem ser usados para pastorear o gado dos rebanhos colectivos. Para além disso, o mato dos terrenos podia ser apanhado por qualquer pessoa entre Fevereiro e Junho.

O rebanho colectivo é uma das instituições comunitárias que subsistiram até ao presente. O seu nome, *vezeira* (*vecera*), vem do facto de ser pastoreado «à vez» por um elemento de cada família que lá tem gado, o que em Santa María tem uma razão de um dia de trabalho para cada dois animais. A mais importante é a *vezeira* das vacas, que hoje é confiada a um profissional e já não é de participação obrigatória; mas também existem *vezeiras* de outros animais. Complementarmente, existe ainda a instituição do touro comunitário.

Santa María oferece-nos um caso particularmente interessante para a discussão geral sobre a privatização dos terrenos baldios no século XIX. Os terrenos que até então eram de uso público, sujeitos a «sortes» individuais temporárias, passaram a ser sujeitos a «sortes» individuais definitivas, ou seja, tornaram-se propriedade privada. Em vastas regiões ibéricas, esta apropriação teve o efeito de extremar a estratificação nos campos: alguns tornaram-se proprietários exclusivos, outros assalariados para sempre.

⁷ Ruth Behar refere que o sistema de campo aberto — outrora tido como pré-histórico, hoje acreditado medieval — só se fixou plenamente em Leão e Castela nos séculos XV-XVI.

Não se pode, todavia, generalizar esta relação: cada caso merece ser estudado na sua particularidade e alguns deles podem demonstrar uma relação diferente entre a privatização e a estratificação. A autora levanta várias questões, formulando a hipótese de que, em Santa Maria, a privatização pode antes ser vista como uma medida evitando o extremar da estratificação. A aquisição de «sortes» definitivas seria uma forma de evitar o risco de a maioria dos aldeãos se tornarem jornaleiros.

O PRESENTE E O PASSADO

Os dois últimos capítulos do livro são de uma excelente qualidade de escrita e reflexão. Se, ao longo do livro, o estilo pessoal pode ter feito perder a nitidez de alguns dados e argumentos, aqui atinge a plenitude. A autora guia-nos perante as suas reflexões sobre a forma como o passado é vivido no presente, demonstrando uma intimidade sensível com o terreno em que viveu. Narra-nos as histórias, também elas familiares em forma e temática para aqueles que privem com os terrenos portugueses, sobre as origens, os conventos de freiras e de frades, as ruínas, os tesouros, os desaparecimentos, e também sobre os Mouros, os antepassados e a mistura de tempos que a memória produz na consciência.

Não se limitando às categorias reducionistas de tradição oral e tradição escrita, a autora prolonga a reflexão à natureza e função escrita na sociedade camponesa. O uso local da escrita, instituído no século XVI, pode ser interpretado a três níveis, segundo os três tipos de documentos locais criados:

Os documentos familiares ou «de cozinha» (*kitchen documents*) que estabelecem a ligação entre algumas gerações, definindo as determinações particulares relativas à partilha dos bens nessa família. Estes documentos são relativamente efémeros, geralmente não duram muitas gerações e são durante esse tempo conservados na casa que é referida como o tronco da família, ou seja, aquela que foi herdada através das gerações. Aqui, a escrita é a voz de um passado recente cuja extensão não vai muito além da memória.

As actas do conselho, que representam a materialização de uma vontade comunitária, e um conjunto de regras instituídas através do tempo para regular conflitos locais. As regras são definidas caso a caso e servem de modelo para futuras situações análogas. Estes documentos são cuidadosamente guardados através das gerações de conselhos. Aqui, a escrita é o suporte material do corpo comunitário. Enquanto a casa familiar não é vista como uma corporação rígida, mas antes como uma estrutura fluida, o *concejo* é-o, e as actas são a memória desse facto⁸.

⁸ Refere a autora que, durante o regime franquista, as actas eram regularmente supervisionadas pelo alcaide e passaram a tomar a forma de relatório de melhorias locais. Este facto acabou por tornar as actas um documento do terceiro tipo, que liga duas instâncias de poder hierarquizadas.

As ordenanças, que serviam de ligação entre as esferas local e estatal, e que nos mostram como a autarcia tem de ser vista em termos relativos, pois o poder local existia dentro de certos limites e o poder estatal era determinante a vários níveis. Aqui, a escrita é instrumento de dominação, representando a forma como a coroa se impunha às comunidades.

No epílogo, Ruth Behar faz-nos uma síntese das transformações recentes que se deram em Santa María del Monte, aliás del Condado, após o seu trabalho de campo (1980). A transformação de maior impacto terá sido a consolidação das parcelas, que mudou significativamente o carácter hiperdisperso da propriedade rural. Graças a um plano governamental implementado pelos engenheiros agrónomos, substitui-se uma situação em que cada família possuía dezenas de parcelas dispersas por toda a parte por uma outra em que cada família tem menos parcelas, mas maiores e mais concentradas. Tecnicamente, a nova situação permite um uso mais rendível do terreno, uma vez que permite a utilização de maquinaria agrícola e evita a perda de tempo em deslocações, bem como as perdas originadas pelo desconhecimento dos direitos sobre parcelas demasiado distantes. Estas vantagens têm todavia de ser confrontadas com outros aspectos que não são visíveis na apreciação económica promovida pelos engenheiros, mas que são bem evidentes para os camponeses: cada localização de terreno tem as suas qualidades e a consolidação acaba com a multivalência associada à dispersão; algumas famílias ficam sem terrenos adequados a uma ou outra produção. Por outro lado, a dispersão da propriedade tem vantagens na defesa contra desventuras climáticas, por não expor toda a propriedade às mesmas influências. Seguindo uma velha tradição dos antropólogos que consiste em demonstrar a lógica do que parece bizarro, a autora dá-nos conta das razões da propriedade fragmentada e dispersa e mostra as contradições sentidas pela população a respeito da consolidação dos campos.

CONCLUSÃO

Em conclusão, este livro deve ser tomado como referência obrigatória na antropologia ibérica. Por um lado, constitui um importante acervo sobre um caso de sociedade de montanha em que as instituições comunitárias refreiam a diferenciação camponesa e em que o igualitarismo na herança se relaciona com a fragmentação das parcelas de campo, bem como documenta as formas como o poder estatal interferiu e interfere nas instituições locais. Por outro lado, é um eloquente exemplo da forma como se pode combinar a pesquisa documental e o trabalho de campo, de como se pode dar simultânea atenção ao tempo longo e ao tempo curto, de como os diversos tempos se entrecruzam em diferentes ritmos e nos chegam através de diversas vozes, as quais é preciso saber auscultar e articular. Nesse trabalho final de articulação se joga o talento do autor, a quem compete recriar para nós a percepção resultante da pesquisa múltipla; e neste ponto parece-me que a qualidade e a unidade do texto de Ruth Behar falam pela autora.

Caroline B. Brettell, *Men Who Migrate, Women Who Wait — Population and History in a Portuguese Parish*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1986, xv + 329 pp.

A abordagem do tema do impacto da emigração sobre a sociedade de origem está longe de ser inédita na literatura antropológica e sociológica. Sem sairmos do espaço geográfico da Península Ibérica e sem a preocupação de exaustividade, poderemos lembrar os trabalhos de Stanley Brandes, William Douglass, João de Pina Cabral, João Ferreira de Almeida, José Madureira Pinto, Maria Beatriz Rocha Trindade, Karin Wall, Manuela Reis e J. Gil Nave, entre outros. O trabalho de Caroline Brettell, contudo, vem introduzir uma perspectiva nova na maneira como o tema é tratado. Por um lado, e como a própria autora afirma na introdução, a elaboração do livro obedeceu ao propósito deliberado de participar no já importante movimento de «travessia» das fronteiras disciplinares convencionais, nomeadamente as que separam a antropologia da história. Por outro, a autora procurou ultrapassar a visão convencional da emigração como variável «dependente», como «solução para os problemas do desemprego e subemprego, da densidade da população, das famílias numerosas» (p. 6). É neste duplo registo — da inovação metodológica e da inovação no tratamento substantivo do tema — que se inscreve o livro de Caroline Brettell.

O livro é constituído por uma introdução, cinco capítulos intitulados, respectivamente, «The Parish of Lanheses: Demography, Economy, Social Structure and Religion», «Emigration and Return Migration in Portuguese History», «Family and Household: Nuptiality in Lanheses», «Having Children: Fertility in Lanheses» e «Children out of Wedlock: Illegitimacy in Lanheses», uma conclusão e dois apêndices, o primeiro sobre as fontes utilizadas, o segundo transcrevendo a tradução de um livro de costumes da paróquia de Lanheses de 1779.

No plano da metodologia, a autora optou por articular a abordagem etnográfica e a história oral com o método dito de reconstituição de famílias, elaborado no âmbito da demografia histórica e já utilizado entre nós, de forma pioneira, por Norberta Amorim. O terreno escolhido foi a freguesia de Lanheses, no concelho de Viana do Castelo, situada numa região em que a emigração se apresenta, desde há séculos, como um dos fenómenos mais marcantes da dinâmica social e cultural. A escolha do local foi feita, conforme a própria autora explica, a partir do seu contacto anterior com mulheres residentes em França, originárias de Lanheses, no âmbito de um estudo sobre as mulheres portuguesas emigradas.

Esta opção metodológica permite a C. Brettell não só criar «um passado para o presente etnográfico», mas também reconstruir um contexto, possibilitando a compreensão da informação apoiada em fontes escritas. A autora refere, com razão, que esta abordagem torna bem aparentes as semelhanças entre o método de reconstituição de famílias utilizado nos estudos de demografia histórica e o método genealógico e de história oral familiar aos antropólogos. Poderíamos acrescentar que ela faz sobressair, de maneira exemplar, os problemas ligados à avaliação e interpretação dos testemunhos de diferentes tipos utilizados por historiadores, sociólogos e antropólogos, que o peso crescente dos paradigmas «interpretativos» nas ciências sociais tem trazido, cada vez mais, para um plano central. A título

de exemplo, poderemos referir o capítulo 3 («Family and Household: Nuptiality in Lanheses»), em que a etnografia sugere uma nova interpretação dos padrões de residência que podem ser reconstruídos a partir de séries de róis da desobriga e que a utilização exclusiva desta última fonte dificilmente permitiria (ver, em particular, pp. 162-164). Esta tensão entre a informação construída a partir do documento escrito e a construída a partir da etnografia percorre todo o trabalho, mesmo quando o recurso à etnografia não é explícito.

A análise assenta, basicamente, em dois tipos de documentos: os registos paroquiais e os róis da desobriga. Uns e outros são utilizados recorrendo a procedimentos bem conhecidos dos especialistas de demografia histórica e de história da família, e que se apoiam no cruzamento nominativo dos registos. É interessante referir o modo como a autora utiliza casos seleccionados do *corpus* documental que construiu de modo a «pôr alguma carne» à volta do «esqueleto» que emerge da aplicação clássica da técnica de reconstituição de famílias, interpretando-os em relação com o registo etnográfico. Este procedimento aproxima-se do que é hoje comum entre alguns praticantes da chamada «micro-história» (C. Ginzburg, Natalie Z. Davis, G. Levi, H. Medick ou D. Sabeian, entre outros) e mereceria uma aplicação mais generalizada, particularmente em estudos de história contemporânea.

No que respeita ao tratamento do tema da emigração, C. Brettell procurou discuti-lo em articulação com dois outros problemas: o da chamada «transição demográfica» e o dos papéis femininos. Neste campo, a contribuição mais inovadora da autora parece-me situar-se na tentativa de tratar de maneira integrada o problema da reprodução social, dedicando atenção explícita ao regime demográfico e ao seu funcionamento em condições de forte desequilíbrio dos efectivos por sexo, atribuível ao carácter predominantemente masculino da emigração. Esta situação não deixou de influenciar fortemente a posição social das mulheres na comunidade estudada e de afectar os padrões de nupcialidade e de fecundidade, legítima e ilegítima. A autora discute em pormenor a inter-relação entre a emigração, a intensidade do celibato e o casamento tardio, a fecundidade legítima elevada e a tardia queda da fecundidade, e a ilegitimidade moderadamente elevada, seguindo a evolução destas variáveis de inícios do século XVIII a cerca de 1970. Um tema que merece igualmente uma atenção especial por parte da autora é o daquilo que designa por «*matri-centrality*» da sociedade minhota, e em particular a sua relação com os padrões de emigração e as estruturas familiares. Seria interessante, neste ponto, uma leitura comparada do trabalho de João de Pina Cabral (*Filhos de Adão, Filhas de Eva*, D. Quixote, Lisboa, 1989), que incide sobre o concelho vizinho de Ponte da Barca.

Se algo há a apontar ao trabalho, parece-me ser, em primeiro lugar, o facto de, após o apetite do leitor ter sido aguçado com referências ao que se adivinha ser um riquíssimo registo etnográfico, este ocupar, no corpo da obra, um lugar secundário em relação à apresentação e discussão do material elaborado a partir dos registos paroquiais e róis da desobriga; em segundo lugar, e dado que o trabalho foi elaborado durante períodos de residência da autora em Lanheses após o 25 de Abril, teria sido interessante incluir uma discussão de dois fenómenos de particular interesse ocor-

ridos durante esse período: o rápido e intenso declínio da fecundidade nos anos 70 e as repercussões locais das transformações posteriores ao 25 de Abril — tema este que, aliás, foi abordado pela autora num curto trabalho publicado em 1979 («Emigration and its Implications for the Revolution in Northern Portugal», in L.S. Graham e H.M. Makler (eds.), *Contemporary Portugal — The Revolution and its Antecedents*, Austin, University of Texas Press, 1979, pp. 281-298). Estas duas limitações nada retiram, contudo, à excepcional qualidade do livro.

Pelas perspectivas abertas no plano metodológico, como pela sua contribuição decisiva para os estudos sobre a emigração, a demografia histórica, a história e sociologia da família e a situação da mulher, *Men Who Migrate, Women Who Wait* é leitura indispensável para todos os cientistas sociais interessados em Portugal e na análise comparativa dos temas que na obra são abordados. Esperemos que uma rápida tradução deste livro o torne brevemente acessível ao público de língua portuguesa.

João Arriscado Nunes

Joan Bestard Camps, *Casa y Familia: Parentesco y Reproducción en Formentera*, Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Baleàrics, 1986, 185 pp.

A oposição entre filiação e residência tem marcado muitos dos estudos sobre parentesco desenvolvidos nas últimas décadas no contexto europeu. *Casa y Familia* tem o mérito de reapreciar a ligação entre estes dois conceitos e de relativizar o papel do parentesco na organização das sociedades camponesas.

Aparentemente, Camps apresenta uma abordagem cautelosamente desprovida de originalidade: o seu propósito inicial é a análise do papel do parentesco no que ele designa por sociedades complexas, através do estudo de genealogias, das formas de transmissão de terra e das práticas matrimoniais observáveis na pequena ilha de Formentera. É o próprio Camps a advertir que a escolha de Formentera poderia propiciar um ordenamento dos dados propiciatórios a uma disposição harmónica dos processos de continuidade e descontinuidade das relações de parentesco, fundando a caracterização da organização social em aspectos infra-estruturais, como a ecologia, a economia e demografia, aspectos que seriam entendidos como suficientes para explicar o sistema de parentesco, o tipo de família e a organização da vida doméstica.

Contudo, nem Formentera é entendida como um *isolat* sociológico, nem tão-pouco é impresso um carácter harmónico e homogéneo às práticas observadas ao nível do parentesco; a coexistência deste com outras formas de associação, como a vicinalidade e a amizade, remeteria a compreensão das relações de parentesco para os níveis em que se constrói a identidade individual, doméstica e territorial.

O conceito de casa revela-se importante para a formação da identidade, que deriva não só de uma identificação patrimonial, como também de um

conjunto de laços desenvolvidos por indivíduos que partilham um espaço vital. Assim se compreende que, ainda que o parentesco não domine a estrutura social, se possa falar de um uso simbólico do parentesco ao nível da ilha, «não tanto com base nas relações sociais, mas como símbolos relacionados com os modelos locais de hierarquia, estatuto e identidade» (p. 91). É neste sentido que Camps entende que as ideias de consaguinidade têm a ver com os modelos de hierarquias entre casas, com as formas de relação entre famílias com o mesmo estatuto (conceito que não aparece suficientemente explicitado), assim como com o contraste entre a diferenciação local e a homogeneidade global ao nível da ilha.

O cruzamento dos dados relativos aos matrimónios com os relativos às dispensas matrimoniais que sobre eles incidiram permite a Camps concluir, sem muita sagacidade, que as práticas de aliança entre casas seguem o princípio de casar «nem muito próximo, nem muito distante». Este tipo de dedução testemunha o apego com que o autor eclectiza a sua conceptualização teórica sobre o parentesco, tentando integrar autores tão diversos como Lévi-Strauss, Meyer Fortes, Robin Fox, Jack Goody ou Françoise Zonabend.

Mas, para além disto, e de forma mais feliz, caracteriza-se o circuito através do qual as práticas matrimoniais comprovam a existência de uma homogamia ao nível da ilha que não põe em causa a existência de uma identidade local, uma vez que as casas enquanto unidades sociais contribuem para a definição desta identidade, ao mesmo tempo que dotam os indivíduos dos valores patrimoniais e simbólicos manipuláveis nas trocas matrimoniais.

Todavia, sobressai sempre um modelo de relações sociais demasiado harmónico e contínuo, em que os grupos sociais de marinheiros, de jornaleiros e de proprietários se perpetuam em torno da força de organização centrípeta da casa, impressão que se desloca do propósito inicialmente introduzido por Camps. Assim, dir-se-ia que, apesar de tudo, o parentesco é central em Formentera, visto que se referem outras forças de aglutinação social (como os já referidos laços de vicinalidade e de amizade) sem nunca se deixar de explicar a vida social pela perspectiva do parentesco.

Finalmente, assinala-se que, no conjunto da obra se nota uma preferência acentuada pelos elementos de origem histórica, que o recurso a fontes escritas constringe uma apreciação detalhada dos elementos relativos ao trabalho de campo. Será que esta subestimação da observação participante não é responsável por algumas das fragilidades evidentes nesta obra?

Jorge Mesquita

Gary Wray McDonough, *Good Families of Barcelona: A Social History of Power in the Industrial Era*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1986.

Em muitos aspectos, *Good Families of Barcelona* é uma monografia antropológica típica: descreve uma comunidade de interconhecimento fortemente integrada e maioritariamente endogâmica, residencial e economi-

camente uniforme e com uma visão do mundo que lhe é própria. Especial ênfase é dada à família, ao casamento e aos rituais mais importantes, nomeadamente dois dos temas mais favoritos dos antropólogos: a festa e a morte. Mas o texto é ainda típico pela forma como se apegava à receita *standard* da monografia etnográfica estrutural-funcionalista: começa-se com o *background* histórico; segue-se uma análise dos contextos político e económico (nunca esquecendo «a mudança»); passa-se então às principais unidades institucionais (a começar sempre pela «família»), fazendo ainda um estudo aturado de genealogias e de casamentos; finalmente, descrevem-se alguns rituais importantes para que sobressaíam os princípios que unificam a cultura. Este é o esquema que seguem Pitt Rivers, Campbell, Lisón, Cutileiro e Freeman — mas também o de *The Nuer*, de *The Web of Kinship*, de *Schism and Continuity* e tantos outros. Note-se que os exemplos que dou são todos de grandes obras, para que o leitor perceba que, ao generalizar, não estou a criticar.

Só que no livro de Gary Wray McDonough há duas diferenças. A primeira é substantiva: a comunidade descrita não é a costumeira aldeia rural, mas a alta burguesia industrial catalã; o local não são uns casebres rudes, mas opulentos palácios vitorianos; os casamentos e as genealogias envolvem algumas das maiores fortunas da Europa da viragem do século; e as manifestações rituais não são celebradas por pobres bruxas desdentadas, mas giram em torno da magia da ópera no famoso Gran Teatro del Liceu e das sumptuosas capelas funerárias do igualmente famoso Cementiri Vell.

A segunda diferença é metodológica: perante uma comunidade altamente erudita, cujos movimentos são públicos e difundidos pelos meios de comunicação social, cujas genealogias são objecto de obras de vários volumes, cuja vida económica está patente nos arquivos das instituições financeiras que criaram e dominaram, cujos sentimentos e concepções estão inscritos numa rica tradição poética e romanesca e cujas aspirações e sonhos encontram a sua realização material nas obras de alguns dos melhores pintores de sempre, em projectos arquitectónicos como a Sagrada Família de Gaudí ou o seu Parque Güell, no incrível plano quadriculado de toda uma nova Barcelona, ou na tradição de canto que ainda hoje nos dá Monserrat Caballé e José Carreras — perante uma tal comunidade, McDonough é levado a ignorar os seres vivos com quem contactou no seu trabalho de campo e a falar sobretudo desses sobre quem tinha muito mais informação, os seus avós.

Malinowski dizia sempre aos seus alunos que «o fim último da antropologia é apreender o ponto de vista indígena». Mas, desde então, a antropologia mudou muito. Nos finais do século XX, o mito do «primitivo» — ou «dito primitivo», «selvagem», «arcaico», «remoto», «pré-capitalista», etc., tudo eufemismos para uma categoria afinal indefensável —, esse mito já só é mantido nos recônditos mais remotos ou arcaicos das nossas instituições antropológicas. Se bem que Evans-Pritchard pudesse não gostar dos produtos dos seus descendentes, foi ele que os levou a habitar as paragens da história. Quem é que pode ignorar que a própria noção de «trabalho de campo» se tem alterado rapidamente de modo a incluir actividades que, para os antropólogos do pós-guerra, eram impensáveis? De um ponto de vista espacial, é hoje possível fazer trabalho de campo tanto nos salões da alta burguesia como numa aldeia francesa, ou no Papua-Nova

Guiné. De um ponto de vista temporal, fazem-se monografias tanto de populações contemporâneas como de antepassados recentes (é o caso de McDonough), ou até de antepassados distantes. Assim, mudando apenas o que se entende por *fieldwork*, podemos dar uma nova leitura à afirmação clássica de Fortes: «It is the quality of the fieldwork that, in the end, distinguishes the best from the merely good monograph in social anthropology; and this best calls for special acumen and insight, and for the ability to share the feelings and ideas of one's hosts without sacrificing discipline and detachment» (in R.T. Smith, 1956, *The Negro Family in British Guiana*, Routledge and Kegan Paul, Londres, p. XI).

Portanto, a questão a fazer ao texto de McDonough é se ele consegue ou não «partilhar das ideias e emoções dos seus anfitriões». Caso contrário, e apesar das várias referências aos problemas de trabalho de campo (pp. 12-14) e do desejo expresso de efectuar uma «antropologia do poder» (p. 202), não se trataria de facto de uma monografia antropológica, mas da história social de um grupo de famílias de *entrepreneurs* industriais que, partindo de origens humildes no início do século, se foram tornando ricas, cultas, poderosas e nobres. Nesse caso julgaríamos o texto por outra bitola.

Aliás, a opção feita pelo autor pelas fontes escritas, em vez das orais, e pelo período áureo destas *Boas Famílias de Barcelona*, em vez da dissolução que se seguiu à segunda guerra mundial, é perfeitamente compreensível. Quem, nos dias que passam, não partilharia do fascínio pelos suntuosos palácios e túmulos da Belle Époque e pelo ritual da ópera no Liceu? Na atmosfera pós-moderna da América do princípio dos anos 80, em que o intelectual já não rejeita os valores do *status quo* da sua sociedade, é apropriado que apareça um antropólogo da ópera e da finança. E que melhor intérprete dos patronos industrialistas do Gran Teatro del Liceu da Belle Époque que um *habitué* do Metropolitan com um sólido conhecimento de Wall Street?

Good Families of Barcelona é uma contribuição de monta para a etnografia europeia e, em particular, para a antropologia social da Península Ibérica, não tanto pelo seu valor etnográfico, como pela brilhante demonstração prática que faz de que a antropologia social hoje não é «o estudo do homem» e muito menos do homem primitivo, mas sim uma forma particular de estudar quaisquer pessoas em qualquer sociedade. As fronteiras vão-se abrindo —o que deve ser tomado como um desafio à imaginação dos etnógrafos vindouros. Infelizmente, julgando o livro de McDonough pela bitola de Fortes, parece-nos ouvir pouco as vozes dos «anfitriões» (vivos ou mortos) — desgosta-nos a quase completa exclusão da experiência feminina, a ignorância do quotidiano familiar (p. ex., como se organizava um palácio?) e a falta de detalhes sobre ocorrências traumáticas que nos são relatadas, mas sempre com excessivo pudor.

No prefácio, o símbolo que o autor escolhe para nos indicar a sua aceitação pela sociedade estudada —essa validação da autoridade etnográfica que poucos antropólogos se esquecem de incluir logo no início da obra— é o contraste entre a dificuldade e o desconforto que teve como recém-chegado a Barcelona para assistir a uma representação de *Fidelio* dependurado no «galinheiro» do Liceu e o prazer que teve em ver Caballé em *L'Africaine*, sentado num camarote privado para o qual, mais tarde, era

regularmente convidado. Na verdade, o livro está escrito de forma a atingir uma síntese em torno ao estudo do rico simbolismo de poder e dominação associado a este teatro de ópera. A preferência que o autor lhe dá e a total exclusão de outras manifestações culturais, tal como a Igreja da Sagrada Família (à qual não se faz uma única referência e que poderia porventura ser um exemplo pelo menos tão rico do argumento), não parece ser completamente justificada.

Além disso, o clímax, que, como no guião ideal de cinema, não vem no fim, mas a três quartos da obra, acaba por sair falhado. Na primeira noite da temporada de 1893, durante o primeiro intervalo de *William Tell*, duas bombas foram deitadas dos galinheiros para a sala, tendo morrido vinte pessoas. Para McDonough, a imagem culturalmente dominante da «santidade da família estava mais ritualizada no Liceu. Assim, qualquer ataque à ordem social do Liceu assinalava uma mentira não só no coração do símbolo, mas também da família, como projecção de toda a classe» (p. 201). Este ataque marca o fim do período áureo da legitimidade da dominação das *Boas Famílias*. Mas, como o autor não nos explica o contexto deste afrontamento — não sabemos o que é a «Semana Trágica», o que se passou na procissão do Corpus Christi de 1896, quem eram esses anarquistas —, acabamos por não poder apreciar a relevância do que nos está a ser dito.

É ainda com alguma surpresa que verificamos no decorrer do texto a total ausência da voz desses informantes privilegiados que impediam ao autor de assistir à ópera, para poder participar em «longas discussões» com eles no bar do exclusivíssimo clube masculino que faz parte do edifício do teatro (p. XI). Se tivermos em conta a polémica que ainda hoje rodeia os silêncios de *People of the Sierra*, temos de admitir que os Espanhóis detêm o recorde europeu da capacidade de aterrorizar e silenciar etnógrafos estrangeiros. Pois não só não encontramos nenhuns «dados pessoalmente identificáveis posteriores a 1955» (p. 15), como não nos são sequer indicados dados que não têm nada de privado ou de exclusivo. Por exemplo, a publicidade que rodeia os casamentos das classes altas espanholas sem dúvida permitiria mais do que as nove linhas que o autor dedica ao casamento no período pós-guerra. Isto é, aliás, frustrante, já que o tratamento que o autor faz das estratégias matrimoniais de umas quantas famílias para o período antecedente é muito interessante.

Para estudar o poder, o antropólogo tem de observá-lo tanto do ponto de vista dos desapropriados como do dos detentores. Partindo da observação de que este último tem sido pouco explorado, e situando-se dentro de uma linha de interesses que outros antropólogos têm vindo a desenvolver recentemente (como, por exemplo, Abner Cohen, no seu estudo de uma *élite* crioula de Sierra Leone, *The Politics of Elite Culture*, Berkeley, University of California Press, 1981), Gary McDonough vê as «*élites* como formas de organização baseadas em sínteses familiares de poderes múltiplos» (p. 208). Na verdade, o autor afirma que a família deve ser considerada «uma estrutura básica da teoria comparativa das *élites*. Ao panorama da (ainda limitada) literatura sobre a organização social das *élites* primárias nas sociedades capitalistas depara-se constantemente o casamento, o parentesco, as redes sociais e a reprodução como fundamentos da acção do grupo» (p. 203).

Para estudar o significado da família dentro de grupos de poder, no entanto, é necessário ver *a ideologia como um processo* (p. 210). As próprias imagens da família são utilizadas como processos legitimadores da dominação, como o autor mostra em relação às colónias industriais e ao discurso do nacionalismo catalão. Estas imagens estruturam a família e são estruturadas por ela: a família «é tanto um símbolo para ser manipulado, como um modo de organizar o mundo em categorias emocionalmente significativas na base de pertença familiar» (p. 209). A abundância de fontes escritas e o excelente controlo delas que o autor demonstra permitem-lhe efectuar uma análise da história destas famílias e dos valores que lhes asseguraram a estruturação e a dominação.

Um dos aspectos mais fascinantes deste estudo é a verificação de que o ponto de partida, assim como a imagem de referência mais frequente da noção de família desta alta burguesia industrial é a casa rural catalã com herança preciputária (a *masia* ou *casa pairal*). Que melhor argumentação para o estudo regional das formas e modelos familiares que a comparação com o livro que Joan Bestard Camps publicou recentemente sobre a casa na ilha balear de Fortmentera? (*Casa y Familia*, Palma de Maiorca, Institut D'Estudis Baleàrics, 1986.)

Foi a casa rural que «forneceu o contexto para a consolidação do crescimento económico dos novos líderes da burguesia» (p. 4). A preferência pelo filho mais velho deu lugar a uma distribuição mais equitativa logo que os bens economicamente mais importantes deixaram de ser imóveis (fábricas, terrenos) e passaram a ser bens financeiros (acções de sociedades anónimas de responsabilidade limitada). No entanto, os bens simbólicos indivisíveis, nomeadamente títulos nobiliárquicos, o camarote privativo no Liceu e o túmulo ficavam sempre nas mãos do filho mais velho. Com a excepção das filhas únicas, as irmãs recebiam um dote e abandonavam os interesses da casa. Tratava-se, na descrição do autor, de uma sociedade fortemente patrilateral. O modelo que McDonough cria da progressão típica da firma familiar através das quatro gerações que correspondem em termos latos ao ciclo de apogeu e declínio das Boas Famílias é um dos aspectos mais bem sucedidos do livro. Nas próprias palavras do autor, «a família era definida menos pela linhagem que pela participação conjunta numa unidade de produção» (p. 156).

McDonough faz uma leitura fortemente anti-individualista do comportamento das *élites* em geral e das Boas Famílias, em particular. O que está aqui a ser posto em causa, de facto, são os clichés tão batidos sobre o inextinguível individualismo da sociedade capitalista. Os Rockefellers, os Kennedys ou as *first families of Virginia*, tal como as Boas Famílias, só podem ser compreendidos como famílias. Até no enterro, como o autor demonstra em relação ao Cementiri Vell, o individualismo é a condição dos que não têm meios materiais para uma reprodução familiar (pp. 172-175). O autor chega mesmo a referir-se a uma *stream of family consciousness* (p. 205), o que torna necessário um estudo histórico e processual, pois «a vida de um indivíduo não é considerada culturalmente pelos Catalães como um período apropriado no qual basear análises do *status* socioeconómico» (p. 205).

Uma certa inocência teórica permite ao autor a simultânea utilização da noção de família como conceito émico e como conceito ético, o que sem

dúvida facilita a leitura, mas cria também falsos pressupostos. Na verdade, a unidade de análise acaba por ser flutuante e contratual, como é a noção de família na realidade da vida social das *élites* catalãs. Assim, o estudo das estratégias de casamento demonstra que a participação na unidade de produção é o factor que define a família (p. 156), o estudo da utilização dos túmulos revela a enorme importância da unidade económica (p. 179), o estudo dos padrões residenciais indica que a unidade familiar é fortemente marcada pelas residências de Verão (p. 47) e todos estes são afectados por laços de amizade ligados à educação de *élite* e pelos saberes necessários ao comportamento de *élite*. A constante redefinição da família é um factor central na sua reprodução através das práticas matrimoniais. Mas «tanto 'endogamia' como 'acumulação' são termos complexos que podem mesmo induzir em erro, se não forem situados num contexto processual. O casamento entre famílias aristocráticas e industrialistas nos finais do século XIX não era propriamente um atravessar de fronteiras, mas sim uma mudança e redefinição dos limites do parque matrimonial de *élite*» (p. 142). Os vários níveis de incorporação social reproduzem-se em inter-relacionamento: o jogo de estratégias da família, perante a pessoa e a comunidade; da pessoa, perante a família e a comunidade; e da comunidade de *élite* impondo-se a e sendo alterada pela pessoa e a família. Através da endogamia, da aliança e da amnésia estrutural (de que o autor nos fala pouco), a família é um meio de integrar situações potencialmente conflituais e de assegurar a dominação ao nível individual, familiar e comunitário.

Em conclusão, *Good Families of Barcelona* é, sem dúvida, um livro que deixará uma marca na antropologia social da Península Ibérica, mas mais pela exploração que faz dos limites tanto do estudo da família como da monografia etnográfica, do que pelo valor substantivo das análises que efectua.

João de Pina Cabral

J. Pujadas e F. Bardaji, *Los Barrios de Tarragona — Una Aproximación Antropológica*, Ajuntament de Tarragona (Área de Relaciones Ciudadanas), 1987, 269 pp.

O livro de Pujadas e Bardaji sobre os novos bairros de Tarragona enquadra-se num projecto de estudo mais amplo sobre etnicidade e processos migratórios em Espanha. A contribuição da antropologia social para a análise deste problema urbano implica uma abertura de horizontes em relação à aplicação de alguns modelos de análise, tradicionais desta disciplina, assim como uma tomada de posição sobre a inserção da antropologia na realidade circundante. Quando os autores afirmam, logo na abertura da introdução, que a realização deste trabalho «não é uma expressão de um saber académico nem de uma atitude de fria e distante assepsia analítica, mas antes uma contribuição comprometida em relação a um problema que

afecta os dois autores, como cidadãos implicados» (p. 11), estão a situar inequivocamente a obra num contexto de intervenção em relação aos próprios colectivos estudados. Por outro lado, e citando Richard Fox, se «a abordagem holística da organização social, da cultura e da comparação cultural é o que torna a antropologia uma disciplina profissional distinta», devendo a antropologia urbana «manter esta visão holística e analisar os lugares urbanos em relação com as sociedades e culturas onde surgem» (R. Fox, *Urban Anthropology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1977, p. 4), não restam dúvidas de que esta aproximação antropológica a uma realidade urbana complexa, apesar de assumidamente incompleta, constitui um desenvolvimento importante para a antropologia urbana ibérica.

1. O crescimento urbano da cidade catalã de Tarragona surge como um resultado directo da sua recente industrialização. A conjugação de três factores interligados — a sua definição oficial como pólo de desenvolvimento industrial descongestionador de Barcelona, a criação de polígonos industriais e a localização da refinaria de petróleos da Catalunha nesta cidade — condicionou, a partir de finais dos anos 50, «o fenómeno social do *novο urbanismo* da periferia de Tarragona» (p. 23). O facto de a maioria dos novos bairros e a implantação das indústrias poderem ser contempladas ao longo de uma estrada, cada qual do seu lado, ilustra claramente esta correspondência directa entre os processos industrializador e urbanístico.

Os novos bairros de Tarragona, nascidos nas últimas décadas e provenientes do surto migratório de diversas regiões (Catalunha, Andaluzia, Aragão, Castela, Estremadura, etc., e de zonas degradadas da própria cidade), aparecem assim como entidades diferenciadas. Bonavista, La Esperanza, Campoclaro, Torreforta, El Pilar, Ensanche Torreforta, La Granja, La Floresta, Parc Riu Clar, Urbanización Riu Clar-Icomar, San Salvador e San Pedro y San Pablo são aqui analisados comparativamente segundo alguns parâmetros comuns — origem da população, distribuição etária, história do bairro, composição social, identidade étnica e social, movimento associativo e outras mobilizações cívicas —, através de uma rigorosa descrição individualizada. Os capítulos que se lhes referem exigem, por vezes, um certo esforço de paciência por parte do leitor desconhecedor desta realidade tarragonense, pela forma um tanto repetitiva como os dados são apresentados — facto, no entanto, plenamente justificado pelos próprios objectivos do livro.

Facilmente delimitáveis como unidades de pesquisa, estes bairros constituem o suporte empírico de uma primeira abordagem do fenómeno da imigração maciça e suas consequências sociais e urbanísticas. Sobre um tema tão vasto e complexo, o presente livro de Pujadas e Bardaji apenas pretende ser uma contribuição inicial: simultaneamente, uma síntese imprescindível, como primeiro passo de um projecto mais amplo que inclua uma monografia sobre cada bairro periférico, e uma «publicação acessível aos cidadãos de Tarragona, que sirva de referência e base de discussão para os vizinhos dos bairros e outros cientistas sociais» (p. 11). A própria organização do livro contempla estes objectivos: uma introdução contextualizadora (em termos metodológicos e sociohistóricos) dos doze bairros apresentados, a informação sobre estes sistematicamente apresentada através de um confronto recorrente entre as recolhas docu-

mentais (estatísticas, registos municipais, periódicos, etc.) e a observação directa, um precioso anexo que sintetiza num quadro cronológico os dados mais importantes sobre industrialização, urbanização, movimentos sociais e associativismo cultural e étnico, além de uma extensa lista de fontes e bibliografia utilizadas. A sua utilidade situa-se, desta forma, no contexto do movimento vicinal e pretende contribuir para a compreensão de problemas geralmente marginalizados pelo conhecimento científico-académico, tais como a crise do movimento associativo reivindicativo e o recrudescimento das lutas sindicais, ou o processo de «normalização cultural», que parece começar a despontar com bases sociais diversas das existentes no tempo do franquismo...

Esta concepção dinâmica da realidade estudada — e, consequentemente, da antropologia como forma de conhecimento implicado na realidade que estuda —, esta convicção de que os actores possuem a capacidade de agir sobre os seus próprios destinos, constitui um dos eixos estruturantes desta pesquisa urbana. A emergência de Bonavista, bairro espontaneamente autoconstruído de uma forma coordenada, numa solução improvisada tendente a permanecer; a «batalha urbanística» de mais de dezoito anos contra a especulação de terreno, liderada por um grupo activo de vizinhos de La Granja, decididamente empenhados em lutar por um bairro melhor e mais digno; ou, ainda, o caso de La Floresta, «periferia da periferia», cujo movimento sindical e cívico contribuiu para «a cristalização de um sentimento de participação e de maturidade cívica dos seus habitantes», destacando-se «o baixo nível de delinquência, quase nulo consumo de drogas e um alto espírito de conservação das instalações e infra-estruturas públicas» (p. 163), são apenas alguns dos casos apresentados, esclarecedores da importância da capacidade mobilizadora dos seus habitantes na construção destes bairros como verdadeiras comunidades integradas.

2. A problemática abordada — crescimento urbano e processos de contraste cultural —, de longa tradição de estudo noutros países, é, neste caso, inovadora. A maioria dos estudos sobre imigração em Tarragona desde o pós-guerra até hoje, além de escassos e pouco documentados empiricamente, são de tipo sociodemográfico ou teórico-doutrinários. A presente obra, ao encarar a relação entre autóctones e imigrados como um processo interactivo e de mútua adaptação, e não só como um confronto apenas resolúvel numa assimilação cultural passiva por parte do imigrado, opera uma mudança de perspectiva fundamental em relação aos trabalhos antecedentes [com algumas honrosas excepções, como é o caso do livro de Jaume Botey *Cinquante-quatre relats d'immigracion*, cuja conclusão de que «a problemática da imigração não se reduz a uma mera questão de integração sociocultural no país de residência, pois os colectivos imigrados criaram as suas próprias bases culturais e transformaram o tecido humano da Catalunha» (p. 16), é partilhada pelos autores]. A análise feita sobre a construção da identidade cultural dos filhos de imigrantes (sobretudo andaluzes e estremenhos) de Torreforta ilustra bem esta questão. O facto de os jovens escolherem o seu bairro, o grupo de idade, ou o serem espanhóis é uma das formas de neutralizar a oposição entre o lugar de origem dos pais e a Catalunha. A noção de identidade social não é estática; prende-se com um certo tipo de relações sociais e pode adoptar várias for-

mas: étnicas, profissionais, locais, sexuais, etc. O caso das operárias de El Pilar que, através das relações de solidariedade criadas no trabalho, se integraram no bairro é disto um bom exemplo. Os autores recusam-se, assim, a reproduzir uma «taxonomia valorativa e teleológica, baseada num esquema de classificação dualista» entre imigrantes de primeira e segunda geração, criticando conceptualizações etnocêntricas.

A hipótese teórica de que «a integração sociocultural das populações imigradas requer, por um lado, uma promoção socioeconómica e laboral destas populações e, por outro, um retraçamento urbanístico assistencial e de serviços que rompa com as barreiras entre centro e periferia» (p. 18) leva à classificação de duas grandes categorias em que o *continuum* urbano se pode classificar: zonas degradadas que geram uma atitude de desvinculação e de transitoriedade; e zonas urbanisticamente qualificadas que criam uma vinculação positiva e enraizamento, categorias estas que encontram dois casos paradigmáticos em La Granja e Parc Riu Clar. La Granja, bairro operário jovem, com uma população etnicamente bastante diversificada quanto à sua origem, embora com um forte sentimento de pertença a uma *élite* operária e com um urbanismo de uma certa qualidade, é percebida pelos seus habitantes como um bairro não periférico, final de um percurso migratório, «como o centro da periferia dos bairros a poente» (p. 146); enquanto a história da Parc Riu Clar, bairro pequeno e de baixa condição socioeconómica, é marcada pelo signo da não comunicação, marginalizada do *continuum* urbanístico de Tarragona.

3. Uma das partes mais interessantes desta obra, quanto ao seu sentido teórico geral, situa-se nos princípios metodológicos elaborados para a abordagem desta realidade urbana escolhida pelos autores. «Uma atenção especial [...] à narrativa *emic*, a recompilação de biografias pessoais ou histórias de vida, que nos permitiu uma aproximação imediata, humanizada e também subjectiva ao acontecer quotidiano da vida familiar e colectiva das doze comunidades estudadas», constituiu o pano de fundo desta investigação de antropologia urbana que privilegiou a dimensão da vida pública de cada bairro, «a análise dos processos mais visíveis e influentes na vida colectiva: as mobilizações populares e a vida associativa» (p. 18). A realização de histórias de vida de famílias imigradas, como um contraponto da dimensão pública estudada, apesar de ainda pouco desenvolvido numa obra geral e de síntese como é esta; a reconstrução de redes de parentes, contrerâneos e amigos na abordagem da sociabilidade — formal e informal — no sentido de «descobrir os mecanismos de solidariedade e de ajuda mútua como elementos-chave nos processos de migração» (p. 19), e a atenção prestada ao papel das associações de bairro — culturais, recreativas, reivindicativas e, sobretudo, de vizinhos — constituíram a «tripla opção analítica» escolhida pelos autores neste estudo, consciente e explicitamente incompleta, já que são os próprios que alertam para o facto de que «a sociabilidade dos bairros de Tarragona vai muito além do que aqui é descrito, pois baseia-se, em geral, numa intensa relação vicinal [...] Esta é uma dimensão à qual se terá de prestar muito mais atenção em estudos posteriores mediante a técnica de observação participante que, em conjunto com as outras três utilizadas (histórias de vida, redes sociais e análise de associações), constitui a pedra de toque da metodologia antropológica»

(p. 20). Finalmente, a explicitação dos dois problemas metodológicos fundamentais neste tipo de pesquisa — dificuldade na apreensão da esfera do privado e mediatização da dinâmica da vida colectiva pelos líderes comunitários —, assim como a estratégia de análise escolhida, no sentido de melhor respeitar as próprias características do objecto de estudo em causa, constituem um dos *apports* mais ricos deste estudo, pela imaginação antropológica, rigor e honestidade científicos expressos.

Graça Índias Cordeiro

Sally Cole, *The transformation of women's work and the construction of gender in a Portuguese parish: 1910 to 1985*, Ph. D. Thesis, University of Toronto, 1987.

The transformation of women's work and the construction of gender in a Portuguese parish: 1910 to 1985, tese de doutoramento de Sally Cole, é um texto bastante inovador, tanto no domínio teórico como no domínio etnográfico em que se desenvolve: as categorias sociais do género (*gender*) e as comunidades piscatórias, respectivamente.

Desde os anos 70 que a questão das categorias de género se tem vindo a impor na literatura antropológica. O reconhecimento de que o género, feminino ou masculino, é uma categoria socialmente produzida e cujo significado varia cultural e historicamente permitiu ultrapassar o *bias* naturalista através do qual se pensavam essas categorias. Se grande parte dos textos produzidos nesse domínio se debruçam sobretudo sobre a variabilidade cultural dos conteúdos dessas categorias, Sally Cole procura ir mais longe ao propor-se analisar os processos sociais que estão na base da sua construção (que, esses sim, poderão explicar a sua variabilidade). Neste sentido, Cole analisa a forma como, num determinado momento, os valores ideológicos, as condições económicas e a conjuntura social se conjungam para atribuir significado a uma categoria de género.

A hipótese que Cole defende é a de que, num contexto de desenvolvimento económico, existe uma relação entre o trabalho desempenhado pelas mulheres e a construção social do género feminino. A discussão desta hipótese decorre no contexto social de Vila da Praia, uma aldeia de pescadores do concelho de Vila do Conde, cuja origem data do último quartel do século XIX. Até aos anos 60, Vila da Praia é caracterizada por uma economia de subsistência, baseada na pesca e na qual as casas eram unidades de produção e reprodução auto-suficientes. Depois dos anos 60, como resultado do processo de industrialização que se começa a verificar no Norte do País, e com a consequente procura de mão-de-obra, a população começa a trocar a sua actividade tradicional pelo trabalho assalariado na fábrica. Inicia-se então um período de economia baseada no salário no qual a casa passa a ser uma unidade de consumo e reprodução dependente do salário dos seus membros.

Um dos aspectos mais interessantes do texto de Sally Cole é a forma como nele é utilizada a perspectiva histórica. Esta encontra a sua riqueza

descritiva e complexidade analítica na forma como Cole utiliza sistematicamente três níveis diferentes de tempo histórico: 1) a história local — dando conta do processo de formação e desenvolvimento da comunidade e do seu quotidiano; 2) a história nacional — que, acompanhando a primeira, permite a sua contextualização e lhe atribui significado no contexto global da sociedade portuguesa; 3) as histórias de vida — fundamentais, na medida em que lhe permitem entrar na consciência das pessoas, analisar as suas estratégias conscientes e a manipulação que fazem dos ideais culturais no sentido de negociar a sua identidade. Assim, Cole revela os indivíduos como detentores de um papel fundamental na construção das categorias sociais de género.

Na utilização desta perspectiva histórica, Sally Cole procura conciliar uma análise do contexto socioeconómico com uma análise do contexto ideológico, na medida em que defende que as condições materiais em que vivem os indivíduos constituem os limites dentro dos quais estes manipulam os valores locais e nacionais de forma a produzirem conteúdos conjunturais de categorias sociais que maximizam os seus objectivos e estratégias. A ênfase no factor trabalho como elemento fulcral na construção das categorias de género parece resultar desse procedimento analítico. De facto, Cole verifica que, ao longo do período em que centra a sua análise, existem diferentes significados para a categoria de género feminino e que essas diferenças variam tanto historicamente (antes e depois dos anos 60) como, num mesmo período, entre os dois grupos sociais que dividem a comunidade — lavradores e pescadores. O factor que varia, tanto no tempo como no mesmo período, é o trabalho desenvolvido pelas mulheres.

As mulheres de pescadores definem-se a si próprias e são definidas como *trabalhadeiras*. «Ser mulher é ser trabalhadeira.» A sua actividade é a de gerir a casa, procurando constantemente um aumento dos recursos domésticos que maximize o seu bem-estar quotidiano. Assim, elas não só fazem em terra os trabalhos complementares à pesca, actividade desenvolvida pelos maridos, como se dedicam à apanha e venda de sargaço e à salga de peixe para venda posterior. Neste mesmo período, as mulheres dos lavradores definem-se e são definidas como *donas de casa* e a sua actividade de gerência do bom funcionamento desta não era produtiva, mas apenas reprodutiva. Verifica-se portanto que, numa mesma comunidade, num mesmo período histórico, as condições materiais de existência dos indivíduos se mostram decisivas nos processos ideológicos de produção de significado para as categorias sociais, pois resultam de estratégias maximizadoras, elaboradas por indivíduos. De facto, ainda que ser trabalhadeira corresponda, ao nível da comunidade, a um estatuto social inferior, os pescadores adscrevem-lhe um significado positivo muito forte. Pertencer a esta categoria é fonte de orgulho, pois revela a eficácia da gestão da unidade doméstica e uma autoridade e um poder de decisão dentro desta que não são discutidos. Este conteúdo é de tal forma importante que o factor decisivo de selecção do parceiro de matrimónio é o facto de se ser bom(a) trabalhador(a). «A mulher faz o dinheiro, o dinheiro não faz a mulher. Mais vale uma trabalhadeira pobre que uma gastadeira com dote.» (Cf. Cole, 1987, p. 93.)

Historicamente, o significado da categoria de mulher na comunidade piscatória varia, no decorrer dos anos 60, de *trabalhadeira* para *dona de*

casa. Esta transformação tem origem na alteração das actividades produtivas desenvolvidas pelas mulheres, decorrentes das transformações da estrutura económica local. Esta nova identidade que as mulheres dos pescadores constroem para si próprias mostra particularmente bem o facto de a construção das categorias sociais ser essencialmente resultado da manipulação e das estratégias desenvolvidas pelas próprias mulheres, no sentido de maximizarem o seu estatuto. O facto de se autodefinirem como donas de casa representa simbolicamente uma subida de estatuto que as equipara às mulheres dos lavradores. No entanto, tal estratégia não esconde a contradição que promove entre o conteúdo da categoria e o trabalho que desenvolvem na fábrica. De facto, este, ao implicar uma separação do trabalho produtivo e do trabalho reprodutivo, cria um duplo dia de trabalho para as mulheres de Vila da Praia. Esta contradição é aumentada pelo facto de este novo contexto de organização do trabalho promover uma alteração na estrutura da casa, anteriormente centrada na mulher, a quem era adscrita a propriedade. Na nova situação em que os homens já não emigram, em que as mulheres não são já o elemento central da produção e reprodução da casa, em que se dissipam as fortes redes de solidariedade feminina baseadas na uxorilocalidade e na uxorivicinalidade, a perda do poder e autoridade da mulher é acompanhada pela alteração da sua identidade: de trabalhadeira para dona de casa (cf. João de Pina Cabral, «As mulheres, a maternidade e a posse da terra no Alto Minho», in *Análise Social*, n.º 80, 1984, p. 111).

A importância que Sally Cole reconhece às estratégias individuais revela-se de extrema pertinência analítica, o que lhe permite equacionar questões fulcrais dentro da problemática central da sua tese e, concomitantemente, repensar questões tradicionais da antropologia. Disto é exemplo um dos factos mais curiosos da sua tese, uma especificidade cultural de Vila da Praia. Nesta aldeia de pescadores, as mulheres vão à pesca como, e com, os homens. Embora a pesca seja pensada localmente como uma actividade masculina, não existe qualquer impedimento social, ou crítica, em relação às mulheres que pescam. Pelo contrário, elas são bastante prestigiadas na medida em que o fazem como estratégia de superação de uma situação de dificuldades económicas. Com base neste facto, Sally Cole questiona a noção de divisão sexual do trabalho e propõe a sua substituição pela noção de divisão do trabalho por géneros, na medida em que «o termo divisão sexual do trabalho implica que a divisão do trabalho se baseia no sexo e que é natural e inevitável [...] a divisão de trabalho por géneros não é natural; não está baseada no sexo. Pelo contrário, é a construção ideológica do trabalho como masculino ou feminino. Além disso, a divisão do trabalho por géneros é negociada entre indivíduos e entre homens e mulheres em circunstâncias sociais e históricas específicas» (Cole, 1987, p. 20).

A um outro nível, é bastante interessante a utilização que Cole faz das conclusões da sua pesquisa para questionar e desmistificar o carácter mediterrânico do Norte português, cristalizado no complexo de honra e vergonha, segundo o qual as mulheres construiriam a sua identidade através da sua sexualidade e da sua conduta moral. Ora o trabalho de Cole revela-nos que esse processo é resultante da actividade que desenvolvem. Assim, o facto de as mulheres irem à pesca em equipas de homens que não são seus

parentes é bastante significativo e só pode ser explicado se de facto a sua sexualidade não estiver em questão — o que seria impossível segundo os princípios da honra e da vergonha. Da mesma forma é significativo o facto de as mães solteiras não serem negativamente valorizadas em Vila da Praia. Ao contrário, essa situação é procurada, quer como forma de ultrapassar a assimetria demográfica provocada pela forte emigração masculina que se verificou entre os anos 40 e 60 em Vila da Praia, quer como estratégia individual. De facto, dessa forma, a mulher pode assumir-se totalmente como chefe da casa, aumenta o seu prestígio na comunidade e aumenta as hipóteses de vir a herdar a casa dos pais. Tal como as outras mulheres, as mães solteiras são julgadas pelo seu trabalho, pelo sucesso das suas estratégias de maximização dos rendimentos da casa, e não pela sua sexualidade.

Para finalizar, resta-me apenas desejar a breve publicação deste trabalho, que, pela forma como nele é conjugada uma simplicidade de estilo com uma profundidade e complexidade de análise, à qual está subjacente o rigor e a originalidade da metodologia que utiliza, se pode tornar um importante contributo para a chamada antropologia da pesca e para a etnografia portuguesa.

Antónia Pedroso de Lima