

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

VOL. 30



**HOMENAGEM A
ERNESTO VEIGA
DE OLIVEIRA**

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
1990



SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Fundada em 1918. Instituição colectiva de utilidade pública (D.R. nº 89, 2ª série, de 16/04/1987). Inscrita na Conservatória do Registo C. do Porto sob o nº 49. Contribuinte nº 501663614.

Sede: Faculdade de Ciências do Porto
Praça Gomes Teixeira
4000 Porto (Portugal)

Órgãos sociais

Mesa da Assembleia Geral: *Presidente* — Susana Maria Soares Rodrigues Lopes de Oliveira Jorge; *Secretários* — João Pedro Paiva Gomes Cunha Ribeiro e Mário Jorge Lopes Neto Barroca.

Direcção: *Presidente* — Vítor Manuel de Oliveira Jorge; *Vice-Presidente* — José João Mateus Rigaud de Sousa; *Secretária* — Maria das Dores Girão da Cruz; *Tesoureira* — Maria de Jesus Sanches; *Vogais* — Ana Maria Cameirão Leite da Cunha; Paula Júlia da Mota Santos; Margarida Maria Oliveira dos Santos Silva; Maria Ester Dionísio Varzim de Miranda; Iva João Teles Morais Botelho.

Conselho Fiscal: *Presidente* — Eduardo Jorge Lopes da Silva; *Secretários* — Carla Cristina Stokler Nunes; José Manuel Pinto Varela.

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

Capa: Dr. Ernesto Veiga de Oliveira. Fotografia de Fernando Peres Rodrigues (publicada no jornal «Expresso» – Revista, de 20.01.90)



TRABALHOS DE
ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

VOL. XXX

H O M E N A G E M A
E R N E S T O V E I G A
D E O L I V E I R A

Vol. I

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
1990

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

publicação da
Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia
(Registada na D. G. da Comunicação Social sob o nº 112408)
Ano 72º vol. XXX fasc. 1-4 1990

Coordenação deste volume
Vitor Oliveira Jorge

Redacção
Direcção da S.P.A.E.

Edição e Propriedade
Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia
Faculdade de Ciências do Porto
Praça Gomes Teixeira
4000 PORTO (Portugal)
(Inscrita na D.-G. da Comunicação Social sob o nº 212407).

Composição, Impressão e Acabamento
Litografia A.C., de Pedro Jorge Tavares Candeias
R. Conselheiro Lobato, 179 — 4700 BRAGA.
Telefone 72967

Novembro de 1990.

Tiragem: 1.000 exs.

Depósito legal nº 27405/89

ISSN: 0304 – 243 X

Edição subsidiada pelo Instituto Nacional de Investigação Científica, Câmara Municipal do Porto,
Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Fundação Eng.º António de Almeida
e Fundação Calouste Gulbenkian.

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

SUMÁRIO

<i>Preâmbulo</i> , por Vítor Oliveira Jorge	7
<i>Dados biográficos e autobiográficos de Ernesto Veiga de Oliveira</i> , por Benjamim Pereira	9
<i>On Labelling. The ethics and aesthetics of amnesia</i> , por Mary Bouquet	31
<i>Fonseca Cardoso: Exploration de la région de Moxico (Angola) en 1904</i> , por Marie-Louise Bastin	45
<i>Angola: anos 60. Aspectos da questão racial</i> , por Abílio Lima de Carvalho	55
<i>Espírito do Comunitarismo</i> , por Luís Polanah	63
<i>Aculturação religiosa na Idade Média</i> , por José Mattoso	83
<i>Blancaflor: analisis de un cuento gallego</i> , por Mar Llinares García	95
<i>Em busca de um mundo perdido</i> , por José Alberto Sardinha	107
<i>Arcaísmo tecnológico. A extracção do azeite em dois lagares do Minho</i> , por Benjamim Pereira	115
<i>Utensílios líticos e organismos animais: analogias evolutivas</i> , por A. Bracinha Vieira	139
<i>Rios y tumbas. Sobre el emplazamiento de túmulos en el NW peninsular</i> , por Jacobo Leopoldo Vaquero Lastres	151
<i>A expansão orientalizante na fachada atlântica peninsular. Dados conhecidos e perspectivas</i> , por Virgílio Hipólito Correia	171

VÁRIA

<i>Bibliografía en lengua castellana sobre conservación y restauración de materiales arqueológicos,</i> por Carmelo Fernández Ibáñez	195
<i>Nota de lectura,</i> por Carmelo Fernández Ibáñez	205

PREÂMBULO

Em Janeiro de 1990 faleceu o Dr. Ernesto Veiga de Oliveira, etnólogo de valor excepcional e sócio honorário da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia. Desejando homenagear a sua memória, a direcção da S.P.A.E., que tomou posse no início do ano, deliberou dedicar-lhe os vols. 30, 31 e 32 desta revista, referentes aos anos de 1990 a 1992. Neles se publicará um conjunto de estudos que procuraremos que sejam dignos da figura do homenageado, e que versem temas de algum modo relacionáveis com os diversos assuntos que o Dr. Ernesto Veiga de Oliveira tratou ao longo da sua vida de investigador.

Desejamos manifestar o nosso reconhecimento aos colegas que aderiram a esta iniciativa, e aproveitar a ocasião para solicitar de novo àqueles que ainda o não fizeram (até porque, eventualmente, só agora se inteiraram desta homenagem), que nos remetam a sua colaboração para um dos dois próximos volumes. O espectro de temas possíveis é muito amplo, adentro do espírito de uma Antropologia geral, que visa o estudo dos homens e das mulheres em todos os tempos e lugares, tentando compreender, sem nunca escamotear as infindas diferenças das crenças e dos comportamentos, algo de comum a toda a nossa espécie. Esse algo de comum não deve sobretudo ver-se, nostalgicamente, como um «mundo irremediavelmente perdido», mas antes como uma realidade em permanente mutação, capaz de se constituir como cimento de uma ideologia solidária e tolerante, base de uma postura livre e voltada ao futuro. O etnólogo, o arqueólogo, o historiador, o geógrafo, numa palavra, aqueles que estudam a experiência humana em toda a sua diversificada riqueza, precisam cada vez mais de se encontrar neste foro aberto, desde logo particularmente receptivo aos valores específicos da cultura da terra portuguesa. Valores que, evitando o vício do populismo, mas também salvaguardando-nos do modismo snob, nos ajudem a compreender quem temos sido, quem vamos sendo, para melhor entendermos quem são os outros.

Para todas as entidades que nos apoiaram, lucidamente cientes do alcance desta obra, o nosso obrigado também.

Ernesto Veiga de Oliveira é um daqueles homens cuja memória nos incita ao estudo, que não se faz sem unir esforço e felicidade. Prosseguiremos.

Pel'A Direcção da S.P.A.E.,

Vítor Oliveira Jorge
Presidente. Prof. da F.L.U.P.

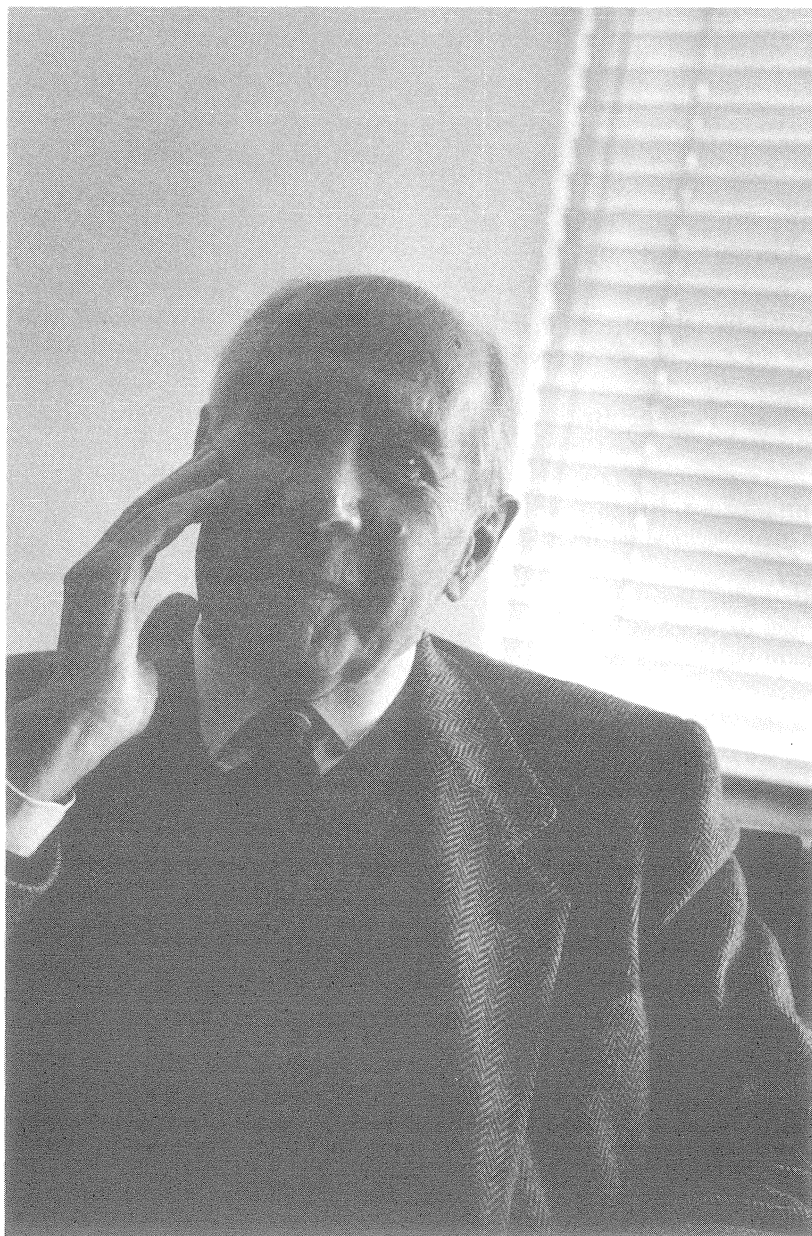


Fig. 1 — Dr. Ernesto Veiga de Oliveira. Foto de Valente Alves.

DADOS BIOGRÁFICOS E AUTOBIOGRÁFICOS DE ERNESTO VEIGA DE OLIVEIRA

por

Benjamim Pereira

No dia 14 de Janeiro de 1990 faleceu, em Lisboa, Ernesto Veiga de Oliveira. Nasceu na Foz do Douro em 1910, oriundo pelos quatro costados de famílias nortenhas — do Minho, de Trás-os-Montes, Douro Litoral, e até da Galiza, mas de vivência, educação e hábitos cosmopolitas. A sua família pertencia ao extracto social burguês mais culto daquela cidade, muito ligada à colónia inglesa que, ainda nas primeiras décadas deste século, marcava com um timbre especial o seu ambiente económico, social e cultural, e com arreigados ideais republicanos e democráticos (seu avô materno, o Dr. Augusto Alves da Veiga, foi o chefe civil da Revolta do 31 de Janeiro). Fez o liceu na sua cidade natal, e formou-se em Direito em 1932 em Coimbra. Advogou no Porto durante dois anos, mas em breve se compenetrou do seu desajustamento irredutível a qualquer profissão que não viesse ao encontro do que para ele eram os valores essenciais do Homem e contrariasse a livre expansão da sua personalidade.

«Um versejar juvenil; um filosofar fora de escolas em monólogo com a própria dúvida; um panteísmo sem deuses; uma grande independência de espírito, de atitudes, de credos; e o imperativo da verdade, da liberdade, da mais límpida simplicidade, modelariam o seu pensar, a sua visão do mundo e a sua maneira autêntica de estar na vida. E aflorariam também num profundo amor pelo povo e no apelo das paisagens e das coisas naturais, que o levariam a calcorrear, a pé, extensas regiões do País — uma terra ainda fora do presente, virgem de estradas, de turismo, de poluições: o litoral, do rio Minho ao Tejo; as praias desertas do Algarve; as remotas áreas fronteiriças de Castro Laboreiro ao Gerês e Larouco; a Terra Fria transmontana, de bravios, estevas e lobos; as serras e os rios — atardando-se nas aldeias, perdidas no tempo e no isolamento, com a sua lei local quase intacta, empapando-se dessa cultura e assimilando-a, em longa vivência contemplativa participante».

Desde muito novo sentiu uma atracção irreprimível pela variedade do mundo, que se traduziu por uma marcada preferência pela literatura de viagens e de explorações — o desvendar dos mundos ignorados na imensa variedade de soluções que eles iam revelando.

Experiências profissionais, em Lisboa, impostas pela necessidade de ganhar a vida confirmaram, de novo, o seu desajustamento.

Na correspondência que mantém com Jorge Dias, que conhece em 1932 e a quem fica ligado por uma profunda e inalterável amizade, feita de entendimento, admiração e confiança, é patente esse anseio duma informulada actividade científica que mais tarde tomou corpo na Etnologia:

(Lisboa, 20/5/1936)

«Ando às vezes numa grande ansiedade de ler, de saber, de pôr o problema do desconhecido o mais além possível. Aborreço a estéril locubração puramente humana, mas chego a julgar que me interesse verdadeiramente pelas ciências naturais, que nasceram afinal da contemplação, por olhos irmãos dos nossos, deste imenso incêndio petrificado e recôndito da vida. Parece que acorda em mim um místico D. Quixote, que vai desvendando o mistério espesso... Compró livros grossíssimos (e caríssimos...) que têm índices que parecem poemas. Mas a ciência é árida, árida, e aquela que hoje perscruta o fogo que morreu na pedra, tem a secura poeirenta de quem dissecasse uma múmia ou um fóssil. Ainda ontem comprei um calhamaço sobre as Raças e a História, pensando nessas primeiras migrações, esse divagar obscuro e ainda quente das lavas caóticas, o incerto despertar da natureza... E o diabo do livro só quase enumera pesadamente ângulos faciais, grutas paleolíticas, necrópoles ressequidas de braquicéfalos ou doliocéfalos, sem suspeitar de longe da maravilha fremente e selvagem do olhar calcinado que palpita em nós quando os nossos olhos olham as pontas de silex... Parece que o homem se funde na pedra e se torna um mineral divino antes de ser a célula pastosa...»

(Lisboa, 1937)

«Fui ver o Jardim e Museu Colonial, e diante daquela imagem ressequida e mumificada dos horizontes deste mundo, fiquei apavorado com a vida mesquinha e efeminada que estou e estamos a fazer, fechados nestas cidades, sem forças nem aventura a preparar cada vez mais a repimpada burguesia da idade... Temos de partir, para Timor, que deve ser uma terra estupenda! Eu já não posso mais ficar aqui... Será forçoso ficar amarrado aqui, ter de abdicar definitivamente deste sonho fantástico de partir, para continuar no horizonte estagnado, como uma gaivota sem asas? que decadência insuportável...»

Em vez de vento, mar e serras, eu vou dando lições de português, fechado numa sala, em Lisboa, com a engrenagem toda atrás de mim, e um desgosto sem igual por tudo.

É que eu, nesta contradição fantástica, aspiro a uma vida que seja o máximo da virilidade, saber, poder ir, e ir, sosinho por esse mundo fora, ignoto e violento... Fico aterrado quando vejo estes montes flácidos de carne humana, mole e torpe, envenenada de comodidades mesquinhas, hábitos miseráveis, sensualidades reles — e que penso que há criaturas que vão por aí fora, queimadas das estrelas tropicais, bêbadas da sensualidade imensa das raças e das distâncias, secas e livres da ambição pequenina do homem europeu...»

(Lisboa 4/6/1938)

«Para ser livre, mudei-me em empregado comercial... A sede de vida e de horizontes, a sede de conhecimento e de beleza, incompatível com a vida dum advogado, levou-me a isto.

Passaram trinta anos da minha vida, quase, numa insatisfação nunca mitigada, numa perpétua e insolúvel hesitação. Desejei ser tudo, ter mil vidas para viver longínquas nostalgias, distâncias onde se perdesse a sede selvagem de infinito e de vida; desejei depois o meu velho sonho da ciência, a descoberta do mundo material, o segredo natural da vida, a ciência semi-divina da natureza, missões coloniais, o sonho da palavra «explorador»... Depois, ao mesmo tempo, quis vida de requinte e de luxo, uma elegância de coisas e pessoas. Depois a velha musa humilde dos descampados agrestes portugueses, os montes, as ermidas, o silêncio de Deus, a calma e profunda meditação despida de vaidades e aparências! Para que distância, movimento? Só há, no mundo agitação... A distância pertence a Deus e à Morte... E queria abdicar, queria o meu traje vagabundo dos caminhos aldeãos.»

Em 1944 ingressa no funcionalismo público e, em 1947, faz a licenciatura em Ciências Históricas e Filosóficas, também em Coimbra, como aluno externo. O professor Joaquim de Carvalho, sensível à envergadura intelectual desse aluno, convida-o para seu assistente nessa Universidade, mas Ernesto Veiga de Oliveira recusa também essa actividade.

Em 1953 abraça definitiva e profissionalmente a carreira de investigação científica, integrado no Centro de Estudos de Etnologia.

Numa conferência realizada em Matosinhos em 1982, Ernesto Veiga de Oliveira evocava lapidarmente esses velhos tempos deste modo:

«A nossa vida de trabalho conheceu lutas e dificuldades grandes: a génese de uma ciência que, entre nós, era praticamente uma coisa nova, que até então não tinha foros de disciplina científica qualificada, prejudicada por uma aura

de amadorismo fácil e de má qualidade que a desacreditava — uma espécie de auto-erudição que se prestava a todas as confusões e prepara para uma incompreensão total, e que se relaciona talvez com a sua metodologia específica: o trabalho de campo, que é *andar a passear* (ciência é o gabinete), o inquérito directo junto de informadores iletrados, a sua feição pouco livresca — o nosso postulado de que a ciência não está só nos livros, mas também na vida e na experiência dos Homens, que há sábios, que não sabem ler, e a quem nós pedimos que nos ensinem.

Ter que descobrir, nós próprios, os princípios básicos sobre que essa ciência se estruturaria, fazer a sua própria crítica; forjar os nossos instrumentos de trabalho, delinear metodologias próprias, conceber ficheiros e arquivos, e mecanismos de consulta e informação — e não só na formulação teórica ou abstracta, mas mesmo na sua concretização efectiva — tudo isso a partir de zero — zero de apoios anteriores, zero de factos realizados — foi realmente tarefa árdua, que exigiu muito esforço, muita fé, muito amor... Mas, por isso mesmo, porque foi assim, teve também grandes, enormes compensações: as próprias actividades científicas foram, para nós, uma aventura cheia de imprevisto, de desconhecido, de riscos.

E devemos dizer que, ao longo do nosso caminho, encontramos também ajudas, compreensão e apoio (tanto mais valioso quanto é certo que no nosso País a cultura e a investigação puras não são, nem nunca foram, preocupação de governo e governantes)...

O início da minha vida na investigação etnológica: o início *oficial* — isto é, como veremos — a minha entrada para o Centro de Estudos de Etnologia. Porque, *de facto*, o meu interesse por esse assunto e pelo tipo de vida que ele implica começou muito antes, muito cedo mesmo: as preferências por leituras da grande aventura da Terra, o Júlio Verne, os relatos dos exploradores do passado, da África, da Ásia, da Tundra, do Ártico, da Pradaria americana e da selva amazónica, da Pampa e da Terra do Fogo, as travessias de Capelo e Ivens — sei lá! Ler, conhecer, embeber-me das descrições, sonhar com essas viagens pioneiras por um mundo ainda por desvendar... E também, a par disso, os livros de Frazer, a variedade das concepções, os povos estranhos — a vida na riqueza fabulosa do seu caleidoscópio de civilizações, gentes, costumes, crenças, ritos...

Mais tarde, um apelo semelhante realiza-se nas andanças por todo o País, de sacola às costas, contactando com as gentes e as aldeias, que então ficavam isoladas no seu mundo próprio, distantes no espaço e no tempo, mergulhadas no seu viver ancestral — um mundo diferente!

No fundo, sem termos ainda a visão clara do que se passava em nós, não

era tudo isso, já, o delinear duma vocação? O apelo do conhecimento do Homem, a compreensão e experiência dos seus comportamentos, nas coordenadas do espaço e do tempo? A própria duplicidade desses nossos interesses: por um lado o conhecimento e o estudo, a visão, a experiência, a participação por outro...

E, por outro lado, os povos primitivos desses relatos da literatura geográfica — e o homem das nossas serras (o que agora chamamos as culturas de Folk) — sempre, afinal, o Homem diferente, diferente de nós, o Homem na sua dimensão cultural universal, a variedade do Homem em si mesmo e na diversidade das paisagens naturais e culturais.

Mas, entretanto, nessas andanças que nessa altura ninguém fazia entre nós, e que tão insólitas pareciam, quantos dissabores! Perseguições, chamadas à Guarda — uma novidade pioneira, que as gentes não podiam entender. Para esses outros, que eram também, em grande medida, as nossas próprias famílias, e talvez até nós próprios, perante o problema crucial da profissão, da maneira decente de ganhar a vida: era apenas vagabundear, sem finalidade, sem sentido, sem levar a nada.

Hoje parece risível; mas foi preciso desbravar, enfrentar mentalidades, arrostar com a incompreensão, quantas vezes à beira do desespero: só assim admitíamos a vida (chamávamos-lhe liberdade), e assim não podia ser. O apelo era irreprimível e categórico como se tivesse consigo uma razão; mas não sabíamos que esse gosto escondia um nome, e que esse nome designava, noutras partes, uma actividade científica e uma profissão: um meio de ganhar a vida.

É neste momento — em 1938 — que Jorge Dias, o andarilho apaixonado pelos horizontes da Terra e dos Homens, da Vida, pelo campo e pelo povo vai para a Alemanha, como leitor de Português na Universidade de Rostock, uma pequena cidade do Norte, perto de Hamburgo; e em seguida, em Munique, no ano seguinte, tem a grande revelação: ali, num país na vanguarda da cultura, esse gosto pela terra, pelas gentes, pelas formas locais de vida — o que fôra o seu mundo de vagabundo sem acerto — era um caso de ciência, tinha um nome — a Etnologia — respeitável e prestigioso, e podia ser uma profissão com sentido e estrutura.»

Jorge Dias, que entretanto se doutorara em Etnologia na Alemanha com uma tese sobre Vilarinho da Furna, de regresso a Portugal, cria, em 1947, o Centro de Estudos de Etnologia, que veio dar novo rumo e feição a estes estudos. Com ele, finalmente, elaboraram-se os conceitos básicos dessa ciência; formularam-se os princípios de uma metodologia adequada, rigorosamente

científica, em que os trabalhos de campo ganham o devido relevo; e enfim estabeleceram-se programas de investigação visando a progressiva cobertura do fenómeno cultural português na sua totalidade. Encetou-se a tarefa, cuja importância basilar e premência se media finalmente, de recolhas globais de dados sob todos os aspectos e em todo o País. E a partir daí constituíram-se ficheiros, organizou-se a bibliografia existente, e iniciou-se a publicação dessas primeiras investigações. Nas palavras de Ernesto Veiga de Oliveira, foi uma «actividade intensa de pesquisa e recolha. Percebemos a viragem do após-guerra: palavras ainda sem sentido — poluição, artesanato, turismo mesmo —. Era ainda o fluir natural. O mundo passado desaparecia — era preciso fazer *etnografia de urgência*, sob pena de desaparecerem irreversivelmente todos esses testemunhos que explicavam o Homem e o presente. Recolher, recolher, recolher. Palmilhar o País — de que as andanças de outrora nos tinham dado um conhecimento tão profundo, a pé, de bicicleta, de comboio ou camioneta — na verdade seguir a velha vocação de vagabundo, a nova luz, conhecer, registar, fotografar, estudar, aprender, reflectir. E de facto, nesta nossa opção, todo o tempo perdido do passado — o palmilhar o País, a participação na vida e nos valores locais — ganhou pleno sentido e dimensão».

Todo este trabalho de arranque pioneiro e de estabelecimento de bases foi levado a cabo por Jorge Dias e pelo grupo que ele imediatamente constituiu para o efeito, e do qual fez parte, como seu principal colaborador, Ernesto Veiga de Oliveira, além de Margot Dias, Fernando Galhano e, mais tarde, Benjamim Pereira.

Após o falecimento daquele Professor, Ernesto Veiga de Oliveira assume a direcção daquele Centro e do seu grupo, cuja actividade representa um exemplo modelar de trabalho em equipa.

Em 1963, também pela acção de Jorge Dias, é criado o Centro de Estudos de Antropologia Cultural; e Ernesto Veiga de Oliveira (e demais companheiros do Centro de Estudos de Etnologia) passam a fazer parte desse Centro. E quando em 1965 se institucionaliza o Museu de Etnologia do Ultramar, incorporando os anseios e labor daquele Professor, Ernesto Veiga de Oliveira é para ele nomeado como sub-Director. Estes dois organismos, com a morte de Jorge Dias, passam também a ser dirigidos por ele até 1980, data da sua aposentação.

A partir pois de 1953 a sua vida identifica-se com os trabalhos desses dois Centros e sobretudo do Museu de Etnologia, criado segundo uma concepção inovadora da Museologia, que restará como a expressão mais acabada da sua obra.

É com ele que a Museologia entra pela primeira vez no âmbito do ensino Superior Português, como disciplina do Curso de Ciências Antropológicas e Etnológicas, do Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, no ano lectivo de 1970-71.

Deve-se ainda a Ernesto Veiga de Oliveira a verdadeira iniciação às culturas e à arte africana, em Portugal, com o livro *Escultura Africana no Museu de Etnologia do Ultramar*, publicado em 1968, onde o problema é posto nas suas coordenadas etnológicas e estéticas exactas, com a consciência plena da importância do tema e dos verdadeiros valores em causa.

Trava uma luta desigual e sem tréguas para elevar o Museu de Etnologia a uma posição de invulgar destaque, dotando-o de uma estrutura e filosofia que o coloca na vanguarda da museologia etnológica; pugna pela defesa intransigente da ligação imprescindível da Investigação e Museografia. Como sempre sublinhou, num Museu de Etnologia, o que está em causa é o próprio Homem, como ser cultural. Cada objecto está integrado numa cultura, pertence a essa cultura, e só se compreende e se sente o seu significado funcional, quando se conhece essa cultura na sua totalidade. Sem essa base de investigação fundamental, metade da riqueza de expressão e significados, de relações e implicações, que os objectos encerram potencialmente, fica por revelar ou é erradamente entendido.

Dentro do princípio essencial da pluralidade das culturas que defendia, teve em vista «um Museu de âmbito universal, aberto, em princípio e em nome da ciência, à representação e apresentação da cultura de todos os grupos étnicos e sociais do mundo inteiro, não só africanos, asiáticos, americanos ou oceânicos, e fosse qual fosse o tipo e nível de sociedade a que pertencessem, e relacionados ou não com o mundo português ultramarino, mas também europeu e sobretudo português, situados no mesmo nível explicativo dos demais, sem quaisquer ressaibos de etno- ou euro-centrismo».

«O universalismo do Museu de Etnologia, assim entendido, conota não só a ideia de *todas* as culturas, mas de todas as culturas em pé de igualdade, como expressão da identidade das reações dos comportamentos na diversidade das condições naturais, históricas, económicas e sociais, que constroem a unidade do Homem».

Pretendia um Museu aberto à vida do País e aos problemas da sociedade de hoje; a valorização do quadro por vezes lamentável dos nossos museus etnográficos, incluindo-os solidariamente num sistema vivo, com programas de estudo e recolha, exposições e acções culturais conjuntas e estruturadas que lhe dessem sentido e projecção. Essa recolha pressupunha, ou devia ser acompanhada, do estudo do tema, na sua possível tradução material, ou na sua

possível expressão comunicativa e tipologia, função, história, projecção cultural e social, na simbólica e no imaginário.

Não é só o objecto em si mesmo que se recolhe, mas é-o na totalidade do seu complexo existencial, e da problemática que ele suscita no plano etnológico, social ou humano.

Numa conferência proferida em Barcelona, em 1973, acentuava a gravidade dos problemas que hoje põem os Museus de Etnologia:

«Um museu é sempre um substituto de uma realidade, que corre o risco de atraiçoar o seu sentido mais profundo. E num museu de etnologia, essa realidade á a própria vida de muitos povos. É preciso pois que ele não seja compreendido como um mausoléu onde as coisas, exiladas das forças que as criaram, se apresentem como objectos inertes, mortos, condenados a prisão perpétua atrás dos vidros dos escaparates onde se imobilizaram — imagens de um album inexpressivo de erudição inútil, passatempo que se folheia sem responsabilidade. É preciso — e é isso o que queremos — que, pelo conhecimento e pela compenetração do que seja o seu autêntico testemunho, esses objectos se transformem em presença viva e significativa, figuras animadas do livro mais belo e mais sentido que se escreveu sobre o Homem».

As ideias basilares que definiram a estrutura conceptual do Museu de Etnologia foram revistas e reformuladas por Ernesto Veiga de Oliveira e corporizam o Decreto doutrinário dum novo organismo que o viria a substituir, o Instituto Museu Nacional de Etnologia, datado de 1979, e publicado no Diário da República mas que não foi posto em execução. Comentando essa decisão com um alto responsável do IPPC escrevia:

«É uma obra grande que se perde, feita com uma visão muito larga e renovadora, em que pusemos tanto ideal, entusiasmo, sentido construtivo, esperança — o IMNE estabelecia institucionalmente, no plano da etnologia, a imprescindível ligação do Museu e da Investigação que o sustenta, anima, enriquece e vivifica, e sem a qual as suas colecções não passam de um amontoado de objectos inertes, sem significado, sem leitura, sem voz; e existiria finalmente, pela primeira vez entre nós, um centro de apoio logístico para os estudos das culturas de todo o Mundo, e um museu onde essas culturas se documentariam com legitimidade. Lutei e sustentei a bandeira até ao fim; mas tinha contra mim a incompreensão de todos, e foi em vão: como tudo que na nossa triste terra abre caminhos independentes e pioneiros, o IMNE sucumbiu às mãos da mediania e da vulgaridade de espírito».

«O Museu de Etnologia não desaparece, evidentemente; mas será sei lá o quê, um museu parado, que não interessa nem vale a pena — Um museu sem nada que ver com o sopro que quisemos insuflar-lhe quando o erguemos a partir do zero».

Esta antevisão pessimista encontrará confirmação: O recente Decreto-Lei 249/89, que entrou em vigor em 1 de Janeiro de 1990, extinguiu o Museu de Etnologia e criou o Museu Nacional de Etnologia. Mas retomando embora algumas das linhas programáticas defendidas por Ernesto Veiga de Oliveira, afasta-se decisiva e gravemente daquela conceptualização, deixando de lado um dos seus pilares fundamentais: a investigação.

Ernesto Veiga de Oliveira, integrado nos Centros de Etnologia e Antropologia Cultural e Museu de Etnologia, que animou com o seu entusiasmo, a sua rara capacidade de trabalho, a sua seriedade e preocupação de rigor, o seu sentido crítico, a sua prudência metódica, foi um dos obreiros iniciais e principais do movimento ao qual se deve a estruturação ou o renovo dos estudos etnológicos em Portugal.

A sua obra, vasta e extremamente diversificada, construiu-se tendo sempre como objectivo permanente a globalidade do País, recobrando importantes domínios da cultura portuguesa. E em muitos casos pode mesmo falar-se de descoberta e revelação de aspectos que até aí eram praticamente ignorados.

O trabalho de campo era para ele uma aventura fascinante a que se entregava com entusiasmo contido, na plenitude do sentido universalista do Homem.

Num sintético e muito expressivo balanço, Ernesto Veiga de Oliveira estabelecia, nessa conferência em Matosinhos, dois sentidos fundamentais às suas actividades científicas:

- «1) Instituir realidades, desbravar caminhos, na investigação, nas instituições, na docência, na definição conceptual, na museologia etnológica. Ir à frente, sem medo — ou com medo! — trilhar sendas novas, rumos ainda virgens.
- 2) Depurar a visão estabelecida do País, com uma Etnografia viciada, uma visão política e anti-científica, anti-verdade. Mostrar o que é o País na realidade, a vida, o trabalho, a maneira de estar e pensar, o mundo material e espiritual do povo português autêntico. Mais talvez do que as próprias obras, foi o criar o exemplo de uma atitude na ciência etnográfica, uma forma de pensar a ciência dos comportamentos culturais, crítica e com a única preocupação da verdade objectiva, sem valorizações erradas. Mostrar, como corolário, que a cultura, o pensa-

mento, as criações do povo português não estão só nos níveis eruditos, na escola e no livro, mas também no homem anónimo, talvez analfabeto — repositório do saber mais antigo, saber ditado pela experiência do trabalho e da vida, saber onde nós fomos beber ensinamentos, e de que proclamamos a realidade, o valor, a natureza e a beleza genuína.

Agora demos a volta ao mundo e à vida — tempo perdido? Chegou a hora de entregarmos o facho. Mas isso já não depende de nós. Lutámos para que viessem os novos, mas até hoje não conseguimos. Há gente nova boa, interessada. Mas em Portugal as leis não são para apoiar as realidades úteis, são para as impedir de funcionar. Neste momento, tenho de acabar com uma visão amarga, de apreensões e descrença».

Em 1984 a Universidade de Évora conferiu-lhe o título de Doutor *Honoris Causa*.

De 1971 a 1980 foi director do Arquivo Parcial (em Portugal) do Instituto do Filme Científico de Göttingen.

Fez parte do *International Secretariat for Research on the History of Agricultural Implements*, sediado em Copenhague.

De 1973 a 1980 integrou o corpo redactorial da Revista *Ethnologia Europaea*.

BIBLIOGRAFIA

Estudos Gerais

1. «Trabalhos Colectivos Gratuitos e Recíprocos» — *Revista de Antropologia* — III-1 São Paulo 1955, 21-43.
2. «Indivíduo e Sociedade», *Colóquios sobre Metodologia das Ciências Sociais*, Lisboa, 1958, 29-47.
3. «As orientações funcionalistas nos estudos de cultura». Idem, 153-174.
4. «Aspectos do compadrio em Portugal» — *Actas do III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, I, Lisboa, 1959, 154-169.
5. «Unidade e diversidade da cultura portuguesa», *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*. Porto, 9.6.1959.
6. «A Cultura Castreja e a sua Herança Social na Área Galaico-Portuguesa — Relatório» — *Actas do XXVI Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das*

- Ciências*, Tomo II, Porto, 1962, 1-16. (Em col. com Jorge Dias).
7. «Princípios basilares das ciências etnológicas» — *Cadernos de Etnografia* 3, Barcelos 1965. 32 pp.
 8. «Rocha Peixoto e a Etnologia» — *Boletim da Câmara Municipal da Póvoa de Varzim* V-2, Póvoa de Varzim, 1966, 165-214.
 9. «Trabalhos Colectivos» — Dicionário de História de Portugal, IV, Lisboa, 1971, 189-191.
 10. «Rio de Onor 1974» *In Memoriam António Jorge Dias*, III, Lisboa, 1974. 285-305, 11 figs. (Em col. com Fernando Galhano e Benjamim Pereira).
 11. *Lição Doutoral* — Doutoramento «Honoris causa» de Ernesto Veiga de Oliveira — Universidade de Évora, 1984, 19-35.
 12. «Migrações temporárias e estacionais — Barrosões no Alentejo» — *Estudos em Homenagem a Mariano Feio*, Lisboa, 1986, 541-563. 3 des. (Em col. com Benjamim Pereira e Fernando Galhano).

Arquitectura

13. «Casas da Maia» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV, 1-2, Porto, 1954, 55-72. 3 figs., 12 des. (Em col. com Fernando Galhano)
14. «Casas de Esposende» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, X-V, 1-2, Porto, 1954, 73-84. 2 figs., 11 des. (Em col. com Fernando Galhano).
15. «Casas da Murtosa» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV, 3-4, Porto, 1955-56, 265-285, 7 fig., 7 des. (Em col. com Fernando Galhano).
16. «Um tipo de casa rural dos arredores do Porto» — *Douro Litoral*, 7ª série, VII-VIII, Porto, 1956, 727-748, 13 des. 6 fig. (Em col. com Fernando Galhano).
17. «Velhas Casas do Porto» — *Jornal de Turismo* — 1-2 Porto, 1957.
18. «Àcerca das origens da casa estreita e alta portuguesa» — *Cultura e Arte/O Comércio do Porto*. Porto, 9.IX.1958.
19. «Ainda àcerca das origens da casa estreita e alta portuguesa» — *Cultura e Arte/O Comércio do Porto*. Porto, 23.X.1958.
20. «Casa dos pescadores da Póvoa de Varzim», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV-3/4, Porto, 1957, 219-264, 13 figs., 6 des.
21. «A casa esguia e alta do Porto» — *Cultura e Arte/O Comércio do Porto*. Porto, 25.XI.1958.
22. «Casas do Porto» — *Douro Litoral*, 8ª série, VII-VIII, Porto, 1958, 637-673, 7 figs., 20 des. (Em colaboração com Fernando Galhano).
23. «Alguns elementos das casas de Matosinhos, Maia e Vila do Conde» — *Boletim da Biblioteca Pública de Matosinhos*, Nº 5, Matosinhos, 1-19, 13 figs., 9 des. (Em col. com Fernando Galhano).
24. «A Região e a Casa Gandaresa» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. XVII (Homenagem ao Professor Doutor Mendes Corrêa), Porto, 1959, 417-443,

- 4 desenhos. (Em col. com Jorge Dias e Fernando Galhano).
25. «Telhados do Porto», — *Douro Litoral*, Nona série, II, Porto, 1959. 217-228, 7 des. (Em col. com Fernando Galhano).
26. «Arquitectura» — *A Arte Popular em Portugal*, I (1960), 14-136, 82 figs. (Em col. com Fernando Galhano).
27. «Sistemas de construção com madeira e materiais leves. Um tipo de “Fachwerk” em Portugal» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XVIII 3-4, Porto 1961, 347-353, 3 fig.
28. «Casas esguias do Porto e sobrados do Recife» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XVIII 3-4, Porto 1961 / 62, 175-227, 12 figs. (Em col. com Fernando Galhano). 2ª ed., Recife, Pool Editorial S/A 1986, 46 p., 20 figs.
29. «Casas da zona central do litoral português» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XVIII, 3-4, Porto 1961 / 62, 229-255, 12 figs. (Em col. com Fernando Galhano).
30. «Casas — *Dicionário de História de Portugal*, I, 517-519, Lisboa, 1963.
31. «Palheiros e Barracos do Litoral» — *Geographica*, 3, Lisboa, 1964, 43-64.
32. «Palheiros do Litoral Central Português», Lisboa (IAC) 1964, 133 pp., 27 des., 75 figs. (Em colaboração com Fernando Galhano).
33. «Construções em falsa cúpula» — *Geographica*, 16, Lisboa, 1968, 64-79, 14 figs.
34. *Construções primitivas em Portugal*, Lisboa, (IAC), 1969, 363 pp., 355 figs., 104 des. (Em col. com Fernando Galhano e Benjamim Pereira). 2ª ed., Publicações D. Quixote, 1988, Col. Portugal de Perto.
35. «Persistência e evolução da habitação» — *Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências, Colóquio 2, Tomo III, Actas do XXIX Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*, 1970. 149-167.
36. «Palheiros do Litoral Central», *Ovar e o seu concelho*, Ovar, 1985, 165-178.

Mobiliário

37. «Mobiliário» — *A Arte Popular em Portugal*, I, s/d (1960), 139-171, 29 figs. (Em col. com Fernando Galhano).

Tecnologia tradicional

38. «A apanha do sargaço no Norte de Portugal» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XVI — 1-4, Porto, 1958. 63-170, 36 fig., 29 des. (Em col. com Fernando Galhano)
39. «Espigueiros portugueses. A problemática dos espigueiros» — *XXVI Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*, Madrid, 1958. (Em col. com Fernando Galhano)

40. *Sistemas Primitivas de Moagem em Portugal—Moinhos, Azenhas e Atafonas—I. Moinhos de Água e Azenhas*, CEEP (IAC), Porto, 1959, 99 pp. 12 figs., 66 desenhos. (Em col. com Jorge Dias e Fernando Galhano)
41. *Sistemas Primitivas de Moagem em Portugal—Moinhos, Azenhas e Atafonas—II. Moinhos de Vento*, CEEP (IAC), Porto, 1959, 94 pp., 24 figs., 64 desenhos. (Em col. com Jorge Dias e Fernando Galhano)
42. «Algumas notas sobre pisões portugueses», *Actas do Colóquio de Estudos Etnográficos Dr. José Leite de Vasconcelos*, I, Porto, 1959, 175-181
43. «Pisões Portugueses» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XVIII — 1-2, Porto, 1960 / 61, 63-120, 14 des. (Em col. com Fernando Galhano)
44. *Sistemas Primitivos de Secagem e Armazenagem de Produtos Agrícolas — Os Espigueiros Portugueses*, Porto, (IAC), 1963, 291 pp., 145 figs., 72 des., 2 mapas. (Em col. com Jorge Dias e Fernando Galhano)
45. *Moinhos de Vento. Açores e Porto Santo*, Lisboa (IAC), 1965, 117 pp., 31 desenhos 105 figs. (Em col. com Fernando Galhano e Benjamim Pereira)
46. «Espigueiro» — *Dicionário de História de Portugal*, II, 105-106, Lisboa, 1965.
47. «Pisão» — *Dicionário de História de Portugal*, III, 404-405, Lisboa, 1968
48. «Moinhos de Água em Portugal» — *Geographica*, 9, Lisboa 1967. 48-69, 19 fig.
49. «Attelage des boeufs au Portugal» — *Bulletin d'Ethnographie Tchecoslovaque*, III-IV, Brno, 1969, 55-76, 7 des. (Em col. com Fernando Galhano e Benjamim Pereira)
50. «Secagem e armazenagem» — *Dicionário de História de Portugal*, III, Lisboa, 1971, 821-824.
51. *Sistemas de atrelagem dos bois em Portugal*, Lisboa (IAC) 1973, 124 pp. 150 fig. 37 des. (Em col. com Fernando Galhano e Benjamim Pereira)
52. *Actividades agro-marítimas em Portugal*. Lisboa (IAC) 1975, 236 pp., 166 fig., 53 des. (Em col. com Fernando Galhano e Benjamim Pereira)
53. *Alfaia Agrícola Portuguesa*, Lisboa, (IAC), 1976, 396 pp., 259 des. e 70 fotog., 2ª ed., (INIC), 1983. (Em col. com Fernando Galhano e Benjamim Pereira)
54. *Tecnologia Tradicional—Pisões Portugueses*, Lisboa (INIC) 1977, 70 pp., 14 des., 18 figs. (Em col. com Fernando Galhano)
55. «Agricultura biológica: o reencontro com o ciclo natural — Mesa Redonda», *Raiz e Utopia, Revista Trimestral*, 2, 1977, 166-187
56. *Tecnologia Tradicional — O linho*, Lisboa, (INIC) 1978, 246 pp., 122 des., 121 fotog. (Em col. com Fernando Galhano e Benjamim Pereira)
57. «Tangfischerei bei Castelo do Neiva» *Institut für den Wissenschaftlichen Film. Sektion Ethnologie*. Série 8. Número 2. Göttingen 1978.
58. «Dreschen und Dreschbrauch in Tecla» *Institut für den Wissenschaftlichen Film. Sektion Ethnologie*. Série 9. Número 37. Göttingen 1979.
59. «Brotbacken in Perafita», *Institut für den Wissenschaftlichen Film. Sektion Ethnologie*. Série 9. Número 19. Göttingen 1979. 16 p., 8 figs.
60. «Tuckwalken in Tabuadela» *Institut für den Wissenschaftlichen Film. Sektion*

- Ethnologie*. Série 10. Número 7. Göttingen 1980.
61. «Fischerei mit dem Zugnetz in Torreira» *Institut für den Wissenschaftlichen Film. Sektion Ethnologie*. Série 11. Número 26. Göttingen 1981.
62. «Fischen von Wasserpflanzen in der Ria de Aveiro» *Institut für den Wissenschaftlichen Film. Sektion Ethnologie*. Série 12.
63. *Tecnologia Tradicional Portuguesa — Sistemas de Moagem* — Lisboa, (INIC), 1983, 520 pp., 491 fig. 246 des. (Em col. com Fernando Galhano e Benjamim Pereira)
64. *Olaria em Malhada Sorda*, Museu de Olaria, Barcelos, 1984, 5-9.
65. *Os Jugos Portugueses — A canga vareira* (Comissão Municipal de Turismo de Ovar) 1985, 12 pp.
66. *Tecnologia Tradicional Agrícola dos Açores*, Lisboa (INIC), 1987, 94 pp., 148 figs. e 43 des. (Em col. com Benjamim Pereira)
67. «Os arados portugueses», *Livro de homenagem a Orlando Ribeiro*, 2^a vol. Lisboa, 1988, 259-280, 5 des. 6 fotog. (Em col. com Fernando Galhano e Benjamim Pereira)'
68. Prefácio a Jorge Dias, *Os arados portugueses e as suas prováveis origens*, 2^a ed. Empresa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1982, 7-34

Vindicta popular

69. «Formas fundamentais da vindicta popular em Portugal», *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*, Porto, 10.III.1959
70. Id. «2. Pulhas e Testamentos», *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*, Porto, 22.XII.1959
71. Id. «3. Testamentos e formas avulsas», *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*, Porto, 8.III.1960
72. Id. «4. Casos avulsos e especiais», *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*, Porto, 26.IV.1960
73. «Considerações àcerca de “Juegos de escarnio” espanhóis», *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*, Porto, 12.VII.1960

Festividades cíclicas

74. «O Entrudo» — *Douro Litoral*, 4^a Série, IX — Porto, 1952, 41-46.
75. «A Queima do Judas» — *Terra Lusa* n^o 3, Lisboa 1952. 83-88, 4 figs.
76. «A palha do Natal no concelho de Vila do Conde» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV. 1-2, Porto, 1954, 107-110
77. «Subsídios para o estudo do Entrudo em Portugal — O Enterro do João» — *Douro Litoral*, 7^a Série, VII-VIII, Porto 1956, 601-700.

78. «Manjares Cerimoniais do Entrudo em Portugal» — *Actas do XXIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*, Coimbra 1956, 299-310
79. «"Folares" et Oeufs de Pâques au Portugal» — *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 53, Fasc. 2-3 Basel 1957, 151-156
80. «A Quinta-Feira de Ascensão em Portugal» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV, 3-4, Porto, 1957, 288-293
81. «O Primeiro de Maio, As "Maias" e os "Maios"» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*. Porto, 13.V.1958.
82. «O Domingo de Ramos em Portugal» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*, 8.4.1958.
83. «O Primeiro de Maio, Manjares Cerimoniais» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*. Porto, 10.III.1958.
84. «Formas alimentares do S. João» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*. Porto, 8.VII.1958.
85. «Folares e ovos de Páscoa em Portugal» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*. Porto, 13.10.1959 e 24.12.1959
86. «O S. João e o Fogo» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*. Porto, 14.7.1959
87. «O Entrudo em Portugal — Os Compadres e as Comadres do Carnaval» — *Cultura de Arte / O Comércio do Porto*. Porto, 13.9.1960 e 13.12.1960.
88. «Manjares e refeições cerimoniais em Portugal — Todos-os-Santos e Fiéis Defuntos» — *Estudos e Ensaios folclóricos em homenagem a Renato de Almeida*, Rio de Janeiro 1960, 345-365.
89. «O Culto dos Mortos no Natal» — *Céltica*, Porto 1960, 73-74.
90. «O S. Martinho em Portugal» — *Actas do I Congresso de Etnografia e Folclore*, II, Braga 1956. Lisboa, Bibliotecas Social e Corporativa, 1963, 165-173
91. «O São João em Portugal» — *Revista de Etnografia*, V-1, nº 9, Porto 1965, 56-112, 8 figs.
92. «Festividades cíclicas» — *Dicionário de História de Portugal*, II, Lisboa, 1965
93. «Le culte de Saint Martin en Portugal» — *Revista de Etnografia*, X-2, Porto 1968, 313-328.
94. *Festividades cíclicas em Portugal* (col. Portugal de Perto — Dom Quixote) Lisboa, 1984, 357 pp., 39 figs.
95. *As Festas — Passeio pelo Calendário*, Lisboa (FCG) 1987, 34 pp.

Romarias

96. «A romaria de S. Bartolomeu do Mar em Esposende» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*. Porto, 8.IX.1959
97. «Roubo Ritual» — *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense*, XX, 1-4, Orense 1960
98. «A romaria de S. João de Arga» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*, 9.9.1962

99. «Les Romarias» - *Portugal 1965*, 135-143, 7 fig.
100. «Romaria» - *Dicionário da História de Portugal*, III, Lisboa, 1968
101. «A Romaria de S. Bartolomeu do Mar» — *Geographica, Revista da Sociedade de Geografia de Lisboa*, VII-26, Lisboa 1971, 42-59, 13 fig.
102. «A Romaria de S. João de Arga» - *idem*, VII-28, 1971, 2-18, fig. 13
103. «Kirchfest "Romaria" von S. Bartolomeu do Mar» - *Encyclopedia Cinematographica*, E 1889 / 1973, Göttingen 1974.
104. «Kirchfest "Romaria" von S. João d' Arga (Minho)» — *Institut für den Wissenschaftlichen Film. Sektion Ethnologie*. Série 8. Número 1. Göttingen 1978.
105. «Kirchfest "Romaria" von Salvador do Mundo» — *Institut für den Wissenschaftlichen Film. Sektion Ethnologie*. Série 9. Número 18. Göttingen 1979.
106. «Stierkampf in Forcalhos» — *Institut für den Wissenschaftlichen Film. Sektion Ethnologie*. Série 12. Número 29. Göttingen 1982.

Instrumentos musicais

107. «O Zé Pereira» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*. Porto, 10.I.1961.
108. «Alguns aspectos etno-musicais do Baixo Alentejo; I O Tamborileiro Alentejano; II A viola Campaniça» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*. Porto, 23.V.1961 e 13.VI.1961, respectivamente.
109. «A Sanfona, um instrumento esquecido» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*, Porto, 12.IX.1961
110. «Instrumental Popular Português» — *Colóquio*, 24, Lisboa, 1963, 26-30, 9 figs.
111. «Violas Portuguesas» — *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros I*, Coimbra, 1965, 375-392.
112. *Instrumentos musicais populares portugueses* — Catálogo da exposição na F.C.G., Lisboa 1982, 16 pp.
113. «Em busca de um mundo perdido», *Arte Musical* (número especial) Lisboa, 1982.
114. *Instrumentos Musicais Populares Portugueses* — *Fundação Calouste Gulbenkian*, Lisboa 1966, 239 p. + 22 p, 439 fig.; 2ª ed. 1982, 526 pp., 410 figs. 53 ex. musicais, Lisboa, 1982.
115. *Instrumentos Musicais Populares dos Açores*, Lisboa (FCG) 1986, 70 pp., 52 figs.
116. «Instrumentos musicais populares portugueses» — *Atlantis* vol. 7, nº 3, Lisboa, 1987.

Jogos

117. «O jogo da Pela na Póvoa da Atalaia» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XIII — 3-4, Porto, 1952, 249-264.
118. «Os "bombos" de Fafe e outras diversões de carácter periódico» — *Trabalhos de*

Antropologia e Etnologia, XIII, 3-4, Porto, 1952.

119. «O “Jeu de Toupiole” em Portugal» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* XV, 1-2, Porto, 1954, 111-115.
120. «Designação dos Dedos da Mão» — *Douro Litoral*, 6ª Série, IX, Porto, 1955, 9-27
121. «Alguns Jogos Populares Poveiros» — *Douro Litoral*, 7ª Série, I-II, Porto 1956, 63-67.
122. «O Jogo do Pau em Portugal» — *Geographica*, VIII-32, Lisboa 1972, 52-75, 10 fig.
123. «Stockspiel in Basto» *Institut für den Wissenschaftlichen Film. Sektion Ethnologie*. Série 9. Número 38. Göttingen 1979.

Museologia e Exposições

124. «Vida e Arte do povo Maconde numa exposição de Lisboa» - *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*. Porto, 14.4.1959.
125. «Museus ao ar livre» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*. Porto, 22.5.1962.
126. *Rosa Ramalho*, Árvore, Porto.
127. «Exposição de Instrumentos Musicais Populares Portugueses na Fundação Calouste Gulbenkian» — *Revista de Etnografia*, 7, Porto, 1965, 208-212, 3 fig.
128. «Ainda a propósito da Exposição dos Instrumentos Musicais Populares Portugueses na Fundação Calouste Gulbenkian» - *Revista de Etnografia*, 12. Porto 1966, 499-500.
129. «Introdução» ao *Catálogo da Exposição «Arte do Índio Brasileiro»*, na Sociedade Nacional de Belas-Artes, promovida pela Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, Outubro 1966, 11 pp. (Em col. com Jorge Dias)
130. «A Exposição da Arte do Índio do Brasil» — *Colóquio* 41. Lisboa, 1966, 57-63, 7 fig.
131. «Exposição de alfaia agrícola portuguesa do Museu de Etnologia do Ultramar» — *Revista de Etnologia*, XIII-2, nº 26, Porto, 1969, 455-483, 8 figs.
132. «Museus e Coleções de Etnografia de Angola» — *Garcia da Orta*, 19, Lisboa, 1971. 25-35, 30 figs.
133. *Apontamentos sobre Museologia*—*Museus Etnológicos*, Estudos de Antropologia Cultural, nº 6. Lisboa 1971, 112 pp.
134. «Museu de Etnologia do Ultramar» — *Geographica*, Rev. da Sociedade de Geografia de Lisboa, 29, Lisboa 1972, 2-23, 16 figuras.
135. «Povos e Culturas — Museu de Etnologia de Ultramar» — *Tecnologia Educativa* (IMAVE), 63, 1972, 15-18.
136. *Povos e Culturas* (Introdução). Museu de Etnologia do Ultramar, Lisboa (JIU) 1972.
137. *Escultura Africana*—Catálogo da exposição no Centro de Arte Contemporânea do

- Porto, Porto (SEIC) 1977, 42 pp., 16 figs. (Em col. com Benjamim Pereira) *
138. *Cultura e Tradição — Guiné-Bissau* — Catálogo da exposição na Árvore, Porto, 1984 (Em colaboração com António Carreira e Benjamim Pereira)
139. «Museu de Etnologia» — *Além-Mar*, 320, Lisboa, 1985, 19-22
140. *Instrumentos Musicais Populares Portugueses*, FAOJ, Coimbra, 1985.
141. *Desenho Etnográfico de Fernando Galhano*, Lisboa, 1985 (textos e legendas dos desenhos).
142. *O Pão e o Bragal*, Paredes de Coura, 1985, 36 pp., 12 figs. (Em vol. com Benjamim Pereira)
143. *Trabalho e Festa nas lavouras do Noroeste*, Ponte de Lima, 1986, 32 p. (em col. com Benjamim Pereira)
144. «O Índio brasileiro nos Museus Portugueses» — *Índios da Amazónia*, Catálogo da exposição no Museu de Etnologia, Lisboa (IICT), 1986, 11-42.
145. *Instrumentos musicais populares portugueses*. Catálogo da exposição no Centro Regional de Artes Tradicionais, Porto, 1986, 32 pp.
146. «Olaria portuguesa decorada», *Design 87-Design artesanal*, Vila Nova de Cerveira, Arca, 1987, 7-12, 14 figs. (em col. com Benjamim Pereira).
147. «Perspectivas museológicas do Museu de Etnologia», *Informática e Museus*, Lisboa, IICT, 1989, 55-59
148. «O Museu de Etnologia», *II Encontro de Museus de Países e Comunidades de Língua Portuguesa*, Mafro, 1989.

Escultura africana

149. *Escultura africana no Museu de Etnologia do Ultramar* — 1968 (Em colaboração com Margot Dias, Luís Polanah, António Carreira, Fernando Galhano, Fernando Quintino e Benjamim Pereira). Introdução (e legendas do Brasil).
150. «L' Art African au Portugal» — *Antologia di Belle Arti*, V-17/18, Torino 1981, 25-44, 29 figs.
151. *Escultura Africana* — Catálogo da exposição no Centro de Arte Moderna Lisboa (FCG), 1985, 42 pp. 72 figs. (Em col. com Benjamim Pereira)
152. «Escultura Africana em Portugal» *Escultura Africana em Portugal*, Catálogo da exposição no Museu de Etnologia, Lisboa (IICT), 1985, 11-44.

Literatura oral

153. «Adivinha» — *Grande Dicionário de Literatura Portuguesa*, 1, 1977.
154. «Adozinda» — *Idem*.

155. «Santo António na tradição oral» — *Idem*.
 156. «Os “arquétipos” na literatura oral» — *Idem*.
 157. «Álvaro Rodrigues de Azevedo» — *Idem*.
 158. «Braga, Teófilo e a Etnologia» — *Idem*.
 159. «Prefácio» a *Contos Populares Portugueses* de Adolfo Coelho (Col. Portugal de Perto — Publicações Dom Quixote) Lisboa, 1985, 13-40.

Diversos

160. «Congresso Internacional de Etnografia de Arnhem» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV, Porto 1954
 161. «A II reunião brasileira de Antropologia» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV, 1-2, Porto, 1954, 123-124.
 162. «Luís da Silva Ribeiro» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV, 1-2, Porto, 1954, 130.
 163. «O III Documentário dos Usos, Costumes e Tradições Poveiras». *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV, 3-4, Porto, 1957.
 164. «António Santos Graça», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV, 3-4, Porto, 1957.
 165. «Arnold Van Gennep», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV, 3-4, Porto, 1957.
 166. «Stith Thompson — Motif — index of Folk Literature» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV, 3-4, Porto, 1955/57, 320-322.
 167. «Manuel Diegues Junior — Etnias e culturas no Brasil» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV, 3-4, Porto, 1955/57, 327-332.
 168. «Luís Cortés Vasquez, Cuentos Populares en la Ribera del Duero» — *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XV, 3-4, Porto, 1955/57, 333-336
 169. «A Etnografia no XXIV Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*, Porto, 23.XII.1958.
 170. «Relatório da Secção I — A Terra e o Homem — Tomo 5 — Cruzamentos e Contactos de Civilização» — *Actas do III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, I Lisboa, 1959, 189-201.
 171. «Vasco Nogueira de Oliveira, Pequena correspondência inédita de J. Leite de Vasconcelos» — *Cultura e Arte / O Comércio do Porto*. Porto, 10.II.1959 e 26.V.1959.
 172. «Fernando Reis Soiã (Literatura oral de S. Tomé)», *Revista de Etnografia*, V, Tomo I, nº 9, Porto, 1965, 253-255.
 173. «D. Sebastião Pessanha» — *Revista de Etnografia*, VII, 1, Porto, 1966.
 174. «Don Sebastião Pessanha», *Osher Zeitschrift für Volkskund*, 289-292.
 175. «Estudos de Etnografia e da Arqueologia — Rocha Peixoto» — *Revista de Etnografia*, VII, Tomo 2, nº 16, Porto, 1967, 483-486.

176. *Vinte Anos de Investigação no Centro de Estudos de Etnologia Peninsular* — Lisboa (IAC) 1968, 77 pp.
177. «Professor Jorge Dias» — *International Secretariat for Research on the History of Agricultural Implements*, Newsletter, 24 Lyngby, 1973.
178. «Professor Jorge Dias» - *Estudos Políticos e Sociasi*, VIII, 3-4 (1970) Lisboa, 1973.
179. «António Jorge Dias» (Biography) — *In Memoriam António Jorge Dias*, I, Lisboa 1974.
180. «Professor Jorge Dias», *Revista Portuguesa de Filologia*, XVI (1972-1973) Coimbra, 1976, 797-802
181. *Centro de Estudos de Etnologia 1947-1987*, INIC, Lisboa (1987) 36 p.
182. Colaboração («Etnografia») na *Focus* — *Enciclopédia Internacional*.
183. Texto introdutório a Ruy Cinatti, Leopoldo de Almeida e Sousa Mendes, *Arquitetura Timorense*, Lisboa, IICT, 1987, 7-8.
184. «Orlando Ribeiro e a Etnologia», *Ler História*, 13, Lisboa, 1988, 138-142.
185. Prefácio a *Achegas para a História do Porto de Carreiros*, de Henrique Vieira de Oliveira, Porto, 1989, 9-12.



Fig. 2 — Dr. Ernesto Veiga de Oliveira. Foto de Carlos Ladeira.

d

ON LABELLING. THE ETHICS AND AESTHETICS OF AMNESIA

by

Mary Bouquet

*Os tesouros passavam pelas nossas mãos e
iam-se acumular nos povos mais práticos e
bem dotados para capitalizar.*

(A. Jorge Dias, 1971:22).

INTRODUCTION: MEMORY AND FORGETFULNESS

What meaning or value would memory hold without the counterpoint of forgetfulness? The question is intrinsic to this essay on amnesia in memory of Dr. Ernesto Veiga de Oliveira. It refers not only to the memory of Dr. Ernesto Veiga de Oliveira, deceased, and indeed to his own memory which served to exhume «um excelente conjunto oceaniano (que é o único com representatividade existente no País)» (1985). It concerns the loss of significance — for that is what memory is made of — of a collection of exotic artefacts, and the reconstitution of meaning for them in another historical moment.

It was our privilege to document and present this collection of Melanesian artefacts to the public in 1989. The problems we faced in so doing in mid-1980s' Portugal were of a totally different order than they would have been in the 1920s or '30s when the artefacts first arrived in the country. The modernist «discovery» of primitive art as a source of aesthetic inspiration involved challenging established criteria of beauty and value. Emerging as this collection did into a post-modernist world, re/presentation of the objects somehow had to accommodate the very act of their arrival — which was far from self-evident. Their coming out coincided, in fact, with a recent revival of Anglo-American anthropological interest in *material* culture: to collecting, storing and displaying «exotic» objects in western museums (e.g. Clifford 1985, Williams 1985, Stocking 1985). At the same time, museum ethnographers are

beginning to pay much more attention to the histories of collections¹. This is a shorthand way of «explaining» the various «tacks» taken in the in the exhibition catalogue *Melanesian Artefacts/ Post-modernist Reflections* (Bouquet and Freitas Branco, 1988). It meant, amongst other things, dedicating as much analytical attention and respect to appendages as to the objects in and of themselves. Labels and numbers attached by Europeans to the Melanesian objects constituted, in the first instance, our *only* clues as to their arrival in Portugal. Incredible as it may seem, no one could remember with any degree of certainty how this collection had come into Portuguese hands. Time had erased the detail from memory transforming it into other stories and attributing different origins: intimations of arrival on a missionary boat returning from Africa...

The intriguing but totally inconsistent rumours surrounding the objects made their aesthetic display in modernist terms quite inappropriate. Scientific research has long been acknowledged as the essential companion and fundamental basis for exhibiting artefacts. It was, for example, one of the most important principles practiced by Georges Henri Rivière and his colleagues with the founding of the Musée des Arts et Traditions Populaires in Paris in 1937 (Chiva 1987a, 1987b). If the value of combining research with the establishment of permanent collections was already clear to some in the 1930, those research procedures have, in the course of the half century which has elapsed, through their intricate connection with the objects, themselves been transformed into textual artefacts which are themselves susceptible to inquiry (cf. Bouquet 1989). This turn of events within the anthropological world (cf. Scholte 1986) has fundamentally altered the perception of contemporary research procedures. These are coming to be regarded as integral to the transient *enscènement* of the artefacts with which they are so interdependent. Hence, there is a responsibility to make these sources and procedures, at least insofar as this is possible, equally visible and accessible to the visiting public. This seems to be a way of avoiding not only the reification of the object (cf. Chiva 1987a: 19; Raphaël & Herberich-Max 1987:88), but also, and perhaps equally important, of ethnographic text and its unquestioned authority.

¹ For example the most interesting Symposium: «Treasure hunting» organised by the Volkenkundig Museum Nusantara, Delft 20 and 21 October 1989. Among the most interesting contributions were those by P. M. Taylor («The Indonesian Collections of William Louis Abbott (1860 - 1936) at the U. S. National Museum (Smithsonian Institution)»), Ruth Barnes («The present through the past: the Ernst Vatter collection in Frankfurt/a. M.»), and S. Ohnemus («The ut cousins F. and P. Sarasin and P. Wirz and their significance for the Museum für Völkerkunde Basel»).

Documentation and comparison of the Melanesian collection obviously involved contacts with international institutions and individuals all of whom were understandably curious to learn of the sudden appearance of what was, by 1986, a collection of primitive «antiques»! Personal credibility was soon on the line when it was clear that the researcher had no precise details of the collection she was documenting. It is possible that someone more versed in the everyday life of museums would have succeeded better than I at impression management. Acute unease did in fact have the advantage of inciting determination to solve the riddle of the collection's origins, rather than dissuading. After weeks in the Royal Tropical Institute library in Amsterdam with the photographs and index cards on which I had written every detail I could find about each individual object, I suddenly realised that the «*números antigos*» (which had been faithfully transcribed but to which I had never paid much attention) might have a logic of their own. Later, we discovered that the number underneath a photograph of one of the objects (the Yimar headmask) in an article published by Luschan in 1911, corresponded with the number attaching to «our» Yimar headmask. Jorge Freitas Branco was able to proceed from this clue to identify the «origin» of the collection in Berlin — by comparing the numerical sequences in Helm's catalogues with “our” (Kelm, H. 1966 I. II, III).

Such sleuth-like tactics led us into areas which apparently bore scant relation to this historical Melanesian collection. These concerned European alliances and rivalries, and the European exchange of exotic valuables; the nature of anthropology in Portugal during the early twentieth century and the *Estado Novo*; and a rather specifically Portuguese image of the exotic which I, as an outsider, hazarded to reflect upon. The project forced a confrontation with the sheer passage of time not simply upon (exotic) objects, but also on the mundane and authoritarian words which are physically attached to them.

These ruminations were conducive to speculation on Portuguese categories and values, beyond what could be said (on the basis of German contemporary commentators and subsequent anthropological works) about the Melanesian artefacts and their makers. In short, “the hidden side of the collection” (Peltier: 1990).

THE ARRIVAL STORY

The story these objects has as much to do with amnesia as with discovery or, to put it metaphorically, with European sleeping beauties as with Melanesian ancestor figures. Originating from what was German New Guinea

(Kaisar-Wielhelms-Land) until the First World War, the objects date from the 1880s until 1914. They arrived in Oporto in 1927, forming part of the reparations ceded by the Berlin Museums to Portugal in exchange for the recovery of an extremely valuable archaeological collection from Iraq, seized *en route* to Hamburg in 1916, after Portugal entered the First World War as British allies.

They were sent on arrival to the University of Oporto, and deposited in the Museu Etnográfico. Information derived from the hastily inscribed Berlin inventory, combined with that on the original labels written out by various German individuals and expeditions to New Guinea during the colonial period and still attached to the objects on their arrival, was translated into Portuguese. But the objects were never systematically studied nor, in their totality, were they exhibited. Indeed, by the time we encountered the collection in Lisbon in the mid 1980s, even their precise origin had been forgotten.

The explanation for this extraordinary lapse is partly political, partly institutional. From 1928 until the revolution of 1974, Portugal was largely isolated from the rest of Europe. This meant that unlike exotic collections elsewhere in Europe, the Oporto collection never served as a source of inspiration for the *avant-garde*. Nor was Portuguese anthropology sufficiently oriented towards cross-cultural comparison (until much later) to permit thorough investigation of the assemblage. The forgotten objects retain, in almost all cases, labels written out in Portuguese in the late 1920s, and/or 1940s when they were transferred to another institution. These, when analysed alongside the 40 surviving German expedition labels and the inventory from Berlin, provide insight on the ethical and aesthetic considerations which contributed to this neglect. The half century which has elapsed since these labels were written out means that they themselves provide images of *Portuguese* alterity, for which the Melanesian objects were a sort of foil.

THE TEMPTING IMPERCEPTIBILITY OF LABELS

The notion that primitive art might raise an ethnical scandal is scarcely credible in the 1980s. Yet the Portuguese identificatory tags, which are supposedly “factual”, merely translating a nomenclature “inherited” from German, constitute a provocative source of evidence for Portuguese ethical qualms about their «Oceania» collection.

New Guinea was, at the time the Berlin collection arrived in Oporto, still beyond the frontiers of Portuguese knowledge and experience in a way that

Africa, India, Brazil or even Timor were not². New Guinea was in a sense *the* perfect imaginary place: a void with a name into which to project images of the savage concocted out of ingredients much closer to home. The German information accompanying the Melanesian artefacts was sometimes reproduced in Portuguese, but is elsewhere systematically distorted. The resulting discrepancies reveal the discriminatory basis of certain Portuguese categories. Two of these will be discussed: idols the dead.

There is an analogy between the Portuguese labels and the illustrations by M. Hoffman and A. von Roessler, for Otto Finsch's 1888 publication, *Samoafahrten*. Hoffman and von Roessler had surely never been to New Guinea. They followed Finsch's information and sketches to the point of showing babies in netbags; men with hairbaskets carrying or wearing decorated netbags; tabu-houses hung with images; preparations for a feast; trading canoes; and warriors with shields and basketry breastplates. But there is a distinctively romantic additive. The German illustrators slung the baby-filled netbag *over the shoulder* of the Bongu woman; the man fingers his shell-covered netbag with a glittering Gustave Doré eye; hair-basketed man suddenly appears in his canoe off Venushuk. There was a genre to hand for depicting the fascinating but unpredictable savage.

Between the imagery of the nineteenth century savage and the twentieth century primitive, there is an interlude filled by startling photographic images of men and women staring uneasily at the camera lens. Physical anthropologists, striving to measure skulls and bodies with scientific precision, ended up by constructing ethnological atlases far more shocking in their strained realism than the romantic engravings which preceded them. Details which interest us today were then a matter of almost accidental inclusion, by default: thus bodily adornments worn by the rigid subjects of Neuhauss' ethnographic atlas were only there because it would have been too difficult to have their wearers take them off.

The Portuguese labels belong to the same hybrid interlude: they combine a primitive scientism (derived from German information) with an imaginative projection which was almost certainly not intended. The choice of words on the

² Although the literature with regard to Timor was much more limited: «... embora o interesse despertado por esta ilha aos antropólogos portugueses se possa considerar bastante reduzido, talvez mesmo quase um esquecimento. Na realidade, é o já citado Mendes Corrêa o único que lhe dedica um livro. A esta constatação não estará muito provavelmente alheio o facto de nesta colónia não ter surgido resistência anti-colonial organizada» (Freitas Branco 1986: 89-90).

labels is at once mundane — such insignificant appendages are temptingly imperceptible — but also authoritative: how could they be other than correct?

GEOGRAPHICAL «RETRIEVAL» PROCESSES: FROM THE SEPIK TO ANTARCTICA

In some cases, objects appear simply geographically misplaced in their identification. German scientists sometimes complained in their reports about the way labels and objects became confused during shipment to Europe: Reche noted that many of the labels attaching to netbags were false — because of the number of hands through which they had to travel before reaching the museum. Such may have been the case with the magnificent Sepik netbag, decorated with feathers and a shell valuable. It is attributed to «Auglem, Nova Zealândia» (Auckland, New Zealand) on the Portuguese label. However, a Kaiserin-Augusta-Fluss-Expedition label, marked «Angelman», still attaching to the object suggests otherwise. The original inventory made out in Berlin clearly identifies the netbag as originating from the Sepik.

The mistake in itself could be written off as a simple error were it not for the fact that a number of other items suffered similar dislocations. The carved wooden canoe bailer from Lottin island, which also has its original label stating «Ins. Lottin Schoede 1910», becomes a «recipiente de madeira para tirar água Loltin Nova Zealândia». An engraved bone dagger from the Sepik, acquired in Dallmanhafen by the New Guinea Company in 1899 according to the original label still on it, is transported to the «Bafa de Dalmann, Arq. Palmer, O. Antártico». Was it that those responsible for labelling the Malanesian artefacts in Oporto, already familiar with Maori art, proceeded to perceive stylistic similarities with some of the objects before them? The reference to Antarctica is somewhat more obscure. An unconscious association with Eskimos, perhaps, who live of course in the Arctic circle, but are circumpolar anyway... New Guinea, Melanesia, the Pacific Ocean, Oceania — the names belonged to oceanic outer space in Oporto of the 1920s. It is possible to interpret the anchorage of one or two objects on the *terra firma* of New Zealand or Antarctica as part of an imaginative construction of meaning. The extent to which some kind of legitimacy procedure was also involved is open to speculation: Rook Island was re-christened “Cook Island” as the place of origin for a sago ladle. Captain Cook and his voyages provided another point of external reference — historical but with geographical implications.

CONCEPTUAL DISTINCTIONS: BETWEEN IDOLS AND THE DEAD, CRÂNIO MELANÉSIO EMBELEZADO

Geographical “retrieval” processes in the identification of place of origin are paralleled by the imposition of a more obvious conceptual framework in describing the artefacts themselves. Nowhere do romantic imagination and scientific pretension more graphically intersect than in the over-modelled Sepik skull. Three phrases, “Cabeça mumificada” (mummified head), “Crânio melanésio embelezado com conchas de marisco” (Melanesian skull embellished with sea shells) and “Raça negroide do Pacífico” (negroid race of the Pacific), signal this juncture. The “mummified” head invokes Egypt, while totally ignoring (or ignorant of) the process of over-modelling which *builds* an image rather than drying one out. “Raça negroide do Pacífico” seems to be a statement of scientific authority in the domain of physical anthropology. “Crânio melanésio embelezado com conchas de marisco” has the flavour of one of Manuel Ferreira’s fantastic *Cozinha Ideal* creations. These were Portuguese additives to the German *Zierschädel*. Clearly fascinated by their “mummy”, specially printed Portuguese labels suggest that unlike its companions the head was on display.

There would certainly have been no shortage of properties to accompany this *crânio cozido* had anyone been interested in mounting an exhibition on the grisly practices of head-hunting and cannibalism. The clubs, for example, which were classified as *casse-têtes* (why the French term when several Portuguese alternatives — *clava* or *maça* — would have been closer to the German *Steinbeil*, *Steinkeule* or *Keule*?). Or the war-canoe shield, described in more than usual detail: “Ornato duma piroga de guerra. Serve para anunciar a fortuna dos guerreiros que conquistaram a cabeça dos inimigos” (“Decoration from a war canoe. It served to announce the fortunes of warriors who had taken enemy heads”). This was a translation of the German: “Kanuaufsatz. Zeichen einer erfolgreichen Schädeljagd”. There is a subtle sift of emphasis from a description of the object as a potential means of indicating the outcome of a head-hunting expedition (in German), to the accomplished act of having taken a head (in Portuguese). This sort of detail, taken together with the many other redoubtable properties of warfare to hand, makes the problem of why no exhibition was ever mounted an intriguing one.

The turmoil of two world wars meant that the Germans themselves took many years to publish catalogues of the Sepik material in Berlin. The limiting factors in Portugal were not identical, as the analysis of institutional conditions demonstrates. Meanwhile Portuguese conceptual distinctions, not all of which

are “direct translations” of German descriptions of the Melanesian artefacts, suggest an alternative reading.

IDOLS

The Portuguese tendency to see “idols” (*ídolos*) in the New Guinean representational figures is not adequately explained as simply translation from the German. It is true that the term *Götze* (idol) appears twice in the Berlin inventory. But *Ahnenfigur* (ancestor figure) is much more frequently used. Certainly *Ahnenfigur*, *Idol* are mentioned on two occasions. But there are three *Ahnenfiguren* and one *Ahnenmaske* with no reference whatsoever to idolatry. Two ancestral figures according to the German list, became *ídolo masculino* and *ídolo feminino* respectively in Portuguese. The ancestral mask from Watam, which was an *Ahnenmaske* in Berlin, became an *ídolo máscara* in Oporto. The small stone image from New Britain was turned into an *ídolo de pedra*, a stone idol. The superb Sepik crocodile, described as a *Krokodil aus Holz*, was transformed into an *ídolo-crocodilo em madeira*. The word *antepasado*, ancestor, never appears in Portuguese.

Why should various carvings of men and animals have been regarded as images of false gods worshipped by the autochthones? Out of conceptual reach, the images become “vacant” symbols which can be taken over for whatever purpose is at hand. One might speculate on a notion of sacrifice, a familiar theme in the gory experience of Iberian Christianity, as the lynch-pin relating back to the evident interest in head-hunting. Blood-thirsty idols were perhaps to blame for the relentless quest for heads? The “*ídolo feminino*” conforms to an almost classical (European) notion of the grotesque and sinister in primitive representation. But the adjectival use of “European” must at once be qualified since, as we have seen, this artefact was classified as an ancestral figure in Berlin, only becoming a female in Oporto.

Unlike “idols”, which float on a sea of “European” fears and superstitions, the masks were very firmly re-contextualised in dancing (“*para dançar*”) or festivals (“*nas festas*”), or both at once - with the exception of the large Watam mask already mentioned. The long-nosed (masculine) Ramu mask, for example, was “*usada nas festas*”, while its flat-nosed (feminine) companion was “*para dançar*”. There was no hint at the impersonation of spirits by wearing masks which were part of an assemblage. But “dancing” and “festivities” are categories with quite a different ideological colouring to “idolatry”. The fact that images and masks were interconnected in Melanesian thinking was un-

known and hence irrelevant to the process of Portuguese classification. This was not the case with the German framework of reference, as *Ahnenmaske* suggests.

Just as spirit impersonation seems to have been literally unthinkable to the Portuguese, so too was the notion of representing ancestors and drawing on their powers. Only the long-nosed Yimar rush mask worn, unlike the profile masks, over the head, was labelled “máscara de demónio” - recalling the kind of creature inhabiting Purgatory in Portuguese medieval paintings. It was simply a *Maske* in Berlin.

But even “dancing” had its own set of confusions. The copy of a sailor’s cutlass from New Britain (*Keule* in the German list) became an “oar” (*remo*) supposedly “usado nas festas onde há danças” (“used in festivals where there is dancing”). Masks and dancing clearly fitted into an image of primitive society, not too distant perhaps from the masks and *festas* of rural Portugal (cf. Dias 1964: 72-73).

THE DEAD

If ancestral power and totemic identification were difficult to conceive of, the idea of a cult of the dead presented far fewer problems. A second group of Melanesian artefacts was more positively accommodated in the Portuguese conceptual matrix where the dead constitute a significant social presence (Mattos 1943), and their remembrance is the motor for a series of activities connected with the upkeep of graves and tombs (Goldey 1983; O’Neil 1983; Pina-Cabral & Feijó 1983; Pina-Cabral n.d.). Significantly, *os mortos* (the dead) were *not* classified as ancestors (*antepassados*), thus underwriting a dichotomy between idols and the dead which, interestingly enough, did not transpire in German.

Some things were considered to be *relacionado* with the *culto dos mortos* in an unspecified way: this was the case with the sago bark paintings from the Sepik estuary, merely described in German as painted bark wallcoverings (*Bemalte Rinde. Wandverkleidung*). Two of the *malangans* are described as *esculturas de madeira* related to the cult of the dead. The third is described as a painted, wooden sculpture with no reference at all to the dead. What might be the distinction? Did the third New Ireland figure more closely resemble the Portuguese idea of what a sculpture might be? Calling the post and plank forms *malangan* and associating them with a cult of the dead brought them within a

certain limit of cognisance — from which the *ídolos*, for example, were already excluded for ethical reasons. The aesthetic impact of the *malangans* overruled ethical perplexities. The effect of the small images from northern coastal New Guinea cult or ceremonial houses was totally different. Here ethical categorisation seems to preclude aesthetic appreciation. And on the same grounds the Yimar mask and the Angelman crocodile fall beyond the pale.

Two other items assigned to the service of the dead were the Sepik dance staff and the sago-vessel from Kararau. Neuhauss and Reche had already clashed in their reports over the interpretation of Sepik sago bowls. While Neuhauss believed them to be pot lids because he had seen them used for this purpose, Reche could find as many reasons for regarding them as hats if they were once encountered covering a head. Some of the German ethnologists fretted over the mentality behind the material culture they were amassing in such quantities. But by the time the stray examples reached Portugal, Malinowski was already transforming the study of primitive culture with long-term fieldwork, diverting attention away from material culture towards Culture, with a capital “C”.

The picture that emerges from the labels is less a Portuguese description of certain Melanesian artefacts than a petrified image of alterity, partially refracted through German categories. Conditioning the discrepancies between the German words and the Melanesian images they saw before them were, perhaps, Iberian Catholic notions of the sacred, and a sense of transgression arising from images which fell outside that framework.

Caught between the parameters of idolatry and cults of the dead the objects dropped into quiet oblivion. Ethics and aesthetics *were* bound together in the 1920s — as of course they still are in a different guise. But what this meant in the 1920s was that there was no vocabulary for exhibition. We may hazard a guess that this situation was perpetrated subsequently by a surfeit of respect for these intractable classifications and the sense of confusion they engendered in those who may from time to time have tried to study them. The anthropological vocabulary which has developed since that time does more than permit the construction of *an* order and *an* itinerary within the limitations of another age. It imposes its own imperatives.

THE PRINCIPLE OF APPARENT CONFUSION

After more than 60 years it was necessary to recover the numerical sequence of Berlin in order to establish the *European* origin of the pieces, and

to disclose the chronological order of what appeared to be a jumbled assortment. But more than an abstraction, the numerical code showed confusion itself to be more apparent than real. The Melanesian artefacts in Portugal were effectively put on ice, thus acquiring a dimension of alterity oddly coincident with the moment in which functionalism «put on ice the problem of Time» (Fabian 1983: 20). The Portuguese labels are really only the tip of an iceberg: remnants of half a century's inertia, or vital clues as to how to plumb the depths of amnesia, depending on perspective. «Factual» and routine exercises, like attaching descriptive labels to things, are easily overlooked beside the visual impact of the artefacts themselves. What the Portuguese labels serve to illustrate is the fragility of our own linguistic tools, by no means limited, in my opinion, to a unique example from the 1920s. The techniques of ethnographic fieldwork, which largely replaced the study of material culture in Anglo-American anthropology from the 1920s onwards, are very much concerned with the production of textual artefacts. Until rather recently little or no attention was given to the process of writing. But is there *so* much difference between approaching Portuguese conceptual parameters *via* discrepancies with German descriptions of Melanesian objects «frozen» in the 1920s, and «defrosting» the cultural notions embedded in the scientific artefacts of successive generations of anthropologists?

Apparently confusing (or confused) the question is in fact apposite as anthropologists begin to mull over the simple accumulation of their own disciplinary legacy from which time inevitably estranges them. Part of this unexploded time bomb is the emergent alterity of our own western conceptual apparatus, which march behind us in the collected writings of our anthropological forebears, and haunt us whenever we try to write. Another portion comprises the mute accumulation of objects, familiar and exotic, amassed by individuals and institutions. We seem to have reached a point of intersection between textual and material artefacts. Both seem to require new readings to counter the accretions of amnesia.

The mechanisms of amnesia are undoubtedly easier to grasp retrospectively; but it is sobering to recognise that we not only live with the effects of such historical processes, but sometimes unwittingly collaborate in their reproduction. More heartening is the realisation that we ourselves are the instruments of memory which we can actively recover and fashion anew. Artefacts, familiar or exotic, can be pretexts, *aides – mémoires* or stimuli to the imagination which is critical to the process of reappropriating history and culture (cf. Raphaël & Herberich-Marx op. cit.). The torturous routes of human relationships embodied in artefacts of all kinds are the touchstone to that memory by which mankind can rediscover humanity in a «runaway world».

BIBLIOGRAPHY

- BOUQUET, M. & J. FREITAS BRANCO (1988). *Melanesian Artefacts: post-modernist reflections. Artefactos Melanésios: Reflexões pós-modernistas*, Lisbon: I.I.C.T./Museu de Etnologia (Exhibition Catalogue).
- BOUQUET, M. (1989). «Trialectics of the genealogical method of British social anthropological inquiry» in SEGALÉN, M. *et. al.*: 125-142.
- BRANCO, J.F. (1986). «Cultura como Ciência? Da consolidação do discurso antropológico à institucionalização da disciplina», *Ler História*, No. 8: 75-101.
- CHIVA, I. (1987a). «Entre livre et musée: Emergence d'une ethnologie de la France» in CHIVA & JEGGLE: 9-33.
- CHIVA, I. (1987b). «Le musée-laboratoire, service public de recherche», *Ethnologie Française* (Hommage de la Société d' Ethnologie Française à Georges Henri Rivière), 17 (1): 61-63.
- CHIVA, I. & U. JEGGLE (eds) (1983). *Ethnologies en Miroir. La France et les Pays de Langue Allemande*, Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l' Homme.
- CLIFFORD, J. (1985). «Objects and Selves - an afterwork» in G.W. STOCKING (ed):236-246.
- DIAS, A.J. (1961) 1964. *Portuguese Contribution to Cultural Anthropology*, Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- DIAS, A.J. (1971). «Os elementos fundamentais da cultura portuguesa», *Estudos do Carácter Nacional Português*, 7. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar/ Centro de Estudos de Antropologia Cultural.
- FABIAN, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press.
- FEIJÓ, R., H. MARTINS & J. DE PINA-CABRAL (1983). *Death in Portugal: Studies in Portuguese Anthropology & Modern History*, Oxford: J.A.S.O. Occasional Papers 2.
- FERREIRA, M. (1933). *A Cozinha Ideal*, Porto: Editorial Domingos Barriera.
- FINSCH, O. (1865). *Neu-Guinea und seine Bewohner*, Bremen: C.E. Müller.
- FINSCH, O. (1888). *Samoafahrten. Reisen in Kaiser Wilhelm's Land und Englisch-Neu-Guinea in den Jahren 1884 u. 1885 An Bord des Deutschen Dampfers «Samoa»*, Leipzig: Ferdinand Hirt & Sohn.
- FINSCH, O. (1914). *Südseearbeiten. Gewerbe - und Kunstleiss. Tauschmittel und "Geld" der Eingeboren auf Grundlage der Rohstoffe und der geographischen Verbreitung*, Hamburg: L. Friederichen & Co.
- GOLDEY, P. (1983). «The good death: personal salvation and community identity» in FEIJÓ *et. al.*: 1-16.
- KELM, H. (1966-68). *Kunst vom Sepik*, I, II, III. Berlin: Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde.
- LUSCHAN, F. (1911). «Zur Ethnographie des Kaisarin - Augusta - Flusses», *Baessler*

- *Archiv*, 1, 2: 103 - 117.
- MATTOS, A. de (1943). *Manual de Genealogia Portuguesa*, Porto: Editores Fernando Machado & Ca. Lda.
- NEUHAUSS, R. (1911). *Deutsch Neu - Guinea*, I, II, III. Berlin: Verlag Dietrich Reimer.
- OLIVEIRA, E. VEIGA de, (1985). «Arte Africana em Portugal», *Escultura Africana em Portugal*, Lisboa: I.I.C.T./ Museu de Etnologia.
- O' NEILL, B. J. (1983). «Dying and inheriting in rural Trás-os-Montes» in FEIJÓ *et. al.*: 44-74.
- PELTIER, Ph. 1989-1990. «La Melanésie redécouverte. A propos de *Artefactos Melanésios. Reflexões pós-modernistas*. Catalogue de l'exposition du Musée de Etnologia, Lisbonne 1988». *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 7:97-100.
- PINA-CABRAL, J. de (n. d.). «The Bourgeois Family of Oporto: Tomb Management and Sibling vicinalites», unpublished paper.
- PINA-CABRAL, J. de, & R. FEIJÓ (1983). «Conflicting attitudes to death in modern Portugal: the questions of cemeteries» in FEIJÓ *et. al.*: 17-43.
- RAPHAEL, F. & G. HERBERICH-MARX (1987). «Le musée, provocation de la mémoire», *Ethnologie Française*, 7 (1): 87-94.
- RECHE, O. (1913), *Der Kaiserin-Augusta-Fluss. Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung. Ergebnisse der Südsee Expedition, 1908-1910*, Hamburg: L. Friedrichsen & Co.
- SCHOLTE, B. (1986) «The literary turn in contemporary anthropology» (review of J. CLIFFORD & G.E. MARCUS (eds), *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*, Berkeley & Los Angeles: U.C.L.A. Press (1986), in *Sociologisch Tijdschrift*, 13 (3): 518-538.
- SEGALEN, M. (dir. avec la collaboration de C. MICHELAT et A.-M. COADOU), (1989), *Anthropologie Sociale et Ethnologie de la France*, Actes du Colloque du Centre d'Ethnologie Française et du Musée des Arts et Traditions Populaires à l'occasion du cinquantième anniversaire du Musée, 19-20-21 nov. 1987. Louvain-la-Neuve: Peeters.
- STOCKING, G.W. (ed) (1985). *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- WILLIAMS, E. (1985), «Art and artifact at the Trocadero: *Ars Americana* and the primitivist revolution», in G.W. STOCKING (ed): 146-166.

FONSECA CARDOSO: EXPLORATION DE LA RÉGION DE MOXICO (ANGOLA) EN 1904

par

Marie-Louise Bastin *

L'apport des observations géographiques et anthropologiques, réalisées par le Capitaine-major Artur Augusto da Fonseca Cardoso, dans le haut Zambèze, est des plus précieux pour nos connaissances de l'Angola oriental. En témoignent ses écrits et les objets ramenés qui forment maintenant les joyaux du Museu de Antropologia da Universidade do Porto (A 2 et A 3) et ont aidé à mieux préciser l'origine régionale de nombreuses oeuvres plastiques faisant partie du patrimoine culturel des Tshokwe, peuple renommé en Afrique noire pour ses manifestations artistiques exceptionnelles.

Jeune, Fonseca Cardoso, commença sa carrière scientifique par l'étude de la préhistoire au Portugal, donnant lieu à des publications successives en 1895, 1896 et 1899. Familiarisé avec l'anthropométrie, il applique ses connaissances auprès des peuples qu'il rencontre en Angola (Lwimbi, Lwena, Tshokwe, Lutshazi), au cours des années 1903-1904, dans la partie méridionale du pays. Les Tshokwe (Quiocos) sont étudiés par lui surtout dans la région de Moxico, où est établi un fort militaire, dont il a le commandement durant sa campagne conquête et d'exploration. Ce peuple guerrier collabore avec les Portugais. Il en donne les caractéristiques anthropologiques: le Tshokwe — de type pur — possède une stature au-dessus de la moyenne, un visage allongé, une couleur de peau à tendance rougeâtre. Les pommettes accusées encadrent un nez camus mais à ailes fines. Le buste est parfaitement tronconique, les épaules sont larges, la taille fine prend harmonieusement assise sur les hanches. Le regard possède une certaine hauteur ironique. Cette description est illustrée par d'excellentes photos, réalisées sur place par l'auteur de ces données (fig. 1) et s'accorde aux formes élégantes de la statuaire de ce peuple

* Université Libre de Bruxelles.

qui, dans l'art de cour, privilégie l'effigie masculine.

La couleur de la peau est l'une de celles qui correspond aux trois nuances définies, en 1956, par mon informateur Muacefo et observées chez ses pairs: à côté du teinte rougeâtre (*mutu wa cindu califuka*) ou personne de la couleur du manioc cuit, existe des gens à peau noire (*mula*) et d'autres de la couleur du miel (*mwelu*), ces derniers révélant quelques gouttes de sang bochiman, caractéristique accompagnée souvent d'une implantation de cheveux en grains de poivre, ce qui n'a rien d'étonnant puisque nous ne sommes pas loin du Kalahari.

Fonseca Cardoso ne fit pas seulement des observations anthropométriques, il étudia également la région du point de vue géographique: ainsi la reconnaissance du lac Dilolo. Une belle carte coloriée, achetée à la famille de l'explorateur, par le Museu de Etnologia, à Lisbonne, témoigne des relevés précis, exécutés à l'échelle 1/250.000, en 1904. C'est tout le réseau hydrographique qui est régionalement balayé par le Capitaine-major, avec indication des principales agglomérations. Document précieux d'une époque révolue.

Mais Fonseca Cardoso ne réalisa pas que des explorations de géographie physique, il récolta également la «légende du lac Dilolo», qui engloutit des villages, après la malédiction d'une vieille femme, Kalumbo Nakola («la femme qui jamais ne meure»), repoussée par les habitants auxquels elle voulait vendre du poisson. Punition à la suite d'une incompréhension offensante pour un être de grand âge et à laquelle seule échappa — avec sa famille — une jeune fille qui lui avait généreusement donné à manger.

L'anthropologue portugais parle aussi de manière succincte des rites de passage des adolescents, garçons et filles, décrit les divers instruments de musique de la région, et établit un vocabulaire comparatif de nombreux termes de la langue portugaise avec leurs traductions en Lwena, Tshokwe et Bailundu (branche de l'umbundu, parlé par les Ovimbundu).

Ayant consulté — il y a une vingtaine d'années — la publication postume de Fonseca Cardoso (1919), j'eus l'extrême plaisir d'y découvrir, à la planche I, la photo du chef Tshokwe Tshauto de la vallée de la Simoe, portant sa coiffure d'apparat *cipenya* – *mutwe*, à large diadème, flanqué d'ailes latérales, recourbées vers l'arrière, couvre-chef cérémoniel, façonné en cuir, illuminé de laiton et particulier aux potentats (Bastin 1982: fig. 18). Ce document unique permet désormais d'identifier avec précision le modèle qui servit aux sculpteurs de l'art de cour qui se développa, au siècle dernier, en Angola central.

Ce n'est pas le seul apport de Fonseca Cardoso à l'histoire de l'art des Tshokwe. Il ramena également deux statuettes exceptionnelles de la région de Moxico. La localisation régionale de la récolte me permit de rassembler

quelques oeuvres de facture similaire sous la dénomination «école de Moxico», dans le style du pays initial des Tshokwe.

Les deux sculptures portent la représentation du chapeau cérémoniel *cipenya-mutwe*. L'une est à l'image du héros-chasseur et civilisateur Tshibinda Ilunga (fig. 2) que j'ai pu identifier — par comparaison — grâce aux renseignements obtenus, en 1956, du vieux devin (de plus de quatre-vingts ans) Namuyanga, au cours de la description d'une effigie ancienne angolaise, achetée par la Companhia de Diamantes de Angola, à Lisbonne, et envoyée dans son musée du centre administratif de Dundo, situé au nord du District de la Lunda, non loin de la frontière du Zaïre (Bastin 1982: fig. 79). Tous les détails de la statuette de Porto correspondent approximativement à ceux trouvés sur le Tshibinda Ilunga de Dundo (faisant maintenant partie du Museu Nacional de Antropologia de Luanda).

Non seulement Namuyanga avait reconnu dans l'objet une oeuvre de ses ancêtres, mais un détail pertinent, un couteau à lame trapézoïdale, reproduit à la ceinture de l'effigie, lui permit en outre d'indiquer son origine géographique méridionale. Car, en effet, ce couteau à dépouiller les victimes est du type de celui des Lutshazi, utilisé par leurs voisins Tshokwe, du pays des sources, en Angola central. N'oublions pas que ce peuple de chasseurs entreprit dès 1860 une grande expansion, surtout vers le Nord, en territoire Lunda (d'où la désignation encore actuelle du District de la Lunda), où les envahisseurs sont maintenant en majorité.

Le visage de Tshibinda Ilunga de Porto présente le rendu des traits physiologiques poussé presque au portrait. Ce qui est rare en Afrique noire. Même dans la plastique Tshokwe où c'est l'exemple le plus abouti de la recherche vers une interprétation naturaliste d'une expression humaine par un ensemble de détails bien observés. Une barbe touffue de cheveux accuse encore cette tendance à approcher de la vérité.

L'autre statuette provenant de la région de Moxico représente un monarque, assis en tailleur sur une chaise pliante, répondant à l'hommage de ses sujets en battant des mains (fig. 3). C'est le salut *mwoyo* des Tshokwe: souhait de longue vie et de prospérité. Lors de cérémonies ce geste s'accompagne de l'invocation répétée à Kalunga (Dieu).

Il n'est pas courant en Afrique noire et surtout dans les figures de personnages dynastiques de les montrer sous un jour anecdotique. D'ordinaire les effigies sont calmes et sereines correspondant à une représentation hiératique: image sacrée du chef divin, vénéré et respecté, source de protection tutélaire. Qu'en est-il ici? Le monarque tout en applaudissant semble se pencher plein d'une sollicitude que concrétise l'esquisse d'un sourire.

Les traits du visage sont plus stylisés que sur l'effigie de Tshibinda Ilunga. Pourtant il faut ici reconnaître que la surface à sculpter est plus modeste ce qui explique la simplification. Elle doit avoir été réalisée selon une conception régionale des artistes. Car j'ai pu rassembler il y a une vingtaine d'années suffisamment d'éléments morphologiques pour pouvoir attribuer à un maître, à son atelier et certainement à une vision plastique géographiquement circonscrite à Moxico, des oeuvres conservées à la Sociedade de Geografia, à Lisbonne, dans une collection belge et au Linden-Museum de Stuttgart (Bastin 1969 et Bastin 1982: fig. 67 à 70).

Ordinairement le sculpteur africain élabore l'objet de manière monoxyle, sculpté dans un seul bloc de bois. Le chef saluant de Porto est constitué en trois parties: le haut du corps s'assemble à la pièce inférieure, à mi-tronc, par des chevilles qui apparaissent dans le tronçon supérieur, le pied postérieur du siège est rapporté. Cela ne nuit nullement à l'harmonie de l'ensemble et surtout à la composition très heureuse, pleine de force et de puissance, qui combine le jeu des volumes, associant le geste des mains et la position des pieds, en un espace très restreint: une vraie création expressive et même cubiste dans sa sobriété.

Deux tenons de consolidation ont été laissés pour remédier à la fragilité de ces extrémités du corps: l'un a été épargné entre les mains qui applaudissent; l'autre unit le pied droit à la traverse antérieure du siège.

Exceptionnels sont les signes de vénération subsistant sur les objets de l'art de cour des Tshokwe. Sur le chef saluant de Porto, une patine luisante — à base d'huile — couvre la poitrine, les avant-bras et les mains et semble provenir d'onctions. Ce qui lève partiellement le voile sur la fonction de ces objets, exécutés au siècle dernier, présentant habituellement une patine brune uniforme et pourrait confirmer un culte rituel — dont les Tshokwe contemporains n'ont plus la moindre idée, après la désagrégation des grandes chefferies et la perte de leur art.

De la partie orientale de l'Angola, Fonseca Cardoso rapporta un troisième objet: une chaise de chefe, achetée en 1972 par le Museu de Etnologia de Lisbonne (AP 057) à la famille de l'anthropologue où elle était restée à Porto jusqu'à cette date (fig. 4).

Sévèrement mutilée aux barreaux, elle demeure un document précieux par la sculpture du dossier, intact, qui permet de regrouper stylistiquement d'autres chaises au niveau régional. Une tête de chef orne l'extrémité des montants. La traverse supérieure montre quatre masques *Cikunza* de l'initiation *mukanda* des adolescents, à la coiffure conique, alternant avec cinq masques de danse *Cihongo* sous un aspect miniaturisé. Sur la seconde traverse est sculptée une

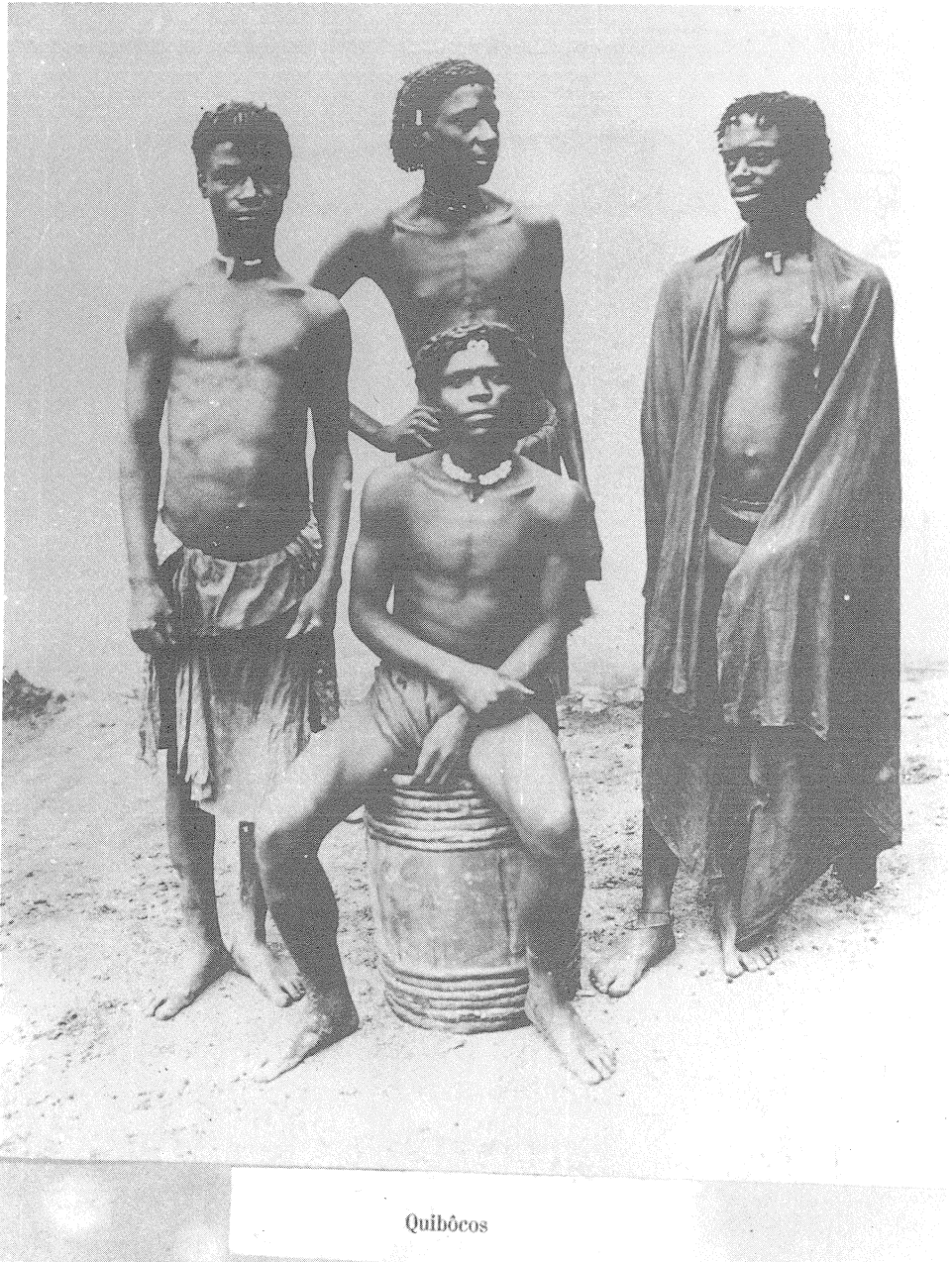
scène de l'initiation mungonge des adultes: une file d'esprits des morts *afu a zemba*, avançant en direction des initiés pour leur faire endurer des sévices. La troisième traverse évoque la danse érotique *cisela* où l'on voit deux hommes caresser les seins de femmes, au cours de festivités, comportant des débordements lascifs, la veille au soir du départ des futurs circoncis vers leur camp de brousse, signal d'interdits sexuels à observer désormais (jusqu'à la guérison des plaies). Les figurines ont le visage court et large; les yeux en amande, au fond d'orbites concaves; la bouche fermée montre des lèvres saillantes d'un contour elliptique; les pommettes et le menton sont accusés; les oreilles disparaissent sous la coiffure en calotte qui enferme étroitement tout le crâne. Les personnages, masculins et féminins, assis côte à côte, présentent bras et jambes pliés latéralement, visuellement confondus en une sorte de frise en double zigzags. Cette composition — d'allure décorative — peut être utilisée comme élément justificatif d'une manière propre à un maître et ses disciples de la région de Moxico. En effet, tant du point de vue facture que de l'emploi des thèmes iconographiques, d'autres trônes cérémoniels possèdent des similitudes suffisamment convaincantes pour signaler l'existence d'un esprit créateur, dans l'est du pays d'origine des Tshokwe (Bastin 1982: fig. 188 à 191 et 193).

De ce territoire angolais, pénétré seulement à la fin du XIX.^e siècle par les Portugais, nous possédons — grâce à Fonseca Cardoso — des observations sur les peuples qui l'habitent depuis un demi-millénaire. Parmi eux figurent les Tshokwe dont l'anthropologue ramena quelques oeuvres d'art. Maintenant connues et admirées universellement, elles ont permis la distinction d'une manière propre et originale à la statuaire de l'école de Moxico qui révèle un plus grand attachement à une expression humaniste, notant avec délectation d'innombrables détails anatomiques, dans une recherche de réalisations exemplaires: illustrations d'une vie harmonieuse et courtoise.

Univesité Libre de Bruxelles
6 Juin 1990

BIBLIOGRAPHIE

- ATHAYDE, A. (1934), *Fonseca Cardoso e a Antropologia colonial. Porto*. «Trabalhos do 1.º Congresso nacional de Antropologia colonial, vol. I, 151-156».
- BASTIN, M.-L. (1969), *Quatre statuettes anciennes de chef Tshokwe*. «Africa-Tervuren», XV, 1, 1-8.
- (1976) *Statuettes Tshokwe du «héros-civilisateur» Tshibinda Ilunga*. Arnouville.
- (1982) *La sculpture Tshokwe*. Meudon.
- FONSECA CARDOSO (publicação póstuma) (1919), *Em terras do Moxico (Apostamentos de etnografia angolense)*. «Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia», vol. I, fasc. 1, 35 pp.



Quibócos

Fig. 1 — Tshokwe de la région de Moxico. Photo Fonseca Cardoso, 1904.



Fig. 2 — Tshibinda Ilunga. Museu de Antropologia da Universidade do Porto: A3.
H. 40 cm. Photo T. Rego.

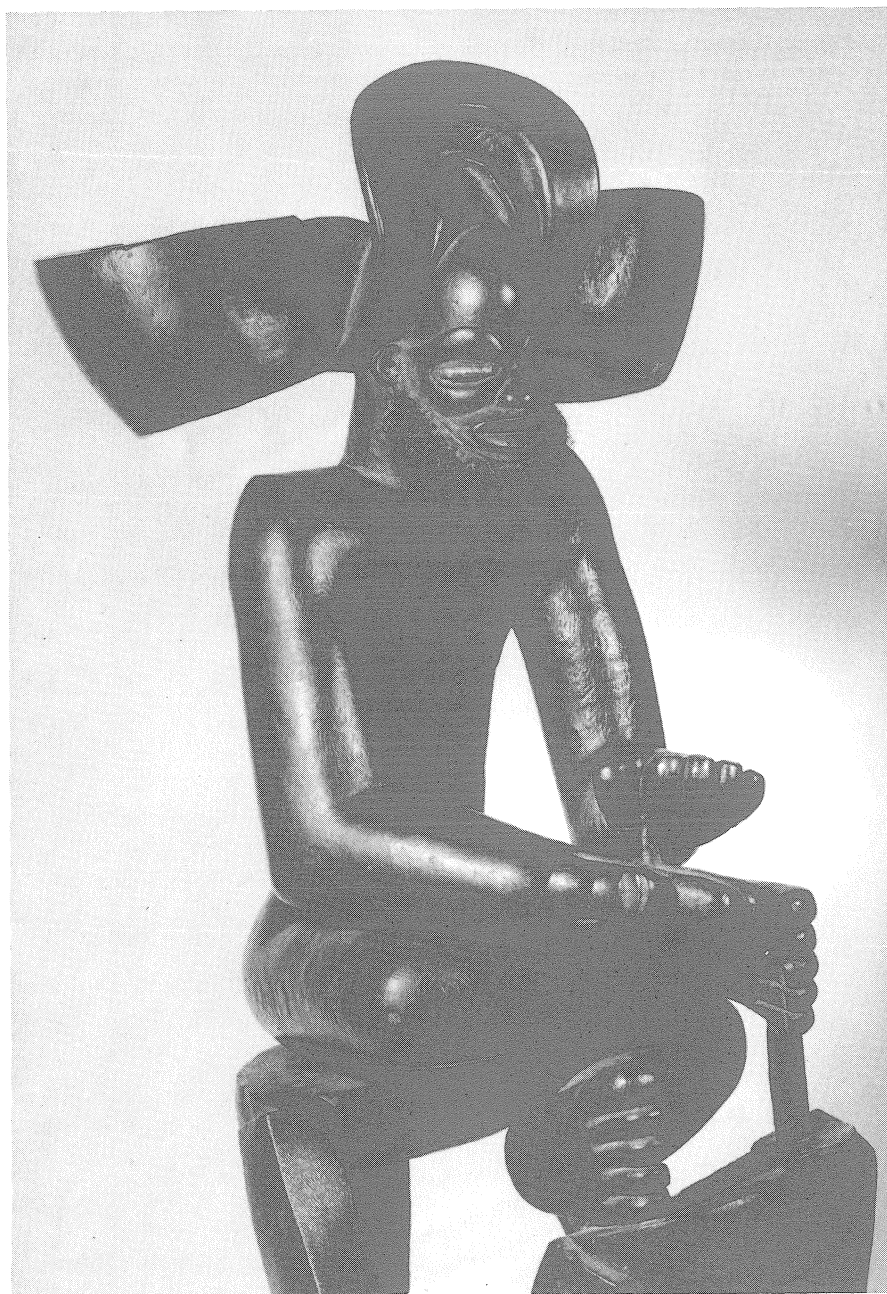


Fig. 3 — Chef Saluant. Museu de Antropologia da Universidade do Porto: A2.
H. 49 cm. Photo T. Rego.

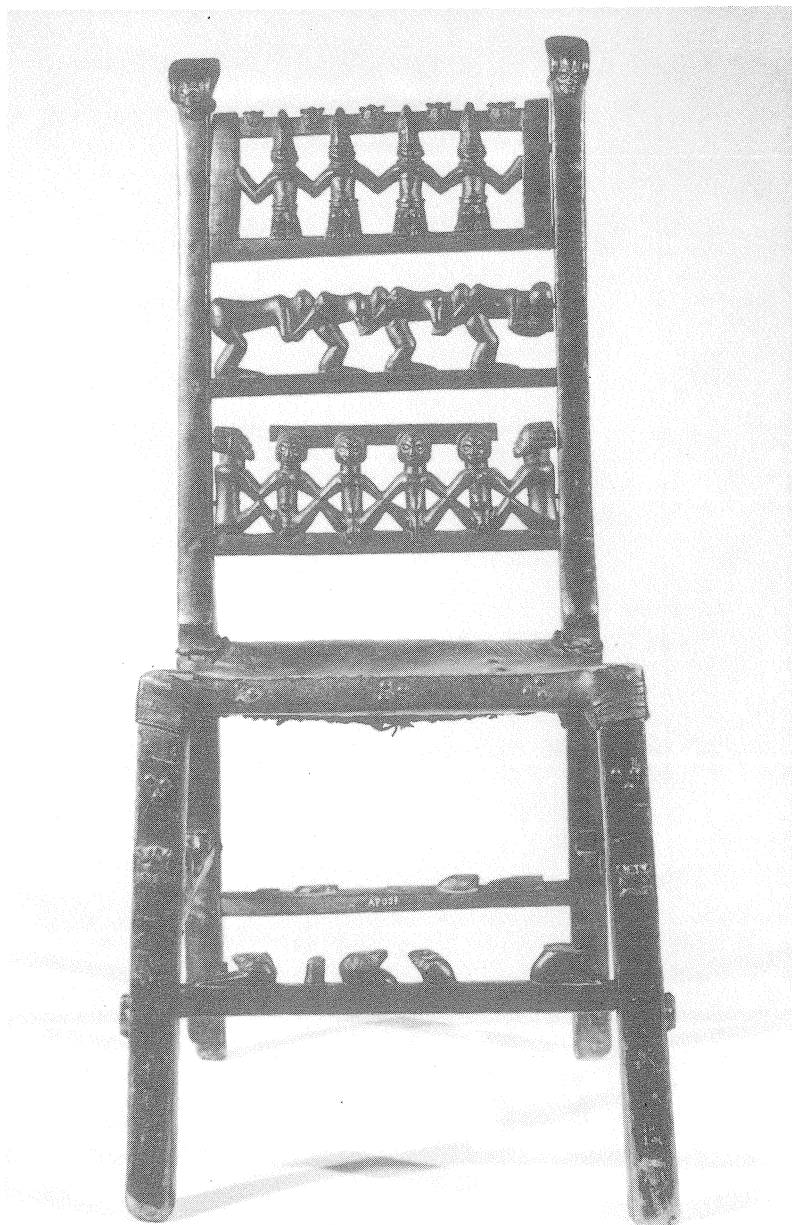


Fig. 4 — Chaise de chef. Museu de Etnologia: AP 057. Lisboa. H. 104 cm.
Photo C. Ladeira.

ANGOLA: ANOS 60 Aspectos da questão racial *

por

Abílio Lima de Carvalho **

A definição de «raça» está também relacionada com a questão do uso popular de termos que se referem à caracterização da «aparência física» dos indivíduos. São de uso corrente os seguintes termos: *pretola* (muito raramente usado o termo *negro*), *mulatola*, *mestiçola* (filho de *brancola* e *pretola*); *cabrita* (filha de *branco* e de *mestiça*), *morenola* e *escurola* (usados entre mestiços/as), caboverdeano (só para o originário ou descendente de Cabo-Verde, quer seja *branco* ou não quanto à «aparência física»). No Arquipélago, porém, *branco* tem o significado de «pessoa culta», aculturado em termos de «civilização europeia»); *cafuso* (filho de *preto* e *mulata*), *brancola* (filho de *branco*, pai e mãe), *chicoronhola* (descendente de antigos «colonos madeirenses» que povoaram, em tempos, certas áreas da região de Humpata, no Bié, mas que foram absorvidos pelas «culturas africanas locais»); «*branco*», (designação dada por «pretos» a pretos que, no seu meio, desempenham papéis tradicionalmente exercidos por «brancos», por exemplo à profissão de comerciante, nas regiões de *hinterland* ou nos «subúrbios»); *fubeiro* (-de «fuba», farinha «indígena» — denominação dada por «pretos» a «brancos» boçais, embora por vezes ricos); *mucequeiro* (designação dada por «brancos» a «brancos» que, pelos seus usos e costumes, se assemelham muito ao «negro primitivo»). Tem, em geral, vida constituída «entre pretos do 'subúrbio'»); *cafuso* designação conferida a «brancos», em geral estabelecidos no «mato» ou *hinterland*, fazendo vida entre «pretos» e vivendo isolado do «meio branco»); *mindele* (designação moderna, usada entre jovens africanos, sobretudo na

* Texto extraído de um trabalho apresentado na Columbia University, New York City, em 1968.

** Prof. Catedrático da Universidade do Minho.

cidade, para classificar «brancos grosseiros»); *casanda* (o mesmo significado, aplicado a mulheres); *besugo* (*idem*, para ambos os sexos); *cangundo* (*idem, idem*); *branco fino e branco de primeira* (atribuição dada por «pretos» a «brancos» que se distinguem dos seus congéneres pelo trato e distinção); *branco de segunda e branco de terceira* (*idem*, em ordem decrescente segundo a posse dessas qualidades); *pedreiro* (designação dada por «pretos» a «brancos» de posições inferiores. A profissão de «pedreiro» é a que os «pretos» consideram menos digna de ser exercida por um «branco»); *cangamassa* (designação dada por «pretos» a «mulatos» que «não vale(m) nenhum»); *mulato ordinário* (em sentido depreciativo); *ferrujado* (designação por que, entre «pretos», são conhecidos os mulatos» que nem são «pretos nem “brancos”»); *mumbundo, patricio* (entre «pretos», sem sentido depreciativo); *brasileiro* (entre «pretos», para classificar um indivíduo que não gosta de trabalhar, mas gosta de passear, de fado, etc.); *preto fulo* (filho de *preto* e de *mestiça*); *preto com alma de branco* (considerado pelos «brancos» o clássico «preto» excepcional. A mesma expressão é usada para classificar «mulatos» nas mesmas condições).

Como regra, durante conversas e reuniões em que intervêm indivíduos de «aparência física» diferente (sobretudo se dos três grupos «rácicos» «branco», «preto» e «mestiço»), nunca os intervenientes referem a cor para identificar um indivíduo. Se, porém, a cor do indivíduo em referência não estiver representada no grupo, a referência pode acontecer, caso o nome e a profissão do indivíduo a identificar não sejam suficientes.

Existem outras expressões que implicam insulto: *branco ordinário!* (de «preto» para «branco»), *Seu preto!* (ou *mulato*), *Preto é carvão!* (entre «pretos»), *Você é mesmo preto!* (entre «pretos»), *terrorista!* (entre «pretos»), etc.

Dada a magreza dos «salários», ao nível dos escalões mais baixos do quadro das profissões classificadas, e a pouco diferenciada divisão do trabalho, numa sociedade camponesa em processo incipiente de industrialização, bem como a dependência de critérios arbitrários em que se encontra a «classificação profissional», os mecanismos de mobilidade social, porque têm de se ajustar ao sistema, tornam-se complexos. Quer dizer, porque o acesso aos bens estratégicos (neste caso à educação, à profissão mais remunerativa, à posição mais prestigiada, ao poder e influência mais acessível) se encontra extremamente condicionado (mas, até, impeditivo), a aptidão para *entrar* (e, depois, *subir*) na orgânica do sistema depende, em muito, das *relações estabelecidas* com pessoas mais *influentes* dentro do mecanismo social. É significativo o facto de, em inquérito por mim realizado na cidade de Luanda, o «conhecer pessoas

influentes» emergir ao lado de «ter capacidade de trabalho», como condições para se «triuinhar em Angola».

O «compadrio» que, já na Metrópole, aparece como uma «instituição» indispensável para se entenderem as relações intergrupais (por se apresentar como um mecanismo de garantia de segurança social), apresenta-se, em Angola, com as mesmas características, quer entre africanos, quer entre europeus. Ao nível das «camadas negras mais baixas», é típica esta carta que Oscar Ribas recolheu e que coincide plenamente com a minha experiência de campo:

«Meu chefe sr. Lucas

«Os meus respeitosos cumprimentos.

«António José Francisco, casado de 22 anos de idade natural de Zenza e residente nesta cidade, trabalhador assalariado de 2ª classe. Tendo as suas habilitações literárias até à 4ª classe feita e cinco meses de estudo de admissão, mui respeitosamente pedia ao meu chefe para que seja padrinho da minha filha principalmente para a minha situação se me pode dar um jeito mudar-me de categoria passar para 1º classe. O nosso escritório sem cunho e padrinho que esteja á frente de alguém não adianta, por isso venho pedir ao meu futuro compadre chefe do nosso escritório se pode dar o jeito ou é difícil. O seu serviço dá massada mas prometo que a sua cerveja será a 500\$00. O baptismo realizar-se-á entre Dezembro ou princípios de Janeiro a criança tem agora 2 meses.

«Peço e peço grande favor agradeço uma resposta positiva entre as duas coisas. Passo essas linhas respeitando ao meu chefe para não estarmos a falar de cara a cara, e para o público não darem também por entender.

«Termino com imenso respeito do futuro compadre

«António José Francisco

«Portador do Bilhete de Identidade nº...»

Este esforço de alargar as relações através de um «parentesco espiritual» (quer se trate de «padrinhos» de baptismo, quer de casamento), é comum, em Angola, a todas as «raças», tanto no interior de cada uma, como entre elas. A configuração que o «institucionalismo» apresenta, varia, porém, conforme as «classes» em que os indivíduos se inserem. Entre pessoas de *status* desiguais, a regra é a de os «inferiores» convidarem os «superiores», como se afigura natural; entre pessoas de *status* semelhantes, tratando-se, sobretudo,

de indivíduos de desafogada condição económica, a regra é a de se procurar assegurar, pelo menos, a posição que já se usufrui, ou então, manifestar assim ao convidado a «selecção» de que ele é objecto. O mecanismo vigora tanto nas áreas rurais como nas urbanas.

Outras técnicas, como as apresentadas por P. Mercier, são praticadas também em Angola: a adulação de pessoas de que se depende e que podem ser veículos importantes de mobilidade; o alinhamento «aparente» com tudo quanto se descobre ser, na pessoa «importante» e «influyente», ponto estratégico para se ser aceite; a tentativa de «passar por», se for pessoa que possa ser veículo para alargar mais a «clientela» do «protector», etc;

Em síntese, à escala da «Província» e no plano das relações intergrupais, o sistema estratificatório apresenta as seguintes características mais significativas:

- a. A natureza do ordenamento jurídico de *dois estatutos pessoais* que regulam os comportamentos privados dos «cidadãos» («vizinhos das regedorias» *versus* outros «nacionais») implica um regime real de *separação* entre o segmento maior da população (subordinada) e a minoria dominante. Entre estes dois blocos encontra-se, em volume crescente, o grupo daqueles, a quem, só por viverem em áreas «suburbanas», é «imposto» o *direito comum português*. Na prática, os «vizinhos das regedorias» tendem a formar «um mundo à parte», reserva de mão-de-obra potencial, às portas de «um outro mundo» em que apenas tendem a estar parcialmente «integrados». As linhas separatórias (neste caso apenas impostas por circunstâncias sócio-económicas e sócio-políticas) tendem a ser «furadas» pelo que respeita aos africanos, sobretudo (e preponderantemente) em termos de *oferta* de trabalho e de um ou outro bem de consumo, os artefactos; em termos de *procura* e também pelo que respeita aos africanos, pela busca e compra de «objectos modernos», pela busca de satisfação da curiosidade e deleite das «maravilhas» da cidade. O comércio, quer na área de «regedorias», quer nos «subúrbios», é dominado por «brancos» e um ou outro «mestiço». Tudo respira pobreza no «subúrbio» e a «cultura» que aí se desenvolve é «popular», uma mistura de «cidade» e de «campo», com tendência para a emergência de unidades supertribais e de identificações geográficas e não tribais. Alguns «brancos» pobres vivem encostados ao «subúrbio» (por vezes, até, no seio do «subúrbio»), além daqueles que «fazem a sua vida» aí, como é o caso dos comerciantes. Muitos procuram no «subúrbio» prostitutas e «amigas», além daqueles que, nos fins

de semana gostam de participar (ou, simplesmente, observar) as suas «farras»;

- b. Por força das implicações do sistema político-económico (colonial, como sistema; e obsoleto, como sistema *económico*), estes dois tipos de separação, referida com dificuldade crescente, podem ser superados, isto é, vencidos, dadas as características de *ambiguidade* por que ideologicamente são justificados. Esta ambiguidade, associada ao código de preconceitos que a alimenta traduz-se numa descriminação e numa estagnação a que só é possível escapar individualmente. O exercício da «missão civilizadora», por natureza, de ordem colectiva, é, pois, um elemento do mito e da ideologia estabelecida. O sonho de «grandeza» concretiza-se a expensas não só da colectividade africana, mas, ainda, pode dizer-se, de cada indivíduo da colectividade africana;
- c. O processo de «integração» na sociedade englobante implica, pois, certos estádios, cuja complexidade se afigura sensivelmente diferenciada, conforme se trate de «vizinhos das regedorias», e de não-vizinhos *residentes*, sobretudo nas áreas circum-vizinhas das povoações ou centros urbanos. Essencialmente, esses estádios traduzem-se, na prática, no seguinte:
1. a aquisição ou aculturação aos fundamentos da «sociedade dominante», que funciona como *master*, no sentido tradicional do conceito em «situações coloniais» deste tipo;
 2. a familiarização com os mecanismos preconceituosos e as ambiguidades que provêm da existência e da operação de distintos referentes em curso;
 3. a aptidão para contornar esses mecanismos e essas ambiguidades de modo, pelo menos, a ser «aceite», e a «capitalizar» o «mínimo» indispensável para a introdução individual (ou, pelo menos, de «familiares» mais habilitados, por hipótese, em idade escolar) na «sociedade branca»;
- d. Conquistado um lugar, entre os «brancos», através da «profissionalização» (ao nível do mercado e da organização do trabalho) e/ou da escolarização «compensatória» das «diferenças» atribuídas, a nova escala implica, de facto, *residência* numa área da cidade considerada «adequada» ao novo *status* na sociedade inclusiva. Da capacidade *económica* dependerá a escolha, pois não existe qualquer padrão discriminatório a este respeito, a não ser nessas bases. O problema das relações entre

«raça» e «classe social» (*status social*) coloca-se, tanto quanto a evidência de que dispomos nos consente asseverar, sobretudo, a este nível, isto é, conseguida a «integração» em termos de «riqueza» e de «educação», de «estilo de vida», de «participação social» dentro do «mundo branco».

O processo estratificatório e as relações intergrupais afiguram-se funcionar agora, para todos quantos estão *dentro* da sociedade inclusiva, do seguinte modo:

1. Três variáveis apresentam-se com importância crucial dentro do sistema de caracterização e de relação «socio-racial»: (1) a identidade grupal, (2) a participação social em grupos e relações primárias e (3) o comportamento cultural;
2. Os ingredientes «raça» e «classe social» combinam-se do seguinte modo:
 - a) Quanto ao *comportamento cultural*, as diferenças de «classe» apresentam-se com mais importância do que as diferenças de «raça». Varia, porém, o acento posto sobre determinados «princípios» ideológicos. Sob este aspecto, é nítida a bipolarização que volta uns mais para a «filiação cultural africana» e outros para a «filiação cultural europeia, portuguesa». Entre estes dois polos maiores entremeiam-se outros menores e os dois polos maiores apresentam variantes;
 - b) Com respeito à *participação social* em grupos e relações primárias, a tendência é para confinar a participação ao segmento da «classe social» dentro da «raça». A situação dos «mestiços» é a este respeito, a menos definida. Ao nível da «profissão», sobretudo, do divertimento e do desporto (tratando-se de pessoas com escolarização média superior) a participação tende a ser inter-«rácica», ao nível da «classe social»;
 - c) Quanto à *identidade grupal*, parece de toda a conveniência distinguir entre dois tipos de identificação: o primeiro refere-se ao «*sense of peoplehood, sense of special ancestral identification with some portion of mankind, smaller by far than the whole human race, smaller than the nation*». Este sentido de *etnicidade*, «*human environment in which one breathed and functioned, basis of present or past national grouping*», apresenta-se como um elemento de identificação orientado, ao mesmo tempo, para o passado ancestral e para o futuro; o segundo tipo de identificação diz respeito àquele segmento do

«povo», conforme demarcado, historicamente, «by the sense of peoplehood», no qual «one feels at home and can relax with». No primeiro caso, trata-se de uma *identificação histórica*; no segundo caso, de uma espécie de *identificação participacional*. Na linha deste modelo de análise, podemos dizer: (1) que a «raça» («branca», «preta», «mestiça», «cabo-verdeana»), o «povo» («gente da terra», «povo português», «gente de Cabo Verde») se afigura como sendo o *locus da identidade histórica*; (2) ao passo que a «classe social» («os pobres», «os remediados», «os marmeladas», por exemplo), como segmento da «raça» ou do «povo» ou da «gente da terra», se apresenta como um *blocus da identidade participacional*.

É a este nível que se torna significativa, também, a divisão interna ou fraccionamento da etnicidade, conforme novas alianças e alinhamentos ideológicos. Entre os «brancos», por exemplo, a oposição entre «naturais» e «radicados» *versus* «paraquedistas», isto é entre aqueles que se identificam, para todos os efeitos, com Angola (quer tenham nascido na «Província», quer nela se tenham «estabelecido para ficar») e todos quantos em Angola possam ter os seus «interesses», mas continuando identificados e fieis, sem qualquer compromisso, à sua terra de «origem» (à Metrópole, por exemplo). Entre os africanos, divisões semelhantes emergem, não apenas em termos de *background* histórico, mas também em termos de projectos do futuro. A divisão Norte *versus* Sul, a divisão de Cabinda *versus* «Angola», Congueses *versus* Ngolas, e assim por diante. Estas divisões têm, porém, significado diferente, conforme o impacto de factores também diversos. O que se pretende, contudo, é acentuá-las, dentro da área que se situa no estádio *d.* do nosso itinerário. Nos estádios anteriores, como vimos, a configuração dos problemas tem, predominantemente, outros matizes.

É significativa a atenção dada ao *homem*. E não ao homem *preto, branco, mestiço*, atenção que parece estar a transformar-se em fermento, mas cuja direcção futura é, para já, difícil de descortinar, dada a expressão «abstracta» a que está condicionada.

ESPÍRITO DO COMUNITARISMO

por

Luis Polanah *

1 — Tento analisar o «comunitarismo agro-pastoril» através duma documentação mais conhecida e rever os fundamentos em que foi baseada a sua explicação. Trata-se de um tema que, aos poucos perde o interesse dos estudiosos actuais das questões camponesas. Dele se recorda, de vez em quando, como uma semente do génio português que é preciso não deixar morrer. Alguns preconizam reformas nas aldeias, no sentido de fazer renascer esse espírito comunitarista que tanta beleza e força imprimiram nos costumes do pequeno mundo rural arredado, durante séculos, dos sobressaltos da civilização.

2 — A interpretação que se deu do «comunitarismo», até à década de 70, pode não ter passado de um grande equívoco, em que a visão passadista e burguesa confundiu os rumores da história com as razões da história. Tomou-se o lado pitoresco da vida camponesa como sendo a essência dum sistema social orgânico e estático a que indistintamente atribuíram expressões classificatórias como regime comunista, comunalista, colectivista ou comunitário¹.

3 — Este assunto arrasta-se por mais de meio século desde Oliveira Martins e A. Sampaio até Jorge Dias e Orlando Ribeiro, entre outros. As explicações dadas dessas pequenas comunidades manter-se-ia, por todo esse tempo, prisioneira de um anacronismo histórico-geográfico mergulhado num

* Universidade do Minho

¹ Expressões que foram usadas já por O. Martins, A. Sampaio, Leite de Vasconcellos até aos autores mais referidos neste trabalho. A expressão «colectivismo agrário» adaptada também por eles, ganhou maior projecção, em 1888, com Joaquín Costa, político e escritor espanhol, que usou nos estudos feitos sobre as realidades do campo espanhol.

caldo saudosista, impedindo o nascimento duma etnologia emancipada das tradições populares e da historiografia estritamente documental. O hábito de observar directamente os fenómenos sociais, senão através dos documentos ou pela voz de terceiros, salvo raras excepções, não havia sido método que seduzisse a intelectualidade urbana para quem o campo, a aldeia, o interior do país se podia conhecer melhor através das páginas saborosas dos seus melhores romancistas. Creio que Rocha Peixoto terá sido com Leite de Vasconcelos, dos primeiros a ensaiar os primeiros passos nesse sentido, quando procurou reunir material para escrever sobre o «regime comunalista» em Portugal. É, porém, com Tude de Sousa², que, na minha opinião, se pisa o terreno do método da observação participante, retomado cerca trinta anos depois por Jorge Dias, quando, na década de 40, empreende o estudo de Vilarinho da Furna.

4 — Começemos por analisar o valor dos termos correntes utilizados para descrever a vida camponesa organizada em torno de um património territorial comum, com uma economia considerada auto-suficiente e fortemente apoiada nos laços de solidariedade entre vizinhos e parentes. A força da sua coesão social chegou a ser interpretada com uma tal paixão que as suas clivagens internas não poderão ser percebidas, exaltando-se, pelo contrário, o carácter igualitário que pareceu dominar as relações entre pessoas e classes³. Para definir esse fenómeno do mundo camponês, operando no seu quotidiano como se fosse um organismo solidamente assente na terra, são, utilizadas expressões várias, como *comunismo*, *colectivismo*, *comunalismo* e *comunitarismo*. Passemos uma breve revista sobre a justeza destas expressões em relação com a realidade do país.

5 — O termo «comunismo» é tecnicamente ambíguo para definir o carácter da economia agro-pastoril como os clássicos desta matéria o quiseram fazer, quando aplicado ao meio tradicional camponês. É difícil não associá-lo ao sistema que mais tarde triunfou na Rússia Soviética sob a doutrina marxista-leninista. A ele está associada uma filosofia social e um sistema político baseados na ausência da propriedade privada e na estatização dos meios de

² Tudo de Sousa foi regente florestal no Gerês, durante onze anos, e deixou vários escritos etnográficos sobre as populações daquela zona, principalmente descrições sobre os contratos de vezeiras e outros aspectos da vida comunitária.

³ Cf. Luis Polanah, «O Colectivismo Agrário no Norte de Portugal», in revista *Antropologia Portuguesa*, 3, 1985, pp. 61-68. É uma síntese das diversas formas de cooperação vicinal: a entre-ajuda familiar, a associação de vezeiras e os trabalhos propriamente colectivos. Nele se faz referência ao falso igualitarismo camponês.

produção, revolução que nunca chegou a operar-se no país⁴.

6 — Teoricamente pouco diferente do conceito anterior é o termo «colectivismo». Na sua consubstanciação histórica os interesses do grupo sobrepõem-se aos do indivíduo. Neste sentido, todos os meios de produção e os produtos da actividade económica da colectividade são geridos por órgãos mandatários do grupo total. Tanto o sindicalismo como alguns dos mais conhecidos socialismos, incluindo modalidades de colectivismo existentes nos Estados Unidos, são apontados como movimentos colectivistas. Apesar da latitude da sua utilização, o «colectivismo» não serve para traduzir a ideia encerrada no tipo de trabalhos «colectivos que o povo camponês executa na gestão da sua aldeia e dos bens que lhe estão adstritos⁵.

7 — O termo «comunalismo» já parece identificar-se com as realidades que procuro analisar. Tem origem na palavra «comuna», que é citado na Idade Média e ganha maior projecção, em França, no fim do Antigo Regime⁶. É substancialmente um movimento de contestação de origem urbana em que os cidadãos reclamam maior autonomia administrativa, política e económica. Dele hão de surgir os primeiros concelhos e municípios. O que foi a «comuna» para as cidades, em termos de autonomia, foi o «comunalismo» para exprimir movimento idêntico nos meios rurais. A natureza dos trabalhos levados a cabo nas nossas aldeias serranas e a base que suporta o espírito de cooperação entre os vizinhos esboça todo um quadro favorável à adopção deste termo. Mas o «comunalismo», também se opõe à propriedade privada ou individual, e considera a propriedade da terra, a gestão dos abastecimentos, as tarefas laborais e a colheita e distribuição dos produtos uma incumbência da comunidade formada por um conjunto de famílias, mais ou menos, ligadas por um forte sentimento da identidade local, como por exemplo, as «zadugas» jusgolavas⁷. Ela surge como uma unidade autosuficiente e autogestionária, com independência em relação a outras do mesmo tipo, embora abrangida por uma ordem política nacional. Ora, as aldeias onde se desenvolve uma economia agro-pastoril relativamente independente não estão excluídas do sistema juríco

⁴ Gustavo de Freitas, «Vocabulário de História», Plátano Editora, Lisboa, 1982; «Diccionario de Sociologia», trad. americano (1944). FCE, Mexico, 1949.

⁵ *Ibidem*, *Ibidem*.

⁶ «Diccionario de Sociologia», Trad americano (1944). FCE, Mexico, 1949. Sobre *comuna*, consultado «Diccionario de Historia Medieval», Publicações Don Quixote, Lisboa, 1985, e «Vocabulário de História», op. cit.

⁷ Cf. Eric Holf, «Sociedades Camponesas». Zahar, Rio, 1976; Henri Mendras, «Sociedades Camponesas», Zahar, Rio, 1978.

e económico do país, embora possam causar a impressão contrária. Faltando esse princípio político-ideológico, que caracteriza o comunalismo, o uso do termo só poderá gerar confusões na apreciação das realidades do nosso mundo rural.

8 — A expressão «comunitarismo» tem mais cabimento na definição sócio-económica do meio camponês nortenho. Quer pelas características da sua formação social e religiosa, quer pela maneira como os seus habitantes tiveram acesso à terra e deram origem a aglomerados humanos, o modelo colectivo dessas aldeias parece desenhado em simples laços de solidariedade e num forte espírito de cooperação que nenhuma ideologia parece inspirá-lo. A comunidade gere as tarefas da sua vida quotidiana com um sólido sentimento de unidade semelhante ao que poderia suceder numa conuna medieval, mas o espírito que anima as famílias é antes de tudo o desejo de sobrevivência individual e familiar. Devido ao isolamento a que institucionalmente esteve votado por séculos, à medida que se emancipa do poder senhorial, habitua-se a decidir sobre muitos dos seus problemas com o espírito duma comunidade autónoma e auto-gestionária, sem, contudo, coarctar a nenhum dos seus membros o direito de apropriação individual dos meios de produção nem dos frutos do seu trabalho, como numa sociedade individualista e liberal. Retomarei adiante esta ideia.

9 — A. Peixoto, J. Dias e outros defenderam a tese de que as formas de vida das populações no Norte de Portugal têm raízes antiquíssimas, e há, de facto, razões para admitir que ainda substitam nelas sensibilidades e aspectos da vida colectiva verdadeiramente arcaicos. É, por isso, conveniente saber como entenderam estes estudiosos a organização comunitarista e qual o seu alcance. A primeira explicação paradigmática vem de Rocha Peixoto, que põe certa ênfase em *«uma grande parte de vários milhares de hectares de terra inculta submetida à administração legal das “juntas paroquiais”*». A. Peixoto começa, assim, por definir a condição básica do estabelecimento comunitário: a atribuição de uma vasta área comum às necessidades do povoado respectivo. E explica que *«Tudo, porém, quanto diga respeito à sua utilização e aproveitamento é submetido à deliberação, não das “juntas” nem de outras estâncias hierárquicas, mas ao sufrágio de assembleias formadas por todos os interessados. Havendo razões para proibir o pastoreio em determinadas zonas, essa decisão é tomada colectivamente, assim como para vender um pedaço do monte, quando razões de interesse comum, como seja a reparação da igreja principal ou duma capela, a construção dum lavadouro, a restau-*

ração dum moínho ou dum forno do povo, a exploração das águas para os fontenários públicos, o estabelecimento dum cemitério»⁸.

11 — A. Peixoto estava convencido de que *estes baldios não haviam sido abrangidos pela lei de amortização devido à impossibilidade de as populações renunciarem aos direitos tradicionalmente comunitários e intrinsecamente ditados por circunstâncias orográficas, climáticas e económicas*⁹. Efectivamente, qualquer medida tendente a privar as povoações das áreas tradicionalmente reservadas aos pastos dos seus animais e à obtenção de outros bens espontaneamente produzidos pela natureza provocaria o descalabro nas suas vidas; daí não ser para estranhar a resistência das populações. A ocupação do solo sofreria uma radical mudança e o sistema de apropriação e exploração da terra acusaria profundas alterações com reflexos na estruturação social dos seus ocupantes. Os incidentes verificados em 1888, (quando foi criado o perímetro florestal da Mata do Gerês)¹⁰ demonstram historicamente como a preservação duma terra comum (os baldios) foi sempre vital para as populações sedentarizadas em áreas administrativamente demarcadas. Nos anos 40, em pleno regime salazarista, deu-se início a uma política de povoamento florestal no país. Contaram-me em Castro Laboreiro e Soajo (1977) que, em consequência dessa política, não faltaram os protestos das populações serranas afectadas, pela exploração de importantes áreas até então utilizadas para o pasto dos rebanhos. Sem possibilidade de se oporem às medidas do governo, muitos pequenos lavradores desfizeram-se dos seus pequenos rebanhos e emigraram. O povo de Vilarinho debatia-se também com este problema quando J. Dias ali chegou¹¹. A sua preocupação em estudar um pequeno povo isolado do mundo, como uma pequena ilha cultural remanescente dum passado remoto, tornou-o indiferente a fenómenos sociológicos duma importância extraordinária. Teria verificado que a existência dessas pequenas «ilhas» era até certo

⁸ Rocha Peixoto, «Formas da Vida Comunalista em Portugal-sumário de uma monografia inédita» in *Notas sobre Portugal*, Vol. I, Lisboa, pp. 73-74. O mesmo tema, em francês: «Survivances du Regime Comunautaire en Portugal», in *CRRAS*, Povia de Varzim, 1967, pp. 330-331.

⁹ *Ibidem*, *Ibidem*, respectiv. p. 74 e p. 331.

¹⁰ Tude de Sousa, «Costumes e Tradições Agrícolas do Minho-Regimem Pastoril dos Povos da Serra do Gerez» in *Portugalia*, Separata do Tomo II, fascículo 3, Impresa Portuguesa, Porto, 1907. p. 5. Este incidente é também referido por R. Peixoto, que o citou de T. Sousa, em «Survivances du...», p. 337.

¹¹ Jorge Dias, «Vilarinho da Furna». Impresa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 1981. p. 30»: «... faixas de terrenos e pastagens em clareiras da floresta do Estado, nas encostas da Serra do Gerês. Dantes, os postos e arvoredos no Gerês eram muito mais amplos, mas os Serviços Florestais apropriaram-se deles, com grande prejuizo da economia destes povos serranos».

ponto o resultado duma política de isolamento político, ocasionalmente quebrada de acordo com as conveniências dos órgãos do poder e dos interesses que à sua volta se moviam, e as suas conclusões sobre a natureza do comunitarismo teriam sido, talvez, outras e mais próximas da verdadeira psicologia da gente serrana.

12 — Jorge Dias considerou as organizações comunitárias um fenómeno espontâneo e independente dos contactos culturais, o despeito de reconhecer a importância das relações havidas entre algumas populações pré-romanas da Península com outras da Europa Central, onde tais organizações existiram¹². Partilhando a opinião do geógrafo O. Ribeiro, que vinha fazendo o reconhecimento sistemático do país e já escrevia em 1940 sobre o comunitarismo no país, J. Dias pensava que a explicação dos usos comunitários se podia atribuir mais a razões de ordem natural do que a influências históricas¹³. O factor geográfico terá levado este autor a afirmar ainda que são *«as condições especiais desta região que dão ao sistema comunitário o carácter de uma pequena autarquia»*, e, emolando este ponto de vista, escreverá que *«Vilarinho representa uma espécie de estado independente, com governo e legislação próprios, se bem que submetido à legislação geral do país, que até certo ponto lhe respeita o direito consuetudinário...»*¹⁴. Comparará ainda Vilarinho a uma *«democracia representativa... com certo carácter divino ou transcendente»*... e *«o poder dos dirigentes eleitos pelo povo advem-lhes da tradição»*; *«uma gente simples cujo pensamento se move ainda em estadios semi-pré-lógico»*, pois guardavam a crença de que *«uma força invisível sancionava a importância das suas instituições»*, etc., etc.¹⁵ Algumas destas ideias, como o pré-logismo das populações, foram depois abandonadas pelo autor, que, pelo menos, não voltou a insistir nelas ao longo do seu intenso e valioso labor no campo da etnologia.

13 — Na obra seguinte sobre Rio de Onor¹⁶ deu maior relevância ao papel da história, mas no essencial manteve-se fiel às ideias defendidas sobre a natureza do comunitarismo, tal como o havia observado em Vilarinho da Furna. De facto, em 1959, numa série de lições sobre a contribuição portuguesa para a Antropologia Cultural, que profere na University of Witwatersrand, na

¹² Ibidem, p. 20.

¹³ Ibidem, p. 38 e 80; Cf. também O. Ribeiro, «Villages et Communautés au Portugal». Comunicação apresentada à Association de Géographes Français, de Paris, a 9 de Maio de 1940.

¹⁴ Ibidem, p. 80. *Os sublinhados no texto são todos meus.*

¹⁵ Ibidem, p. 86.

¹⁶ Cf. Jorge Dias, «Rio de Onor». Editorial Presença, Lisboa, 1981.

África do Sul, diz que «Por “comunitarismo” quero dizer um tipo de organização social no qual os direitos das famílias individuais são regulados de acordo com a propriedade colectiva tradicional, que é a base da sua economia. Esta complexa organização regula a actividade individual não só em relação à propriedade colectiva, mas também à propriedade individual. A vida social é considerada como um todo em que o bem comum é colocado acima dos interesses individuais. Embora nas sociedades comunitárias cada família seja livre de possuir a sua propriedade individual, é a propriedade colectiva que predomina. Todas as famílias se submetem por mútuo consentimento às condições impostas pelo conselho local. Ainda hoje os seguintes tipos de propriedade colectiva podem ser identificados: — bosques, terrenos de pasto, prados, campos cultivados, animais, canais de rega, poços de pesca, moinhos, fornos, ferreiros e edifícios públicos»¹⁷.

14 — Há, evidentemente, alguma confusão no uso da expressão «propriedade colectiva» (como, aliás, aparece habitualmente na literatura etnográfica até a década de 70), pois, ela sugere qualquer coisa que é ou tende para um tipo de comunidade em que os meios de produção e os produtos do trabalho colectivo não pertencem ao produtor individual. É útil insistir que a parte do território da freguesia classificada como «baldio», «monte», «terras do comum» ou «incultas» não passa de uma reserva patrimonial da colectividade, a quem se reconhece o direito de gerir directamente através dos «conselhos» de vizinhos, à margem da Junta local. Uma outra parte do território da aldeia (freguesia) aparece nas mãos de proprietários individuais cujos bens se situam entre terrenos e construções cuja administração cabe à Junta da freguesia. Esta precisa de dispor de espaço para fazer expandir o núcleo habitacional, implantar serviços de utilidade pública, como a igreja, a sede da Junta, o cemitério, fontenários, lavadouros, caminhos, etc.

15 — O *conselho* é um órgão eleito pelo conjunto dos moradores, cabeças de casal, e serve para regular as acções dos habitantes vizinhos em todas as questões em que o interesse colectivo precisa de ser salvaguardado. A sua autonomia tem sido exaltada como a de um órgão da livre iniciativa das populações locais, o que não é verdade. A descentralização, quando não assumida pelas câmaras ou concelhos, transfere a tutela para a responsabilidade indirecta da Igreja. Ninguém interfere no trabalho individual das famílias

¹⁷ Jorge Dias, «Portuguese Contribution to Cultural Anthropology». Hitmaatersrand University Press, Johannesburg, 1964. p. 79.

enquanto ocupadas no labor das suas propriedades, nem quanto ao destino que cada um entende dar às suas colheitas. Todos são livres de cultivar o que bem lhes apetece e quando o queiram fazer, embora na prática isso não aconteça pelo facto de a economia camponesa se achar reduzida a um conjunto de produtos agro-pecuários uniformes adaptados às condições naturais da região. Há, além disso, necessidade de as famílias, no seu conjunto, obedecerem aos calendários sazonais durante o qual se desenvolvem acções de produção, socialmente conjugadas pela necessidade, que todos têm, de contar com a ajuda do seu vizinho. Os produtos excedentes, transaccionáveis, são contabilizados pelo camponês como parte dos seus rendimentos. À colectividade ele nada deve; os seus compromissos e contratos são de uma ordem inter-pessoal. Paga os seus impostos ao Estado, à Câmara, à Junta e à Igreja, e nada fica a dever à colectividade, como tal. O camponês tem dívidas e obrigações reais com outros vizinhos, numa base pessoal, assente no princípio da reciprocidade. Quando se diz que «o bem comum está acima dos interesses individuais», será preciso inverter a leitura do processo para se entender correctamente o que se pretende dizer. O interesse individual prevalece acima de tudo o mais, mas a satisfação das suas exigências básicas passa forçosamente pela defesa de um património comum, cuja fruição não pode ser deixada ao livre arbítrio de cada pessoa, sob pena de o egoísmo pessoal ameaçar a existência da maior parte das famílias, e, conseqüentemente, a coesão da freguesia.

16 — O princípio do controlo colectivo aplicado à utilização dos bens comunais prevaleceu sempre contra o desregramento do egoísmo pessoal, mas nunca coarctou a competição individual. São, de facto, as condições intrínsecas (estruturais) da ocupação do solo e a limitação dos bens consumíveis que ditaram normas de coexistência, completamente desprovidas de qualquer ideologia colectivista ou comunalista, embora se possa pensar o contrário. A luta pela apropriação da terra constitui uma constante na história da ocupação do solo português, e disso há prova não só no apego que o camponês tem pela sua leira, como nos inumeráveis litígios, alguns com desfecho trágico, entre irmãos na hora de proceder à partilha da herança paterna.

17 — Entre os bens que J. Dias inventaria como «propriedade colectiva» é preciso distinguir aqueles que são parte dos recursos físicos do habitat (o solo com a variedade de espécies arbóreas e a sua riqueza geológica e mineral), de outros que dependem do trabalho do homem, como as construções e o capital traduzido nos rebanhos, carros de bois, animais de tiro e trabalho, casa e anexos, campos cultivados, etc., etc.). Tais valores não devem ser confundidos

com aqueles que fazem parte do equipamento público, consumados no cemitério, na igreja, no fontenário, no forno, no lagar, nos caminhos vicinais, nos cruzeiros, etc., — valores que asseguram a satisfação de funções biológicas, económicas, sociais e rituais dos habitantes, em diferentes ocasiões da sua vida individual e colectiva. Os gados são propriedade privada; os moinhos, quando não são do povo, pertencem a herdeiros que os cedem aos amigos, em dias e horas previamente combinados, contra o pagamento da *maquia*, tal como acontece com a água de rega, entre os proprietários de campos e hortas de regadio, a qual é utilizada segundo horários registados em «bilhetes de água».

18 — O «boi do povo», que é o semental da freguesia, entrou na tradição popular também como um símbolo da força e hombridade de algumas freguesias com a tradicional «chega de bois» ou «Turra». Não se justificava que cada proprietário de meia dúzia de vacas, se tanto, possuísse um boi de cobrição. Este animal reprodutor deve, por isso, ser incluído no rol do equipamento colectivo de produção, ao lado do forno ou do lagar, visto ser, para o nível das suas economias e necessidades, incomportável para cada vizinho possuir o seu semental, o seu forno ou o seu lagar. Os diferentes modos de cooperação desenvolvidos entre vizinhos do mesmo lugar para levarem a cabo o seu esforço de produção foram já sintetizados numa breve análise. Quer sob a forma de entre-ajuda, quer sob a forma associativa na guarda dos gados durante o pastoreio na serra, ou em trabalhos que exigem a mobilização geral dos membros válidos da população, todas as suas acções representam fases do trabalho produtivo individual em que a contribuição do esforço colectivo, numa acção solidária convergente, permite alcançar com maior segurança, dentro de um tempo útil e de maneira repartida entre todos¹⁸.

19 — É importante, por isso, reconsiderar que este sistema de vida não satisfaz os requisitos dum regime colectivista. Se é verdade que grande parte do trabalho do camponês foi (e tem sido) aproveitado pelas classes dominantes, é preciso entender até que ponto essa exploração está ainda em vigor e quem, na verdade, retira o maior benefício dele. Desde a queda do Antigo Regime, a terra foi gradualmente passando à posse do pequeno campesinato, ainda que com grandes dificuldades, devido à concorrência dos grandes proprietários e da burguesia endinheirada. Se enfraqueceu a influência e o poder dos antigos senhores, não debilitou no mesmo grau o papel da classe eclesial junto de populações, tradicionalmente crentes e supersticiosas.

¹⁸ Cf. Luis Polanah, Op. Cit.

20 — O caso aludido por A. Peixoto (ver parágrafo 10), sobre a necessidade que, por vezes, havia em se proceder à venda de um troço do monte baldio para poder levar por diante a reparação da igreja principal ou duma capela, a construção dum lavadouro, etc., requer um breve comentário. O qual será fazer notar como, em certas ocasiões, o carácter inalienável dos baldios pode ser violado e uma parte dele, por razões colectivamente tidas por ponderosas, passar ao domínio privado. Este foi sempre um dos aspectos que mais preocuparam a economia dos camponeses para quem a preservação dos montes baldios constituia uma providência vital. A ameaça, tanto externa como interna, contra a sua integridade foi sempre uma realidade com muitas histórias para contar. Por vendas desonestas a proprietários de terras efectuadas por administrações paroquiais corruptas ou por apropriação abusiva por parte de alguns moradores de parcelas cedidas para cultivos temporários, tudo são processos que ameaçaram a integridade da reserva colectiva, pondo em risco a agricultura, o capital pecuário e a subsistência das famílias.

21 — Os camponeses viveram sempre entregues a si próprios e o seu trabalho explorado por toda a classe de senhores, em cujas mãos ironicamente se encontrava, muitas vezes, a concessão dum favor, privilégio ou benefício. O Estado aparece como uma entidade distante, vaga e arbitrária, na pessoa dos seus agentes. As câmaras municipais e os concelhos encontram-se mais próximos e a sua acção é mais perceptível, mas pouco podem fazer ou querem fazer para melhorar as condições de vida das populações. Votar ao esquecimento os povoados minúsculos da serra, alegando desculpas ou mesmo pintando uma imagem reaccionária do camponês perante tudo quanto soasse a progresso e civilização, era uma forma de justificar desinteresse e perpetuação da miséria camponesa. Desde o tempo dos senhorios e forais que os camponeses tinham aprendido, à sua custa, a lutar pelos seus direitos e a sofrer as duras condições de vida, sobrevivendo com um pedaço de terra. Trabalhar como um animal, rezar, confiar na providência, usar de estúcia, comportar-se com humildade, reconhecer a superioridade das pessoas das cidades e respeitar os grandes proprietários, constituíam artigos de fé que era preciso nunca esquecer para abrir caminho na vida. Ao isolamento geográfico aliou-se o isolamento político, mas não totalmente livres da lei com as suas exigências fiscais e o peso da sua acção judiciária, sempre que se justificou. A produção camponesa por alguma forma assegurava o abastecimento dos mercados regionais. As freguesias apoiadas em torno de um santo orago e duma capela, apareciam como comunidades pacíficas, ordeiras e laboriosas. Os seus membros viviam e trabalhavam apoiados em solidariedade geradas no interior do

grupo com pretexto em vários motivos — a amizade, o parentesco, o compadrio, favores e prestações de natureza vária sob o princípio da retribuição que podia ir da simples devolução material favor até à gratidão que transformava o devedor em servo moral do seu beneficiante. Produzem os seus instrumentos de trabalho, como ferreiros, construtores de carros, de alfaías agrícolas, pontes, represas, canais, muros, habitações, etc.; revelam também habilidades ecléticas em tudo quanto seja funcional na vida do grupo, têm inventores, poetas, filósofos, enfim, impõem a sua cultura rural¹⁹.

22 — As Juntas de freguesia foram até à última guerra dirigidas principalmente pelos párcos. A freguesia (comunidade dos *filhos da igreja*) constituía uma reponsabilidade do clero rural a quem cabia orientar e defender os seus interesses. Todo o património sagrado (igreja, capela, cemitério, cruzeiros, etc.) representa os meios de acção da classe religiosa a quem cabia dirigir o destino espiritual do camponês. Parte dos frutos do seu trabalho era entregue à igreja e aos padres e representava o justo encargo pela salvação da sua alma. Isto pode parecer irónico, mas era assim que através da fé o homem podia criar as condições materiais para o seu descanso eterno²⁰. O casamento, o baptizado, as enfermidades, o paz da alma, o mistério da morte, a harmonia da morte, a harmonia colectiva, a honra e unidade da família, a obdiência à ordem estabelecida, os valores indisputáveis da moralidade cristã, a rejeição de qualquer outro modelo de vida estranho, etc. sempre foram preocupações que a igreja não descurou em defesa da estabilidade social e dos valores morais sobre que assentava a consciência do homem comum. Por tudo isso ao povo sempre foi exigida uma pesada contribuição retirada do seu trabalho e que ele com sacrifício, mas convictamente, pagava por alívio dos seus pecados e a entrada no reino dos céus²¹.

¹⁹ Cf. J. Dias «Vilarinho...», p. 82.

²⁰ Pode-se ler com muito interesse sobre esta matéria, por exemplo, Norberta B. Amorim, «Os Homens e a Morte na Freguesia da Oliveira, em Guimarães, através dos seus Registos de Óbitos» (Século XVII e XVIII). Guimarães, 1982; Margarida Durães e Ana Maria Rodrigues, «Família, Igreja e Estado: a Salvação da alma e o conflito de Interesses entre os poderes». Separata de *Arqueologia do Estado*, Lisboa S/D.; Margarida Durães, «Herdeiros e Não Herdeiros: nupcialidade e celibato no contexto da propriedade enfiteuta». Separata da *Revista de Historia Economica e Social*, Lisboa, 1988.

²¹ Cf. T. de Sousa, «GEREZ» (Notas Etnograficas, Arqueogicas e Historicas). Impresa Universitária, Coimbra, 1927. A pág. 63 escreve:

«Mas, onde a fé religiosa mais viva se encontra ainda, será, assim o cremos, no coração da serra, pouco devassada, por enquanto, pelas influências do livre espirito dos outros centros maiores e porque não se apaga com facilidade a crença que uma persistente e continuada educação

23 — Possibilidade de venda de um pedaço do monte significava que, no seio deste colectivismo, se ocultava a semente do individualismo, que, como referi atrás, algumas vezes, prosperou, por meios ilícitos, à custa do património colectivo. Num regime verdadeiramente colectivista esta possibilidade seria impensável. O povoado, baseado numa economia agro-pastoril, seria inconcebível como um assentamento autárquico, repito, se não fosse prevista a reserva de uma área natural, suficientemente abrangente, para garantir a subsistência da população. Será preciso ir procurar nos forais, em cartas de povoamento e outras documentos de concessão de terras pelo rei ou pelos senhores da terra a colonos e famílias livres, para aí constatarmos e existência de cláusulas, destinadas a preservar uma parte considerável do território com as suas riquezas naturais, em favor das necessidades comuns da população local²².

24 — A terra foi sempre o meio de produção mais disputado da sociedade rural e desempenhou um papel importante na fundação da sociedade medieval. Toda a história posterior da Europa vem profundamente marcada pela luta das populações por um pedaço de terra. Assim, o grande conhecedor da sociedade rural no século XVI, Noel Salomon, começa por dizer que não se pode perceber o verdadeiro conteúdo dessa sociedade sem nos interrogarmos a quem pertencia a terra, mãe da riqueza agrícola e pastoril²³. Salomon segue o critério de considerar que havia uma correspondência entre as categorias de propriedades e as categorias de proprietários, sendo, por esta forma, possível distinguir como proprietários a igreja, a nobreza, a burguesia, os camponeses e, finalmente, um outro tipo de propriedade (de atribuição comunal) que ele designa como «bens comunais e direitos colectivos»²⁴. Qualquer que fosse o

de muitos séculos têm fundamente enraizada nas tradições, nos costumes e na alma popular». A sua capacidade e predisposição para sofrerem humilhação e atrairer os poderes sobrenaturais chegava a este ponto (pp. 67-68):

«Uns metem-se amortalhados dentro dos caixões, dando umas tantas voltas ao redor ou dentro do santuário, aos ombros de outras pessoas e acompanhadas, ou não, de música e de velas acesas, simulando um funeral em vida com farto acompanhamento; outros dão essas voltas arrastando-se de joelhos nus; outros pesam-se a sal ou a cera; uns oferecem boas cabeças de gado, ou de capoeira; outros dão boas libras, ou bons objectos de ouro, e assim sucessivamente, cada qual correspondendo mais ou menos generosamente ao milagre do Santo rogado em horas de aflição e que o Santo ouviu e concedeu»

²² Leia-se, por exemplo, o documento de Agosto de 1800, respeitante à freguesia de Vilar da Veiga, transcrito por T. de Sousa em «Regimem Pastoril...», pp. 3 e 4. *Ibidem*, uma referência idêntica à escritura de união da freguesia de Covide.

²³ Noel Salomon, «La Vida Rural Castelana en Tiempos de Filipe II». Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 1982. p. 118.

²⁴ *Ibidem*, p. 119.

senhor das terras (o rei, homens nobres, o clero, as oligarquias burguesas, etc.) para as explorarem de maneira útil precisavam de atrair a força de trabalho. Uma coisa era ser «o dono da terra», outra era ter «quem a trabalhasse». As relações do proprietário da terra com o trabalhador assentavam, por conseguinte, numa escala de condições contratuais que podiam ir desde o domínio absoluto do dono sobre o produto do trabalho dos produtores até ao arrendamento ou venda da terra útil, às vezes com reserva de direitos hereditários. Tanto o proprietário feudal e o seu caseiro ou feitor, como o arrendatário vilão e o lavrador independente, até ao mais humilde dos trabalhadores ou cabaneiros, todos, independentemente do seu poder sobre a terra, estavam dependentes desse celeiro natural de bens necessários à existência e à economia humanas, sem o que não teria sido possível povoar lugares desertos e desenvolver uma economia abastecedora de mercados e feiras regionais. As terras incultas ou baldios tanto existiam no termo de um domínio senhorial como eram parte dum aforamento régio ou de qualquer outro tipo de concessão senhorial para fixação de famílias de colonos e povoadores.

25 — A origem dos baldios é atribuída à invasão dos Visigodos, mas os bosques e prados, montes e pastos comuns são anteriores à dominação romana. Perduram como restos da co-propriedade comunal, retomando grande importância sob a influência da ocupação germânica. Qualquer que seja a sua antiguidade penso que não é por aí que podemos chegar à compreensão do «comunitarismo», se persistimos na ideia de que o «comunitarismo» tem forçosamente a ver com a antiguidade histórica dos baldios, nunca chegaremos a entender porque durou ele tanto tempo entre nós e, certamente, em outras comunidades por essa Europa fora. Temos de reconhecer que a História não tem sido uma acumulação de sucessos humanos linearmente sucessivos. São imensos os seus acidentes com inúmeros sobressaltos e dramáticas rupturas que precisam de ser tomadas em consideração. Para não ir mais longe, também manifesto a mesma estranheza com Salomon, quando se interroga porque os historiadores não se ocuparam até hoje do problema, certamente oportuno, de avaliar a possível contribuição deixada nas tradições comunitárias do campo espanhol (acrescento: *também do campo português*) pela ocupação muçulmana²⁵.

26 — No caso especial do comunitarismo, é fugir à questão primordial da sua interpretação quando o remetemos para além de acontecimentos históricos

²⁵ Ibidem, p. 124, Nota 18.

mais recentes, ou simplificamos as coisas ainda mais com a hipótese da sua possível originalidade, como sugeriu J. Dias. Muita coisa aconteceu e se modificou depois da Reconquista. O rosto da Península Ibérica tomou os seus contornos históricos a partir daquele dramático evento medieval entre regiões rivais. Ao ler um breve capítulo sobre o repovoamento do norte de Portugal, de Salvador de Moxó, durante o século IX e X, fica-se com a impressão de que o movimento de famílias, que foram chamadas para restabelecer o povoamento demográfico na parte ocidental da Península Ibérica, sobre o território lusitano, foi uma medida de grande envergadura política que teve necessariamente consequência sobre o panorama da sua geografia humana. Diz aquele autor que *«La tierra lusitana experimentó, como las demás regiones hispánicas, las convulsiones propias que fueron consecuencia de las campañas de Almanzor a fines del siglo H, incidiendo gravemente en la expansión cristiana, desapareciendo como realidad administrativa el condado de Coimbra — una de las dos circunscripciones territoriales en que se dividía el norte de Portugal actual que fue conquistado por el caudillo musulmán el año 987 y para cuya recuperación definitiva por los cristianos habría que esperar al reinado de Fernando I, a mediados del siglo XI. Este monarca se cuidó asimismo de la repoblación de Viseo y Coimbra, con la colaboración de mozárabes, entre los que destaca el conde Sisnando.»*²⁶ Se os costumes comunitaristas já vigoravam durante o período islâmico, seria surpreendente que tivessem escapado à influência dos Mouros. O período vivido, em seguida, com as guerras para os expulsar, não foi favorável também ao restabelecimento do sistema por as condições não existirem, como é fácil de supor. Tudo ou quase tudo precisou de ser refeito terminadas as lutas e pacificado o território lusitano sob a flâmula do cristianismo vitorioso. Algumas gerações tinham transcorrido para ser possível admitir a tese da sobrevivência dum velho costume. Havia, porém, um factor favorável ao seu restabelecimento — é que a vida nos campos era idêntica nos povos, fosse sob o domínio de Cristãos ou de mouros, e o regime de posse de terras determinava quem a ela tinha direitos exclusivos e quem nela podia viver e trabalhar, e para quem e em que condições deviam trabalhar.

27 — A guerra contra os Mouros alterou o mapa sócio-demográfico e cultural dos costumes nos campos. O que quer que existisse de práticas comunitaristas recompõe-se durante a Baixa Idade Média e adapta-se aos canones da sociedade feudalizada. Assim, retomando o problema da im-

²⁶ Salvador de Moxó, «Repoblación y Sociedad en la España Cristiana Medieval»... pp. 42-45.

portância e significado da «terra comum», que venho propondo, cito, mais uma vez, de Salomon o que segue: *«Es probable que esta práctica de laboreo, efectuada en tierras del común, contribuyese a crear, a lo largo del tiempo, pequeñas parcelas individuales («heredades»). Pero también parece que las porciones de baldíos atribuidas a roturadores lo fueron a veces colectivamente por el procedimiento de periódicos «sorteos de tierras». Del inmenso material acumulado por las «Relaciones» se deduce que los lugareños de Castilla la Nueva, hacia 1575-1580, consideraban bienhechoras y ventajosas las diferentes forma de propiedad comunitaria. Frecuentemente, cuando mencionam los exidos, baldíos, prados concejiles, montes o dehesas boyales, los testigos interrogados lamentam su exiguidad o señalan como un defecto las restricciones a que se ve sometido el ejercicio de los derechos colectivos. Es evidente que jamás encuentran demasiado extensa la propiedad comunitaria y que la desearian mayor. Hay vários ejemplos de municipalidades compradoras, en provecho del «común». de tierras hasta entonces poseídas por particular...»²⁷*

27 — A posse da terra, tanto foi uma luta do povo sem terra contra aqueles que a detinham de uma forma exclusiva, como o próprio cultivador lesou, muitas vezes, os direitos colectivos, apropriando-se indevidamente de terras reservadas à fruição global das famílias residentes. A terra onde se formam os pequenos povoados nem sempre foi uma conquista pacífica, e para a preservar houve necessidade do povo local defender-se tanto da avidez dos vizinhos da mesma condição social, como da ganância dos poderosos. A ameaça de destruição da propriedade comunitária por usurpação de nobres e da igreja, dos proprietários urbanos e até de camponeses ricos foi um facto corrente. Os moradores vizinhos das pequenas localidades tiveram de se juntar, muitas vezes, para defenderem, como puderam, os seus direitos colectivos²⁸.

²⁷ Noel Salomon, op. cit. pp. 138-139. Insisto na importância das terras do comum, transcrevendo ainda de Salomon mais esta informação: «Son muy esclavos los pueblos descritos en las *Relaciones* que no tengan sus “propios”, “dehesas boyales”, “prados concejiles”, “exidos” o “montes”, de los que la administración municipal saca una parte de sus rentas, y en los que la población halla un apreciable apoyo económico». p. 120.

²⁸ *Ibidem*, p. 140: «Em los siglos XIV y XV... ya aparecieron signos premonitorios de este asalto contra la propiedad y los derechos comunitarios»; p. 142: «... en 1576 los habitantes de este pueblo cuentan a los encuestadores de Filipe II como acaban de ser privados de ciertos derechos colectivos por propietarios nobles de Madrid»; p. 143: «Así pues, es la propia monarquía, que se enfrenta con grandes dificultades financieras, quien da el ejemplo de este asalto a la propiedad comunitaria campesina»; p. 144: «No puede expresarse mejor hasta qué punto la propiedad comunitaria de los pueblos reales era saqueada y robada, con la complicidad de los funcionarios reales corrompidos por los compradores de tierras», e p. 146: «Los precedentes invocados muestran que senores y conventos figuraban en primera fila en el gran movimiento destructor de la propiedad comunitaria...»

O decréscimo das terras comunais punha em risco de decadência a agricultura e a pecuária, pois a produção do pequeno lavrador era tanto ou mais importante do que a do grande proprietário.

28 — Pouco ou nada conheço sobre o passado histórico das freguesias do Gerês²⁹. As minhas considerações visam somente mostrar a infirmeza dos argumentos até aqui defendidos como suficientemente explicativos do comunitarismo. É desnecessário ir demasiado longe no tempo para encontrar uma explicação para a sua organização e funcionamento. As aldeias, que hoje assinalamos com tradições comunitaristas, fazem parte dum vasto conjunto sócio-económico que terá correspondido, por diferentes épocas, às necessidades da política de povoamento e da economia nacional e regional. Não as podemos entender fora do contexto regional, politicamente dominado por interesses e forças de contenção supra-regionais. No transcurso dos últimos oito ou dez séculos até à dominação salazarista, as condições sócio-económicas não variam muito neste país. O comunitarismo teve condições para resistir, mais ou menos, formalmente e todas essas transformações, devido, com certeza, ao facto de os acontecimentos mais dramáticos da história nacional se terem esquecido das populações da montanha, a pretexto a sua inacessibilidade, deixando-as de quarentena até os nossos dias. Por mínima que fosse a ressonância no interior das suas vidas, algumas mudanças devem ter-se operado no sentido de pequenas adaptações conjunturais sem alterar o arcabouço da organização comunitarista. A sangria migratória funcionou em doses mínimas, apenas como um mero processo automático de rejeição dos excedentes humanos subaproveitados, e a inovação tecnológica não teve condições para despertar o espírito empresarial no meio camponês³⁰. Era prematuro que isso acontecesse antes de se verificarem outras mudanças no resto do país... Além disso, como parte do fenómeno da resistência, ao lado da ignorância geral, coexistia a resistência dos mais velhos e o sentido imobilista que a religião impunha à preservação da ordem moral e social do rebanho cristão.

29 — A influência das classes poderosas pesou sempre na vida das comunidades. Havia tantas coisas tradicionais, que os senhores seguiram por

²⁹ Cf. J. Dias, «Vilarinho...», p. 23: «Em relação às origens e antiguidade de Vilarinho pouco ou nada se sabe.»

³⁰ Propósito do tema que aqui trato, é bastante útil conhecer a problemática política e sociológica do campesinato minhoto, lendo o estudo de Manuel Carlos Silva, «Camponeses nortenhos: “consevadorismo” ou estratégias de sobrevivência, mobilidade e resistência?», in *Análise Social*, Vol. XXXXIII (97), 1987-3º, 407-443.

serem parte da sua história e das populações que os rodeavam e serviam, mas também estas tinham outras coisas que, sendo criações suas, forjadas na sua livre condição rústica, bebiam igualmente do modo imposto pelas classes que as subordinavam. Uns e outros representam dois níveis em que a comunidade total deve ser olhada... Mattoso lembra que *«o senhor... não é apenas um proprietário da terra e dos outros meios de produção, mas também o detentor da autoridade e do poder nos domínios militar, judicial, fiscal e... legislativo»*³¹. E, logo depois, vem ainda dizer que *«o senhor não é apenas o gestor ou o consumidor da produção, mas também o principal centro e o ordenador da vida social»*³². Os costumes que, mais tarde apareceram como construções culturais próprias da camada componesa são, na verdade, expressões modeladas até certo ponto pela vontade directora da classe dominante, onde a inconfundível marca do temperamento labrego deverá, evidentemente, sobressair.

30 — Tude de Sousa merece ser recordado também por haver publicado uma preciosa documentação sobre os povos do Gerês, que ele retirou dos arquivos paroquiais. Neles se fala dos contratos de associações de vezeiras e dos usos e costumes das populações. Na moderna historiografia a documentação paroquial tornou-se a mais devassada fonte para a reconstituição das mentalidades e valores dominantes nas pequenas comunidades que cresceram à sombra de um santo orago e sob a tutela da igreja. As escrituras transcritas por T. de Sousa trazem a marca evidente do tabelião ou do pároco, com actos que, parecendo livres, da exclusiva iniciativa do camponês antes provam a mão discreta, mas firme de instituições que dirigiam, de perto e de longe, os seus destinos.

31 — Através do documento escrito as normas costumeiras adquirem o peso das normas escritas pelos legisladores. Aos poucos se foi fazendo a codificação das leis costumeiras que, oportunamente, acabaram por ser incorporadas nas posturas municipais³³. No costume não se queira ver somente a mão do povo; o costume abrange também os que têm o privilégio de mandar e porque está mais feito para determinar do que para obedecer, talvez seja ele o principal responsável pela tessitura dos costumes. Vou tentar por isso ilustrar esta afirmação com o seguinte.

³¹ José Mattoso, «Identificação de um País ensaio sobre as origens de Portugal, 1096-1325». Vol. 1-Oposição. Impresa Universitária/Editorial Estampa, Lisboa, 1985. p. 82.

³² Ibidem, p. 83

³³ T. de Sousa, «Regimen Patoril...», p. 5

32 — Nos estudos etnográficos sobre o comunitarismo nunca se questionou de onde foram os camponeses buscar os cargos do Juíz, Procurador, Zelador e de Regedor, deixando supor serem designações locais de lavra popular. Salvo o que há de evidente na expressão «os seis homens da fala» ou «os homens d'Acordo», o resto é indiscutível que possui a marca duma autoridade tutelar³⁴. No quadro das dignidades paroquiais laicas já surgem correntemente os cargos de Juíz, de Procurador e de Mordomo, aos quais aparecem incorporados os «seis homens da fala». Estes cargos constituem o braço secular da acção social, pastoral e ritual dos padres. Nenhuma freguesia surge, no século XX fora duma perspectiva triunfante da cristandade. No seu tempo, muito mais do que nos nossos dias, T. de Sousa pôde constatar (o que afinal, se confirma pelos documentos paroquiais) que «A Igreja e o clero seu representante exercem naqueles povos a grande influência ancestral, que vem de longas eras, em que a ideia religiosa dominava no espiritual como no temporal, traduzindo-se, mesmo, na reunião de preceitos que constituíram os usos e costumes de cada freguesia. No que respeitava às relações entre os povos e a Igreja e entre os povos e o seu abade, e outros ainda do interesse comum dos povoados. Os párocos eram, na verdade, autênticos pastores de almas, consultados e escutados com atenção e carinho»³⁵. Temos aqui uma antevisão das raízes mais influentes da nossa herança rural que havia de marcar a mentalidade de muitas gerações... Não admira, pois, que esse espírito conservador e retrógado agisse como um travão contra qualquer tipo de mudança que atingisse as estruturas em que assentava a rotina de tradições seculares, respondendo, com isso, favoravelmente aos interesses das forças que se moviam na órbita daquele, de quem Mário Soares, recentemente, escreveu, dizendo: «Em muitos aspectos, Salazar foi um político representativo do país rural, imóvel, atrasado, provinciano que Portugal foi, em grande parte durante o seu consolado e devido à sua acção»³⁶.

33 — Contemporaneamente como outrora, o poder dos indivíduos reflecte o poder da sua classe e a sua classe é constituída por pessoas e famílias que dominam e possuem os meios que conferem a capacidade de mandar nos outros

³⁴ T. de Sousa, «GEREZ», op. cit., p. 74. Este autor refere em «Regimen Pastoral...», p. 10, que em Rio Caldo «Os cargos de Juiz, Procurador e o concelho dos Homens da Fala desaparecem, havendo apenas uma direcção a que se dá o nome de *gerentes*, de entre os quais se escolhe o *tesoureiro*».

³⁵ T. de Sousa, «GEREZ», op. cit., p. 64.

³⁶ Retrato psicológico e político de Salazar que Mário Soares escreve em «Publico ?Magazine», suplemento do jornal *Publico*, edição Porto, de 90.07.29.

e de apropriar-se de uma parte considerável do produto do seu trabalho socialmente económico. Falar nestes termos não é transferir a análise sociológica do fenómeno histórico para o plano demolidor da linguagem política, mas é tentar explicar um aspecto particular de um fenómeno social para cuja interpretação nunca se quis encarar os dados que sempre estiveram à vista de todos. Com estas palavras quero resumir a ideia de que o quadro dos costumes comunitaristas, se teve, como certamente teve, a vontade concordante das populações, é porque estas não descortinavam no seu horizonte de vida outra saída que não aquela que se podia determinar a partir de um dado estrutural imediato, a saber, a posse colectiva de um pedaço de território paroquial que a experiência sempre indicara ser indispensável para a fixação das famílias, a fundação da freguesia e o desenvolvimento da vida agro-pastoril com que as famílias constituintes deviam poder sustentar-se e assegurar o abastecimento dos mercados locais e regionais. A ordem económica, assim estabelecida, apoiava-se numa ordem social baseada nos cânones estabelecidos pelas classes que determinavam as condições para essa ordem económica se impôr. De todos os agentes do Antigo Regime que contribuíram para manter o tipo de ordem económica que o «comunitarismo», neste caso, caracteriza, o único que permaneceu, apesar das transformações sociais esperadas com o advento da República, foi a classe clerical. As luzes prometidas pela revolução liberal não haviam conseguido chegar sequer ao sopé da serra do Gerês. Por culpa de ninguém, pois assim quis a roleta da história que calhasse no nosso país.

34 — Os estudiosos das coisas ligadas ao passado histórico, arqueológico e etnográfico estavam dominados por um sentido de distância geográfica, de distância social e de distância cronológica com que pensavam ser necessário contar para explicar os factos descobertos. Factos que sempre estiveram visíveis, mas que as classes com acomodação burguesa e urbana não costumavam comentar por serem coisas em que, de alguma forma, se encontravam mergulhadas as suas raízes ancestrais, e marcavam nitidamente as fronteiras entre os seus mundos. A atitude científica duma etno-história nascente nestes últimos cem anos, pôs os seus pioneiros a ter que pensar como explicar o que os seus olhos, varados de surpresa, descobriam, mal punham os pés fora das cidades onde se tinham intelectualizado e aprendido a observar o povo como «o outro» estranho. A reconstituição ou explicação de hábitos e costumes de que não havia suspeitas podessem ainda subsistir a meio do século XX, devia ter como ponto de partida, *a fortiori*, a sua antiguidade, o carácter arcaico e decadente de costumes e tradições que a época actual parecia não ter condições para explicar. O meu propósito foi demonstrar, ainda que através de uma leitura

rápida e minimamente documentada, que a explicação se resume, mais uma vez, à história do «ovo de Colombo». Reconhecer isto não é denunciar nenhum inimigo, mas desfazer um enigma que nunca existiu acerca do tão falado «comunitarismo» agro-pastoril³⁷. No meu entender, que a Igreja, graças às condições políticas e económicas dos regimes precedentes e à inercia da mentalidade nacional, tivesse sido o elemento institucional mais reponsável e decisivo na manutenção dos valores exaltados pela tradição comunitarista, disso parece não restarem dúvidas.

³⁷ Cf. Robert Durand, «Communautés Villageoises et Seigneuries au Portugal (X^eXIII^e. s.) Editorial Estampa, Lisboa, p. 23: «Parallèlement à cette apparition de communautés paysannes constituées, les documents des IX^e. et X^e. siècles témoignent de l'importance prise par un autre élément constitutif du village: l'église». (...) «Ces documents nous obligent évidemment à relier l'apparition des églises et des cimetières à l'émergence des sentiments communautaires. Também se pode ler en Marcelo Caetano «Manual de Direito Administrativo». 10^a. ed., Livraria Almedina, Coimbra, 1984, p. 352: «A freguesia rural, tendo por centro moral e social a igreja paroquial e por chefe o pároco, transformou-se, na maioria dos casos, numa verdadeira comunidade, com sentimentos e aspirações próprios e, por vezes até, com o seu património colectivo e as suas leis consuetudinárias».

ACULTURAÇÃO RELIGIOSA NA IDADE MÉDIA

por

José Mattoso *

O problema da relação entre a religião popular e a religião oficial tem sido tratado muitas vezes. A maioria das vezes, no entanto, para mostrar a permanência de cultos antigos reprovados ou, quando muito, tolerados pela religião oficial, e que permanecem à margem desta, devido, em grande parte, ao distanciamento que a hierarquia vai tomando perante as suas manifestações. Esta questão reveste, porém, outro aspecto, devido à influência que a religião oficial vai recebendo por parte dos cultos alheios, pagãos ou populares, e que ela acolhe imprimindo-lhes, normalmente, uma alteração de sentido.

Estas concessões podem ser interpretadas de diversas maneiras: constituem, consciente ou inconscientemente, formas estratégicas de captação de novos adeptos; mas podem ser também, e são quase sempre, o resultado da forma como os neófitos interpretam a religião a que se convertem, pois procedem normalmente de uma civilização diferente. Quando os novos membros imbuídos de outra cultura são em grande número e quando alcançam postos hierárquicos, as suas interpretações, conscientes ou inconscientes, não podem deixar de exercer uma influência decisiva sobre a própria doutrina oficial da religião dominante, deixando assim de representar opiniões e práticas excepcionais, para se tornarem património comum de toda a comunidade dos fiéis.

Existem também, é claro, os fenómenos da intolerância e da resistência doutrinal, as estratégias da eliminação dos cultos concorrentes e das práticas morais consideradas inconciliáveis com o dogma, por parte da hierarquia da religião dominante. Mas a área de maleabilidade é normalmente grande. Por outro lado, as interpretações de uma doutrina recebida de uma cultura diferente

* Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.

são irresistivelmente influenciadas pelas categorias mentais do sujeito que a recebe. O processo de aculturação que, assim, resulta do encontro de duas religiões pode também dar lugar a uma nova síntese, à descoberta de novos sentidos do dogma, de novas interpretações possíveis e até de novas práticas culturais ou novos costumes morais. É claro que a hierarquia da religião dominante acentuará sempre a linha de continuidade que liga as interpretações antigas às que resultam do processo de aculturação; mas o historiador não pode deixar de acentuar a diferença, mesmo quando se abstém de emitir qualquer opinião acerca do problema da identidade ou de uma eventual variedade do fundo doutrinal.

Seja como for, o problema da aculturação religiosa parece-me de grande importância histórica. Não é menos importante do ponto de vista antropológico e etnográfico. Permite averiguar, por exemplo, como é que uma mesma acção religiosa é interpretada de maneira diferente conforme os protagonistas que nela tomam parte. Permite explicar a eventual proliferação e o verdadeiro sentido de manifestações marginais do culto oficial, toleradas ou mesmo encorajadas pela hierarquia e descobrir a lógica do seu processo criativo ou da sua eliminação. Permite descobrir também as razões da permanência ou da marginalização de costumes e de cultos cuidadosamente mantidos à margem da religião «verdadeira» pela hierarquia oficial. Permite ainda descobrir a razão do comportamento das autoridades seculares para com as práticas religiosas, normalmente variáveis conforme os diversos níveis em causa, sejam eles locais, regionais ou nacionais.

As considerações que a seguir se apresentam têm um carácter muito geral e circunscrevem-se à aculturação religiosa no ocidente europeu. Ela resultou, como se sabe, da adopção do Cristianismo por parte de populações que praticavam antes cultos geralmente animistas ou com expressões religiosas um pouco mais evoluídas e dotadas de um panteon cujos deuses podiam até ter as suas correspondências mais ou menos claras e conscientes com o panteon greco-romano. Tentarei acompanhar a evolução de alguns problemas fundamentais em termos de história das mentalidades, não apenas no momento inicial do encontro de culturas, mas também no seu desenvolvimento posterior, ou seja na síntese final a que esse encontro acabou por dar lugar.

Mais do que propor resultados definitivos de uma investigação sistemática, pretendem ser apenas uma breve aproximação ao problema, e apontar algumas linhas de investigação. É seu propósito contribuir para delinear um quadro geral de interpretação. Embora feito do ponto de vista do historiador, creio que poderá ter algum interesse para os etnólogos e antropólogos. Ao inclui-lo num volume dedicado à memória de Ernesto Veiga de Oliveira,

exprimo a minha grande admiração pelo trabalho feito por ele e pelos seus discípulos e reconheço a importância dos seus estudos e levantamentos para o trabalho do historiador, muito particularmente para o medievalista.

Não podendo falar de tudo, nem sequer de muita coisa, neste tema tão vasto, escolho três questões indubitavelmente importantes, que conheço um pouco melhor:

- 1) A estratégica de combate à magia
- 2) A implantação da noção de responsabilidade moral
- 3) A emergência de uma doutrina sobre o mundo dos mortos

É evidente que são problemas extremamente complexos. Acerca deles terei de me limitar a apresentar alguns tópicos essenciais.

I

O combate à magia parece não ter sido um problema muito grave até ao fim do Império, entre outras razões porque o Cristianismo permaneceu nessa época como uma religião urbana, onde havia, de facto, graves problemas de diferenciação e combate contra a idolatria e a religião oficial greco-romana, mas durante a qual a mentalidade urbana não era muito favorável à magia propriamente dita.

O homem da cidade, consciente da sua capacidade de domínio sobre a Natureza, sacrifica aos deuses para os tornar propícios, prescruta os sinais do tempo fasto ou nefasto, usa amuletos para se proteger dos malefícios, mas não atribui propriamente aos rituais mágicos a capacidade para manipular as forças sobrenaturais, como se eles tornassem o homem dono e senhor de poderes divinos ou quase divinos. Estas concepções parecem ser próprias das religiões primitivas e dos meios rurais.

O Cristianismo teve, portanto, de colocar o combate à magia no seu programa de evangelização dos povos chamados bárbaros e dos pagãos de fora das cidades. O que até então podia ser considerado como superstição, e, portanto, mais ou menos tolerável, quando isolado do culto aos deuses, passou a ser um dos problemas mais graves do clero católico nos seus contactos evangelizadores.

Em termos gerais, a estratégia de combate à magia situa-se sucessivamente em três frentes: a restrição da área do sagrado, a atribuição de poderes sagrados benéficos aos santos e a atribuição de poderes sobrenaturais maléficos ao

demónio.

A primeira frente, que leva a diminuir progressivamente a área do sagrado, começa já, em boa verdade, desde a época constantiniana. Não resulta apenas da evangelização dos bárbaros. Tem aspectos muito concretos: consiste em relegar para a zona do profano, e, portanto, a destituir de toda a conotação religiosa, actividades tão variadas como o teatro, a dança, a música, os jogos desportivos, uma grande quantidade de festas, a sexualidade ou o comércio. De facto tudo isso era colocado sob a égide dos deuses e constituía uma forma determinada e vivencial de se inserir num mundo povoado por forças sobrenaturais que o gentio procurava, assim, captar em seu proveito. A acção pastoral e moral da Igreja irá no sentido de convidar os cristãos a evitarem a frequência dos espectáculos: em primeiro lugar, porque eles implicam sempre uma referência aos deuses ou uma prática de idolatria; e em segundo lugar porque condena o que considera a imoralidade dessas práticas e vivências. O paganismo admite o incitamento à sexualidade e, sobretudo, cria determinadas ocasiões em que as regras habituais da moral e da decência se suspendem, para convidar à promiscuidade e ao desregramento, como uma espécie de regresso ao caos primitivo, pensando assim restituir as forças da natureza à sua pureza primitiva e ao seu equilíbrio próprio. Incita aos excessos em momentos determinados, para depois os excluir na via quotidiana.

O cristianismo não admite esta duplicidade. Exige a prática constante da moral e da decência, sem distinguir tempos nem espaços. E, não podendo excluir totalmente os espectáculos, procura retirar-lhe toda a referência aos deuses, destituída de sentido, porque há apenas um Deus único e as forças a que os deuses presidem e são invocadas no teatro, na dança ou nos jogos, não têm para os cristãos nada de sagrado. Portanto, também a inspiração que determina a criatividade do actor do teatro e do dramaturgo nada têm de sagrado como o não têm a força rítmica da dança nem a sedução da música, nem a energia do atleta nos jogos olímpicos, nem o instinto da troca no mercado, nem a atracção sexual.

Todo este combate ao sagrado pagão que envolve os espectáculos e outras acções colectivas se inicia ainda nas cidades do Império. A partir do século VI, quando o Cristianismo começa a alastrar sobre os campos, o mesmo combate estende-se também às festas e rituais que, aí, têm como objectivo obter a fecundidade dos campos e das pessoas, afastar as intempéries, esconjurar os malefícios.

Aqui, porém, a luta é muito mais demorada e desigual. O atrofiamento das cidades no fim do Império tinha permitido, só por si, o desmantelamento e a desorganização dos espectáculos e facilitado a atribuição de um sentido

profano àqueles que ainda permaneciam. Nos campos, pelo contrário, a dependência da natureza tinha de continuar a ser sentida como inevitável e determinante. Nada podia dominar ou racionalizar alterações do clima, as incompreensíveis razões que determinavam as chuvas excessivas ou as secas prolongadas, as tempestades destruidoras ou as invasões de gafanhotos, as pragas de roedores ou as pestes mortíferas. As práticas ancestrais de magia, destinadas a esconjurar as forças malélicas da natureza e a atrair as benéficas, eram impossíveis de extirpar, porque, despojado delas, o homem dos campos sentir-se-ia irremediavelmente inseguro, impotente e perdido.

A Igreja teve, portanto, de pactuar com elas, procedendo a uma alteração do seu sentido. Criou rituais de bênção para as coisas e as pessoas, aceitou outros rituais de esconjuro de maldição, e personalizou as acções de protecção contra o mal ou de garantia do bem. Nos rituais, usou os elementos naturais, como a água, o sal ou o óleo, que purificam ou dão força, criou fórmulas em que invocava a protecção dos santos e de Jesus Cristo, outras em que abandonava os homens perversos às forças malélicas do mundo. Na personalização das acções de protecção, promoveu a intervenção dos santos e das relíquias. Os Santos, aparecem então como possuídos de força divina, como representantes de Deus na terra, e, portanto, como capazes de dominar, por escolha arbitrária e misericordiosa de Deus, as forças malélicas e destruidoras que por toda a parte povoam o universo. Os Santos foram apresentados como protectores contra doenças e toda a espécie de males, e os restos dos seus corpos, as relíquias, usadas como transmissoras dessa mesma protecção. O processo mental que presidiu a esta acção pastoral era idêntico ao que outrora determinava a invocação de certos deuses e o uso de amuletos, mas o sentido era diferente: o santo não era invocado em virtude de uma força própria, mas como que delegada. A referência era sempre ao Deus único. Se o fiel não compreendia bem esta distinção, o clero confiava na alteração lenta das mentalidades, para ele vir a compreender uma doutrina que não era fácil inculcar de um dia para o outro.

Não sabemos bem até que ponto se mantiveram práticas e rituais do paganismo. Houve santuários pagãos que se transformaram em santuários cristãos, e elementos de ritual que provavelmente se inspiraram em práticas antigas; mas o conhecimento que se tem de tudo isto é insuficiente, por falta de documentos claros, para poder ajuizar exactamente o que se passou. É certo, porém, que as práticas mágicas antigas não cessaram. S. Martinho de Dume fala de muitas delas no *De correctione rusticorum* e sabemos que um grande número subsistiu nos hábitos populares, até aos nossos dias. Temos, mesmo, de admitir que o clero rural dos séculos VI ou VII até ao século XI, pelo menos,

chegou muitas vezes, a presidir ele próprio a rituais mágicos herdados do paganismo, e que só a partir deste último século, começou a distinguir melhor o que podia ou não praticar, em virtude do maior rigor da reforma gregoriana que os bispos começaram então a aplicar sob a orientação dos legados papais.

Foi também a partir desta época, e sobretudo dos séculos XII e XIII, que do ponto de vista doutrinal, se começou a personalizar a acção maléfica antes atribuída a forças sobrenaturais mais ou menos indeterminadas segundo as concepções animistas pagãs. A crença no demónio atribuiu-lhe contornos mais objectivos e uma acção mais precisa, não só como tentador, mas também como interveniente directo e personificado em acontecimentos de que determinados indivíduos eram vítimas. O demónio aperece agora dotado de poderes sobrenaturais e quando, aparentemente, concede a alguém riqueza, sucesso ou protecção, está apenas a distribuir bens aparentes e transitórios como preço inevitável de um mal, não apenas temporal, mas eterno. A sua estratégia consiste justamente em seduzir os homens com bens ilusórios e vãos, para os arrastar para a perdição eterna. Para o inferno.

Note-se bem que esta dicotomia entre santos e demónios — porque o demónio também se multiplica em personificações do mesmo sentido — apenas agudiza a oposição entre os dois sentidos das forças sobrenaturais, favoráveis ou desfavoráveis ao homem, atribuindo-os a princípios distintos, sem, de início, alterar muito as concepções que presidiam às formas de actuação de ambos. Com efeito, no mundo antigo e segundo as concepções animistas, não se distinguiam claramente os seres maléficos dos benéficos. As acções mágicas dirigiam-se indistintamente a forças de sentido ambíguo, que tanto podiam destruir como vivificar, que tinham poderes positivos ou negativos. Foi a personificação progressiva do demónio o que levou a distinguir a própria origem e a própria natureza dessas forças.

Como se pode calcular, a atribuição ao demónio de toda a acção sobrenatural que não pertence a Deus, constituiu também uma estratégia pastoral importante para desacreditar todas as práticas mágicas. Se os resultados dessas práticas eram aparentemente eficazes, isso devia-se à acção do demónio e não à de Deus. Levava à perdição e não à salvação. Entre as acções mágicas que assim se puderam combater com mais eficácia, tomam relevo especial as que pretendem captar o afecto de um homem ou uma mulher, que têm, como se sabe, um relevo tão grande nos meios populares, e que constituem ainda hoje práticas tão arreigadas por toda a parte. Além disso, combateram-se também com maior vigor a chamada «magia negra» ou maléfica, que procura canalizar a potência negativa dessas forças contra os inimigos de quem as invoca.

Quer isto dizer que o secular combate à magia não terminou, nem

provavelmente terminará nunca. O homem dificilmente desistirá de tentar captar aquilo que considera forças ocultas, quer para receber delas toda a espécie de benefícios, quer para as dirigir contra os seus inimigos. Enquanto que, para a magia branca ou benéfica, a tolerância da Igreja e da opinião pública foi sempre bastante grande, mesmo numa época de tanto rigor como a da Inquisição, para a magia negra ou maléfica, tanto a Igreja como os poderes seculares foram sempre severos. Há nisto uma sabedoria espontânea que haveria toda a vantagem, creio eu, em estudar, para terem em conta mecanismos do comportamento humano, que não podem deixar de se respeitar e de considerar de maneira positiva, sob pena de ameaçar o próprio equilíbrio do homem.

II

Vejam agora alguma coisa sobre a difusão da noção de responsabilidade moral.

Prescindindo, para simplificar o problema, do que se passa no mundo antigo e nas cidades do Império, questão que não pude averiguar suficientemente, podemos, em todo o caso, verificar que na Alta Idade Média, e concretamente na Península Ibérica, se verifica que esta noção está profundamente ligada às concepções primitivas do sagrado.

Note-se que falo aqui do sagrado como uma força sobrenatural, terrível, que reside em determinados espaços ou tempos e que obriga ao respeito restrito e implacável de determinados interditos. É a força que segundo o Livro das Crônicas, residia na Arca da Aliança e que fulminou Uzza quando levantou a mão para amparar a Arca durante o cortejo dirigido por David para a transportar a casa de Aminadab para a colina de Jerusalém; ou então a força que impõe a Moisés descalçar-se antes de se aproximar da Sarça Ardente no deserto; ou ainda que impede os leigos de entrarem no Santo dos Santos.

O sagrado, neste sentido, implica a exclusão de certas acções consideradas profanas ou profanatórias durante o tempo sagrado, dentro do espaço sagrado, ou em relação a objectos e pessoas sagradas. Entre esses interditos, incluem-se um certo número que dizem respeito à vida sexual. Ora bem, a Igreja utiliza também estas concepções para moralizar a vida dos povos bárbaros, ao atribuir a noção de espaço sagrado às igrejas e santuários, a de tempo sagrado às festas litúrgicas, ao Domingo e a períodos como a Quaresma, a Páscoa ou o Advento, a das pessoas sagradas questão os membros do clero, os reis e chefes, a dos objectos sagrados como as alfaias Litúrgicas e as relíquias dos santos, a das acções sagradas como a vida sexual. Se se respeitam

os interditos, o sagrado protege o homem contra o mal. Se não se respeitam, o homem expõe-se à morte mais terrível.

O meio pelo qual esta noção objectiva do permitido e do proibido se vem a moralizar, é o da penitência, tal como a concebe o clero dos séculos VII a XII. Tendo herdado das práticas da Igreja antiga e da Igreja romana, a noção de reparação, e unindo à das práticas de purificação que existiam também nas religiões primitivas, o clero desta época organiza formas muito precisas de reparação, quando se cometem infrações aos interditos.

A purificação consiste essencialmente no jejum ou num determinado tempo de retiro, ou, mais tarde, na peregrinação a um santuário. Os penitenciais da Alta Idade Média especificam, então, os jejuns e retiros, como tarifas calculadas em períodos de tempos mais longos ou mais curtos. A sua graduação conforme a gravidade das infrações contribui para difundir a noção de maior ou menor gravidade da própria culpa.

Para os cristãos mais preocupados com a fidelidade às prescrições da Igreja e sobretudo para os monges, as virgens ou os devotos que frequentam os mosteiros, o temor de praticarem infracções, sobretudo aquelas a que são levados pelo instinto sexual, leva-os a consultarem os sacerdotes que os podem esclarecer quanto à forma de repararem faltas mais ou menos intencionais. Daí a difusão lenta, mas progressiva, da penitência privada e voluntária, que se vem sobrepôr à penitência pública e obrigatória, relacionada com a excomunhão temporária praticada desde de muito antes na Igreja primitiva.

A consulta do confessor, por sua vez, virá a pouco e pouco a colocar o problema da intenção e da responsabilidade, e a transformar o que à partida era uma infracção objectiva, independente da intenção, numa culpa subjectiva, e portanto numa responsabilidade verdadeiramente moral. A difusão da responsabilidade individual consciente e sobretudo a relação entre a intenção e a culpa, dependem, todavia, de factores muito mais gerais. Até ao século XI, as comunidades humanas parecem ser, sobretudo em meio rural — que é o que domina a civilização ocidental até esta época —, de tal modo sujeitas à pressão colectiva, que os indivíduos dificilmente podem ter a noção da sua autonomia pessoal e da liberdade efectiva. Não são só as crenças colectivas que dominam o indivíduo, nem só os padrões de comportamento que excluem as divergências individuais, marginalizando, punindo ou banindo os refractários: são as próprias expressões exteriorizadas dos sentimentos e a constante vigilância do grupo que não permitem ao indivíduo ter uma noção clara da sua própria autonomia e da sua responsabilidade, ou então que reduz esta responsabilidade à sujeição ou rejeição das normas estabelecidas colectivamente.

Para se verem aparecer as primeiras manifestações claras da consciência

individual, é preciso esperar, como mostrou o P.^o Chenu, pela fragmentação das comunidades rurais, relacionada com o aumento demográfico dos séculos XI a XIII ou pela emigração dos excedentes populacionais que isoladamente afrontam os espaços desertos e desbravam os bosques e florestas ou que afluem às cidades, despreendendo-se assim das comunidades de origem.

A partir daqui, vai desaparecendo a noção de culpa como infracção de um interdito determinado pelos tempos e espaços sagrados, para ele se transformar em culpa moral e se procurar medir e aferir, em cada caso, a intenção subjectiva e o conhecimento da norma, e, conseqüentemente, a responsabilidade individual.

Creio, que estas noções têm uma certa importância quando se contacta com comunidades onde a pressão social e colectiva continua ainda hoje a ser extremamente forte, como acontece às comunidades africanas ou australianas nas quais a civilização urbana só penetrou muito superficialmente e que continuam a preservar formas de solidariedade muito fortes.

III

Resta-me falar do culto dos mortos. É um domínio em que também as crenças das religiões primitivas influenciam fortemente as práticas e crenças cristãs.

O problema não parece colocar-se muito claramente até ao fim do Império. As comunidades da Igreja primitiva distinguem-se justamente por uma profunda confiança face à vida eterna e à ressurreição. As inscrições dos túmulos e das catacumbas demonstram-no com a maior clareza. Mesmo depois da época constantiniana, esta confiança não parece alterar-se muito, apesar de certas afirmações de St^o Agostinho que considera uma grande parte da humanidade como «massa damnata». Com efeito a oposição entre as comunidades cristãs e as pagãs, entre os fiéis e os hereges, leva a considerar o âmbito daquelas como um espaço de salvação. Esta está subjectivamente garantida para quem pratica os sacramentos e os rituais públicos de identificação que distinguem os cristãos dos outros homens.

Durante os primeiros contactos com os Bárbaros, transpõe-se para esta nova conjuntura a mesma dicotomia. Os cristãos desta época têm frequentemente para com os Bárbaros uma consciência de superioridade e de condenação das suas práticas selvagens, o que prolonga uma certa confiança dos cristãos quanto à sua própria salvação.

Conseqüentemente, a Igreja explora mal as suas noções acerca do mundo

dos mortos. Permanece difusa a ideia de que é um mundo obscuro, como que de sonâmbulos ou de sombras, sem se esclarecer bem o que distingue a sorte dos eleitos e dos homens comuns, sem se relacionar essa crença herdada do paganismo com as visões do Apocalipse acerca de Jerusalém Celeste, onde os eleitos praticam a sua liturgia eterna.

Por outro lado, temem-se sempre as incursões dos mortos no mundo dos vivos. O sossego dos mortos é um bem que se garante, entre outras coisas, pela prática de devoções e sacrifícios domésticos aos antepassados da família, da tribu ou do clã, devoções essas que o cristianismo parece não ter combatido, considerando-as, pelo contrário, como práticas louváveis de piedade.

Este panorama alterou-se na Alta Idade Média, em grande parte, segundo creio, porque as condições de violência e de guerra quase constante difundem a consciência da morte sempre eminente, e porque o clero, provavelmente, aproveita as noções muito vivas do sagrado e dos interditos correspondentes para ameaçar os fiéis com as consequências das infracções a esses interditos. Nos escritos e documentos dos séculos VIII a XI, há uma verdadeira obsessão da morte e do inferno, sem que, por outro lado, se encontre nenhuma crença explícita acerca do mundo dos mortos, que relacione o seu estado com a salvação ou a condenação eterna. O que surpreende o homem de hoje, para o qual os textos do Evangelho expõem claramente a realidade de um juízo divino por ocasião da morte ou do fim dos tempos. Também não parece haver nenhuma noção clara que permita distinguir o juízo individual no momento da morte, do juízo colectivo por ocasião do fim do mundo.

As crenças acerca do mundo dos mortos e a possibilidade de os vivos intervirem no seu destino eterno devem-se, em grande parte, à instauração sistemática de uma liturgia dos defuntos, difundida particularmente pelos monges de Cluny desde o princípio do século XI, embora aproveitando e sistematizando práticas verificadas isoladamente em épocas anteriores. A difusão desta liturgia altera profundamente as concepções acerca do outro mundo.

Com efeito, os monges de Cluny dão um enorme relevo ao culto dos mortos. Sistematizam os sufrágios por ocasião das exéquias e nas celebrações do 7.º dia, do 30.º dia e do aniversário, comemoram certos aniversários perpetuamente, mencionam os nomes dos benfeitores mortos no martiriológico no fim da hora de primas, celebram todos os dias o ofício divino dos defuntos sobrepondo-o às horas litúrgicas, instauram a festa dos Fiéis Defuntos no dia 2 de Novembro, a seguir à festa de Todos os Santos.

Toda esta panóplia de oração e rituais se apresenta como benéfica para os mortos. Garante-lhes o repouso eterno, e portanto, a salvação. Não apenas o repouso, no sentido do sossego, que exclui a perturbação do mundo dos vivos

pelos mortos, mas também a visão beatífica e a libertação das penas do inferno. As ameaças de condenação que afligem tão intensamente os homens das épocas anteriores e que se interpretam, então, como um fogo punitivo, têm, então, uma saída: os mortos podem ser libertados desses sofrimentos por meio das orações dos vivos e da intercessão constante dos monges. O que dá o sossego aos mortos já não são as práticas de um culto do méstico, mas a intervenção dos monges. A comunidade cristã delega neles, portanto, aquelas acções que antes incumbiam às famílias e aos leigos, e sente-se mais segura com o seu carácter constante, solene e público.

A garantia da eficácia destas acções, largamente propagada pelos monges de Cluny em relatos de visões de santos e peregrinos, traz então às comunidades cristãs uma maior confiança perante a morte e os mortos. Há uma espécie de comércio pacificador entre os vivos e os mortos. Os vivos garantem aos mortos a salvação, por meio das suas orações, e os mortos, aos vivos, a protecção, o sucesso e a paz neste mundo.

É claro que as crenças na perturbação causada pelas incursões dos mortos no mundo dos vivos, não desaparecem totalmente, sobretudo nos meios populares. Inspiram o culto às «alminhas», às almas do purgatório. Nos meios eruditos vai-se desenvolvendo, pouco a pouco, uma doutrina acerca do Purgatório, dos Últimos fins do homem, do juízo final, das realidades escatológicas, na qual vão lentamente tomando lugar, as noções de individual e de colectivo, de responsabilidade e de moralidade, de condenação e de salvação, de temporal e de eterno, de intercessão e de atribuição de méritos pessoais. Muitas destas noções só estarão devidamente maduras a partir da reflexão sistemática da Escolástica, a partir do século XII, quando se racionalizam e coordenam crenças e noções até então dispersas e heterogéneas.

BLANCAFLOR: ANALISIS DE UN CUENTO GALLEGO

por

Mar Llinares García

Blancaflor es el nombre más habitual del personaje principal de una serie de cuentos gallegos, además de españoles: una mujer de poderes mágicos que ayuda al héroe del cuento a realizar una serie de trabajos difíciles que el padre de la ayudante mágica le impone (Tipo 313).

Algunas de las versiones españolas de este cuento se pueden consultar en A. Espinosa, donde se agrupan como pertenecientes al ciclo de «La hija del diablo»¹.

Disponemos de cinco versiones en gallego, dos de ellas recogidas en la provincia de León pero incluidas aquí por estar relatadas en gallego. Evidentemente no es posible relatar las versiones completas, por lo que pueden resumirse de la siguiente manera:

1ª: «A Blancaflor», F. López Cuevillas y otros, *Parroquia de Velle*, Santiago, 1936, p. 255. Los demás cuentos se desglosarán siguiendo el esquema de motivos diseñado para esta versión, inspirado en el que esboza Espinosa para los cuentos del ciclo «La hija del diablo»².

A — Jugador (Manoeleiro) que pierde, encuentra al demonio y a cambio de una baraja para recuperar lo perdido tiene que buscar el castillo de Irás e non Volverás.

B — Con la ayuda de un ave llega al castillo, donde en un estanque se bañan las tres hijas del dueño del castillo. Manoeleiro le roba la ropa a la más joven (Blancaflor). A cambio de la ropa, ésta le ofrece ayuda para librarlo de los trabajos que le imponga su padre.

¹ Aurelio M. Espinosa, Cuentos populares españoles, 3 vols., Madrid, 1947. Tomo 1, pp. 255 ss. (cuentos nº 122, 123, 124, 125); tomo 2, pp. 470 ss.: análisis y comentario de los cuentos y bibliografía.

² Op. cit., t. 2, pp. 470 ss.

- C — El dueño del castillo le señala las tareas difíciles:
- plantar las cepas, atarlas, azufrarlas y tener el vino para la comida. Blancaflor ordena a una varita que lo haga.
 - sembrar el pan, regarlo, trillarlo y cocerlo para el mediodía. Blancaflor ordena a la varita que lo haga.
 - hacer una torre sin cimientos y tan alta que no se vea el final. Blancaflor ordena a la varita que lo haga.
- C₁ — Tarea peligrosa: buscar un anillo en el medio del mar. El jugador tiene que cortar a Blancaflor en pedacitos sin perder una gota de sangre y echarla al mar. Pero se cae una gota y cuando sale con el anillo le falta la punta del dedo meñique.
- D — Reconocimiento de la novia: el padre ordena a Manoeleiro escoger entre sus tres hijas para casarse, pero sin verlas, solamente enseñando un dedo. Recoce a Blancaflor por el trozo que le falta y se casan.
- E — La huida mágica: el padre decide matarlos y huyen. Dejan en la habitación la saliva de Blancaflor que habla por ella. El padre los persigue, y ellos se transforman en diferentes objetos: —iglesia, sacristán y caballo
- huerta, repollos y hortelano
 - río, barca y barquero.
- F — La novia olvidada: el jugador quiere ver a su familia, pero nadie debe tocarlo. Le dan un abrazo y se olvidan el uno del otro.
- G — Blancaflor tiene muchos pretendientes, pero engaña con varios trucos mágicos a los que quieren dormir con ella. Acaba casándose con el único que no pretende dormir con ella.
- H — La boda estorbada: el jugador es amigo del novio y está invitado a la boda. Manoeleiro y Blancaflor relatan todo lo que tuvieron que pasar en el mundo y se reconocen.

2^a: «Juanito», Laureano Prieto, *Contos vianeses*, Vigo, 1958, p. 57:

- A — Juanito juega su alma al demonio a cambio de que lo saque de apuros. Va hacia el infierno a pagar su deuda.
- B — Un viejo le dice que en un río se bañan las tres hijas del demonio. Le da las señas de Blancaflor, y Juanito le esconde la ropa. Blancaflor le ofrece ayuda a cambio de su ropa.
- C — Tareas difíciles:
- cortar los árboles, desbrozar, cavar, sembrar el trigo, segar, trillarlo y hacer el pan para el día siguiente. Blancaflor lo hace.
 - amansar tres caballos, de los que el mayor es el demonio. Blancaflor será el freno y le ayuda hasta que lo doma. Esta tarea va precedida de.
- C₁ — Tarea peligrosa: buscar un anillo bajo un puente. Juanito corta a Blan-

caflor en pedacitos, los mete en una redoma y la arroja al río. Está a punto de dormirse, pero Blancaflor sale con el anillo.

- D — Reconocimiento de la novia: ahora se indica que a Blancaflor le falta un trocito de dedo porque Juanito lo dejó caer cuando la cortaba. Le sirve para reconocerla entre sus hermanas.
- E — Huida mágica: los padres de Blancaflor los quieren matar, pero huyen: transformaciones mágicas (huerta, pozo y jardinero; capilla, cura y sacristán) y obstáculos mágicos.
- F — La novia olvidada: una vieja en el pueblo de Juanito le da un abrazo y se olvida de Blancaflor.
- G — Blancaflor se hace un alacio y recibe a muchos pretendientes, que pretenden dormir con ella y a los que entretiene toda la noche con trucos mágicos. También va Juanito.
- H — La boda estorbada: Juanito decide casarse y el día de la boda Blancaflor se da a conocer.

3ª: «O xogador e a filla do demo», en F. López Cuevillas y Xoaquín Lourenzo, Vila de Calvos de Randín, Santiago, 1930, p. 48 (la misma versión es la que recoge *Contos populares*, Vigo, 1983, p. 233):

- A — Jugador que pierde en el juego. El demonio le proporciona una baraja para ganar siempre, a cambio de entregarle su alma cinco años después. Se pone en camino al llegar el momento.
- B — La doncella cisne: una mujer le da las señas de un río donde se bañan cuatro palomas blancas que se quitan las plumas y resultan ser cuatro muchachas. El jugador roba la ropa de la más blanca (Blancaflor), que le promete liberarlo de la promesa que le hizo al demonio.
- C — El demonio le indica las tareas que debe realizar el jugador:
 - plantar una viña, quitarle las uvas y tener el vino para comer. Blancaflor lo hace dormir y le trae el vino.
 - sembrar trigo, regarlo, trillararlo, etc., y traer el pan para la comida. Blancaflor también lo hace.
- C₁ — Tarea peligrosa: traer un anillo del fondo del mar. El jugador corta en pedacitos a Blancaflor y la tira al mar. Si no responde a tres gritos, están perdidos. A punto están de fracasar.
- D — Falta.
- E — La huida mágica: el demonio sospecha que su hija Blancaflor ayuda al jugador. Ellos se casan y el demonio planea matarlos. Huyen dejando la saliva que habla por ellos. El demonio los persigue y lo evitan transformándose en diversos objetos: — parra y uvas, lata y vendedor — iglesia, santos y sacristán

—brazo de mar

- F — La novia olvidada: el jugador va a su casa, pero abraza a su perra y se olvida de Blancaflor. Decide casarse con otra.
- G — Blancaflor se instala en la aldea del jugador como costurera, y tiene muchos pretendientes, a los que engaña con trucos mágicos cuando quieren dormir con ella.
- H — La boda estorbada: Blancaflor se hace reconocer y el jugador se va con ella.

4ª: «Aidelsol», Aquilino Poncela Abellas, *Estorias e contos dos Ancares. Historias y cuentos de los Ancares*, Ponferrada, 1987, p. 205:

- A — Un niño pobre (Lonxo) entra al servicio del demonio: si no hace lo que le ordena no podrá salir nunca de su casa.
- B — En lugar de realizar los trabajos asignados, se divierte con las tres hijas del demonio las deja embarazadas. Deciden matarlo, pero la más joven (Aidelsol) consigue que le den una oportunidad.
- C — Tareas difíciles:
 — arar, sembrar centeno, regar, moler y hacer el pan para la comida.
 — plantar un sarmiento, vendimiar, pisar las uvas y hacer el vino para la comida. Aidelsol realiza las tareas.
- C₁ — Falta.
- D — Falta.
- E — Huida mágica: el demonio decide matarlos y ellos huyen arrojando obstáculos mágicos (peine que se transforma en selva) y transformándose en objetos:
 — huerta y hortelano
 — capilla y ermitaño
 — *debesa* en llamas
- F — La novia olvidada: por la maldición de la madre, Lonxo se olvida de Aidelsol y aparece una perra a la que quiere más que a nadie.
- G — Falta.
- H — La boda estorbada: Lonxo quiere casarse y su novia desea que mate a la perra: al matarla recobra la memoria y se da cuenta de que su novia es Aidelsol, a la que no reconocía por la maldición de la madre, que era la perra.

5ª: «O conto de Blancaflor», Mar Llinares Garcia, Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego, Madrid, 1990, Apéndice II:

- A — Falta.
- B — Las hijas del rey se bañan en el estanque del palacio. Juanillo ve a

Blancaflor peinándose y se enamora de ella. Le esconde la ropa y se la devuelve a cambio de casarse con ella, pero estaba prohibido por ser una princesa y él un pastor.

C — Tareas difíciles que impone la madre de Blancaflor:

— cortar los robles de un monte, sembrar trigo, regarlo, molerlo, amasar la harina y hacer pan. Los *xainines* hacen el trabajo a petición de Blancaflor.

C₁ — Tarea peligrosa: sacar los anillos del fondo del lago. Juanito pica a Blancaflor en pedacitos y la mete en un garrafón, no debe dejar caer ni una gota de sangre, pero pierde una. Arroja el garrafón al lago, la ondina abre el tapón y los pedacitos de Blancaflor buscan los anillos. Como perdió una gota de sangre, Juanito estuvo a punto de quedarse dormido. Se casan.

D — Falta.

E — La huida mágica: los padres de Blancaflor deciden matarlos y huyen. Dejan saliva que habla por ellos. Se libran de la persecución arrojando obstáculos mágicos (peina que se transforma en bosque; botella de leche que se hace río) y transformándose en objetos: *valado*, campesino y berzas, tomates y lechugas.

F, G, H — Faltan.

Como podemos apreciar, a pesar de algunas diferencias, los cuatro cuentos pertenecen sin duda al mismo tipo, en el que son definitorios los siguientes elementos: personaje poderoso (que genéricamente se puede denominar, como hace Thompson, «ogro») cuya hija ayuda mágicamente a un héroe humano a realizar tareas imposibles, y que tras hacerlas por él huyen mágicamente de la persecución del «ogro» (Tipo 313, la muchacha como ayudante del héroe seguido de 313C: lo mismo seguido de la novia olvidada³). En estas versiones gallegas, parece además importante otro elemento, que sólo está ausente en la versión número 4: el hecho de que la ayudante mágica deba ser cortada en pedacitos para poder realizar la tarea más difícil. En las versiones 1 y 2, la resurrección con un miembro perdido (motivo E. 33) sirve además como reconocimiento de la novia (H. 57. 2). Pueden encadenarse además los motivos del olvido de la novia y de la boda estorbada, pero como podemos comprobar en la versión 5 no afectan al personaje de la ayudante mágica, que es el que nos interesa en este momento.

Si bien no tratamos de realizar un estudio formal de las versiones, parece conveniente desglosar los motivos que aparecen en el cuento según la clasifi-

³ Ver Stith Thompson, *El cuento folklórico*, Caracas, 1972, pp. 129 ss.

cación de Thompson⁴:

B. 184. 1. 6: huida en un caballo mágico.

D. 361. 1: la doncella cisne.

D. 670: huida mágica

D. 671: los fugitivos se transforman para evitar que el perseguidor los detese.

D. 672: los fugitivos lanzan objetos tras ellos para que mágicamente se conviertan en obstáculos en el camino del perseguidor.

D. 1407: objeto mágico ayuda al jugador a ganar.

D. 1611. 5: saliva mágica se hace pasar por los fugitivos.

D. 2000: olvido mágico.

D. 2003: joven marido que visita su casa rompe el tabú y olvida a su esposa. Más tarde ella consigue que la recuerde.

D. 2004. 1: maldición del olvido.

D. 2004. 2: olvido por un beso.

D. 2004. 2. 1: olvido porque lo lame un perro.

D. 2006. 1. 1: la esposa olvidada consigue despertar la memoria del marido mediante el truco de citar a varios pretendientes, estre ellos el marido, a los que mágicamente hace pasar toda la noche realizando alguna tarea. Luego lo cuenta.

E. 33: resurrección con un miembro perdido.

G. 303. 11. 5: la hija del diablo.

G. 461: joven prometido al ogro visita la casa del ogro.

G. 465: el ogro impone tareas imposibles

⁴ Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, 1-6, Bloomington, 1955. También en Portugal se pueden encontrar versiones de este cuento, como por ejemplo el titulado igualmente «Blancaflor» en la colección de Adolfo Coelho (*Contos populares portugueses*, Lisboa, p. 113). Igualmente en varias colecciones de cuentos europeos se pueden apreciar los motivos del cuento de Blancaflor incluidos en otros cuentos. En la colección de los hermanos Grimm (*Kinder-und Hausmärchen*, Darmstadt, 1987):

Der liebste Roland: transformaciones mágicas de la pareja que huye, olvido y boda estorbada.

Die Wassernixe: ayudante mágica, obstáculos mágicos.

Los dos príncipes: tareas difíciles y transformaciones mágicas, olvido y boda estorbada.

Die Trommler: desencantar a una doncella en forma de ave que se baña en un estaque; tareas difíciles ayudado por la muchacha, olvido y boda estorbada.

En la colección de cuentos rusos de A. N. Afanásiev (*Cuentos populares rusos*, I-III, Madrid, 1987):

«La esposa discreta» (II, p. 125): tareas difíciles con ayudante mágica.

«El zar de los mares Vasilisa Muy-sabia (II, p. 135): doce garzas que se transforman en doncellas y se bañan, el héroe se queda con la camisa de una de ellas y la devuelve a cambio de ayuda con su padre. Tareas difíciles, ayudante mágica. Reconocimiento de la novia. Huida mágica. Olvido de la novia y boda estorbada. Todo este cuento se engarza dentro de otro más largo.

- G. 530. 2: ayuda de la hija del ogro.
 H. 57. 2: reconocimiento por un dedo perdido.
 H. 310: prueba para el pretendiente (las tareas del yerno).
 H. 324: prueba para el pretendiente: elegir a una princesa entre otras iguales.
 H. 335. 0. 1: la novia ayuda al pretendiente a realizar las tareas.
 H. 939: asignadores de tareas.
 H. 1010: tareas imposibles.
 H. 1103: disponer una viña en una noche.
 H. 1103. 2. 2: plantar y tener cosecha en una noche.
 H. 1132. 1. 1. 6: recobrar un anillo perdido del mar (H. 1132. 1. 1. 1: del agua)
 K. 1335: seducción (o cortejo) por robar ropas a una muchacha que se baña.
 N. 6. 1: suerte en el juego por pacto con el demonio.
 N. 9. 1: el jugador lo pierde todo.
 N. 221: hombre al que se le concede poder para ganar a las cartas.
 N. 716: hombre ve por primera vez a su amada mientras se baña.
 T. 16: hombre que se enamora de mujer que se baña.
 T. 91. 6. 4: la princesa se enamora de un muchacho de condición inferior.
 T. 97: padre que se opone al matrimonio de la hija.
 T. 115: el hombre se casa con la hija del ogro.

Como se puede observar, aunque útil para un estudio de tipo formal, este sistema de clasificación es tan pormenorizado que muchas veces no permite apreciar el conjunto de la historia, ni determinar claramente si un cuento y otro pertenecen al mismo ciclo o no. Por ejemplo, no ha sido posible localizar de un modo específico un elemento que aparece en tres de los cuatro cuentos gallegos de Blancaflor: el despedazamiento de Blancaflor como medio de conseguir un anillo del fondo del mar (solamente el motivo E. 33: resurrección con miembro perdido se asemeja a éste). Igualmente, en las notas de V. Risco que suponen un intento de adaptación de los cuentos gallegos a estos índices⁵ tampoco aparece este motivo, encontrándose solamente el siguiente:

«313-314: a fuxida máxica da casa do espantallo (demo) 313c: [Rapaza como axudante máxima do mozo na fuxida. O mozo foi *prometido ao demo*]. O mesmo coma episodio da *noiva esquecida* que se volve xuntar ao mozo.»

Una vez examinado morfológicamente, aunque de modo sumario, y comprobado que todos los cuentos presentados pertenecen al mismo tipo, podemos

⁵ Anti Aarne, «Pra recoller contos galegos», EMP, XXIV, 1970, pp. 75-116.

proceder a estudiar un aspecto de este cuento en relación con otras facetas del imaginario popular gallego.

En primer lugar, habría que precisar que el estudio del cuento puede proporcionar datos no sólo acerca de su distribución geográfica o de la transmisión oral, sino también acerca de la cultura que lo produce y que lo relata, en relación siempre con otras formas del imaginario más específicas. Si bien es cierto que el cuento folklórico es muy homogéneo en el área de cultura popular europea en la que se incluye Galicia, también es cierto sin duda que se producen adaptaciones al medio concreto. Por ejemplo, en los cuentos de animales o decuras se reflejan la diferenciación y el conflicto social mediante el uso del gallego y el castellano⁶. Además, en los cuentos de animales se observa claramente un intento de compensación del temor que producen algunos animales concretos, básicamente el lobo y el zorro, mediante el mecanismo de la risa: el temible lobo es en el cuento un pobre animal al que engañan incluso las ovejas.

Lo mismo sucede en los cuentos relacionados con el demonio. Mientras que en los sucesos relatados como reales el demonio está al acecho del hombre y puede hacer que se condene, en los cuentos siempre sale burlado y no consigue sus propósitos. Del mismo modo, en los cuentos de curas, un personaje de gran poder real dentro de la sociedad rural aparece ridicularizado con todos los vicios (mujeriego, bebedor, glotón) que se suponen contrarios a su condición.

Según R. Pinon, el cuento folklórico puede cumplir las siguientes funciones sociales:

- a— entretener.
- b— enseñar
- c— compensar las limitaciones biológicas o sociales.
- d— contribuir a la cohesión social y cultural⁷.

El cuento maravilloso, además de cumplir las otras funciones, encaja especialmente en la tercera: los jóvenes humildes se casan con princesas, vencen al demonio, a los dragones, los pobres se hacen ricos, etc. Como señala también R. Pionon, «... se ha dicho que el cuento a menudo es una compensación psicológica frente a lo no autorizado por el grupo social»⁸.

En el caso del cuento de Blancaflor en Galicia, creemos que puede apreciarse la misma función de compensación: en lo que podríamos denominar mitología acerca de la mujer, se aprecia claramente que las mujeres mágicas

⁶ Ver Brian Juan O' Neill, «Social conflict in the Galician folktale», *Cahiers de Litterature orale*, 14, 1983, pp. 13-52.

(brujas y especialmente *mouras*) son peligrosas para los hombres, y por lo general los casos de relaciones entre hombre y mujer mágica no finalizan felizmente, como efectivamente vemos que sucede en la práctica totalidad de los relatos acerca de las *mouras* de los castros, relatos que son muy conocidos y se pueden encontrar en cualquier obra al respecto. El esquema general de un relato de *mouras* es el siguiente: un hombre encuentra a una *moura* que le dice que si la desencantar se casará con él y se hará con el tesoro que ella guarda. La *moura* aparece en forma de serpiente y el hombre debe besarla, arrancarle una flor que lleva en la boca o dejar que se enrosque en su cuerpo. El hombre no consigue realizarlo y el desencantamiento no se produce.

Blancaflor comparte con brujas y *mouras* su cualidad de mujer mágica. Estas mujeres mágicas de la mitología popular tienen como característica principal su poder mágico maléfico o cuando menos peligroso si no están controladas por el hombre, siendo el medio de control el somatimiento sexual.

De ahí que en las historias de desencantamiento de *mouras* la figura femenina aparezca representada con un aspecto fuertemente sexualizado (en forma de serpiente), y asociada a otros símbolos de seducción: el agua y el hecho de peinarse⁹. En el caso de las brujas, este aspecto sexual es por negación: mujeres viejas, solteras o viudas. De todos modos, vamos a fijarnos especialmente en la figura de la *moura*, puesto que la bruja, además de sus componentes imaginarios, tiene un carácter de realidad (es una mujer concreta y real) y posee otras funciones reales en la sociedad popular (curandera, adivinadora, etc.).

Este aspecto fuertemente sexualizado y agresivo de la *moura* es contrarrestado en el mito mediante la contragresividad del hombre. Así, los únicos desencantamientos conseguidos son aquéllos en los que el hombre agrade a la *moura* (en lugar de dejarse agredir sexualmente por la *moura*-serpiente) y la hiere, derramando su sangre.

En el cuento maravilloso encontramos dos tipos de mujeres mágicas: la malvada (la bruja, la madrastra, la hermanastra), y la «buena», la que se enamora del héroe y le ayuda en sus tareas: la ayudante mágica, categoría a la que pertenece Blancaflor. En la mitología popular, la *moura* asume en sí estos

⁷ Ver R. Pinon, *El cuento folklórico*, Buenos Aires, 1965, p. 48. Sobre las diversas teorías acerca del origen de los cuentos folklóricos y su función ver además S. Thompson, *El cuento...*; J. C. Bermejo, *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, 1979, pp. 43 ss: «Los límites del mito. El mito y el cuento», donde se exponen de forma resumida las diversas teorías acerca del origen y función del cuento.

⁸ Op. cit., p. 53.

⁹ Ver M. Linares, *Os mouros no imaxinario popular galego*, Santiago, 1990, capítulo III.

dos papeles.

En el cuento de Blancaflor y en los relatos de *mouras* podemos apreciar varios puntos de contacto: además de su carácter de mujeres mágicas, ambas figuras tienen una fuerte relación con el agua. En todas las versiones excepto la 4, Blancaflor está bañándose cuando la ve el protagonista, y en la versión 5 se peina al lado del agua, actitud típica de las *mouras*.

La sangre también es importante para ambas figuras. En efecto, como hemos señalado los únicos desencantamientos de *mouras* que tienen éxito son aquéllos en los que el humano hace brotar la sangre de la *moura*. Es decir, para ser desencantada su sangre ha de derramarse. En el caso de Blancaflor, la tarea más difícil también necesita de la sangre de la protagonista: la sangre ha de brotar, pero, al contrario que la de la *moura*, ha de conservarse cuidadosamente, sin derramar ni una gota.

En cuanto al papel del humano en el cuento y en el mito, son también paralelos y opuestos. En efecto, mientras el pretendiente de Blancaflor realiza las tareas que le son encomendadas (con ayuda mágica, es cierto), el pretendiente de la *moura* no logra nunca realizar la tarea que le permitiría desencantar a la *moura* y hacerse con el tesoro: no consigue vencer la repugnancia que produce la serpiente y no logra besarla o arrancarle la flor que lleva en la boca. Como resultado de la realización o no de las tareas, el final es opuesto: feliz matrimonio de Blancaflor y separación de la *moura* y el humano. Podemos resumir esta serie de oposiciones en el siguiente cuadro:

BLANCAFLOR

mujer mágica
aparece en el agua (-4)
conserva la sangre (-4)
tareas realizadas
matrimonio

MOURA

mujer mágica
aparece en el agua
derramar la sangre
tareas no realizadas
separación

Tenemos entonces que el cuento de Blancaflor se opone a los relatos de *mouras* en un sentido que podemos exponer de la siguiente manera: el cuento se opone al mito en el sentido de que el cuento une lo que el mito separa. El cuento de Blancaflor permite realizar lo que prohíbe el mito de la *moura*: los hombres y las mujeres mágicas que el mito separa son unidos en el cuento ¹⁰.

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques IV. L'homme nu*, París, 1971, señala que esta misma oposición de funciones se da entre mito y rito: «... el rito no refuerza, sino que invierte la marcha del pensamiento mítico, que separa el mismo continuo grandes unidades distintivas entre las cuales introduce cortes» (p. 602). Ver también las pp. 607-608.

Como vemos claramente entonces, el cuento de Blancaflor cumple perfectamente una de las funciones del cuento que señalábamos más arriba: la compensación de las limitaciones del hombre. Frente a la realidad de autocontrol que impone el mito (que se puede apreciar también en los relatos relacionados con otras figuras del imaginario gallego como el *trasno*), el cuento supone un intento de compensación de lo que no resulta agradable o de superación que el grupo social impone.

EM BUSCA DE UM MUNDO PERDIDO

por

José Alberto Sardinha

É hoje realmente fácil fazer pesquisa etnomusical entre nós: existem já obras, assim literárias como discográficas, que suficientemente descrevem o panorama músico-instrumental do país e minimamente caracterizam as suas várias regiões. O mesmo não acontecia, porém, em 1960, quando a Fundação Caloute Gulbenkian convidou Ernesto Veiga de Oliveira para realizar um levantamento e recolha dos principais instrumentos musicais populares portugueses.

Por essa altura, não havia qualquer estudo sobre a nossa organologia popular, apenas se não dizendo que a matéria estava virgem por existirem alguns, poucos, trabalhos ou artigos sobre este ou aquele instrumento em particular. Quanto à música tradicional em geral, a maioria dos estudos publicados referia-se apenas a limitadas regiões do território, a temas restritos ou lateralmente conexos, enfermando alguns deles de critérios de avaliação e selecção susceptíveis de dúvidas, o que, tudo somado, tornava as poucas informações disponíveis numa teia difícil de destrinçar.

Não obstante, Ernesto V. de Oliveira aceitou o desafio que lhe era proposto e abraçou esta nova tarefa com a mesma paixão e rigor que sempre colocou no estudo do Homem Português, da sua condição e herança social.

Começou por estudar toda a bibliografia existente, analisando-a profunda e criticamente, e dela retirou todos os dados que de interesse lhe pareciam. Elaborou assim um resumo de todas as questões ligadas ao tema, quer sob a perspectiva teórica, quer sobretudo de ordem prática, relacionadas com elementos ou informações de campo, indispensáveis à investigação a que se propunha.

Assim organizado o recenseio das informações disponíveis, havia que actualizá-las, para o que foi enviado um inquérito em forma de circular a todos os párocos e professores das zonas rurais, em cujas respostas se depositava

grande esperança. Não obstante terem sido em número elevado para este tipo de contactos, não se revelaram tais respostas, porém, clarificadoras. Dispersivas umas, incongruentes outras, quase todas referiam a existência de grande número de instrumentos, sem coerência ou sentido que os integrasse no viver do povo local e que os tornasse, por isso mesmo, características desse viver.

Na falta destas referências, essenciais para uma perfeita integração do instrumental no ambiente social e musical que o gerou e justifica, as informações existentes continuavam sendo uma floresta sem nexos, sem orientação, sem fio condutor.

E assim, chegada a altura do trabalho de campo, a dúvida permanecia: o que procurar e por onde começar? Ernesto V. de Oliveira e o seu inseparável companheiro de investigação Benjamim Enes Pereira, ainda perdidos no mar de incógnitas que eram as informações recenseadas, começaram por contactar alguns dos párocos que haviam respondido ao inquérito e foi justamente depois de visitarem um deles, na Ribeira-Lima, que, indo até à taberna da aldeia, em procura do chefe dos bombos locais, descobriam o mundo fabuloso dos Zés-Pereiras, com todo o sortilégio, a intensidade e a emoção da sua força lúdica.

Acompanhando e explorando esse fenómeno, todo um novo horizonte, nas suas próprias palavras, lhes foi aberto e optaram então pelo rumo definitivo que haveria de nortear toda a sua riquíssima investigação: procurar em cada região, nas suas festas, feiras, romarias, em geral, nos seus hábitos sociais e costumes, as formas musicais que com eles andavam ligadas e o respectivo instrumental. Estabelecida a relação entre as principais manifestações e acontecimentos, religiosos, profanos, cerimoniais ou simplesmente lúdicos de cada região e as formas músico-instrumentais que nelas ocorrem, ficariam estas formas situadas e definidas como sendo as características dessa região.

Porque, mais importante do que inventariar quantos instrumentos houvesse por esse país fora e amontoá-los sem critério, a ideia que presidiu à recolha e estudo dos instrumentos musicais populares portugueses foi a de caracterizar cada região, captar-lhe os costumes, as vivências, as manifestações religiosas, os simples tempos de lazer ou de folguedo, e assinalar quais os instrumentos que acompanhavam o homem nesses momentos do seu viver comunitário.

E foi assim que decidiram calcorrear o país de norte a sul, visitando e vivendo as romarias, as feiras, as simples festas e costumes de aldeia, no afã de conhecerem e estudarem as genuínas tradições do nosso povo e os instrumentos com elas relacionados.

Conheceram os tamborileiros e gaiteiros mirandeses, as interessantís-

simas Festas dos Rapazes, o seu cerimonial, as danças dos pauliteiros; assistiram à Senhora do Almurtão, com os cortejos e «ranchos» dando as voltas sacramentais à capela e dirigindo à Santa o impressionante cumprimento musical ao adufe; subiram ao S. João de Arga, onde se deixaram penetrar da pureza a aroma dos ares, dos trajos e da música, da força da religiosidade popular; acompanharam os Zés-Pereiras de Entre-Douro-e-Minho e os gaiteros de Condeixa pelas arruadas e pelas festas; foram ao Castelejo, à Santa Luzia, ver os bombos irrompendo pelo arraial e tocando até as mãos sangrarem; assistiram às festas da raia alentejana, com o tamborileiro nas alvoradas e nas procissões; viveram o S. João em Rio de Onor, com os bailes à gaita-de-foles; percorreram a Beira Baixa conhecendo as melhores tocadoras e construtores de adufes, na Senhora da Póvoa, no Rosmanihal, em Idanha-a-Nova, em Penha Garcia, em Monsanto; fizeram conhecimento com a viola canpaniça e também com a viola beiroa e a toeira, instrumentos de arcaíssima matriz que conseguiram localizar e descobrir, com os últimos tocadores; acompanharam os círios estremenhos, de Torres Vedras, Sintra, Loures, Montijo, com o gaitero nos peditórios e nos cortejos processionais; correram as romarias minhotas e andaram com as ruskas, de festa em festa, de arraial em arraial; enfim, atravessaram o país de lés a lés, numa aventura fascinante pelo mundo ignoto da ruralidade, pelo interior da alma portuguesa, pelo fundo mais humano e verdadeiro da nossa cultura.

O resultado foi um imenso acervo de dados etnográficos, a par de uma inigualável riqueza de vivências humanas. Depois, terminada a fase de investigação no terreno, que Ernesto V. de Oliveira considerava fundamental — imprescindível — na investigação etnológica, passou ao tratamento dos dados colhidos, ao trabalho de síntese e à elaboração do texto daquele que viria a ser o importante estudo sobre a nossa organologia popular: «Instrumentos musicais populares portugueses» (Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1966; 2ª. edição em 1982).

E se a fase de inquérito e recolha no campo, continuamente realizada entre 1960 e 1962, foi um trabalho apaixonado, persistente e rigoroso, o labor teórico e a elaboração literária que se seguiram não ficam atrás em cuidado, sabedoria, profundidade e inteligência. A vastidão da bibliografia, nacional como estrangeira, estudada e aplicada pelo autor impressiona pelo método de análise e investigação no texto, bem como pela correcção da interpretação que lhe é dada, só encontra paralelo na imensidade de informações etnográfico-musicais que ao longo do livro se patenteia, as quais são o fruto directo da aturada e profícua pesquisa no terreno. Se a isto juntarmos uma inventariação metódica e sistemática, por províncias e regiões, dos instrumentos recolhidos,

com a respectiva contextualização musical e social geral, para além de um constante aprofundamento histórico da matéria, não hesitaremos em considerar esta obra um verdadeiro marco na etnomusicologia portuguesa. Se bem que nominalmente limitada ao instrumental, largamente, na verdade, ultrapassa esse âmbito, para mergulhar, com a naturalidade e sageza próprias do autor, na temática mais geral da musicologia popular.

Da observação dos factos e dados que colheu no terreno, Ernesto V. de Oliveira levantou hipóteses e, após o seu estudo comparativo de região para região, retirou conclusões e organizou um esquema explicativo do panorama músico-instrumental do país, que assim resumimos: no litoral a norte do Tejo, de terras baixas e populosas, onde prevalecem as formas musicais mais simples e alegres, o instrumental é predominantemente constituído pelos cordofones (violas, violões, cavaquinhos, guitarras, rabecas); passada a linha montanhosa que, do Gerês a norte, se estende até à Estrela, nas terras do interior, mais isoladas e de gentes menos expansivas, predominam as formas musicais mais arcaicas e, com elas, os instrumentos do ciclo pastoril (gaitas-de-foles, tambores, flautas, palheta, pandeiros e adufes). Quando ao Alentejo, seguiria sensivelmente as características destas terras do Leste, ao passo que o Algarve as características do litoral noroeste.

As excepções a esta regra explicar-se-iam pelo carácter local que assumem, contrário ao ambiente geral em que ocorrem, v.g. a função cerimonial da gaita-de-foles nas terras do litoral, ou a raridade, também cerimonial, da viola em terras de Beira Baixa.

Não cabe aqui desenvolver esta tese geográfico-instrumental, decorrente aliás de uma perspectiva notoriamente mesológica. Cumpre-nos tão somente salientar a sua importância para o conhecimento, inventariação e distribuição do instrumental popular pelas diferentes províncias, conforme as preferências, gostos e «ethos» musical de cada uma delas, o que — deve realçar-se — foi feito pela primeira vez em Portugal.

Claro está que é hoje já viável avançar algo mais no estudo de alguns desses instrumentos, mas tais avanços, aliás só possíveis a partir da obra de Ernesto V. de Oliveira, não apagarão a valia incomensurável do seu trabalho pioneiro, nem invalidam o mérito do seu monumental estudo sobre a organologia popular portuguesa. Nunca é demais lembrar, outrossim, que o objectivo era caracterizar instrumentalmente um país inteiro, tarefa de proporções ciclópicas e de elaboração necessariamente genérica.

Acresce que, através do esquema explicativo que traçou, Ernesto V. de Oliveira conseguiu uma felicíssima sistematização da ideia que presidiu, como dissemos, à investigação de campo e que ele considerava fundamental: a

conexão que permanentemente estabelece entre os instrumentos músicos que predominam em cada uma das regiões e o ambiente musical e social em que ocorrem, ou seja, os hábitos e costumes, a maneira de ser, de sentir e de viver das respectivas gentes. Esta inserção da música e seus instrumentos no contexto social e humano de cada região é matéria inovadora e única na investigação etnomusical portuguesa, pelo que também aqui (íamos a dizer sobretudo aqui) a obra de Ernesto V. de Oliveira sobre o instrumental popular português permanecerá fundamental.

Uma outra contribuição de relevo do seu trabalho é, a par da delimitação geográfica dos instrumentos populares, a localização de alguns espécimes únicos, já então ameaçados de extinguir-se: referimo-nos nomeadamente à viola beiroa e à viola toeira, de que colheu os últimos testemunhos, bem como à viola campaniça, todos eles de arcaíssima matriz, cuja divulgação lhe devemos.

Temos vindo a mencionar apenas o estudo «Instrumentos musicais populares», mas é bom não esquecer que a investigação de Ernesto V. de Oliveira e Benjamim Pereira se não limitou ao continente. Ainda na sequência do trabalho de campo realizado no início da década de sessenta, estiveram nos Açores durante três meses efectuando o levantamento músico-instrumental do arquipélago, de que só muito mais tarde, em 1986, foi publicado o trabalho, igualmente notável «Instrumentos musicais populares dos Açores» (Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1986).

Além destes estudos gerais, deixou-nos Ernesto V. de Oliveira algumas monografias dignas de realce, pelo seu inegável interesse: «Alguns aspectos etno-musicais do Baixo Alentejo: I. O tamborileiro alentejano; II. A viola campaniça»; «A sanfona, um instrumento esquecido»; «O Zé Pereira»; e «Violas portuguesas».

Dissemos acima que o imenso acervo de dados etnográficos que Ernesto V. de Oliveira e Benjamim Pereira colheram e registaram nas suas expedições de campo só é comparável à extrema riqueza dos contactos humanos que estabeleceram. É bem verdade, e, se aqueles deram origem a uma obra fundamental na etnomusicologia portuguesa, estes davam para escrever um outro livro, que eternizasse os tipos populares encontrados, os sucessos pessoais da investigação, a paisagem humana encontrada por esse Portugal fora, sempre tão vária, mas tão calorosa e afectiva, as gentes do campo, que vertem na música tanto dos seus sentimentos, a alegria e a tristeza, o amor e o padecimento, o sagrado e o profano, a vida e a morte.

A marca desta apaixonante aventura humana, ao mesmo tempo que digressão científica, permaneceu indelével no espírito dos dois investigadores,

que sempre recordaram com entusiasmo os progressos e recuos da pesquisa, o entusiasmo duma descoberta, a tristeza duma decepção, as pessoas conhecidas, as amizades criadas, enfim a alegria de um trabalho sério e realizador. Lembra-mos com saudade o brilho e a vivacidade que enchiam os olhos do Dr. Ernesto Veiga de Oliveira quando recordava todos esses sucessos, desde uma descoberta importante, a uma simples curiosidade, ou a um episódio marcante, como por exemplo, a emoção que o possuiria ao avistar pela primeira vez, em cima de um armário, em casa do tamborileiro mirandês Virgílio Cristal, o velho tamboril com a «patine» dos anos e a carga da antiguidade e da tradição.

Foi aliás com este Virgílio Cristal que se passou um episódio digno de realce, para se avaliar do empenhamento e envolvimento pessoal e humano que Ernesto V. de Oliveira colocava na investigação e das inúmeras e fortes amizades que grangeou junto daqueles que eram, afinal, objecto dessa mesma investigação. Foi o caso de se ter organizado, no decurso e no final do trabalho de campo, duas exposições dos instrumentos até então recolhidos e dois concertos de instrumentistas populares, o primeiro em 1962 e o segundo em 1964. Aconteceu que, tendo participado, aliás com imensa dignidade e brilho, no primeiro concerto, o tamborileiro objectava que não poderia aceitar o convite para o segundo por força das tarefas inadiáveis da sua lavoura. Todavia, perante a insistência, delicada mas convincente, de Ernesto V. de Oliveira, a quem o ligava profunda amizade e respeito, Virgílio Cristal acabou por exclamar, rendido: «Pronto, vou! Eu, por este senhor, era capaz de dar o sangue das minhas veias!»

«Em busca de um mundo perdido» foi o título, apropriado, que Ernesto V. de Oliveira deu a um artigo que, a nosso pedido, escreveu para uma edição especial de revista «Arte Musical», aquando da realização, em 1982, da Quinzena de Etnomusicologia, em que descrevia duma forma sumária mas empolgante a extraordinária experiência que viveu por esse Portugal fora entre 1960 e 1962, em pesquisa da memória músico-instrumental do povo português.

Tocado pelos sucessos que viveu nessa busca fantástica, impressionado com a força interior que habita o gaiteiro nortenho, ou com a loucura que se apodera dos tocadores de bombos da Beira Baixa e da Beira Litoral quando, já para além da bebedeira, continuam zurrando nos bombos, como se estivessem possessos, até fazer sangue nas mãos, ou ainda com a nostalgia com que o Tio Rebanda, de Mazouco, se despediu da sua flauta tocando uma última moda, em que concentrou uma vida inteira de pastor, mas sensibilizado também pela irreversibilidade do tempo e suas mutações e pela perda inexorável desse mundo fabuloso e autêntico, por isso que telúrico, ciente de que toda essa pesquisa fora feita «no limiar das últimas possibilidades», antes do desapareci-

mento das últimas abencerragens da tradição instrumental, Ernesto V. de Oliveira assim terminava esse artigo de 1982:

«O nosso instrumental popular está a acabar e os seus tocadores rareiam. Quem tocará ainda a bandurra beiroa e a viola campaniça, desaparecidos o tio Manuel Moreira, de Penha Garcia, e o Jorge Caranova de Santa Vitória?... E quando se for o Virgílio Cristal, quem ficará para tocar o deslumbrante tamboril e flauta em terras mirandesas?...

É bom, é mau? É a lei dos tempos, para lá do bom e do mau. Tudo isso pertenceu a um estúdio artesanal, que significou também decerto a estagnação, pobreza, injustiça; mas quando se calarem de vez esses funâmbulos iluminados — o tio Inácio e o Virgílio Cristal, o Manuel São Pedro, o Zé Peludo, o Bico de Frango, o Diogo Correia e as mulheres da Malpica, o Caranova e o Vilarinho de Covas, como se calou o Pedro Vergas da viola toeira, — e quando as alvíssaras da Páscoa ou as alvoradas dessas bárbaras festas transmontanas forem feitas por um altifalante instalado numa furgoneta que atroa os ares com ultima canção de uma vedeta de rádio, o mundo terá certamente perdido uma grande riqueza — ou melhor: a riqueza do mundo valerá muito menos a pena ser vivida.»

Depois de uma vida inteira consagrada ao estudo da cultura portuguesa, dedicada a salvar do esquecimento o legado da memória nacional, era com este realismo, expresso de uma forma lapidar, que encarava o desaparecimento das formas tradicionais de vida essa grande figura moral, humana e científica que foi Ernesto Veiga de Oliveira. A sua obra permanecerá, a sua memória e o seu exemplo não se apagarão!

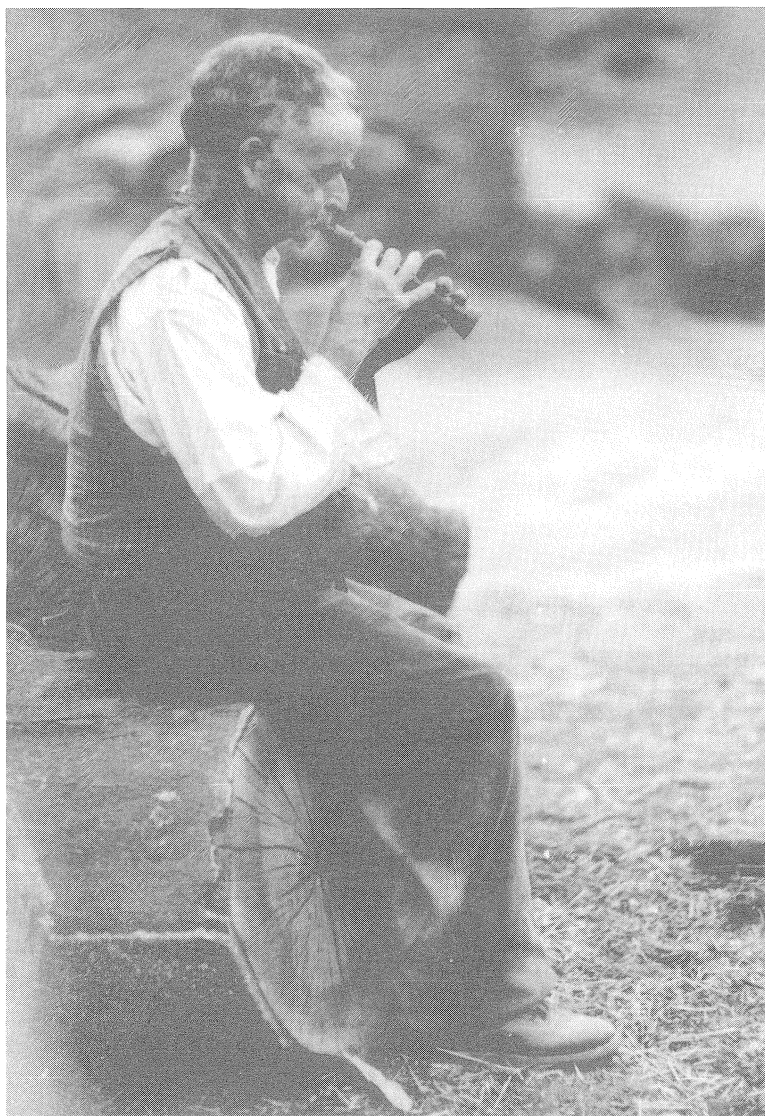


Fig. 1 — José dos Reis Mendonça, tocador de palheta de Sidral, Monsanto (Idanha-a-Nova). Setembro 81.

ARCAISMO TECNOLÓGICO A EXTRACÇÃO DO AZEITE EM DOIS LAGARES DO MINHO

por

Benjamim Pereira*

O estudo da tecnologia tradicional do azeite em Portugal figurava desde há muito no programa geral dos trabalhos a realizar pelo Centro de Estudos de Etnologia. A despeito da magnitude e extraordinário interesse de que se reveste este tema, só muito recentemente se encetaram pesquisas de carácter sistemático, tendo sido publicado apenas um primeiro trabalho sobre a actividade sazonal das gentes do Barroso nos lagares de azeite alentejanos¹.

Com Ernesto Veiga de Oliveira realizámos em 1988/89, no período da safra da extracção do azeite, um primeiro trabalho de prospecção geral em todo o País para identificar os lagares que laboravam ainda no quadro da arcaica tecnologia. Esse trabalho revelou situações do maior interesse que pensávamos aprofundar no inverno seguinte.

A súbita doença de Ernesto Veiga de Oliveira, a 4 de Dezembro de 1989, de que veio a falecer a 14 de Janeiro deste ano, interrompeu dramaticamente esse estudo.

Desenvolveremos aqui as notas de campo que na sua companhia recolhemos então em dois lagares do Minho, num dos quais assistimos ao lento desenrolar das operações, prestando deste modo a nossa homenagem à memória desse infatigável companheiro que manteve até ao fim da sua vida um fascínio e um interesse iluminado por todos os traços significativos da nossa cultura rural.

A cultura da oliveira, «a mais prestigiada árvore mediterrânea»², e a extracção do azeite, é conhecida na bacia do Mediterrâneo desde a IV dinastia

* Centro de Estudos de Etnologia. Desenhos de Manuela Costa.

¹ Ernesto Veiga de Oliveira, Benjamim Pereira e Fernando Galhano, «Migrações temporárias e estacionais. Barroões no Alentejo», *Estudos em Homenagem a Mariano Feio*, Lisboa, 1986, 541-563.

² Orlando Ribeiro, «Significado ecológico, expansão e declíneo da oliveira», *Boletim do Instituto do Azeite e Produtos Oleoginosos*, Ano IV, nº 2, Lisboa, 1976, 4.

egípcia (século XXVIII ao XXVI a.C.), sob a qual o Egipto importava azeite da Palestina e da Síria³.

Em Portugal o nome da árvore é de origem latina mas o nome do fruto é de raiz árabe⁴. Jorge de Alarcão diz que «não é seguro terem sido os Romanos os introdutores da oliveira no nosso território; é muito possível que esta árvore tenha sido trazida por Cartagineses, se não mesmo por Fenícios»⁵. A preferência alimentar dos romanos deve ter incrementado o seu cultivo «sem contudo a propagarem para o norte pois os lusitanos utilizavam a manteiga como gordura»⁶. Mas é certamente aos romanos que devemos a maior parte da herança dos sistemas e métodos usados na extracção do azeite.

Os arcaísmos que persistem na actualidade não se explicam apenas por razões de inércia tecnológica; uma observação mais atenta permite descobrir certos aspectos evolutivos do comportamento técnico que importa relevar devidamente.

LAGAR DE AZEITE DE VILELA (Arcos de Valdevez)

Esta instalação integra, desde o início, além do equipamento específico relacionado com o processo de extracção do azeite, um conjunto de três moendas accionadas por sistema hidráulico de roda horizontal e, anteriormente, também por roda vertical (des. 1/4).

O edifício, construído numa pequena planura da margem esquerda do rio Vez, é de planta rectangular, com paredes muito largas de pedra, de um só piso, assente em dois terços da sua área no maciço do terreno, e o restante em poderosos muros entre os quais corre a água que entra nas comportas rasgadas na fachada, a montante, descendo pelos cubos abertos até aos rodízios, juntando-se depois num único canal que sai no topo oposto, continuando por uma levada que vai alimentar outros moinhos e regar as terras adjacentes (fig. 1).

O açude corta o rio na diagonal, num ponto em que este se espraia, fazendo convergir a água directamente para as comportas que comunicam de imediato com os cubos.

O edifício mostra dois acrescentos laterais, um em madeira, do lado do

³ Charles Singer, *A History of Technology*, Oxford, 1958, 359-360. Robert Cresswell, «Un pressoir a olives au Liban: essai de technologie comparée», *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie*, V-1, Paris, 1965, 33.

⁴ Alberto Sampaio, «As Villas do Norte de Portugal», *Estudos Históricos e Económicos*, I, Porto, (Livraria Chardron), 1923, 109: «Este facto anormal será só explicável, admitindo-se que azeite, sendo um termo especial, não só tornou óleo (*oleum*) uma palavra genérica, mas ajudou também a sustentar *azeitona*».

⁵ Jorge de Alarcão, «Um lagar de azeite na antiguidade», *História*, nº 5, Março 1979, 46.

⁶ Orlando Ribeiro, op. cit. 21.

rio, elevado sobre poderosas colunas de granito onde está instalada uma moenda e um compartimento para os lagareiros comerem e descansarem nos períodos de laboração do lagar (fig. 1); e outra, em pedra, do lado oposto, onde se recolhia a azeitona que aguardava a vez e não cabia lá dentro, bem como a lenha utilizada no aquecimento da água da caldeira.

O pavimento tem dois níveis, situando-se o inferior, térreo, a meio do corpo do lagar, a um dos lados. Numa das extremidades encontra-se o *lagar* ou *pio* onde se esmaga a azeitona. De forma tronco-cónica de base invertida, é constituído por 10 aduelas de granito, cintadas junto ao bordo superior por um arco de chapa, com 1,80 m de diâmetro, em cima, e 1,60 m em baixo, 66 cm de altura e 25 cm de espessura, assentes numa base de pedra de cerca de 30 cm de espessura — o *prato do lagar*. Dentro dele encontra-se a *galga*, espécie de mó de pedra disposta na vertical, de faces paralelas, de 75 cm de diâmetro e 20 cm de espessura, accionada por uma roda horizontal hidráulica, do tipo de rodete de palas trabalhando dentro de dorna de madeira, que serve, em alternância, para mover uma moenda de cereal.

Para aquele efeito retira-se a mó andadeira de cima do pouso e em seu lugar introduz-se um elemento amovível — a *roca* ou *carrinho* com o respectivo veio. Este mede 1,55 m de altura a 14 cm de lado e tem na extremidade superior um carrêto do tipo de lanterna, de 43 cm de altura e 45 cm de diâmetro, e 7 fuselos; em baixo, esse veio é revestido por uma barra de ferro e mostra um cavado no topo ajustado à forma da segurelha, na qual assenta e encaixa. O carrêto engrena numa roda horizontal de madeira, de 2,50 m de diâmetro, formada por 4 cambas, com dentes radiais, ligada por 4 braços dispostos em cruz a um forte veio munido no topo inferior de um espigão de ferro que gira numa chumaceira cravada no centro do *prato do lagar*, e joga em cima em outra chumaceira de madeira pregada a uma das traves da armação. O eixo da galga, em ferro, fixa-se a este veio e entra numa bucha de madeira cravada no buraco daquela galga que fica por isso encostada a esse veio. Consequentemente, o espaço circulatório da galga torna-se muito restrito e por isso ela actua segundo um efeito misto, ao mesmo tempo circular e de arrastamento.

Na plataforma da outra extremidade, sob a prensa de trave, a cerca de 1 m da parede onde esta se fixa, situa-se o *prato*, grande bloco de pedra de face plana, com sulco circular, quase ao raso dessa plataforma, onde se colocam as seiras para a prensagem. Mais para o interior, e ainda no alinhamento da trave da prensa, encontra-se a *tarefa* onde se faz a separação do azeite das águas de vegetação e das caldas. Ela é formada por um bloco de granito, com câmara de duplo bojo em sobreposição, provida de um sistema de sifão para escoamento da *água churra*. Fica parcialmente saliente da plataforma e mede 70 cm de altura, 65 cm de lado, com uma boca de 45 cm de diâmetro, correspondendo à câmara superior, donde se retira o azeite.

A caldeira — *pote* —, em cobre, tem capacidade para 700 litros e

encontra-se suspensa de patilhas cravadas em torno do bocal, sobre a fornalha, provida de grelha e porta de 75 x 50 cm. Fornalha e respectiva caldeira estão incorporadas nessa plataforma, ao lado do *prato*; a câmara da fornalha tem um canal dirigido na direcção do *prato*, de modo a mantê-lo aquecido; atrás tem uma chaminé para a saída do fumo.

A água para a caldeira era captada através de uma roda de elevar água, instalada na levada a juzante do edificio, seguindo depois por toscas caleiras de madeira (fig. 3). Hoje, para esse efeito, dispõe de um pequeno motor eléctrico e canalização de plástico.

A prensa de vara mede 6 m de comprimento e 40 cm de secção. Ela dispõe-se mais ou menos na horizontal, no sentido do comprimento do lagar, suspensa num dos topos por um forte tarugo de madeira que a atravessa de lés a lés e cujas pontas entram no buraco de dois blocos trabalhados de granito salientes da parede, a cerca de 1,30 m da base daquela plataforma. A outra extremidade pode bascular ao longo de um parafuso de madeira — o *fuso* —, roscado em dois terços do seu comprimento, ligado em baixo por um perno de aço com chaveta a um peso tronco-cónico de granito — o *pé* —, de 90 cm de diâmetro médio e 70 cm de altura, passando a parte roscada através da vara, na vertical, junto ao topo; a fêmea está aberta num tabuão rectangular — a *concha* — que entra transversalmente num rasgo vazado junto à cabeça da trave.

O fuso, na parte inferior não roscada, tem um furo transversal onde entra a *tranca* através da qual se faz rodar⁷.

Neste tipo de prensa, a força da pressão é igual ao produto do peso da pedra pela distância da vara, do ponto de acção (sobre as seiras) até ao ponto de aplicação (onde enfia o fuso), adicionando a este resultado o próprio peso da vara. Neste caso, o braço da potência é apenas o dobro do braço da resistência (distância entre o ponto de apoio e o ponto de acção). A pressão sobre as seiras é, portanto, de cerca 2.000 quilos apenas — 650 quilos do peso x 2 m + 700 quilos de peso da trave.

A vara da prensa, para não desaprumar, é amparada lateralmente por dois prumos — as *virgens* —, lançadas da plataforma ao travejamento do telhado. Nesses prumos estão pregadas duas travessas e é delas que se suspendem as medidas exigidas pela lei — 1 litro, 5 litros com asa, 10 litros —, o prato de colher o azeite na tarefa, o funil e a candeia.

Cada *piada* ou *lagarada* leva cerca de 200 quilos de azeitona e demora 3 a 4 horas a moer, conforme o estado da azeitona. Em média faziam 4 a 5 lagaradas trabalhando ininterruptamente dia e noite.

Quando a azeitona está muito seca deitam um quarto de balde de água no

⁷ Esta trave foi ali colocada em 1965 em substituição de uma velha e foram necessários 8 homens para a deslocar e instalar. Primeiro fixaram a ponte na parede e só depois elevaram a outra, calçando-a gradualmente. O fuso foi desenfado do pé e este deslocado para o lado de modo a facilitar o enroscamento na *concha*.

lagar. De quando em quando, o lagareiro, com uma pequena pá de madeira, remove a azeitona que a galga projecta contra as paredes do lagar de modo a sujeitá-la ao devido esmagamento pelas sucessivas passagens da galga (fig. 2).

A cada lagarada corresponde uma prensada de três seiras.

A massa é transportada do lagar para o enseiradoiro em gamelas de madeira ou folheta, de forma tronco-piramidal, com asas laterais, e metida nessas seiras. A primeira seira leva 7 gamelas de massa, a segunda 6 e a terceira 5.

A primeira seira é colocada no centro do *prato*, abrem-lhe a boca com três pequenos paus — os *frades*—, colocados verticalmente, e espalham a massa à mão distribuindo-a uniformemente. Sobre esta colocam outra seira, enchendo-a de maneira semelhante, procedendo de igual modo com a terceira. Assenta-lhe em cima o *taipal* e encastelam calços até encostar à face inferior da trave da prensa.

Fazendo rodar o fuso provoca-se o abaixamento da trave até que o peso fique em suspensão (fig. 4).

A primeira prensagem é lenta, demorando cerca de 30 minutos até levantar o peso; depois é mais rápido. Após um primeiro aperto as seiras são caldeadas, uma primeira a seco, as seguintes com água a ferver. Alivia-se a prensa rodando o parafuso em sentido contrário, retiram-se os calços e o taipal e, à mão, esfarela-se o bagaço começando pela seira que está por cima: dois homens frente a frente, com a seira de permeio, levantam-lhe o bordo e, com o pé, dão-lhe dois golpes, à vez; em seguida pegam-lhe pelas asas e rodam-na 1/4 de volta repetindo os mesmo gestos (fig. 5). A água é retirada da caldeira com um aguadouro de cabo comprido e lançada dentro das seiras sobre a massa, mexendo-a com um pau. A operação de caldeamento das seiras repetia-se, em regra, três vezes por cada lagarada.

O azeite, de mistura com as águas de vegetação e a água fervente das caldas, escorre directamente para a tarefa, que é sangrada de quando em quando após atenta verificação do nível do azeite dentro da tarefa, mergulhando e agitando uma varinha no líquido e obtendo por esse processo a percepção do ponto de encontro do azeite e da água-ruça. O azeite vai sendo gradualmente retirado com o prato para cântaros de folheta ou de plástico (fig. 6).

Cada moedura rende entre 20 a 25 litros de azeite.

Antigamente, o período de laboração era mais dilatado, chegando a trabalhar durante três meses, com início em meados de Dezembro, sem interrupção, para o que dispunha de dois grupos de lagareiros, compostos de três homens cada, revezando-se à noite, dia sim, dia não.

Quando trabalhava para fora, os fregueses é que forneciam a lenha para a fornalha e a comida dos lagareiros, ficando o proprietário do lagar com 10% do azeite fabricado.

Antes da instalação eléctrica a iluminação era feita com 4 candeias de

azeite, uma das quais se encontrava suspensa dum prego cravado no veio da galga. Por vezes ela desprendia-se e ficava esmagada pela galga; havia por isso sempre um lote de candeias de reserva.

Segundo o Sr. Alberto Castro, actual proprietário desta instalação, a candeia testava a qualidade do azeite: quando feito neste tipo de lagar ardia com toda a normalidade; mas o azeite de certas fábricas, ardia com grande dificuldade, mantendo-se a chama permanentemente «aos espirros».

Esta pequena unidade industrial pertence à família desde há cerca de 150 anos. À morte do avô ficou para os três filhos e viúva que a exploravam em comum. Dois dos filhos faleceram sem deixar descendentes permanecendo desse modo a propriedade indivisa.

A razão da existência deste lagar prende-se com um sentido muito arreigado de auto-produção dos próprios recursos que é uma das características da personalidade das gentes desta região. Ao tempo do avô a família possuía um número razoável de oliveiras e, por isso, além deste lagar, era ainda proprietária da metade do lagar da vizinha freguesia de Gondoriz⁸, onde tinham terras com oliveiras que produziam à razão de 500 litros de azeite por ano.

LAGAR DE AZEITE DE PANQUE (Barcelos)

No rio Neiva, a cerca de 1 quilómetro a poente da Ponte de Anhel, encontra-se uma construção abandonada, de paredes sólidas de pedra, de planta rectangular, com empenas nos topos para cobertura de duas águas, de um só piso, com cabouco para instalação do sistema de transmissão da força motriz hidráulica à galga (des. 5/7).

A instalação apresenta uma plataforma rectangular, de 80 cm de altura, disposta na parte central, de concepção muito equilibrada, com alguns dos elementos da sua estrutura funcional em cantaria esmeradamente trabalhada.

As duas prensas de vara dispõem-se no sentido longitudinal do edifício a partir de uma poderosa estrutura de granito formada por 4 colunas de secção quadrada, encastoadas a meio da plataforma e com as extremidades superiores espigadas em enormes lajões que lembram uma cobertura dolménica. Em frente de cada uma das bases das prensas — os *pratos* — vê-se um par de pias de pedra, de cerca de 80 cm de altura, de diâmetro desigual, a mais pequena com a cavidade estrangulada a meio da sua altura, formando duas câmaras semi-ovóides ligadas pelo vértice, de 43 cm de diâmetro máximo, a maior com cavidade cilíndrica de cerca de 60 cm de diâmetro. A pia pequena tem um

⁸ O edifício e o equipamento foi melhorado. Ele é ainda accionado por uma roda hidráulica de copos e queda superior frontal, em ferro, mas dispõe já de prensas hidráulicas e centrifugadora.

⁸ Ernesto Veiga de Oliveira, Fernando Galhano e Benjamim Pereira, *Tecnologia tradicional portuguesa — Sistemas de moagem*, Lisboa (INIC), 1983, 73-76.

furo vertical, de cima a baixo, que vaza o interior, inflectindo lateralmente a cerca de 15 cm da face superior de modo a estabelecer comunicação com a pia maior que se situa a seu lado; esta, por seu turno, tem outro furo idêntico que vaza o interior igualmente no fundo da câmara e inflecte em ângulo recto para o lado a 18 cm da face superior estabelecendo assim comunicação com o exterior. O azeite, de mistura com a água-ruça, escorre para a pia pequena; desta, pelo princípio geral do sifão, a água-ruça escoo para a pia maior, que, pelo mesmo processo escoo para um tanque subterrâneo de reserva — o inferno — onde pode ainda recolher-se algum azeite que por quaisquer negligências se tenha escapado das tarefas, escorrendo finalmente para o exterior do lagar.

A meio, entre os dois pares de pias, situa-se a fornalha, com frontão de cantaria e porta quadrada, provida de uma grande caldeira de cobre com cerca de 1,20 m de diâmetro.

A cada lado desse frontão encontram-se as escadas de pedra, de 3 degraus, para acesso à plataforma.

A galga, de 70 cm de diâmetro por 22 cm de rasto, trabalhava no lagar, que tinha 1,20 m de base. Era accionada por uma roda de madeira, hidráulica, de propulsão inferior, que incorporava no seu eixo uma entrosga que por seu turno engrenava numa outra roda de madeira, horizontal, solidária com o eixo da galga.

Ao lado dessa roda que accionava a galga estava instalada outra, de maior diâmetro, do tipo de elevar água de rega, através da qual se captava a água para a caldeira.

Ao longo da fachada oposta à que está voltada para o rio tem uma bancada onde se situavam as tulhas para depósito da azeitona que aguardava a feitura do azeite.

Estes dois tipos de lagar ilustram a permanência e inovação no complexo tecnológico dos processos de extracção do azeite, desde o período romano até aos nossos dias.

A *mola olearia* e o *trapentum* romanos e o nosso *lagar, moinho* ou *vasa* apresentam entre si a maior semelhança não só sob o ponto de vista formal como funcional — um tanque tronco-cónico de base invertida, dentro do qual circulam as galgas, uma, duas ou três, que moíam a azeitona. O factor evolutivo de grande significado tem que ver com a fonte de energia motriz que acciona essas galgas. Em Roma, o trabalho escravo assegurava a estes engenhos, como aliás à própria moagem⁸ essa força motriz humana, suficiente e barata. Entre

⁸ L. Gonçalves Marques «Sobre a evolução do equipamento na indústria de extracção do azeite», *Boletim da Junta Nacional de Azeite*, V, n.º 17/18, 37-52.

nós, onde não há notícias dessa modalidade, a tracção das galgas faz-se por dois sistemas fundamentais: animal e hidráulico. Um inquérito feito em 1939 pela Junta Nacional do Azeite, revela que, num total de 8282 moinhos de galgas, 3727 eram de tracção animal⁹. Decorridos 20 anos a situação era a seguinte: accionados a motor 35, a sangue 1010, a água 1010, mistos, a água e sangue 77, a água e motor 10, e a sangue e motor 7¹⁰.

O sistema hidráulico apresenta-se sob duas formas segundo os tipos fundamentais de moinhos de água: 1) de roda horizontal, e 2) de roda vertical.

A energia hidráulica, que um século a.C. vemos associada à mecanização da moagem¹², só muito posteriormente conhece outras aplicações, contribuindo, em certos casos, para o gradual desenvolvimento industrial que se desenha no Ocidente a partir dos séculos XI e XII: almofarizes e trituradores de minério, pesados martelos em ferro e madeira das forjas e pisões, foles de forjas, cortumes, serras mecânicas, engenhos de papel e cânhamo, mós de afiar, etc¹³.

Em Portugal, as primeiras referências ao azeite encontram-se nos forais que geralmente o incluem na lista dos produtos sujeitos ao pagamento de certos impostos¹⁴.

É de relevar a nota regulamentar respeitante ao seu fabrico que aparece «em 1162 no 1º Foral dado à Vila de Tomar por D. Gualdim Pais, 4º Mestre do Templo: *em nenhuma azenhas non dedes mais ca de XIII partes uma, sem ofreção*».

Teria sido o citado Mestre o construtor dos primeiros moinhos e lagares da Ribeira de Tomar (...) onde ainda hoje se podem ver os edifícios que, sempre como lagares de azeite, vieram, embora modificados e acrescentados, até fim do século passado¹⁵.

Os grandes centros de produção de azeite na Idade Média concentravam-se em Coimbra e Évora¹⁶. Um regulamento municipal desta última cidade, de 1392, obrigava os lagareiros a fazer moeduras iguais de 12 fangas e fixava a percentagem de 10% do produto extraído, 3 pães e 4 reis de lenha, e o pagamento de 1/2 alqueire de cevada para a besta, sendo a *moedura de sartaan*, e 1 alqueire, na *moedura de calda*¹⁷.

⁹ Instituto do Azeite e Produtos Oleaginosos, Boletim, IV, nº 2 Lisboa, 1976, 72-80.

¹² Ernesto de Oliveira et al, *Sistemas de moagem*, 69-70.

¹³ M. Bertrand Gille, *Esprit et civilisation technique au Moyen Âge*, Paris, 1952, 6-7; Fernand Braudel, *Civilização material e capitalismo*, I, Lisboa (Cosmos), 1970, 292-294; Lewis Mumford, *Techique et civilisation*, Paris (ed. du Seuil), 1950, 110.

¹⁴ F. - P. Langhans, *Apontamentos para a história do azeite em Portugal*, Lisboa (Junta Nacional do Azeite), 1949, 20.

¹⁵ Manuel da Silva Guimarães, *A oliveira e o azeite na região de Tomar — Usos e costumes*, Tomar (Câmara Municipal de Tomar), 1979, 9.

¹⁶ F. - P. Langhans, op. cit. 22.

¹⁷ F. - P. Langhans, op. cit. 49; Henrique da Gama Barros, *História da Administração Pública em Portugal XII a XV*, IX, Lisboa (Livraria Sá da Costa), 1950, 103.

O *Regimento dos Lagares de Azeite de Coimbra*, de 1554, estabelecia como unidade a *moedura inteira*, correspondente a 36 alqueires de azeitona capazes de serem moídos pelo lagar. Essa moedura era anteriormente de 40 alqueires; tal abaixamento «teve origem no facto de muitos lagares já não terem a força de água bastante para moer a moedura inteira. Estes lagares de Coimbra eram movidos por meio de energia hidráulica aproveitada naturalmente do Mondego e dos ribeiros seus afluentes»¹⁸.

Estes dados históricos reflectem de modo muito expressivo a prevalência do sistema de tracção animal no Alentejo e do sistema hidráulico em Tomar e Coimbra, em perfeita convergência com as condições hidrográficas dessas regiões. Os moinhos puxados por animais, hoje caídos totalmente em desuso, estavam instalados no mesmo edifício onde se encontrava a prensa ou, mais raramente, numa divisão independente, ao lado, com comunicação directa.

A inferioridade deste sistema relativamente ao hidráulico é manifestamente grande. Ao menor rendimento motriz¹⁹ adiciona-se o custo económico de animais e pessoas envolvidas, além dos inconvenientes da insalubridade decorrentes da presença de animais no lagar. A adopção do sistema hidráulico significou pois um progresso notável.

A roda de água vertical, de propulsão inferior ou, mais correntemente, de queda superior frontal, foi sem dúvida a forma mais geral. A roda de água horizontal ou de rodízio, encontrámo-la apenas em casos muito raros nos concelhos dos Arcos de Valdevez, Braga, Cabeceiras de Basto, Celorico da Beira e Seia, em instalações de menor vulto mas que dispunham de excelentes caudais.

A prensa de vara que vemos nestes dois lagares minhotos representa a continuidade de um modelo cujo invento é atribuído aos gregos e se situa no ano 25 antes da nossa era. Introduzido em Roma nesse mesmo século, difundiu-se em seguida no mundo mediterrâneo chegando até nós sem sofrer alterações significativas²⁰.

Em Portugal, as prensas de vara, tanto nos lagares de vinho como de azeite, foram de uso geral. Segundo dados da Junta Nacional do Azeite, de 1948, no sector oleícola existiam 4705 prensas de vara para 2965 prensas de

¹⁸ F. - P. Langhans, op. cit., 76.

¹⁹ Segundo Ferreira Lapa (*Technologia Rural*, Lisboa, 1865, 47), «Nos moinhos de uma só galga de pedra tocada por um boi, revesado de três em três horas, deita-se geralmente de cada vez quatro grandes sacos de azeitona, ou 24 alqueires (...) Um moinho não está feito em menos de três horas de pisa. Moendo dia e noite, consegue-se fazer quatro moinhos, apenas, sendo metade do tempo empregado em enseirar as pastas, deitar novo moinho de azeitona, abrochar e desabrochar o boi do manejo. Quando o motor é uma queda de água, pode-se obter o dobro e mais da moenda».

²⁰ Charles Parain, «Typologie des pressoirs industriels et aires de diffusion des types successifs en Europe occidentale», *Outils, ethnies et développement historique*, Paris, 1979; Robert Cresswell, op. loc. cit.

parafuso e apenas 3749 prensas hidráulicas²¹.

A associação da moagem de cereais à extracção do azeite que encontramos em Vilela traduz uma das características peculiares da nossa indústria tradicional, especialmente no Noroeste, que entre nós se apresenta como o meio técnico mais favorável à invenção.

Alberto Sampaio, no seu denso e penetrante estudo sobre o Norte de Portugal, nota que «a oliveira nunca representou nenhum papel importante na nossa economia rural, nem os diplomas a mencionam; ela existe contudo disseminada pela região na época romano-goda (...) Não só então era pouco cultivada, mas também hoje, em muitas localidades da província falta quase absolutamente»²².

No século XIII «o norte do país mantinha-se alheado da cultura da oliveira e o azeite ainda não entrava nos usos domésticos». Nos fins do século XIV, contudo, em documentos referentes ao Porto, ele aparece como «mercadoria importada cujo comércio carecia de regulamentos especiais»²³.

No século XVI, segundo Rui Fernandes, parte do azeite produzido na região duriense era consumido no Entre Douro e Minho²⁴.

Orlando Ribeiro, na esteira de Alberto Sampaio, entende que a propagação da oliveira no Minho acompanha a difusão do milho maiz «para obviar a carência de lacticínios pela transformação do prado em campo durante o verão. Faltando a manteiga, esta foi substituída pela banha de porco e pelo azeite»²⁵.

O azeite e a manteiga tipificam assim dois painéis alimentares que sublinham o contraste entre o Sul e o Norte e que as condições naturais reforçam²⁶: a açorda e o gaspacho, à base do azeite, água e pão, as azeitonas curadas e os bolos de azeite / o leite cru ou fervido com broa, as sopas de leite ou papas de leite com farinha milha, a *auguinha* — migas feitas com água, manteiga e broa migada —, a água de manteiga, que se come com pão de trigo em caso de doença ou situações especiais, o doce de natas²⁷. Para Jorge Dias, estes pratos à base de leite e de manteiga são um «índice de economia

²¹ L. Gonçalves Marques, op. loc. cit.

²² Alberto Sampaio, op. cit., 110.

²³ F. - P. Langhans, op. cit. 34-38.

²⁴ «Soma o azeite de dizimo que há nas igrejas 2900 alqueires, de maneira que se colhe neste compasso 29.000 alqueires e é dos bons do reino, o qual azeite se gasta em parte de Entre Douro e Minho e Trás os Montes, que o não há lá, e levam-no almocreves que andam a isso, e à mor parte da Galiza, e daqui à mor parte da Beira, que o levam regatões e almocreves para nele ganharem até à Guarda, e há neste circuito 42 lagares de azeite para a parte do Douro». Rui Fernandes, *Descrição do Terreno em Roda de Lamego Duas Léguas, 1531-1532*, Ap. Orlando Ribeiro, op. cit. 28.

²⁵ Orlando Ribeiro, op. cit. 44-45; Alberto Sampaio, op. cit. 218.

²⁶ «Pelo aspecto das florestas, dos prados e dos campos, o Norte de Portugal pertence mais à zona da Europa Central do que à do Mediterrâneo». E. Reclus, *Nouvelle Géographie Universelle*, I, Paris, 1876, 390, Ap. Orlando Ribeiro, op. cit. 44.

dos povos serranos do Noroeste»²⁸.

A despeito da tardia difusão da cultura da oliveira nesta região, os sistemas tecnológicos de matriz tradicional respeitantes à feitura do azeite alcançam aí as formas mais elaboradas e complexas conhecidas em todo o País.

Além da aplicação dos dois processos de tracção hidráulica — roda vertical e roda horizontal — há que assinalar, nos dois exemplos aqui estudados, a utilização da roda de elevar água para alimentar a caldeira, sistema que não conhecemos em qualquer outra região.

A prática geral seguida em todos os velhos lagares de azeite de escaldar a massa de modo a dar ao azeite maior fluidez e facilitar a sua derivação é considerada indispensável devido às imperfeições da moagem e da baixa pressão das prensas de vara. Este processo é, contudo, vivamente condenado por todos os especialistas. «É talvez o único ponto da oleotecnia em que se não notam divergências que denunciam sempre os assuntos incompletamente estudados»²⁹.

Nas terras dos donatários e dos mestrados das Ordens o regime jurídico e económico dos lagares de azeite aparecia sob a forma de monopólios concedidos pelos monarcas. Essa situação de privilégio suscitou as mais vivas críticas dos economistas liberais que viam nela a principal razão explicativa do enorme atraso da nossa indústria oleícola. Jácome Ratton, referindo-se ao método de Dalla-Bella e na pugna pela introdução de processos actualizados e racionais, escrevia: «Mais necessário se faz remover certos entraves que tanto embaraçam a cultura e perfeição deste género: como privilégio exclusivo concedido, nos séculos da ignorância, contra o sagrado direito da propriedade, e interesses do Estado, a pessoas poderosas e corporações influentes de que só estas pessoas possam ter lagares de azeite. Eu mesmo, em Tomar, fui testemunha ocular de tulhas e tulhas de azeitonas, colhidas nos meses de Novembro e Dezembro, que à espera de vez, só pôde ser moída no mês de Maio!!! Quando já se achava pobre, exalando um fedor insuportável de ranço e o chão alagado

²⁷ Ver, por exemplo, José da Silva Picão, *Através dos Campos. Usos e costumes agrícola-alentejanos*, 2ª ed. Publicações Dom Quixote, Col. Portugal de Perto, 2, Lisboa, 1983, 136-148; Benjamim Enes Pereira, «Subsídios para o estudo do leite e da manteiga no norte de Portugal», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XVIII, 3-4, Porto, 1960-61, 357-362.

²⁸ Jorge Dias, *Vilarinho da Furna uma aldeia comunitária*, 2ª ed. Lisboa (Imprensa Nacional-Casa da Moeda), 1981, 158-159.

²⁹ Manuel Tavares da Veiga, «Prensas para azeite, material e processos de espremedura das massas da azeitona», *Congresso da Leitaria, Olivicultura e Indústria do azeite em 1905. Relatório Geral, II, Lisboa*, Imprensa Nacional, 1906, III; Ramiro Larcher Marçal, «Azeite, óleos e condimentos», *Notas sobre Portugal — Exposição Nacional do Rio de Janeiro em 1908*, I, Lisboa, 1908, 85-101; R. Larcher Marçal, «L'olivier et les huiles d'olive», *Le Portugal au point de vue agricole*, Lisbonne (Imprensa Nacional) 1900, 526.

Desconcertantemente, na *Grande Enciclopedia Portuguesa e Brasileira*, III, 896-897 diz-se que o azeite não sofre alteração até aos 150° e é inexacto que a água quente altera e piora o azeite.

de azeite com a água russa: o que certamente não aconteceria se fosse livre a cada um de ter lagares de azeite, e não serem obrigados a mandar moer a sua azeitona nos lagares dos Padres de Cristo, e do Alcaide Mor»³⁰.

Para lá desse aspecto estrutural óbvio, o problema encerra outras características. No lagar de Vilela, por exemplo, em que, como vimos, a percentagem devida ao lagareiro era atribuída em função das lagaradas realizadas, os fregueses, para pagar menor maquia, deixavam a azeitona recozer, de maneira que em duas lagaradas fabricavam azeitona que, se estivesse em estado normal, corresponderia a três. Além disso, consideravam o azeite feito com azeitona empilhada de melhor qualidade: «amarelinho, como ouro»; «deitava-se a cozinhar e aumentava, enquanto que o outro diminuía».

É a preferência de certas populações rurais pelo gosto peculiar do azeite fabricado segundo esses arcaicos processos, e independentemente do seu maior ou menor teor de acidez, que explica a manutenção de alguns deles ainda em nossos dias.

Na verdade, mesmo nas regiões onde esses constrangimentos monopolistas se não verificavam, o período de laboração dos lagares de azeite era muito dilatado. No lagar de Casais, da freguesia da Gemieira (Ponte de Lima), por exemplo, até à data da sua modernização, ocorrida há cerca de 30 anos, a safra iniciava-se no final de Novembro e terminava na segunda semana de Março, com dois dias apenas de paragem, no Natal e Ano Novo. Agora, esses trabalhos iniciam-se a 6 de Dezembro e terminam no fim de Janeiro. O avô do actual proprietário chegou a ter 12 lagares de azeite no Minho — Monção, Ponte de Lima, Braga e Vila Verde. Hoje só existe o de Casais; os outros estão fechados ou abandonados.

O problema da quantificação dos resultados da exploração da oliveira que ultimamente se vem colocando com a maior premência e tem conduzido a soluções drásticas de arranques maciços de olivais — «símbolo do declínio de uma civilização agrária»³¹ —, atinge agora também as regiões de minifúndio, mais resistentes aos efeitos de uma maior racionalidade nos sistemas económicos agrários.

Nesta área do Minho, por exemplo, as oliveiras eram não raro plantadas nas bordas dos campos, preservando-se ao máximo as terras para o cultivo fundamental do milho. As árvores cresciam ao acaso, sem podas qualificadas, atingindo grande porte. A apanha da azeitona torna-se, nestes casos, mais difícil, sendo precisos 7 a 8 homens para «cobrir uma oliveira». Um trabalhador contratado para este serviço ganha cerca de 2.000\$00 por dia e a esta soma há que acrescentar os custos da alimentação e seguro contra acidentes,

³⁰ Jacome Ratton, *Recordações*, 2ª ed. 1920, 186-188, Ap. Langhans, op. cit. 139-140.

³¹ Orlando Ribeiro, op. cit. 4.

frequentes neste tipo de trabalho. Por isso o azeite, acompanhando o declínio de tantos outros produtos da nossa tradição alimentar e cerimonial, perde também o seu prestígio económico e simbólico.

Lisboa, Agosto de 1990.

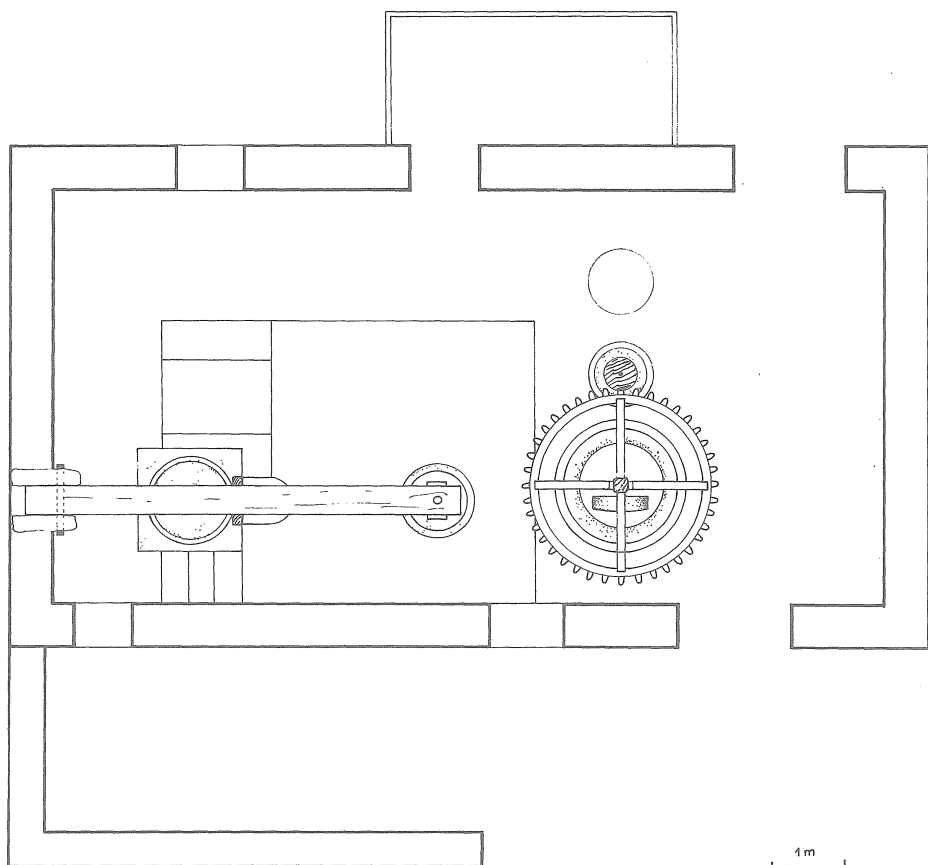


Fig. 1 — Vilela, Arcos de Valdevez. Planta do lagoar de azeite.

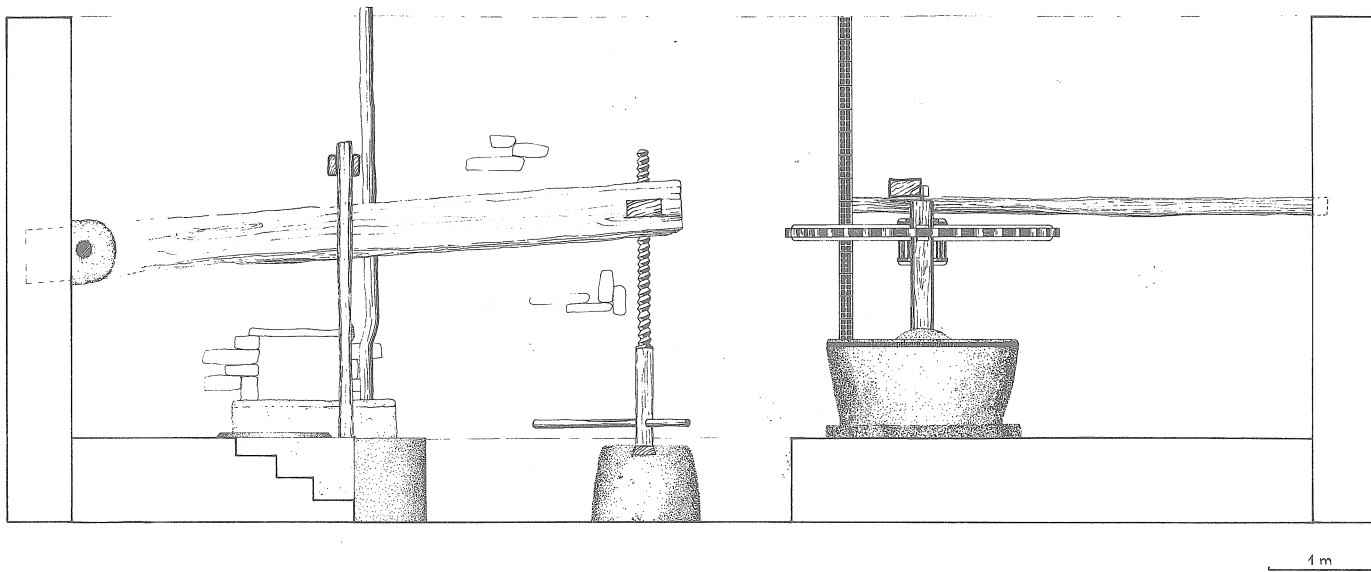


Fig. 2 — Vilela, Arcos de Valdevez. Vista lateral do lagar de azeite.

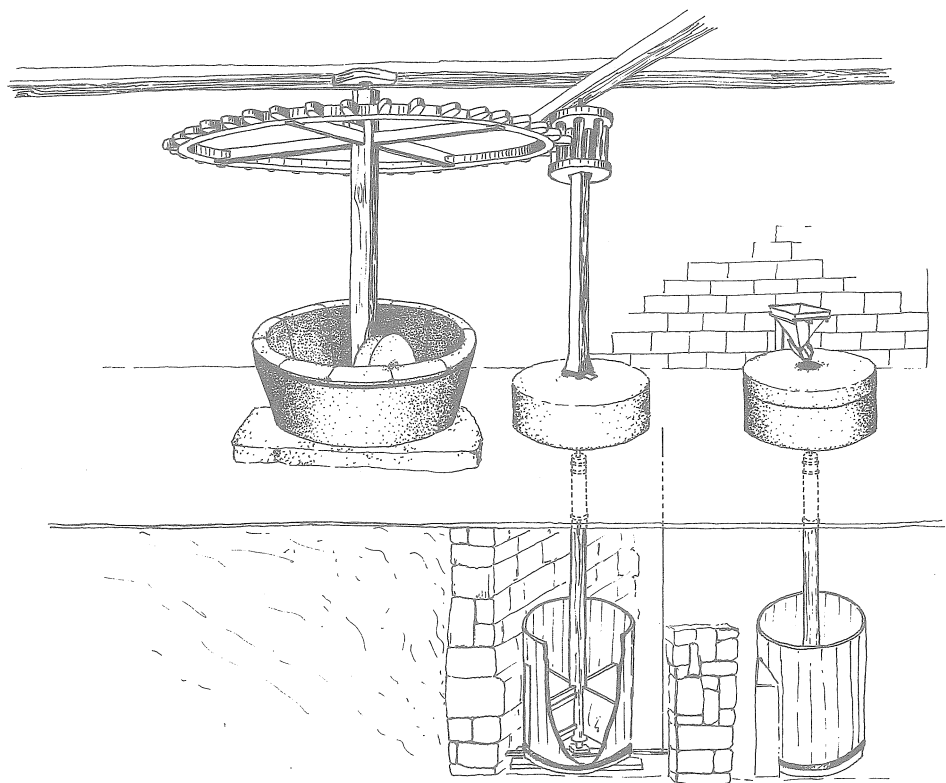


Fig. 3 — Vilela, Arcos de Valdevez. Sistema hidráulico de accionamento da galga.

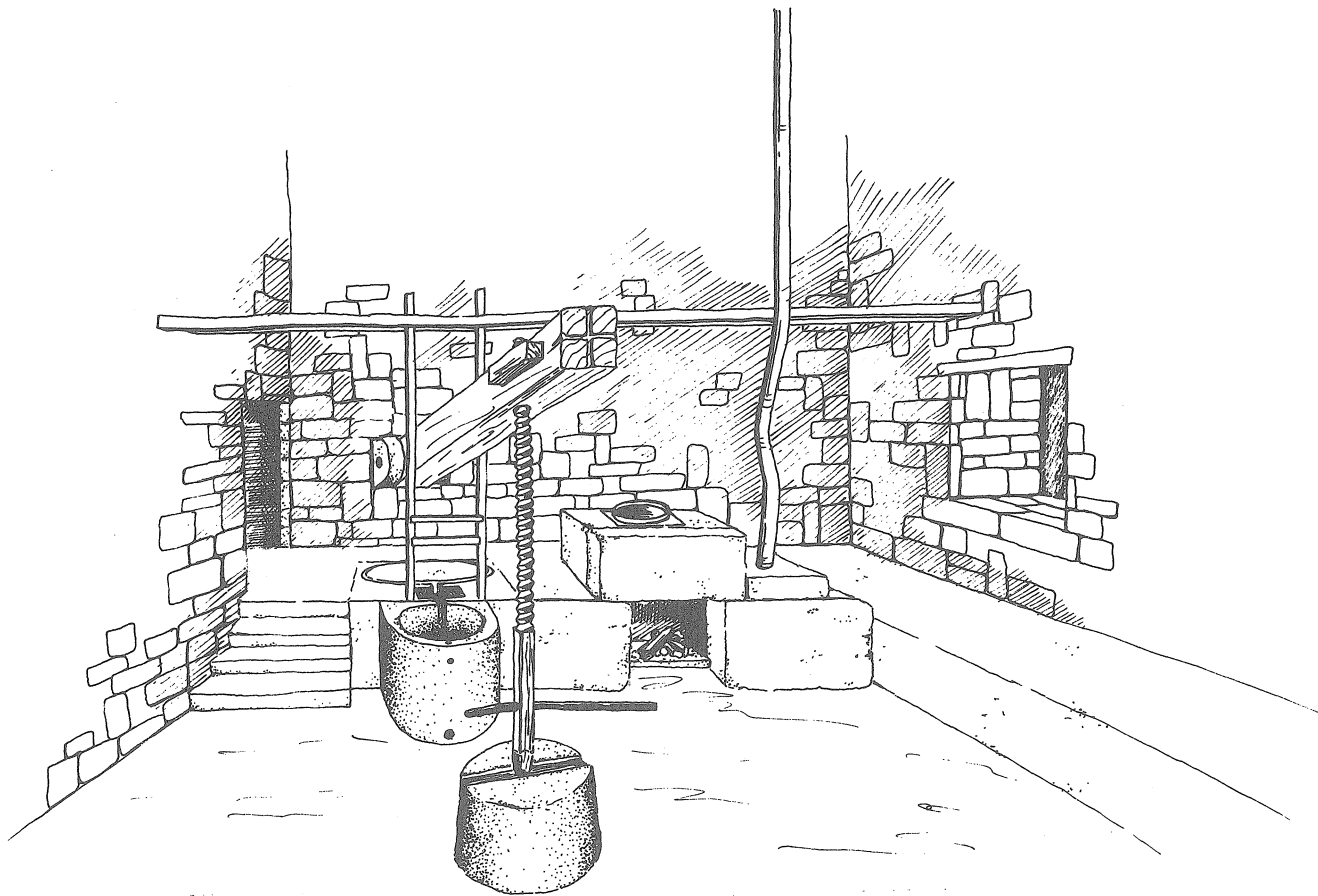


Fig. 4 — Vilela, Arcos de Valdevez. Plano geral da prensa de vara, tarefa, prato e fornalha com a caldeira.

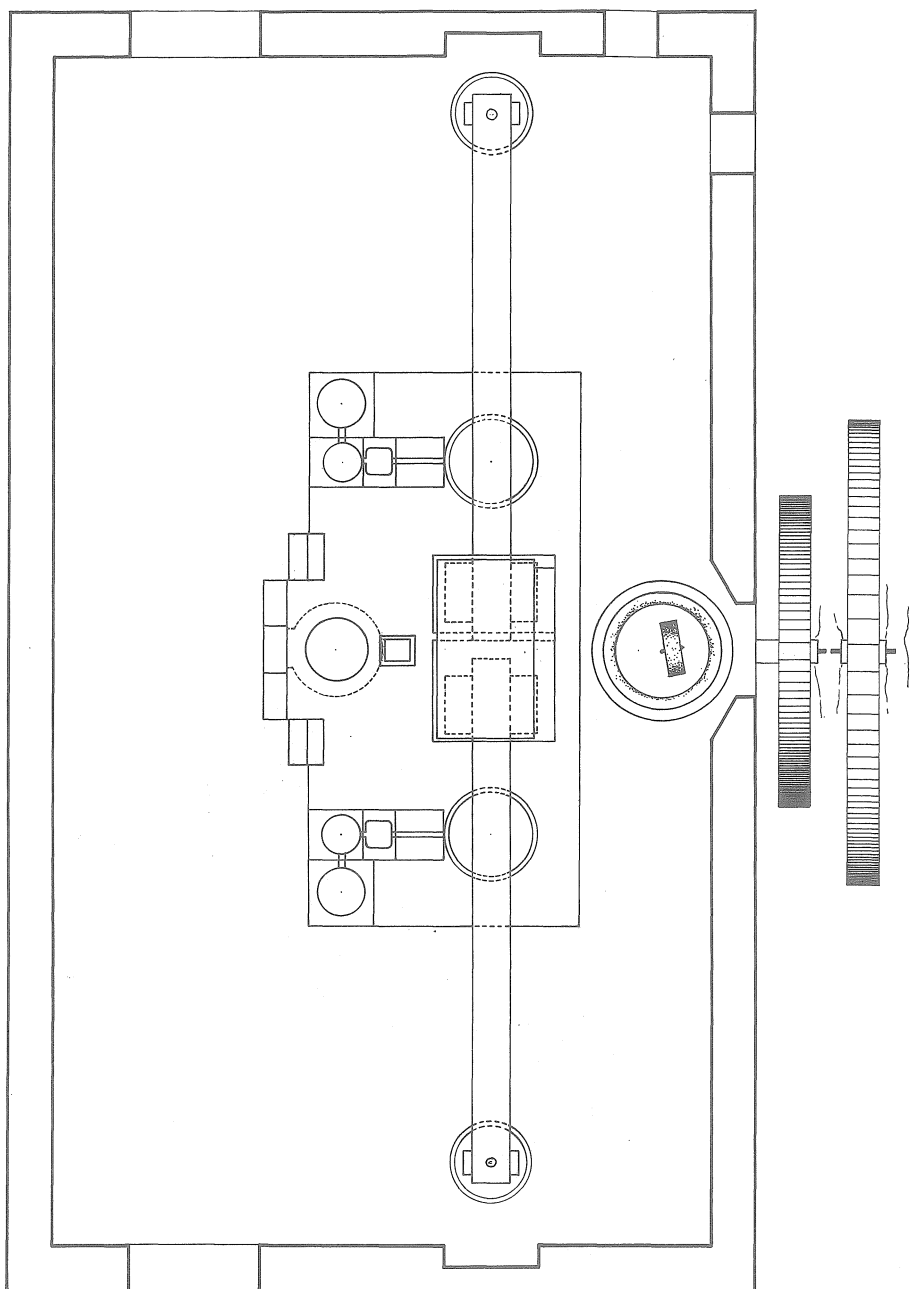


Fig. 5 — Parque, Barcelos. Planta do lagar de azeite.

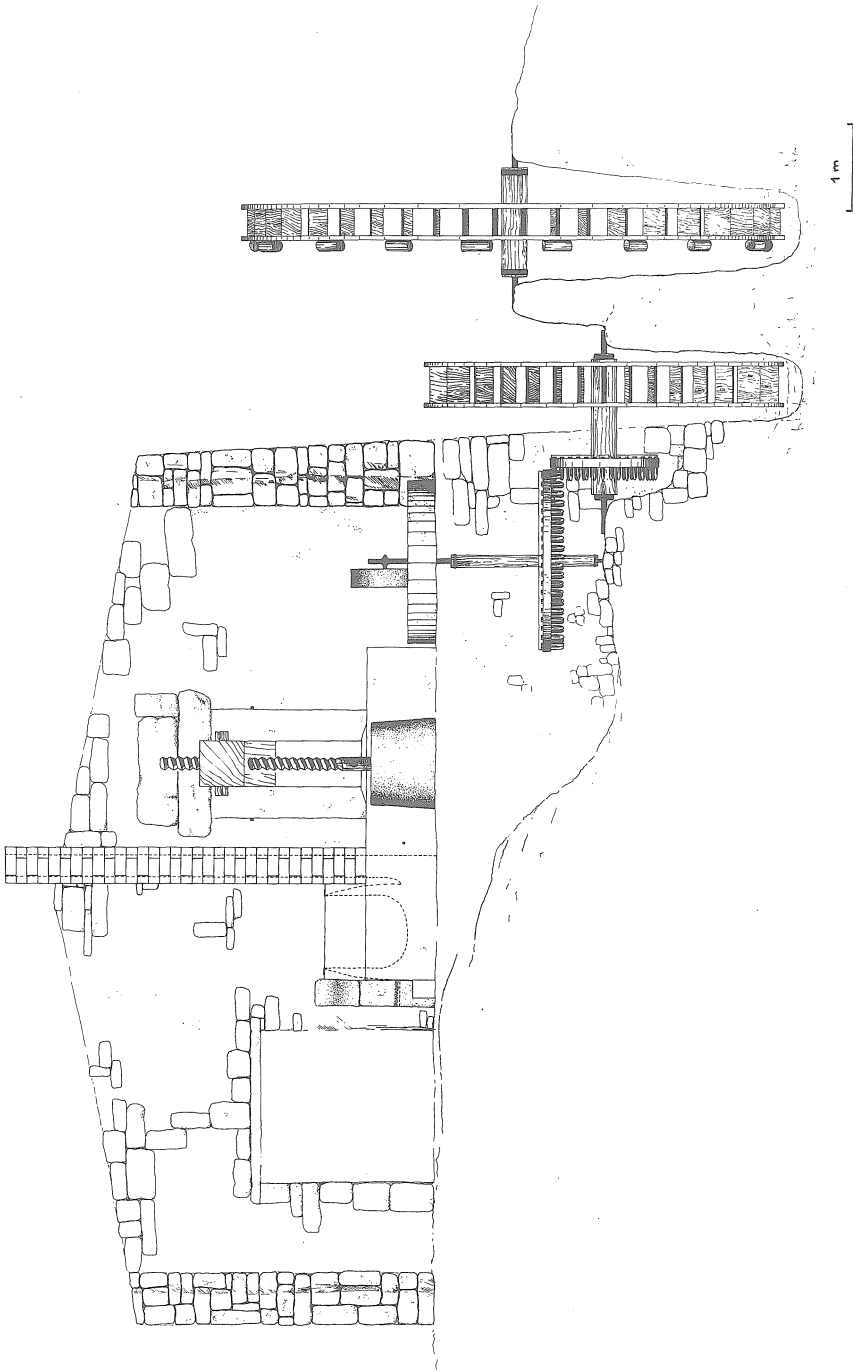


Fig. 6 — Parque, Barcelos. Plano transversal do lagar de azeite.

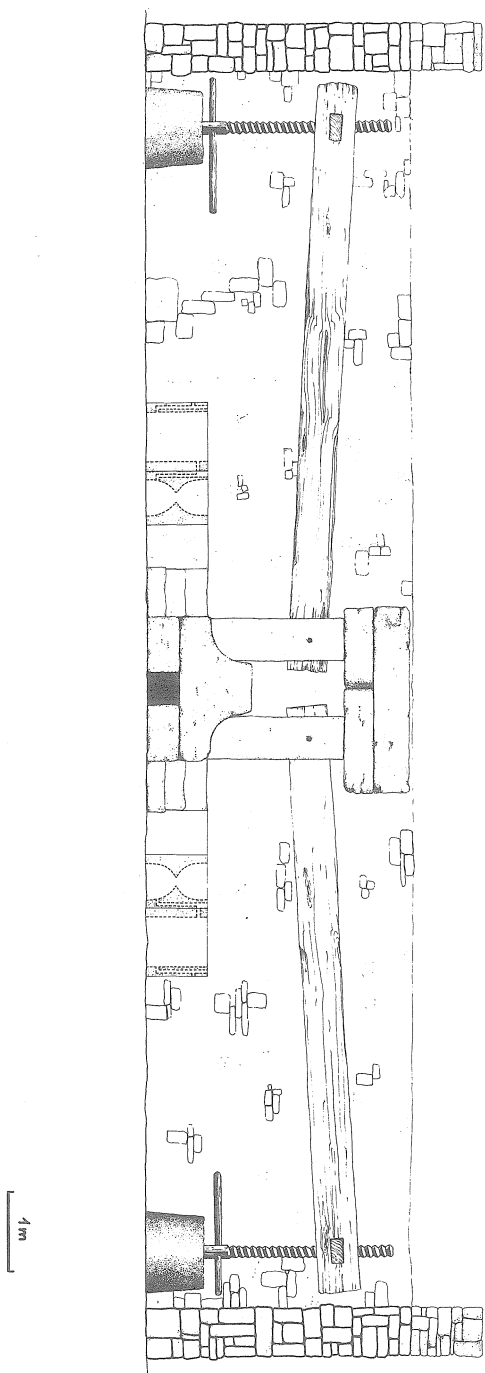


Fig. 7 — Parque, Barcelos. Plano longitudinal do lagar de azeite.



Fig. 1 — Vilela, Arcos de Valdevez. Moinho e lagar de azeite.

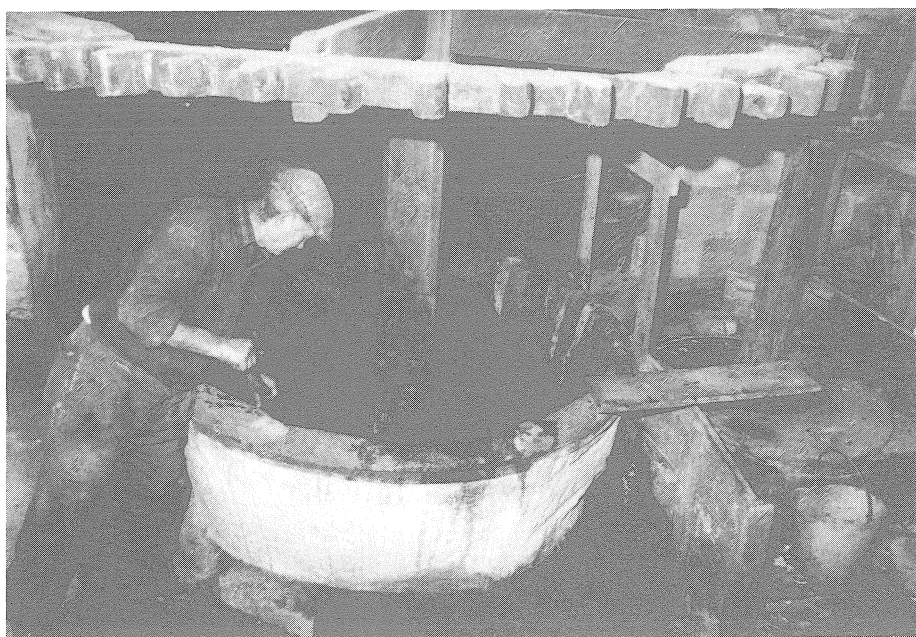


Fig. 2 — Vilela, Arcos de Valdevez. A moagem da azeitona.

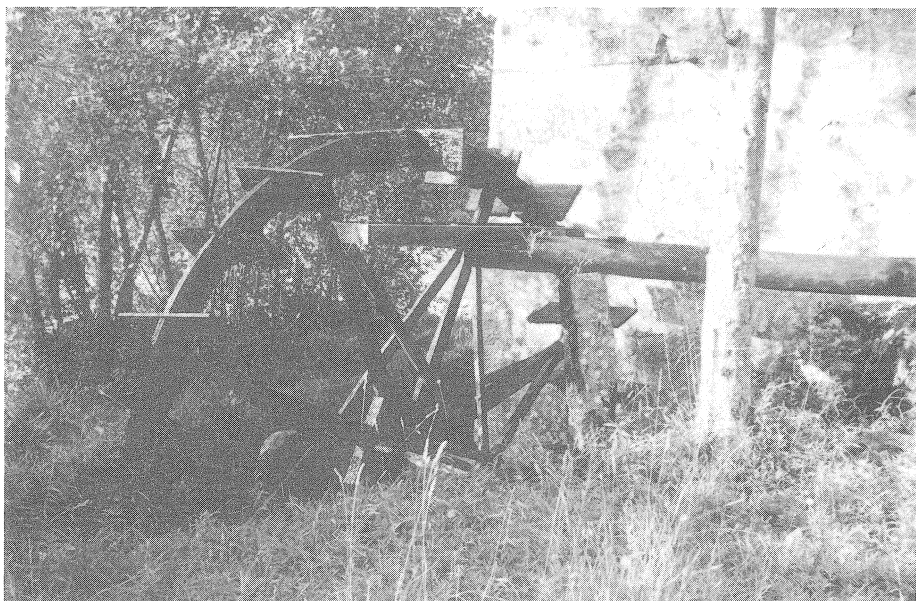


Fig. 3 — Vilela, Arcos de Valdevez. A roda de elevar água para alimentar a caldeira.

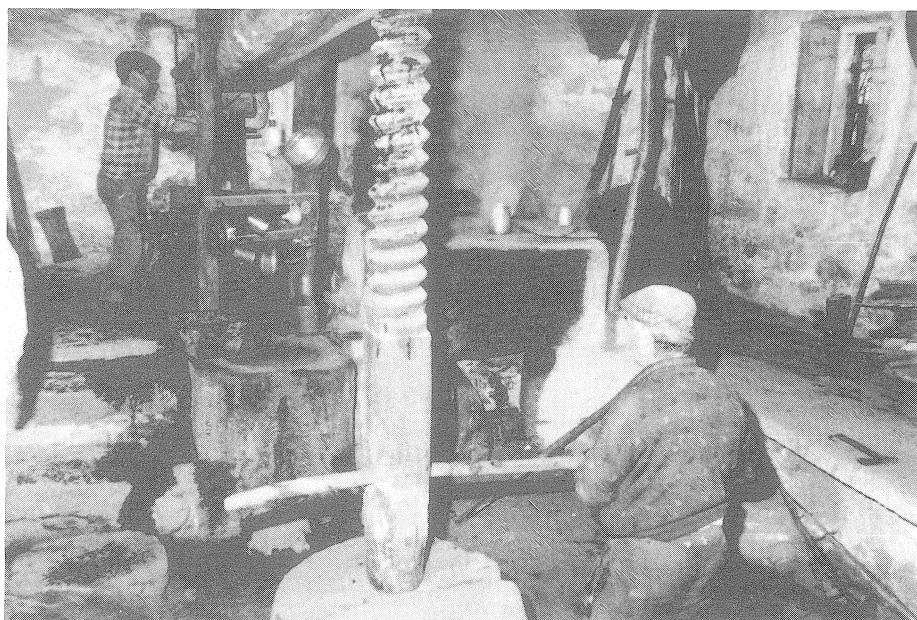


Fig. 4 — Vilela, Arcos de Valdevez. O início da prensagem das seiras.



Fig. 5 — Vilela, Arcos de Valdevez. O caldeamento das seiras.



Fig. 6 — Vilela, Arcos de Valdevez. A medição do azeite retirado da tarefa.

UTENSÍLIOS LÍTICOS E ORGANISMOS ANIMAIS: ANALOGIAS EVOLUTIVAS

por

A. Bracinha Vieira

ABSTRACT. Since the appearance of the first lithic industries, we observe the existence of certain homogeneous prototypes in spite of to obvious individual differences between unities. We apply to the populations of shaped stones, in stricly analogical terms, evolutive paradigms and concepts valid to living organisms, such as species, speciation, selection, mutation, replicacion and units of selection. Those concepts can help elucidate their evolution. If we look at paleolithic artifacts as at animals endowed with specific organs and functions, but lacking genes, growth, metabolism and even movement of their own, we can indeed reason about their evolution, analogically, in the ground of natural selection biologically evolutionary mechanisms.

Key-words: lithic tools, replication, evolution, selection, analogic funcions.

1. Os primeiros utensílios líticos fazem parte da extensão fenotípica dos Hominídeos que os criaram e utilizaram; e mesmo os seus efeitos sobre o ambiente constituem verdadeiras ramificações fenotípicas, que misturam o projecto do actor aos substractos do seu mundo próprio. Desde o seu aparecimento pliocénico, que ascende, para os mais antigos (Hadar, na Etiópia; Senga 5, no Zaire), a 2.600.000 anos, movem a ecologia evolutiva proto-cultural que re-estrutura o cérebro, altera a composição do *pool genético* das populações e complexifica os comportamentos dos Hominídeos, cujos corpos prolongam e os projectos propagam, fazendo-os entrar decididamente no «estado de cultura».

Estas circunstâncias emergentes do talhe das pedras clásticas e das possibilidades transformadoras dos Hominídeos que as afeiçoam e usam, decorrem dos efeitos incisivos e variados que os utensílios líticos permitem exercer sobre o meio, espalhando nos seus substratos sinais diversificados, no contexto de

uma tradição cultural emergente. Esses sinais têm valor funcional e neutralizam certas pressões ecológicas, enquanto suscitam novas pressões selectivas, já de carácter cultural.

O estudo destes utensílios, da sua estrutura e função, das técnicas de talhe e padrões de uso e desgaste, exprime e reflecte uma parte importante da acção e das capacidades dos seus autores/actores. Cada tipo de manufacto obedece a uma técnica de talhe que multiplica réplicas: constitui, possivelmente, a melhor ilustração do conceito de *meme*, devido a Dawkins (1976) mas nunca por ele claramente definido. Ora esta primeira «escrita», que se desenvolve em escarificações lançadas sobre os materiais trabalhados (sem esquecer que, para Jacques Derrida, a primeira expressão da linguagem transparece como uma forma de escrita), espalhada pelos Hominídeos sobre objectos do seu meio-ambiente, contém larvados todos os elementos fundamentais e fundadores de uma gramática (Vieira, 1984) e precede e anuncia a iminência da linguagem articulada e dos dispositivos cerebrais que a vão permitir, constituindo como uma pré-adaptação para a sua emergência.

2. Que valor heurístico pode advir de considerarmos estes primeiros objectos líticos como equivalentes a fenótipos, como animais sem genes, sem cérebro, sem metabolismo, sem sexo, sem crescimento, mas dotados de órgãos e funções, sofrendo de envelhecimento funcional e morte? Quando «morrem», porque o desgaste dos gumes activos leva ao seu abandono, não sofrem putrefacção nem desagregação, por não disporem de tecidos vivos com células, e os seus corpos permanecem quase inalterados entre os sedimentos que os envolvem, no decurso das eras geológicas. Ao contrário dos fósseis¹, que passam da biosfera para a litosfera, só tomam sentido enquanto passarem da litosfera para a biosfera, anunciando o plano ancestral da noosfera.

De facto, um utensílio lítico arcaico pode comparar-se analogicamente com um organismo animal: tem, como ele, uma origem elementar, um seixo de uma rocha clástica (maior do que ele próprio, visto que nenhum metabolismo o fará crescer); uma ontogénese, a técnica de talhe; e um «nascimento», quando é dado por pronto e passa dos autores para os actores que vão usar; serve então uma função, ou um número limitado de funções, segundo o movimento que lhe for imprimido (a sua «etologia» encontra nos movimentos dos que o usam a causalidade imediata para os seus próprios movimentos); tal como um orga-

¹ A comparação mais imediata que se nos oferece, é com um fóssil, para os utensílios de alta antiguidade, ou com um sub-fóssil, para os utensílios mais recentes, coevos de *Homo sapiens sapiens*.

nismo animal, reproduz-se, porque é replicado segundo regras estritas; tem uma vida activa e uma duração funcional limitada, finda a qual as suas potencialidades funcionais declinam e ele é rejeitado: arestas, ângulos e gumes activos perdem o fio, o seu comportamento torna-se inoperante. Assim, o utensílio, esgotado e substituído por outros mais activos e jovens, é lançado ao abandono, o que analogicamente corresponde a uma morte: deixa de competir.

Os conjuntos de tipos que integram cada nível cultural são, por outro lado, como espécies distintas explorando um ecossistema, e entre elas não há hibridação, isto é, não surgem réplicas intermédias aos paradigmas representados. Cada espécimen é afeiçoado bipolarmente. Já os utensílios pré-Acheulenses oferecem esta anatomia funcional bipolar: um extremo não cortante, que é seguro pela mão preênsil do actor (em *power grip*, se se tratar de um núcleo lascado, ou em *precision grip*, se de uma lâmina); e um bordo activo, gume ou ângulo lacerante, que, sob efeito de gestos técnicos da manipulação que lhe imprime movimento e acção, espalha e porventura diversifica efeitos sobre o meio-ambiente. O seu «comportamento» não lhe pertence, é certo, nem lhe convém, mas tão-só ao actor que, pelo efeito conjugado e reaferido da mão, do olhar estereoscópico e da percepção cerebral, o dirige a seu contento.

De facto, o afeiçoamento dos primeiros seixos segundo um paradigma, depois o seu uso, de regras menos estritas do que as do seu talhe, teriam implicado possibilidades pré-linguísticas do cérebro, e alguma forma de proto-linguagem deve ter acompanhado, ou ter-se seguido de perto, ao aparecimento das primeiras indústrias líticas. Os protótipos dos primeiros utensílios talhados em pedra faziam-nos parecer e corresponder funcionalmente a dentes de Hominídeos: os *choppers* e as lâminas debitadas equivalem a incisivos, nas suas capacidades de cortar; as bifaces aceradas, capazes de rasgar e perfurar, assemelham-se funcionalmente a caninos; os poliedros e núcleos maciços, afeiçoados para triturar, aproximam-se de molares. Ora, exteriores ao corpo daqueles que os usam, estes artefactos vão permitir ao actor perceber os seus efeitos sobre os substractos trabalhados. Uma vez talhado, sob a supervisão de um cérebro assimétrico, o seixo passa da mão esquerda do autor para a mão direita do actor, cuja força e destreza obtêm efeitos, premeditados e logo testemunhados.

¹ «Define-se um replicador como qualquer entidade no universo da qual se fazem cópias. (...) Os replicadores subdividem-se em activos (que têm algum efeito «fenotípico» sobre o mundo que influencia a possibilidade de serem copiados) e passivos. (...) Os replicadores activos, produtores de linhagens, são importantes. De cada vez que surgem no universo, podemos esperar alguma forma de selecção natural, e, em consequência, de evolução». (Dawkins, 1982).

Será que um utensílio lítico primitivo tem uma história natural? Assim podemos pensar: se as suas condições replicadoras se fundam na memória dos artesãos, educada por uma aprendizagem, uniformizada por uma tradição cultural, educada pela própria experiência, reafirmada por múltiplos ensaios, e na atenção com que clivam e completam cada novo utensílio, as suas condições de evolução decorrem dos seus efeitos, que dependem, eles próprios, da sua variação.

Assim, se, analógica e ficticiamente, olharmos para estas populações de objectos líticos como para linhagens de organismos animais dotados de especializações morfológicas e correlativos comportamentos, teremos que o agente selectivo que os faz evoluir é a capacidade discriminativa dos que os usam e distinguem entre o valor dos seus efeitos. E se atendermos à distinção, devida a Dawkins (1982), entre *replicadores* e *veículos*¹, compreenderemos que estes utensílios, replicadores perfeitos, pois que inspiram a produção de cópias fiéis, são também veículos: não que transportem genes para as gerações futuras, mas porque asseguram a perpetuação de efeitos culturais que, mudando o meio, alteram as pressões selectivas que se exerciam sobre os seus autores/actores (sujeitos, grupos, populações), modificando o *pool genético* destes nas gerações sucessivas.

O olhar do artífice, a sua percepção do seixo ainda não percutido ou em vias de percussão, a cópia ideal que rememora, os gestos técnicos do talhe, que aprendeu e repete, aplicando-os de novo a novos blocos de matéria-prima — toda esta cadeia de fenómenos subjectivos e objectivos mergulhados numa tradição cultural, constitui o fundamento replicador de um objecto, semelhante a um ser vivo autónomo apenas porque, na mão dos Hominídeos que com ele prolongam a acção do próprio corpo, adquire funções, comportamentos, e a sua morfologia se adapta a esses comportamentos e evolui em consonância com eles de modo a otimizar-lhes o alcance.

Na verdade, os seus criadores Hominídeos tornam-se seus parasitas: transportam-nos, procriam deles cópias inúmeras, segundo padrões fiéis, perseveram em usá-los em seu próprio e exclusivo proveito, até que o desgaste do gume activo os torne inoperantes: são então abandonados no terreno e substituídos por novas réplicas saídas dos *ateliers*. Para além de se submeterem às manipulações dos seus parasitas, causam entre estes divisões de trabalho e pressões que levam à reordenação da textura social: distinções entre mestre e aprendiz, como entre artífice e operador, que não podem deixar de exercer efeitos sobre a organização global do grupo e as interacções entre grupos e populações de Hominídeos. Isto é: dá-se uma verdadeira *coevolução* entre Hominídeos e utensílios líticos.

A mimesis humana teria facilitado o contágio «memético» e permitido a difusão das primeiras indústrias líticas, na interface biocultural da evolução hominiana. Os artífices mais destros produziram cópias mais perfeitas a partir de protótipos, mantendo-se e aperfeiçoando-se os padrões básicos do talhe, a morfologia dos artefactos e os seus modos de uso, e alargando-se as suas áreas de distribuição. Contudo, as ferramentas líticas não permaneceram imutáveis, antes evoluíram, e a um ritmo cada vez mais rápido e transformador à medida que se percorreram os diversos níveis do Paleolítico. Como, então, se operou essa evolução — mantendo-nos no plano da metáfora com que comparamos cada utensílio lítico com o organismo de um animal?

3. Os utensílios paleolíticos, replicados pelos seus construtores a partir de um *holótipo*, configurados pelos gestos técnicos do autor, «comportando-se» conforme aos gestos técnicos do actor (a sua «etologia» é-lhes imposta), não permanecem estáveis, antes evoluem segundo um processo selectivo que lhes assegura uma história natural. A sua morfologia decorre do talhe; a sua função, do uso que lhes é dado: contudo, uma e outra se transformam e especializam, diversificando-se os padrões morfológicos e multiplicando-se as suas capacidades funcionais.

Apesar da essência lamarckista da sua evolução, esta mantém analogias com o processo selectivo. Mas qual a sua ecologia evolutiva? Imitam a selecção natural ou a selecção artificial? Sabemos que esta última, agindo orientadamente sobre diferenças fenotípicas, logra obter a domesticidade acentuar as diferenças pretendidas e separar raças ao fim de algumas gerações. A sua rapidez contrasta com a lentidão evolutiva das ferramentas líticas durante os níveis inferior e médio do Paleolítico, e leva-nos a aproximar a evolução dos primeiros utensílios líticos, sempre no plano analógico, do processo de selecção natural. Ou melhor: os primeiros utensílios parecem seguir um processo selectivo próximo da selecção natural, mas, tardiamente (a partir do Paleolítico superior e, sobretudo, do início do Holoceno), aproximam-se do processo de selecção artificial, quando os grupos humanos, perante a multiplicidade de formas concebidas e recebidas, acentuaram a partir delas, rapidamente, novas configurações especializadas dirigidas a novas funções. Quase cabe perguntar se a selecção artificial de certos animais e plantas, conseguida nos primórdios do Neolítico, em pontos diferentes da biosfera, não se inspirou no processo selectivo dos artefactos líticos, que se tornara então orientado e rapidamente eficaz.

Uma ferramenta lítica primitiva (Paleolítico inferior e médio) funciona de algum modo como um animal de *programa fechado* (Mayr, 1974), ou levemente aberto: movida pelos gestos técnicos do actor que a empunha e manobra,

distribui pelo ambiente um número limitado de formas de escharificar, comparáveis a comportamentos de flexibilidade limitada; enquanto certas formas de utensílios do Paleolítico superior permitem uma multiplicidade de acções tal que se aproximam de animais de *programa aberto*, se persistirmos na nossa analogia.

A «genética» de tais organismos está, naturalmente, na memória que as linhagens de construtores transmitem do seu protótipo; e a sua ontogégene consta da sequência de gestos aferidos de talhe que o construtor imprime ao bloco informe de uma rocha apropriada, «ovo» enorme que é afeiçoado num para-organismo menor do que ele. Assim, se considerarmos a analogia destes objectos com seres vivos, e se esquecermos a sua genética sem genes, de modelo lamarkista, verificamos que, em cada nível geológico e para cada local arqueológico, dentro da panóplia de utensílios fabricados, se diferenciam «espécies» (por exemplo: o buril, o raspador, o protobiface) e que, para cada «espécie», os indivíduos têm profundas semelhanças mas são todos diferentes. Temos então espécies, populações e indivíduos; e observando os indivíduos de uma dada população podemos verificar que, à semelhança dos organismos vivos, dispõem de variação individual, não havendo dois iguais.

Embora assexuados — apesar de complementaridade morfológica entre núcleo e lâminas dele clivadas —, são, por efeito do talho, tanto ou mais variáveis do que os indivíduos de uma população, ou das diversas populações de uma espécie. À primeira vista, o tipo de reprodução assexuada parece ser o que melhor lhes cabe, no plano do nosso pressuposto analógico. Contudo, uma dupla influência intervém na sua génese e contribui para a sua semelhança e a sua variação. De facto, os seixos intactos a partir dos quais vão ser talhados, constituem um princípio passivo (chamemos-lhes «feminino») e cada seixo é comparável a um óvulo; por outro lado, os movimentos do talhe, activos (chamemos-lhes «princípio masculino») e agindo sobre o óvulo escolhido, isto é, sobre o «ovo», vão criar o novo objecto. Ambos os princípios contribuem, em partes proporcionais, para as características do «fenótico» resultante: o seixo vai determinar as dimensões, a dureza, a natureza dos gumes e as competências específicas para a acção; os gestos do talhe determinem a forma final e o seu destino funcional (decidem também da «espécie», o que aqui não nos interessa).

Ora «a generalidade dos princípios da selecção natural implica que qualquer entidade que, na natureza, tenha variação, reprodução e hereditabilidade (*heritability*) pode evoluir» (Lewontin, 1970). — Resta, pois, precisar se uma *chopping tool* tem hereditabilidade: em princípio, a habilidade e feição do talhe, digamos o estilo próprio de cada artesão no contexto de cada cultura

local, conferem-lhe esta característica na linha «patrilinear»; do mesmo modo que a exploração de uma população de seixos de semelhante composição mineral, provindos de uma mesma pedra, implica uma hereditariedade «matrilinear». Esta forma de parentesco tem, analogicamente embora, fundamentos naturais: as condições da matéria e da forma (e sabemos que a forma não é inteiramente independente da matéria) funcionam como princípios hereditários.

A panóplia lítica num momento e num ponto dados só pode ser considerada — sobre a perspectiva analógica que adoptamos — como uma micro-fauna, um conjunto inter-activo de espécies explorando recursos complementares de um eco-sistema (a favor dos seus parasitas Hominídeos). Assim, e porque aos objectos líticos são pedidos certos resultados e capacidades, certas competências específicas, acontece inevitavelmente que, para determinados efeitos da sua acção, alguns serão melhor sucedidos do que outros; o próprio actor poderá afeiçoar-se melhor ao uso de uns do que de outros. Os mais eficazes serão lentamente seleccionados e propostos aos artesãos para que, doravante, o seu padrão seja mais vezes reproduzido do que qualquer outro e prevaleça nas gerações futuras — o que equivale a uma *fertilidade diferencial* que aumenta o seu sucesso replicador nas gerações sucessivas.

Nem é de estranhar que certas formas especialmente propícias ao desempenho de certas actividades tendam a aumentar a sua representação em futuras sessões de talhe e a sua proporção nas panóplias dos Hominídeos que as empunham. Poderão mesmo vir a constituir novos paradigmas derivados dos precedentes, por retroacção de informações do actor para o autor (que de certo trocavam mensagens). Na verdade, os *choppers* não competem directamente entre si, mas, sendo diferentes morfo-funcionalmente e dada a correlação causal entre a sua anatomia e as suas capacidades sempre que manuseados intencionalmente, são os seus efeitos que, diferindo de uma para outra, designam a preferência e escolha de padrão replicador pelos seus actores/autores, que serão levados a privilegiar os mais eficazes ou melhor especializados num fim definido, e a tentar replicá-los mais do que às outras formas da mesma espécie. Por todas estas razões, o modelo darwinista pode adaptar-se, paradoxalmente, a explicar em analogia a evolução destas criaturas.

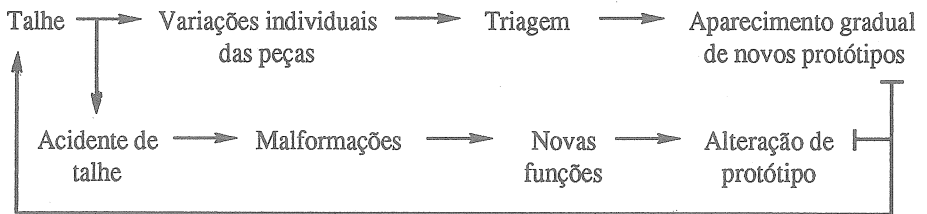
4. Novos protótipos seriam então produzidos, com acentuação *alométrica* dos órgãos activos, em função de efeitos superiores ligados a certas morfologias. Qual a mínima quantidade de transformação de proporções de um protótipo que é capaz de alterar a sua *gestalt* e sugerir novas vias de uso? Tratar-se-ia de um verdadeiro processo de especiação, bem próximo dos operados por selecção natural. — «Há um ponto em que as evoluções cultural e genética não

são apenas análogas, mas idênticas: ambas podem ser guiadas por selecção. (...) A selecção de um *meme* pode influir de forma decisiva na direcção das mudanças genéticas, favorecendo um sucesso reprodutor de certos fenótipos» (J.T. Bonner, 1980).

Comparado a um organismo, um utensílio lítico primitivo tem no gume activo o seu órgão efector. Ora a extensão desse gume em relação ao peso total da ferramenta, ao «ovo» não afeiçoado, não cessa de crescer desde os níveis mais arcaicos do Paleolítico inferior (clactonense, abbeviliense, pré-oldowaiense), o que prova a evolução do seu padrão básico: para mil gramas de sílex, os machados abbevilienses são dotados a 10 cm de gume activo, enquanto no Acheulense dispõe de 40 cm, no Moustierense de 200 cm e no Magdalense de 600 a 2.000 cm (Leroi-Gourhan, 1983, p. 107). Exemplo de evolução ortogenética, como não se encontra, ou só excepcionalmente se encontra, na natureza, não sendo embora teoricamente impossível, desde que prevaleçam inalteráveis durante longos períodos as mesmas pressões evolutivas fundamentais.

Por outro lado, um erro de replicação pode ser considerado análogo a uma mutação. A mutante implica então, em princípio, a inviabilidade do utensílio — sobretudo se é drástica e produz tipos morfológicos muito modificados. Mas eventualmente, em vez de invalidar o artefacto, pode antes dotá-lo de novas capacidades funcionais, que o levarão a superar os efeitos da forma de origem e a repovoar com réplicas suas as gerações seguintes (na condição de as suas vantagens serem claramente reconhecidas pelos actores, comunicadas aos actores, e de estes poderem introduzir uma variante no cânone cultural). Isto é: uma mudança ocasional de forma, resultante de um talhe não convencional, de um lapso ou de um erro no acto de talhar, pode teoricamente — embora a título verdadeiramente excepcional — ser ela própria replicada.

De facto, pode um golpe desastrado, durante a execução estereotipada do talhe, obter uma *chopping tool* anómala, correspondente a um fenótipo saído de



uma mutação. Em princípio será rejeitada (algumas, deficientes ou fracturadas, teratológicas ou abortivas, jazem nos *ateliers* líticos estudados). Mas nada

impede que uma dessas formas mutantes, deformadas, acentuadas ou modificadas, sugira novos usos, ou explicite uma *pré-adaptação* com consequências adaptativas, que leve à replicação do utensílio novo e a um consequente processo de especiação. O esquema abaixo resume os mecanismos evolutivos considerados:

As tentativas de talhe de um mesmo protótipo em materiais diferentes, isto é, noutras rochas clásticas com diversas propriedades de clivagem, podem dar origem, só por si, a uma «população mutante», susceptível de competir com as populações pré-existentes e/ou circundantes. A unidade de selecção deslocar-se-á, aqui, do indivíduo para a população. Em todo o caso, processos de «especiação» gradualistas ou pontualistas, simpátricos, alopátricos ou peripátricos, podem, deveras, conduzir ao aparecimento de variedades geográficas e de novas configurações dotadas de diferentes funções. É também possível a ocorrência de *paralelismo* evolutivos: os *triedros chalossianos*, variações locais de um paradigma acheulense, desenvolveram-se separadamente em várias épocas e regiões (como Chalosse, perto de Mont-de-Marsan, em França, e Sidi-Abderrhman, em Marrocos), sob formas aproximadas.

As diferentes percentagens de utensílios representados em diversos locais de distribuição de uma tradição cultural comum, decorrem ou de um processo selectivo de adaptação a pressões locais, ou de algo semelhante à «deriva genética», por movimentos das populações de Hominídeos ou ainda, para uma população hominiana que se isolou, do equivalente a um «efeito fundador». A persistência, não rara, de formas arcaizantes de utensilagem, ilustraria a força da «inércia filogenética»; e o retorno pontual a formas precedentes representaria a possibilidade da emergência de factores reversivos. Sabemos, de resto, que não há equivalência directa e unívoca entre as espécies de Hominídeos e os padrões líticos que utilizaram, e que espécies e populações recentes coexistiram às vezes com uma utensilagem inactual.

5. Mais do que o *gradualismo* clássico, o *equilíbrio pontuado* parece convir à nossa explicação analógica da evolução dos utensílios líticos considerados enquanto organismos. De facto, após longos períodos conservadores, em que os padrões permaneceram basicamente estáveis, sobrevêm períodos de evolução morfo-comportamental rápida (que nem sempre coincidem liminarmente com a entrada em cena de novas espécies de Hominídeos construtores). Esta «macro-evolução» da utensilagem lítica decide-se, pois, em períodos-chave, em verdadeiros nós evolutivos, ou hiper-evolutivos como no aparecimento de *técnica Levallois*, ou na transição Acheulense-Moustiense. É a própria «embriogénese» dos utensílios que então se transforma: as lâminas de Levallois, clivadas das margens de um mesmo núcleo, sugerem a

analogia com a *poli-embriõnia*. Contudo, as antigas tradições de talhe persistem muitas vezes como factor conservador contemporâneo da diferenciação de novos morfótipos, e os padrões precedentes podem reaparecer, ou como utensílios complementares, ou em populações geograficamente excêntricas de Hominídeos.

Quando, no Paleolítico superior, o acabamento de talhe mediante o uso de percutores moles, de osso, corno ou madeira, do conhecimento preciso das características de fractura de cada tipo de rocha, da sua modificação em função da temperatura, leva a uma *radiação adaptativa* fulgurante do arsenal lítico e à especialização de cada ferramenta para um objectivo ou um conjunto definido de objectivos, o ritmo evolutivo torna-se vertiginoso. Assim como o comportamento e a morfologia de uma população se diversificam e ramificam a partir de antepassados comuns para mais completa e dicotómica exploração dos recursos, assim também os objectos líticos irradiam para assegurar funções diversificadas. Uns em talhes aplicados a um gume transformam em serra uma antiga lâmina, e conferem-lhe novas funções, ou acrescem à eficácia de funções precedentes — tal como, por exemplo, o bordo serrilhado do bico do Ganso patola de Abbot (*Sula abbotti*) se desenvolveu a partir de bicos direitos para melhor segurar os grandes peixes que se debatem quando capturados. Sabemos como os tentilhões de Darwin, nas Galápagos, sofreram evolução divergente, quando as gerações posteriores ao povoamento do arquipélago por casais fundadores se adaptaram diversamente ora a comer cactos, ora grãos, ora enfim insectos: bicos e comportamentos alimentares modificaram-se em conformidade, e deu-se a especiação. É bem conhecido como uma das espécies insectívoras (*Cactospiza pallida*) passou a utilizar um espinho de cacto, que manobra com o bico de modo a alcançar as presas nos troncos rugosos das árvores. Quando, na história natural dos utensílios paleolíticos, lhes é fixado um cabo, que os afasta do actor mas aproxima os seus efeitos da vontade do actor, lhes aumenta o vigor e a eficiência e diversifica o uso, o seu «comportamento» sofre uma transformação de grau e adquire capacidades inusitadas: o seu programa abre-se consideravelmente o que não aconteceu a *Cactospiza pallida* pelo facto de entercalar um instrumento entre o seu corpo e o ambiente). O encabamento pode aproximar-se de uma relação simbiótica entre três organismos cujos corpos, articulados na proporção adequada, transformam poderosamente os efeitos sobre os substratos exteriores¹. Sendo parte precível

¹ Na coevolução dos utensílios líticos e da mão humana, também esta sofreu alterações adaptativas muito especializadas (sobre o padrão pentadáctilo, conservador), e não só em termos de anatomia macroscópica, mas também, por exemplo, na distribuição dos corpúsculos captadores de estímulos tácteis e vibratórios, que se concentram em grande densidade na superfície palmar.

da ferramenta, o cabo desaparece, como os tecidos moles dos organismos vivos, sob a acção do tempo e da erosão, e torna difícil datar o início do encabamento.

6. Não queremos levar mais longe esta comparação analógica entre os primeiros utensílios líticos e organismos animais. Mas ela parece-nos expressiva para mostrar que aqueles têm uma história natural evolutiva, cujo ritmo transformador se acentuou no decurso das eras, os diversificou em radiações adaptativas e permitiu aos seus criadores-replicadores, por seu intermédio, uma exploração mais variada, sistemática e especializada dos recursos do meio.

BIBLIOGRAFIA

- BONNER, J.T. (1980), *The Evolution of Culture in Animals*, Princeton, N.S. (Princeton University Press).
- DAWKINS, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford University Press) trad. port. *O gene egoísta*, 1989 (Gradiva).
- DAWKINS, R. (1982), Replicadores and vehicles — in: *Current Problems in Sociobiology*: 39-64, ed. King's College Sociobiology Group, Cambridge (Cambridge University Press).
- LEROI-GOURHAN, A. (1983), *Les chasseurs de la Préhistoire*, Paris (A.M. Métailié).
- LEWONTIN, R.C. (1970), The Units of Selection, in: *Annual review of Ecology and Systematics*, vol. I: 1-18.
- MARY, E. (1974), Behavior Programs and Evolutionary Strategies, *American Scientist*, 62: 650-659.
- VIEIRA, A.B.. (1984), Reflexão sobre o problema da técnica a partir da primeira indústria lítica, *Filosofia e Epistemologia*, I: 139-163.

RIOS Y TUMBAS

Sobre el emplazamiento de túmulos en el NW peninsular

por

Jacobo Leopoldo Vaquero Lastres *

A TANIA

Resumen: Dentro del estudio del *emplazamiento* tumular en nuestra región, y a la luz de la relación entre los monumentos y las *vías de tránsito* por el terreno, nos acercamos al caso de las construcciones en zonas topográficamente deprimidas, exponiendo como su levantamiento estará vinculada a los lugares de paso más significativos. Lugares que veremos como se referirán a las corrientes de agua, en tanto que éstas son las alteraciones que más pueden afectar al desplazamiento humano en dichas regiones. Revisaremos, en base a todo esto, el análisis del conjunto de A Reborica (*Aranga-Coruña*), que ya fue objeto de estudio en un trabajo anterior.

Palabras clave: túmulos, megalitismo, monumento, enterramiento, emplazamiento, distribución, vías de tránsito, espacio, muerte.

MAMOAS OCULTAS?: OBJETIVOS DEL TEXTO

«Las cinco mamooas se encuentran a la orilla de una senda, (por qué?, eso es más difícil de averiguar». *Rodríguez Colmenero* 1970.

En anteriores trabajos nos hemos preocupado de revisar e intentar entender el *emplazamiento* tumular en su conjunto, integrando, por lo tanto, el aspecto que ahora nos disponemos a desarrollar (Vaquero Lastres 1989 & 1990). (Cual es entonces el motivo para que un tema tan específico dentro de ese ámbito se merezca una exposición exclusiva?. Sobre el mismo existía una

* Departamento de Historia 1. Facultad de Geografía e Historia — Universidad de Santiago de Compostela (Galicia).

serie de precedentes que lo resaltaban.

En primer lugar, dentro de ese bloque eminentemente revisionista, la idea de una *construcción del monumento* vinculada a vías de tránsito se presentaba de una manera que creemos sugerente frente al carácter, a veces descalificador, que surgía de un exámen de los otros criterios de emplazamiento.

Pero dentro de esa vinculación, la explicación relacionada con las *corrientes de agua* y esas vías afectaba de manera directa a una constatación polémica y habitual en la bibliografía megalítica gallega:

El pretendido *atipismo* de los túmulos levantados en el fondo de los valles, llanuras bajas, en general de todos los monumentos con una disposición en *áreas fisiográficas deprimidas*¹ y, por lo tanto, no concordantes con las conclusiones que el *análisis de visibilidad* ofrecía² (Criado Boado 1984-85, 1986, s. f.). Sin duda en contra de una localización en lugares prominentes, esta serie de ejemplos parecía plantear una pregunta *acaso se ocultan estas tumbas?*

El atipismo surgía en parte, a raíz una circunstancia concreta. Normalmente los ejemplos de los que hablamos se encuadraban en el marco de *prospecciones de regiones montañosas*, con lo que, de por sí, esas áreas eran de superficie mínima frente a las extensiones de marcada elevación (Criado Boado 1981, 1984, 1986; Vaquero Lastres 1987; Criado Boado & Vaquero Lastres MT88). Nos referimos no solo a las catalogaciones sino, y sobre todo, a que estas han sido motivo de estudios interpretativos más desarrollados, tanto por los investigadores gallegos como portugueses, para los que el ejemplo más significativo es el trabajo de Victor Oliveira Jorge en *Aboboreira* (1982, 1988). El motivo puede estar condicionado por la mejor conservación y más fácil

¹ Manifestaciones en este sentido se pueden encontrar casi como constantes literarias en muchos introducciones, descripciones e incluso conclusiones (Rodríguez Casal 1984: 48, 1989: 25; Hidalgo Cuñarro 1985: 258; Fabregas Valcarce & Fuente Andrés 1988: 3-4, Filgueira Valverde 1977: 9; Criado Boado & Fábregas Valcarce 1989 a: 686, 1989 b: 49, etc) acompañadas de otros tópicos que exponemos en el siguiente apartado. Esta situación esta bien recogida por el estado de la cuestión de Fábregas Valcarce (1988; 58). En el N de Portugal también algunas síntesis exponen la idea (Leisner 1953: 227; Cruz 1988: Jorge 1984: 268-70; 1983: 37).

² Ha sido el autor que citamos el único que hasta el momento, tras un serio recorrido por acercamientos espaciales, ha abordado el estudio de las *visibilidades* para la región gallega. Sin embargo, siempre ha sido un tema introducido en la generalidad del *análisis de emplazamiento*. Bajo mi punto de vista ha resultado más interesante el planteamiento de la relación *monumento — visibilidad* de sus trabajos más recientes, con una perspectiva simbólica y como un nuevo camino hacia el emplazamiento. Evidentemente la *visibilidad* se convierte en un aspecto básico en tanto que es uno de los elementos que definen al monumento como tal y lo tanto tralada al emplazamiento un carácter monumentalizante hasta ahora obviado (Criado Boado 1988, 1989, 1990; Vaquero Lastres 1989; Criado Boado & Vaquero Lastres 1990).

catalogación en estos terrenos al estar mejor preservados de las actividades agrícolas y de vegetaciones exuberantes.

Esas *rarezas* lo eran pues en base a una falta de representatividad de los terrenos prospectados?, Era necesario por lo tanto definir un *megalitismo de valle* diferente?, Los criterios de *emplazamiento*, la utilización de la *visibilidad*, variaban en ambos casos?. Estas son preguntas que si bien aparecen reflejadas por escrito con menos frecuencia que la que debieran, estaban presentes en toda la investigación.

Las líneas siguientes, al contrario de las dudas que plantean las cuestiones indicadas, tratarán de exponer nuestra convicción sobre la inexistencia de esa separación «esencial» entre los dos grupos (valle y montaña). Aportaremos y detallaremos una hipótesis interpretativa en la que los criterios de emplazamiento que manejábamos en trabajos precedentes, se presenten como válidos en los dos ámbitos. (V. fig. 1).

Para ello llevaremos a cabo una aproximación al *fenómeno* a través de un elemento característico de las zonas bajas como es el río, sea éste de mayores o menores dimensiones. Estudiaremos su relación con las tumbas ejemplificada en los casos que mejor conocemos de *Serra da Loba* y *Cordal de Montouto* (Vaquero Lastres 1987), pero intentando dar unas claves reconocibles en cualquiera de los yacimientos de este tipo que se encuentren o traten de encontrar. Proseguiremos, de igual manera, la línea mantenida en los primeros análisis sobre la zona, obviando las explicaciones que en ellos se ofrecían pero reteniendo sus conclusiones. (V. fig. 2).

BASES Y PROBLEMAS DE LA INTERPRETACION: OBJECIONES DEL TEXTO

Ya nos preocupábamos en esos escritos de desterrar un *determinismo* que a veces es inconsciente y encubierto pero que es siempre demasiado frecuente. Los túmulos no tienen por qué estar ni en tierras de cultivo³ ni cerca de las afloraciones. En el primero de los casos veíamos que ocurría más bien lo contrario cuando éstos eran construidos en relación a áreas cultivadas, lo que, por otro lado, no siempre pasaba.

El asunto de los *tratamientos geológicos* es más sangrante pues, de unas primeras conclusiones erróneas, se derivaban una serie de interpretaciones y

³ A veces el problema se reduce a una torpe confusión entre los conceptos de emplazamiento y ditibución; o a una más grave entre los nexos viculadas a y dispuestas en.

cálculos referentes a la sociedad que, a pesar de la validez de su momento, creemos que adolecen de base⁴.

Nuestras observaciones concluían en un *factor uniforme de emplazamiento* que se podía rastrear en cualquiera de los casos que conocíamos: la vinculación del monumento a las vías de tránsito de un *espacio* determinado. Reanalizando este tema y con el ejemplo del conjunto tumular de *Galiñeiro* en la *Serra da Loba*, definíamos lo que denominábamos claves de desplazamiento, los puntos del terreno que permiten el discurso por el mismo ante una «dificultad» o simplemente en función de la propia configuración topográfica. Esto se planteaba tanto en las zonas bajas como en las altas. Así, en estas últimas, las tumbas aparecían relacionadas muy directamente con *colados, dorsales de estribación — cruces y cordales*. Cuáles eran los causantes de los problemas de desplazamiento que se planteaban en las zonas bajas?: las *corrientes de agua* se nos presentaban como el «obstáculo» más general y significativo. Dentro de la esquina noroccidental ibérica nos bastaría ojear el plano topográfico de una cualquiera de sus regiones para llegar a la conclusión de que la dualidad funcional *límite/vía*⁵ aplicable a los *rios*, en este caso se decanta hacia el primero de los términos. Suelen ser innumerables corrientes de cauce estrecho y retorcido y de muy irregular profundidad que, si bien a veces se encuentran asociadas a pequeños caminos paralelos, éstos suelen ser puntuales y de utilización muy específica (pescadores y en general relacionados con actividades ribereñas). Lo importante es como salvarlos, como redearlos (Bas 1985: 3). (V. fig. 3).

La «solución» gallega que nos interesa viene dada por el concepto de *PORTO/VAO*⁶ que se aplica al lugar utilizado para cruzar la corriente. Es

⁴ En la síntesis que citamos sobre el estado de la cuestión en los estudios megalíticos gallegos Fábregas Valcarce (1988) recogía, respecto del emplazamiento, estas dos ideas que debatimos acompañadas de una tercera ya indicada y de la que nos vamos a ocupar (existen monumentos que se sustraen a la visibilidad?).

⁵ Los contextos en los que se pueden enmarcar cada uno de los conceptos son significativamente distintos. Mientras que *vía* puede ser contenido dentro de una visión *dinámica* del espacio, refiriéndose al movimiento en el mismo (su par podría ser *TERRENO*); *límite* va asociado a un *estatismo* que incide directamente en la parcelación, en la división de dicho espacio (su par sería *TERRITORIO*) y además tendente a la confusión. Desplazándonos al primero de los contextos, pues es el que más nos interesa, propondríamos la oposición *vía-obstáculo*, bastante más clara y cierta ya que se centra en el tránsito por un espacio independientemente de ser planteado en una u otra sociedad o en una u otra especie animal.

⁶ Existen otros apelativos dependiendo de la comarca y caso; es bastante frecuente que, al igual que en el castellano, se refiera también a los pasos de montaña adquiriendo así en el gallego una significación (lugar de paso en general) que nos ayuda en lo que queremos explicar pero que desestimaremos para no confundirnos.

evidente que en Galicia podemos encontrar dentro de la *ingeniería* tradicional diferentes opciones que vamos a exponer siguiendo la estructuración de Begoña Bas⁷.

- (1) * CARREIRO (pasadoiro)
- (2) * PASALES.

- (3) * VAOS.
- (4) * PORTOS.

- (5) * BARCAS.
- (6) * PASAOS/ PASALES/ PASOS /POLDRAS
- (7) * PONTELLAS/PONTILLON/ PONTE

En una primera agrupación podemos descartar los números 1 y 2 pues se refieren a las corrientes puntuales que alteran un camino establecido. En general son disposiciones longitudinales que salvan la inutilidad de un camino momentáneamente en mal estado.

Los siguientes (3-7) se refieren al cruce propiamente dicho. Hemos introducido otro calificativo diferenciador: su artificiosidad. Esta clara en el caso de las barcas relacinadas con las atípicas grandes corrientes; el 6 y el 7 son de factura humana igualmente y su distinción funcional se hace en base a que los primeros tan sólo sirven para el paso de personas mientras que, evidentemente, los últimos son factibles de ser utilizados por animales y arrastres (carros, etc).

Dejamos para el final los que creemos más relevantes y que más nos interesaban en función de lo que considerabamos *via de tránsito*; los pasos llamados «naturales», es decir, los tramos de corriente en los que la profudidad y forma del cauce permite el vadeo sin dificultad a personas, animales y vehículos de tracción animal (la única diferencia entre *vao* y *porto* es que los segundos son una potenciación con lajas de lo primero, pero esto es difícil de constatar hoy en día). Estas áreas son también donde *a posteriori* se han construido *pasales* y *pontes*. Su importancia, además, no viene exclusivamente referida a ese paso concreto sino también al acceso que permite a zonas elevadas, pues, en otra escala, éste se lleva a cabo a través de dorsales de estribación de la sierra, las

⁷ El problema de la utilización de denominaciones etnográficas es sin duda la diversidad que surge en cuanto variamos la comarca. Nos gustaría que se atendiese al concepto que expresan los nombres propuestos lateralizando el hecho de que puedan diferir con otros de otra zona.

cuales, si en altura remata en lo que denominamos *cruz*⁸, en su parte baja suelen estar relacionadas con uno de esos *portos* ya que el final de esa dorsal sirve normalmente como pared del cajón de encauce para el río. (V. fig. 4).

La forma de definir esos *portos/vaos* es sencilla: en nuestro estudio de *Galiñeiro* veíamos como el *movimiento animal*, la revisión de cuentos y leyendas, la microtoponimia, el análisis de la sociedad campesina actual y una visión histórica avalaban inequívocamente una única determinación de las rutas que, por otro lado, el sistema de prospección que habíamos escogido nos apoyaba y aconsejaba. Los arroyos se conocen por el nombre de su paso (Porto Rosa, Porto Os Carros, Porto Searros, Balsa, Porto Ud, Porto Vello, etc). Por allí dicurrían habitantes y héroes míticos en múltiples actividades; caballos y vacas circulaban de lo alto a los abrevaderos que frecuentemente coinciden con estas zonas (Fustier 1968; Infante Roura et al. 1990). En definitiva, los *portos* (por simplificar utilizaremos esta denominación) se presentan como uno de los puntos más significativos dentro del espacio *campesino, natural y mítico*, contrarrestando el carácter *separador* del arroyo con otro *unificador* semejante a lo que podría ser la *cruz* o el *collado* cuando la alteración que consideramos es una montaña. Fue significativo también para los constructores de túmulos?.

EVIDENCIAS PARA LA DISCUSION: APORTACIONES DEL TEXTO

La respuesta que tratamos de argumentar es afirmativa. Si nuestras ideas no son erróneas, el emplazamiento de esos monumentos (o por lo menos de parte de los mismos) debería vincularse a estas áreas ; ni que decir tiene que plantear una relación inversa a ésta sería una reflexión poco acertada. Nuestro planteamiento en el estudio del conjunto de *Galiñeiro* era buscar una *culturización de la naturaleza* a través de la creación de espacios distintivos. En este sentido la definición de las *vías de tránsito* era esencial, vías en las que en todo momento entrecomillamos el adjetivo *naturales*⁹, consideradas, utilizadas y

⁸ Toda este serie de conceptos se detalla en Vaquero Lastres 1990. Desde que comenzamos a introducirnos en el tema juzgamos necesario la dotación de nuevos términos bien explicados en base a la vaguedad de los normalmente utilizados.

⁹ Taracena ya significaba (1974) la no conveniencia de la confusión de accesos cómodos (Menendez Pidal 1951), supuestamente NATURALES!! con tramos no conocidos de las rutas históricas. Podemos llegar a estar de acuerdo con la intención de resaltar la importancia de las rutas que se entreleía en esta serie de trabajos; sin embargo disintimos de la imprecisión de la terminología y de algunos de sus argumentos que de nuevo se convierten en colletillas introductorias en todo lo referente al tema; Alvarez Montes y Gil Robles lo sintetizan bien en un reciente trabajo (1988: 306): palabras como *sentido común, Ley de mínimo esfuerzo o vías naturales de comunica-*

formadas por sociedades diversas y diferenciables. En tanto que los túmulos son tomados como otro elemento lógicamente cultural y dentro de una dinámica parecida, su aparición en relación con los *portos* podría evidenciar la consideración como «paso» de esa zona en el momento de construcción de la tumba. Como acercarnos a esa relación?: el concepto clave vuelve a ser la *visibilidad*. Sin duda una de las características inherentes a un monumento es el hacerse visible; —nadie levantaría un montículo para ocultarlo! y mucho menos, y esto es lo que más nos interesa indicar, lo situaría donde no hubiese nadie para verlo. Si alguien quisiese exhibir su coche, donde lo aparcaría?. Cualquiera nos podrá contestar:

- Donde lo viese la gente.
- Pero, donde hay gente?
- Pues hombre, por donde pasa.
- Por donde pasa pues?.
- Por donde va a pasar, por donde tu aparcarías el coche para que se viese.

Este «razonamiento», utilizado como simple analogía, por su simpleza no es menos ilustrativo si lo aplicamos a la vinculación *túmulo-via de tránsito*. El círculo interpretativo nos permite hipotetizar con seriedad sobre el movimiento y espacio de las sociedades constructoras de monumentos «megalíticos». Es la disposición de túmulos en *vias de tránsito* uno de los indicativos de la utilización de éstas en esa época, de su culturización?. Podrían sabiamente argumentar algunos que nos encontramos pegando saltos entre espacios, tiempos y mentes distintas. Tan sólo resaltamos el hecho de que un túmulo siempre es visible en tanto que es una *modificación cultural* de la naturaleza, una alteración llevada a cabo con la intención de que fuese reconocida como tal independientemente de que, con el transcurso del tiempo, sea susceptible de diversas interpretaciones y de que sea vista por un número mayor o menor de ojos.

ción surgen en una mezcla que confunde acepciones vinculables en todo caso al comportamiento animal, incluso al instinto, com otras que se transforman claramente en culturales como es el caso de *comunicación* o el mucho mas ambiguo *sentido común*. Concebimos una definición de *espacio* como concepto *cultural* diferenciable pero no opuesto ni derivable (Hoyos Sainz 1947) de *natural* en el sentido de *especies* animales diferentes manifiestan igualmente en función de sus pautas conductuales un concepción diferenciable. La relación que puede existir entre esa concepción cultural y la conductual, tanto en el hombre como en animal, es un tema podemos revisar en lecturas etológicas, desde el propio Konrad Lorenz hasta su alumno Irenaus Eibl Eibesfeldt (1983) más interesado por el análisis de la *conducta* humana (un ejemplo aplicado al megalitismo lo ofrece el estudio de Infante Roura et alli. 1990).

Por lo tanto, hemos de considerar a la visibilidad de nuevo. Recojamos conceptos que para la misma exponíamos en *A Reborica* explicando en el conjunto de la sierra prospectada nuestra hipótesis y ejemplificando en esos casos comúnmente considerados extraños. Estos ejemplos sin duda reflejarán situaciones aparecidas en otras regiones a las cuales no resultará difícil extrapolar situaciones.

Centrémonos en la diferenciación que proponíamos entre visibilidad zonal y específica (Vaquero Lastres 1989: 100 — 101) y tengamos en cuenta la primera de ellas. Una persona con una mínima costumbre de transitar por la montaña se dará perfecta cuenta de la existencia de esos lugares por donde la corriente de agua puede ser franqueada pues un vistazo al paisaje suele indicarnos dicho lugar, hasta que, a una distancia adecuada, éste suele ser percibido. En el caso de que allí se localizásen *mamoas*, contemos pues con el primer factor: si éstas no nos resultan visibles, sí lo es el área fisiográfica donde se encuentran, y lo es con especial importancia por su valor funcional como paso. Recordemos que el collado de *Galiñeiro* gozaba de una visibilidad zonal esplendida, incluso a varios kilómetros, sin que, como es normal, pudiésemos presumir la existencia de túmulos. Vemos como la *exploración*¹⁰, el primer contacto con un espacio desconocido, tenderá a la definición de esas claves de desplazamiento de forma inmediata. En efecto, esos túmulos allí construidos no estarían tan ocultos ya que su área de emplazamiento gozaría de una *prioridad visual* importante. Ejemplos de esto en *A Loba* son muchos y pueden ser fácilmente reconocibles en el mapa: el llano de *A Revolta do Medio*, M 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15 (*Reborica*); la parte baja de la dorsal de *Guilfonso*, M 80, 81, 66; *cruz de As Barreiras*, M 17, 18; grupo de *Porta Lama*, M 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,; etc.

Qué ocurre si nos centramos en la visibilidad específica de los monumentos?. Una de las bases de partida para su comprensión es no identificar directamente la posibilidad de percepción de un túmulo en un *porto* con su

¹⁰ Manejábamos este concepto etológico en la revisión de *A Reborica* pues, partiendo de la consideración del espacio que exponíamos arriba, pensábamos que la síntesis cultural-natural se podría dar en el primer conocimiento del mismo tanto en el hombre como en el animal. Es entonces cuando se diferencian espacios con vistas a establecer territorios; es entonces cuando son «descubiertas» o «construidas» las alteraciones significativas; bien fruto de una naturaleza extrema, bien de una artificiosidad cultural. A partir de ella, se llevará a cabo el ordenamiento de ese espacio ya propio utilizando los recursos de los que se dispone y creando unos nuevos. Es en esa primera relación donde la existencia de lo que llamamos vías de tránsito va a ser más evidente, pues van a ser unas de las pautas de comportamiento más generalizables las que van a motivar la elección (esta afirmación es más didáctica que cierta). (Lorenz 1986; Lorenz & Leyhausen 1981; Eibl-Eibesfeldt 1983; Carthy 1969; Alsina 1986; Lévi-Strauss 1964).

disposición en dicho *porto*. En efecto, la relación debe ser mucho más rica permitiendo la proposición de tres posibilidades:

- 1) La primera y más clara es el emplazamiento coincidente con esa àrea de cruce del rio; el monumento se suele disponer a escasos metros de la corriente de agua. Este resulta perfectamente visible. Casos significativos son: el túmulo más occidental, M 80 del citado grupo de *Guifonso*; en *Porto Vilariño* M 69; M 73 de *Pena Redonda*; o M 68 en *A Forca Vella de Pena de Roldan*. En la parte alta, *Galiñeiro*, su grupo más oriental (M 50, 51, 52 y 53) nos sirve también de referencia.
- 2) La disposición en dorsales asociadas tanto al cruce del rio como al acceso a zonas mas elevadas. Fisiográficamente estos vados suelen suponer (excepto en zonas llanas) la «muerte» de una de estas dorsales, entre las cuales también suele encajarse la corriente de agua. Distinguiríamos en este apartado dos casos dentro del carácter propio como via de tránsito de la dorsal:
 - Nos encontraríamos emplazamientos que aprovechan la estribación en tanto que *puede actuar como elevación que potencia la visión del túmulo desde el cruce del rio*, convirtiéndose pues en un caso adscribible al grupo superior.
 - Por otro lado, y generalmente con una disposición a mayor distancia de ese *vado*, aparecen túmulos en zonas más elevadas de las dorsales y distinguibles en base al efecto profundidad suficiente (que ilustramos en los *cortes de ajuste de A Reborica*). En este caso el espacio considerado a la hora de calcular la *visibilidad específica* es mayor y enlaza estos ejemplos con el último de los apartados.
- 3) Situación, sobre todo de grupos, siguiendo una *via de tránsito* de cierta entidad. El caso prototípico es el de arriba, *porto + dorsal*, y su ejemplo perfecto *A Reborica* o el propio *Guifonso*. Se establece un *juego de visibilidades*, casi escenográfico, que en realidad potencia la zona como lugar de importancia para el discurso por el terreno y en donde los casos 1 y 2 participan, una vez que nos introducimos en el área. (V. fig. 5).

Pensamos que ese factor uniforme de relación con el tránsito es general y no tiene por qué ser subdividible. Si planteamos esta organización es debido a la búsqueda de una exposición más clara.

Si atendemos a la revisión de la *visibilidad específica* es el caso 1 el más ilustrativo. En 2 tratamos de establecer una gradación rentable para la explicación; se recojen dos emplazamientos fisiográficamente similares pero en

donde distingue una adscripción al primero de los apartados, presentándose como casos potenciados de ese grupo; y una tendencia que conecta con 3 y que tiene que ver más con la presentación de un área (con importancia significativa) o quizás un grupo, pero que de todas formas entra en contacto con la *visibilidad zonal* de esa unidad fisiográfica.

Entonces, que pasa en A Reborica? (V. fig. 6).

QUE PASA CON LOS MUERTOS DE LOS MUERTOS? Revisiones del texto

En nuestro trabajo anterior referente a este conjunto no se observa, o, mejor dicho, no se descubre un factor de emplazamiento que explique realmente su situación particular, si bien se aportan las condiciones de *emplazamiento-distribución* que nos permitirán valorar ese factor.

a) Reborica como paso

A la luz de nuestra propuesta en estas líneas, la interpretación resulta sencilla. En la conocida como *Revolta do Medio* estamos ante una de esas claves de desplazamiento de la región: el lugar de vadeo del arroyo *Porto Rosa*¹², tanto en el extremo occidental de la parte baja de la dorsal de la *chaira*, como en la conexión con la contigua dorsal de *Loma de Outeiro Quemado* donde, por otro lado, se disponía M 70. Además de ello, estamos ante una *dorsal de estribación* que funciona como vía de tránsito (quizás la más importante) que se abre hacia los valles interiores de la sierra y hacia la propia parte alta de las montañas. Solo ahora, nuestra disposición de unos potentes medios mecánicos de transporte, los cuales asumen el trabajo antes correspondiente a hombres y animales, nos ha permitido alterar este acceso que lógicamente se ha acondicionado para motos, coches, camiones y tractores.

Cual es el resultado? el vado oriental ha caído en desuso y al occidental se le ha construido incluso un merendero, pues es pensado por nosotros los ciudadanos como un bonito lugar para descansar y reponer fuerzas, pensa-

¹² Si observamos la propia representación topográfica que ofrecemos nos daremos perfecta cuenta de esa evidencia del terreno. Hacia el W el encajonamiento de la corriente dificulta enormemente su vadeo y de hecho solo en nuestros días se ha forzado la construcción de una carretera hacia el que señalizábamos como área de habitación K.

miento acorde y reminiscente con su utilización «natural» y cultural como vado y abrevadero. Sin embargo, la diferencia radical está en cómo se continúa el camino. En lugar de continuar siguiendo la orientación de la dorsal hacia E con el fin de evitar la elevación septentrional (éste era el recorrido original), la carretera asfaltada discurre directa hacia las aldeas del N, de forma que sube bruscamente, baja, cruza otro arroyo vuelve a subir. En definitiva se «salta» la hasta entonces evitada prolongación occidental de la dorsal.

Lo mismo ocurre al analizar la zona W. El tránsito vuelve a plantearse contrario a la disposición de las principales vías actuales. Trás el cruce por el encajado *Portorrosa* más hacia occidente (una curvada carretera pendiente con puente final), en los labradíos de la zona elevada donde se dispone la aldea de *Pousadoiro*, el tránsito se define de W a E por la parte alta de las dorsales de estribaciones, salvando con un *porto* uno de los afluentes del N del *Portorrosa*. Sigue así hasta conectar visualmente en la parte alta del *Monte das Balsas*, con la vía antes descrita.

Llegados a este punto, es interesante ofrecer un mapa interpretativo de las vías de tránsito natural en este área para, a partir de él, enriquecer nuestra visión sobre la distribución de los túmulos. **Que podemos decir a la vista del mismo?** (V. fig. 7).

b) Distribución

La conclusión es inmediata; con anterioridad veíamos como los monumentos tendían a situarse (el 100% en nuestro caso) fuera de los terrenos que denominábamos de *aprovechamiento intensivo*; sin embargo al mismo tiempo apuntábamos dos cuestiones importantes:

En primer lugar, el establecimiento de los sectores de aprovechamiento se hacía sobre un *paisaje* campesino y en base a datos que se podrían hacer retroceder hasta etapas medievales. Es decir, tratábamos con un espacio culturalmente diferenciado y en principio no adscribible a grupos constructores de túmulos. Esta era una de las hipótesis, el plantear que estas sociedades ordenasen su espacio de modo comparable al expuesto¹³. Parece que daba resultado. En el caso de las *vías de tránsito* intentábamos buscar el polo opuesto; en vez de intentar acceder a una *cultura* desde otra inmediata a la nuestra queríamos

¹³ Evidencias de esta vinculación se intuían en prospecciones y noticias de diversos puntos de Galicia (Pérez Outeiriño 1978: 315; Rodríguez Colmenero 1970: 35; y sobre todo en el trabajo de Pombo Mosquera 1986).

partir de la **natureza**.

En segundo lugar, no explicábamos la *distribución*, sólo constatábamos un hecho que, referente a ella, podría ayudarnos a reconstruir el paisaje megalítico. Por qué no hay túmulos en la dorsal occidental de Reboríca (ver mapa) y otras similares?

Los monumentos aparecen vinculados a esas *líneas de tránsito* de tal forma que se relacionan con los **portos** y los tramos de dorsal de estas características. Esto apoya la explicación del hecho de que en zonas como K (ver mapa), con la primera de las condiciones cumplidas, con *visibilidad zonal* buena y posibilidad de una *específica*, no encontremos en principio ninguna construcción (de todas formas de localizarlos habría que entenderlos). No sólo, esto sino que parece que la *distribución* de esas líneas de tránsito mantiene y considera los *sectores de aprovechamiento diferencial* a los que aludíamos, lo cual tiene la implicación directa de plantearse que no hay un camino hacia donde no hay donde ir!

c) Emplazamiento

Nos queda ahora por intentar entender porqué los monumentos se disponen en su lugar concreto dentro de las condiciones de distribución y cómo es esa disposición.

Debemos recordar primeramente que no estamos ante una única *sociedad* por lo que, sin duda, no estamos tampoco ante un único y definitivo *criterio de emplazamiento*. La constatación de la vinculación generalizada a *vías de tránsito* puede significar un factor decisivo en el emplazamiento para alguna de esas sociedades y registrarse como norma para el resto, pero cabría esperar, y así lo creemos, que la existencia previa de unos primeros monumentos actuase como factor importante en el emplazamiento una vez que dentro de un **espacio** se hubiese establecido una **zona de muerte** como tal¹⁴. En este caso subsistiría la idea original que exponíamos: en un terreno señalado de esta manera (como ruta) la visibilidad es mucho mayor en tanto que estaría determinado conceptualmente de antemano.

La *necrópolis* «megalítica» se convierte pues en un área en la que el simple aislamiento de cada uno de sus elementos y su posterior estudio de la relación

¹⁴ En este sentido consultar trabajos de R. Bradley (1986, 1987) referidos a lo que él define como la *invención de la tradición*. Criado Boado y nosotros mismos lo hemos acercado al caso gallego en un reciente trabajo (1990).

con el entorno, nos permite hallar las primeras diferencias. En efecto, podemos distinguir dentro de nuestro grupo distintos emplazamientos en función de las tres opciones que proponíamos arriba. Los túmulos estudiados son ejemplo didáctico¹⁵; el conjunto en sí es asimilable a lo que expusimos para el caso 3; M 3, 4 y 5 siguen la línea de la estribación de la dorsal 3; de M 6 a M 15 ascienden D2 y M70 em D1. El número mayor de monumentos coincide con el acceso prioritario a los valles interiores y a las partes elevadas. Sin embargo si nos acercamos observaremos una serie de cosas. M3 (en parte M4) se vincula directamente al área de vadeo A, el caso 1, lo mismo que M6 con respecto a V3 (en general 6-8 y 9). M6, de gran tamaño y vinculado también a D2, juega un papel introductorio a la llanura y al resto de túmulos; es el primero en verse según ascendemos por la dorsal. 10 y 11 (ésta relación también con el posible cruce del afluente oriental) serían prototípicas de la, mientras que 13-14-15 y 70 lo serían de 1b.

A partir de todo ello podemos volver a contemplar conjuntamente visibilidades, sectores de aprovechamiento y tránsito¹⁶. (V. Fig. 9).

Parece que en conjunto encajan las piezas de reconstrucción del paisaje y las cuestiones de emplazamiento y distribución de túmulos en función de los nuevos factores propuestos. Incluso podríamos recoger el hecho gradual de que a mayor presencia e importancia de estos factores, mayor número de túmulos. Tan sólo resaltaremos la potenciación que resulta del juego de visibilidades de zona de la llanura; el grupo más alto y septentrional es divisible hacia el N, desde los terrenos de labradío, desde M5, M70 y por supuesto las de la parte baja; igualmente el emplazamiento de las dos últimas permite visualizar las bajas y las dispone en aislamiento de sus contiguas de dorsal¹⁷. En base a todo esto, M 4-15 y 8 parecen mostrar un emplazamiento similar distinto del que observamos en 5 y 70 y quizás 14. Esto no es más que un ejemplo de agrupación por emplazamiento que preferimos no llevar más adelante. El trabajo a realizar debe ser el estudio conjunto de maneriales, arquitecturas y los emplazamientos; nos acabará de definir, de desenmarañar el «paisaje megalítico» que ahora se nos presenta. Para estas sierras un caso interesante sería el de Galiñeiro o este mismo, donde una mínima observación de la forma actual de las construcciones apoya los diferentes emplazamientos.

¹⁵ El estudio de las visibilidades aquí se complica debido a la repoblación de coníferas.

¹⁶ Los dos primeros los podemos ver por separado en Vaquero Lastres (1989: 99. graf. D y 103. graf. H).

¹⁷ Entre 4 y 5 aunque en el plano no se refleja, existe una línea de inflexión entre ambas.

Por otro lado, hemos visto cómo partiendo de una ya definida orientación de la visibilidad hacia zonas de labradío, llegamos a otra vinculada a las vías de tránsito y, relacionado con esto hacia otros monumentos. Además de esto, sería posible que existiese una orientación de las visibilidades vinculadas a un sentido concreto en estas vías? Esto se ve claro en el caso de M6 y del grupo 13-14-15 pero también lo consideramos más que factible en otros ejemplos gallegos¹⁸; de todas formas es una pregunta a responder por investigaciones venideras.

CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

Nuestro objetivo era responder en cierta medida a la cuestión planteada en la cita inicial. A lo largo de una serie de trabajos en los que este se inscribe hemos tratado de replantear el emplazamiento tumular *víctima* hasta nuestros días de los «grandes factores» edafológicos, geológicos y topográficos. Tratamos de explicar como a través de la visibilidad serán en primer lugar la vinculación a esas vías de tránsito y ya en un segundo momento su vinculación otros monumentos ya existentes; todo ello apoyado en otras coordenadas por la relación con esos sectores de aprovechamiento intensivo el cual parece ser el tercer factor que nosotros podemos tener en cuenta al intentar determinar la disposición actual de los túmulos.

Nos hemos dirigido hacia un aspecto concreto de ese emplazamiento. No hay túmulos escondidos! su situación entra perfectamente dentro de la norma e incluso muchas de estas *mámoas* son más visibles que el resto; un ejemplo vendría dado por la disposición de monumentos en un paso especialmente señero.

Hemos de significar como en el caso de emplazamiento en *porto/vao* la relación se establece con unas líneas de desplazamiento con 3 características distintivas:

- En un principio no responden a modificación antrópica alguna; o en todo caso requieren dicha intervención para ser utilizadas.
- El *porto/vao* se puede considerar un elemento claro de esa vía de tránsito en el sentido que son líneas de desplazamiento no puntuales.
- Son áreas de tránsito no exclusivamente humano.

¹⁸ En nuestros recientes trabajos en As Pontes de García Rodríguez pudimos observar que esto se podría dar en el caso del conjunto de Illade-Seara también hacia el N.

Por otro lado está claro también que en el emplazamiento en *porto/vao* se dan, al igual que en cualquier grupo, diversas influencias que un estudio conjunto de estructuras, materiales, emplazamiento y distribución reflejaría. De todas formas es la segunda vez que comprobamos como un paso importante refleja también un número importante de monumentos. No nos importa demasiado el mantenimiento de ningún tipo de constante pero si plantear lo siguiente:

Criado Boado (1984) proponía, en función de la visibilidad referida al entorno, juzgar monumentalizante el emplazamiento. Proponemos que esta visibilidad vinculada a las *vías de tránsito* se convierta en un factor monumentalizante (un paso importante va a ser depositario de un número mayor de ojos)¹⁹. Por otro lado, la existencia previa de túmulos dotaría a una construcción de monumentalidad e incrementaría la de los ya existentes.

Toda esta argumentación nos permite reivindicar la importancia de la constatación de determinadas *vías de tránsito* para el estudio del movimiento, la comprensión del espacio, de las distintas sociedades constructoras de túmulos, en definitiva para la comprensión y determinación de ese *paisaje tumular* a completar por el establecimiento de los distintos *sectores de aprovechamiento*.

El problema sigue siendo la todavía mínima disposición de prospecciones exhaustivas bien planteadas que permitan un trabajo de análisis, que además siguen siendo escasos. Particularmente para completar nuestras hipótesis sería interesante que estas zonas incidiesen en el par que proponíamos: **obstáculo — vía y ver** como se distribuían y emplazaban (si existiesen) en áreas costeras (mar), ribereñas (rios importantes) y muy accidentadas (montañas barrera)²⁰.

Santiago, en Diciembre de 1989²¹.

¹⁹ Begoñas Bas en su alegato para que los puentes y similares sean protegidos aludía a la **monumentalidad** desde un punto de vista funcional pero que no desejava de reflejar el carácter unificador de la construcción en tanto que tiene el emplazamiento que analizamos en anteriores páginas. Diversas táreas y reuniones confluyen en estos puntos importantes del espacio campesino.

²⁰ Un ejemplo interesante sería el tratar de ver como se relacionan, si es que se relacionan, los monumentos con los otros tipos de vadeo de la cooriente que hemos visto, con características distintas a las establecidas: pasos artificiales, pasos exclusivamente humanos, etc.

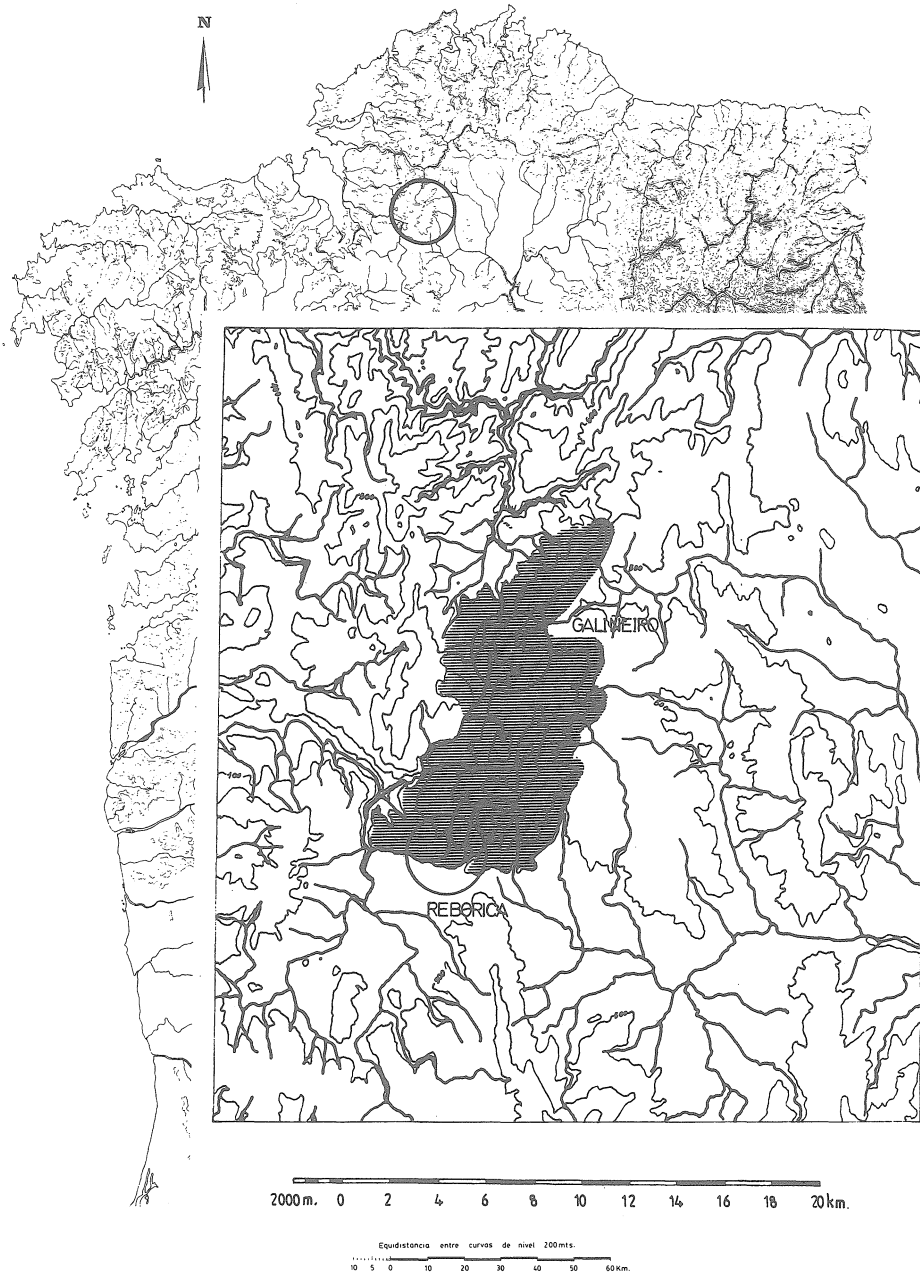
²¹ Agradezco de nuevo a Felipe Criado su discusión y ayuda.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALSINA, J. (1986), *Etología, ciencia actual*. Barcelona: Anthropos; 153 pp.
- ALVAREZ ROJAS, A. & GIL MONTES, J. (1988), *Aproximación al estudio de las vías de comunicación en el Primer Milenio antes de C. en Extremadura*. «Trabajos de Prehistoria», 45; pp. 305-316.
- BAS, B. (1985), *Función e significado das pontes tradicionais*. «Actas do congreso: A inxeñería histórica como patrimonio monumental, as pontes». Santiago 1985; 10 pp.
- BRADLEY, R. (1986), *The Dorset Cursus: The archaeology of the enigmatic*. Wessex Lecture III, Council for British Archaeology Group 12.
- (1987), *Time regained: the creation of continuity*. «Journal of the British Archaeological Association», nº CXL, 1-7.
- CAAMAÑO GESTO, M. (1981), *Posible reutilización de caminos prerromanos en época romana*. «Gallaecia», 3-4; pp. 281-285.
- CARTHY, J. D. (1969), *La conducta de los animales*. Madrid: Salvat (London: Aldus Book Ltd. 1969); 176 pp.
- CRIADO BOADO, F. (1981), *Relación entre la distribución de mámoas y el medio físico en la zona de Sobrado-Curtis*. «Brigatium», 2.
- (1984), *Prospecciones de túmulos megalíticos en la provincia de A Coruña — Campaña del 84: A serra do Bocelo*. Santiago: Xunta de Galicia, Dirección Xeral do Patrimonio Histórico e Documental.
- (1984-85), *El «tercer factor» o la lógica oculta del emplazamiento de los túmulos megalíticos gallegos*. «Cuadernos de Estudos Galegos», T. XXXV: 100; pp. 7-18.
- (1988), «We, the post-megalithic people...» in I. Hodder (ed) *The meaning of symbols*. Oxford: Allen & Unwin.
- (1989), *Megalitos, espacio, pensamiento*. «Trabajos de Prehistoria», 46.
- A Contribución al estudio de las relaciones entre las comunidades megalíticas del NW peninsular y su medio natural: implicaciones socio-económicas*. Universidad de Santiago: tesis doctoral presentada en la Facultad de Xeografía e Historia.
- s. f. *La ruptura del espacio: un modelo predictivo-teórico de distribución y localización de túmulos megalíticos en el NW Penínsular*. (Original inédito).
- CRIADO BOADO, F., AIRA RODRIGUEZ, M. & DIAZ-FIERROS VIQUEIRA, F. (1986), *La construcción del paisaje. Megalitismo y Ecología en la Sierra del Barbanza*. Santiago: Xunta de Galicia, Dirección Xeral do Patrimonio Artístico e Monumental; 185 pp.
- CRIADO BOADO, F., BONILLIA RODRIGUEZ, A., CERQUEIRO LANDIN, D., INFANTE ROURA, F., GONZALES MENDEZ, M., MENDEZ FERNANDEZ, PENEDO ROMERO, R., RODRIGUEZ PUENTES, E., VAQUERO LASTRES, J. & VASQUEZ DIAZ, M.
- MT88 *Hacia una Arqueología del Paisaje. Campaña de excavaciones en la Sierra*

- de O Bocelo y en el valle del rio Furelos, (Melide-Toques, Coruña). *Memoria Técnica de las Campañas de 1987 y 1988*. Santiago: Dirección Xeral do Patrimonio Histórico e Documental, (Consellería de Cultura, Xunta de Galicia). (Memoria Inédita).
- CRIADO BOADO, F. & FABREGAS VALCARCE, R. (1989a), *The megalithic phenomenon of northwest Spain: main trends*. «Antiquity», vol. 63 num. 241; pp. 682-96.
- (1989b) *Aspectos generales del megalitismo galaico*. «Arqueologia», 19; pp. 48-62.
- CRIADO BOADO, F. & VAQUERO LASTRES, J. (1988), El fenómeno tumular in CRIADO, F., BONILLA, A., CERQUEIRO, D., INFANTE, F., GONZALES, M., MENDEZ, F. PENEDO, R., RODRIGUEZ, E., VAQUERO, J. & VAZQUEZ, M., MT88.
- (1990), (Trabajo inédito sobre el emplazamiento de los túmulos gallegos).
- CRUZ, D. (1988), *O megalitismo do N de Portugal*. «Trabalhos de Arqueologia e Etnologia», vol. 28; pp. 15-49.
- EIBL-EIBESFELDT, I. (1983), *El hombre preprogramado. Lo hereditario como factor determinante en el comportamiento humano*. Madrid: Alianza núm. 176 (Wien-München-Zürich: Verlag Fritz Molden, 1973); 325 pp.
- FABREGAS VALCARCE, R. (1988), *Megalitismo de Galicia*. «Coloquio de Arqueologia do NW Peninsular». Porto-Baião.
- FABREGAS VALCARCE, R. & FUENTE ANDRES, F. (1988), *Aproximaciones a la cultura material del megalitismo gallego: la industria lítica pulimentada y el material cerámico*. «Arqueohistórica», 2.
- FILGUEIRA VALVERDE, J. & GARCIA ALEN, A. (1977), *Inventario de monumentos megalíticos de la provincia de Pontevedra*. «El Museo de Pontevedra», XXXI; 82 pp.
- FUSTIER, P. (1968), Le route. in Camaño Gesto 1979.
- HIDALGO CUÑARRO, J. M. (1985), *Aproximación a la prehistoria de Vigo*. «Trabalhos de Antropologia e etnologia», vol. 25. fasc. 2-4; pp.253-268.
- HOYOS SANZ, L. (1947), *Los viejos caminos y los tipos de pueblos*. «Estudios geográficos», 27.
- INFANTE ROURA, F., VAQUERO LASTRES, J. & CRIADO BOADO, F. (1990), *Vacas, caballos, abrigos y túmulos: definición de una geografía del movimiento para el estudio arqueológico*. «Cuadernos de Estudios galegos» (en prensa).
- JORGE, V. O. (1982), *Megalitismo do Norte de Portugal: o distrito do Porto. Os monumentos e a sua problemática no contexto europeu*. Tesis Doctoral, Oporto.
- (1983), *Megalitismo do Norte de Portugal: un novo balanço*. «Portugalia», IV-V; pp 37-49.
- (1984), *Megalitismo no Norte de Portugal: novos elementos* (III Seminario de Arqueologia do NW Peninsular, Guimarães 1982). «Revista de Guimarães», 94; pp. 263-289.

- (1988), *Campo arqueológico da Serra da Aboboreira. Arqueologia do Concelho de Baião: resultados de 10 anos de trabalho*. «Arqueología», 17; pp. 73-118.
- LEISNER, G. & V. (1953) *Contribuição para o registo das antas portuguesas. A região de Montargil, concelho de Ponte de Sôr*. «O Arqueologo português», Nova Serie, tomo II; pp 227-256.
- LEVI-STRAUSS, CL. (1964) *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, (tercera reimpresión, 1975; *La pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962); 413 pp.
- LORENZ, K. (1986), *Fundamentos de la etología. Estudio comparado de las conductas*. Barcelona: Paidós (New York: Springer-Verlag/Wien, 1978); 349 pp.
- LORENZ, K. & LEYHAUSEN, P. (1981), *Biología del comportamiento. Raíces instintivas de la agresión, el miedo y la libertad*. Siglo Veintiuno (Munich: R. Piper & co. 1968); 322 pp.
- MENENDEZ PIDAL, G. (1951), *Los caminos en la historia de España*. Madrid.
- PEREZ OUTEIRIÑO, B. (1978), *A necrópolis megalítica de A Moura*. «Boletín Auriense», VIII; pp. 315-321.
- POMBO MOSQUERA, X. A. (1986) *O megalitismo no NW de Terra Cha (Lugo): relación de o home e o medio*. «Gallaecia», 7/8; pp. 225-231.
- RODRIGUEZ CASAL, A. (1984), *O magalitismo galego: a problemática suscitada a partir das investigacións mais recentes*. «Portugalia», 4-5; pp. 47-51.
- (1989), *La necrópolis megalítica de Parxubeira*. «Monografías urxentes do Museo», 4. Coruña.
- RODRIGUEZ COLMENERO, A. (1970), *La cultura megalítica en el Alto Bupal*. «Boletín Auriense», año I, tomo I; pp. 31-60.
- TARACENA, B. (1974), *Las vías romanas en España*. CASE III. (consultado en Caamaño 1981).
- VAQUERO LASTRES, J. (1988), *Prospección en Serra da Loba y Cordal de Montouto: el fenómeno tumular*. Santiago: Xunta de Galicia, Dirección Xeral do Patrimonio Histórico; (Memoria inédita. Una versión de este trabajo aparecerá publicada en «Brigantium»).
- (1989), *Donde diablos se esconden nuestros muertos que no los podemos ver?. Reflexiones sobre el emplazamiento de los túmulos del NW*. «Gallaecia», 11; pp. 81-108.
- (1990), *Galiñeiro, paso de novios, lobos y héroes. Reflexiones sobre el emplazamiento tumular del NW*. Cuadernos de Estudos Galegos (en prensa).



SERRA DA LOBA
CORDAL DE MONTOUTO

Fig. 1 — Localizacion de la unidade de estudio.

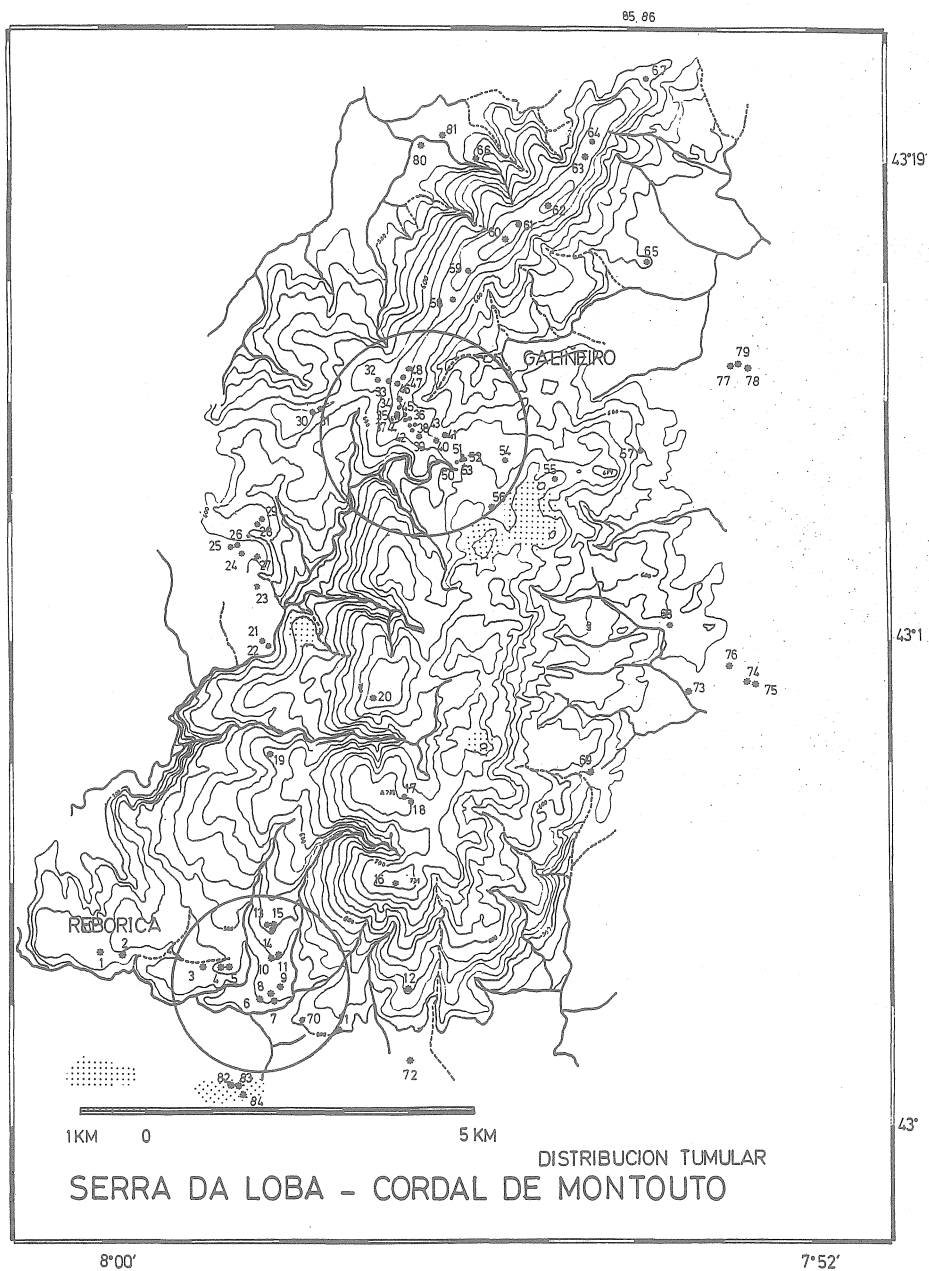


Fig. 2 — Distribucion general de yacimientos.

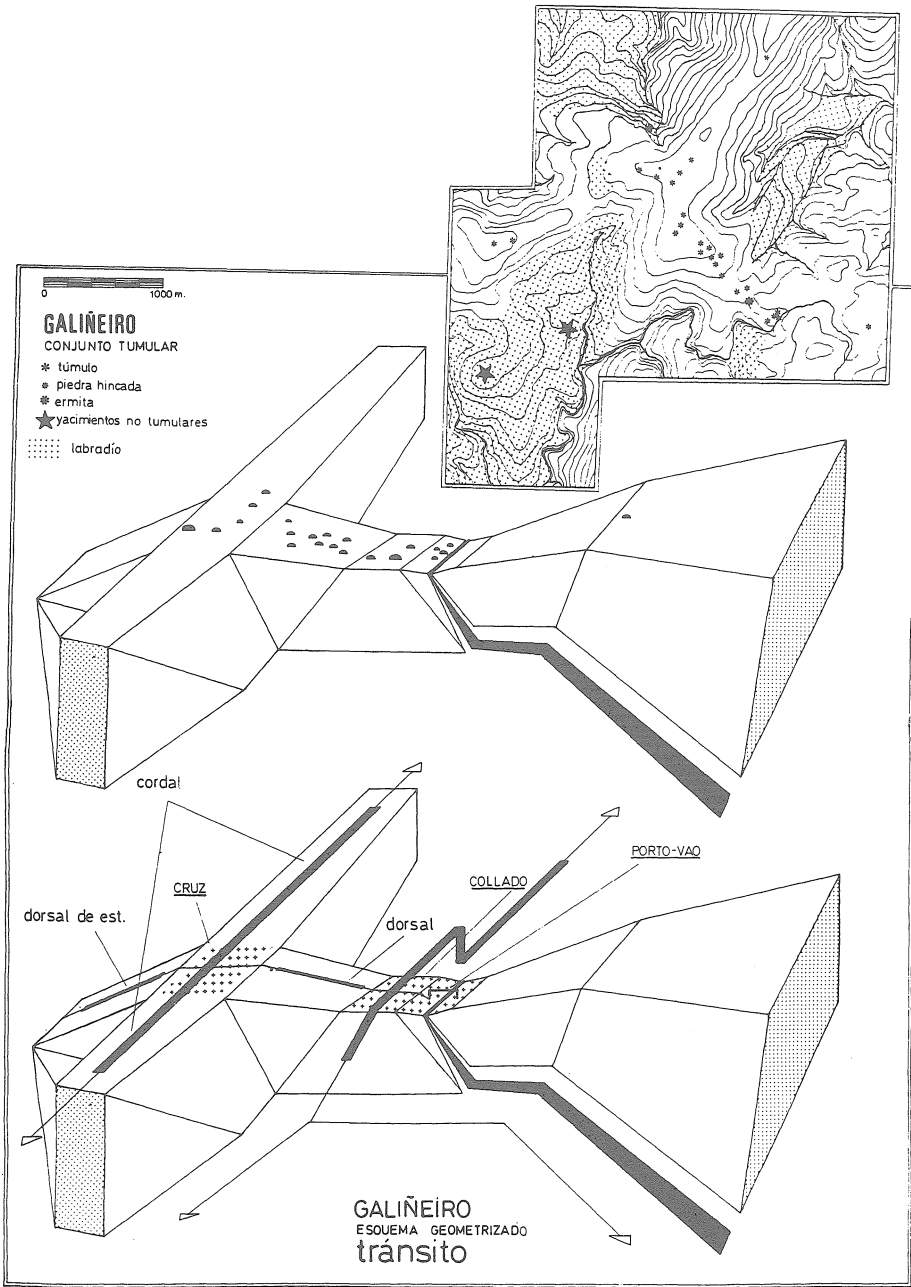


Fig. 3 — Ilustracion del tránsito. Galineiro.

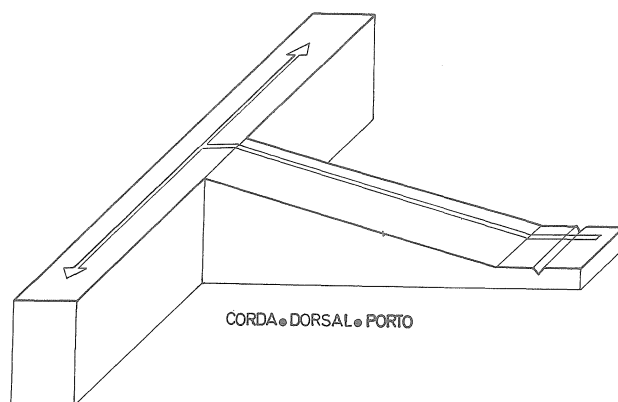


Fig. 4 — Esquematzacion del porto como nexo del transito.

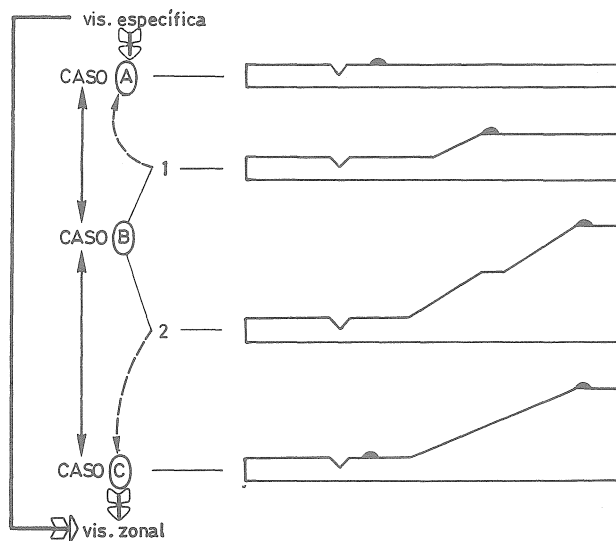


Fig. 5 — Geometrizacion de la posibilidad del emplazamiento en porto.

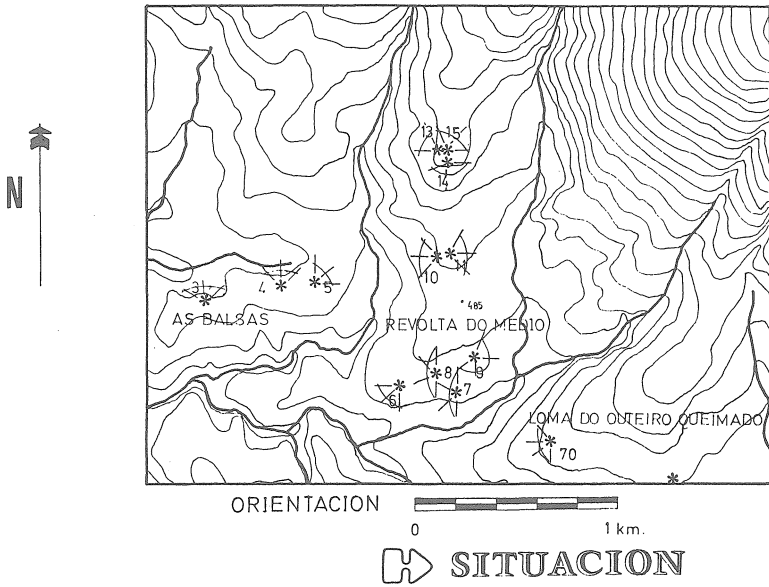


Fig. 6 — Distribucion de tumulos en el conjunto de A Reborica¹¹.

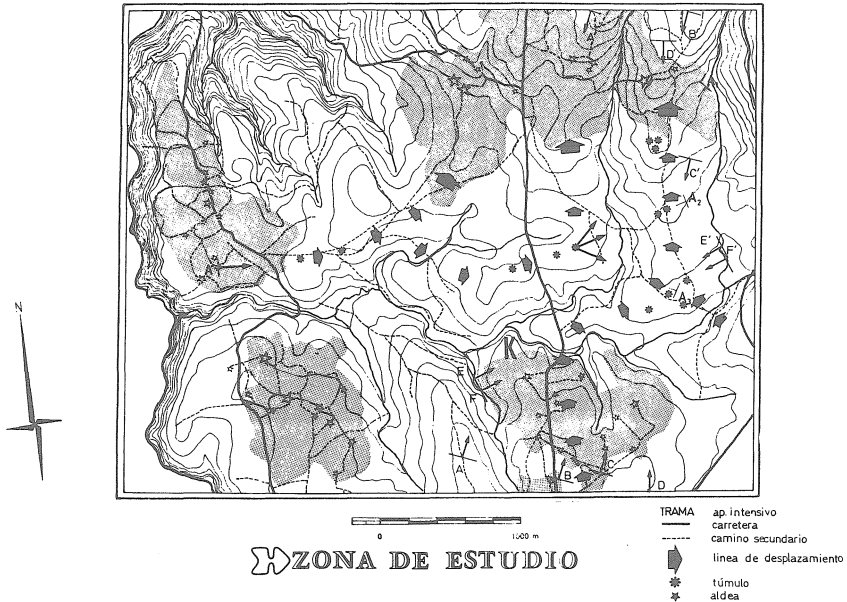


Fig. 7 — Tumulos, transito y aprovechamiento en A Reborica.

¹¹ La posición de M 3 ha sido corregida ligeramente con respecto al primer análisis del conjunto. Un problema con la cartografía de la unidad fisiografica motiva cierta confusión.

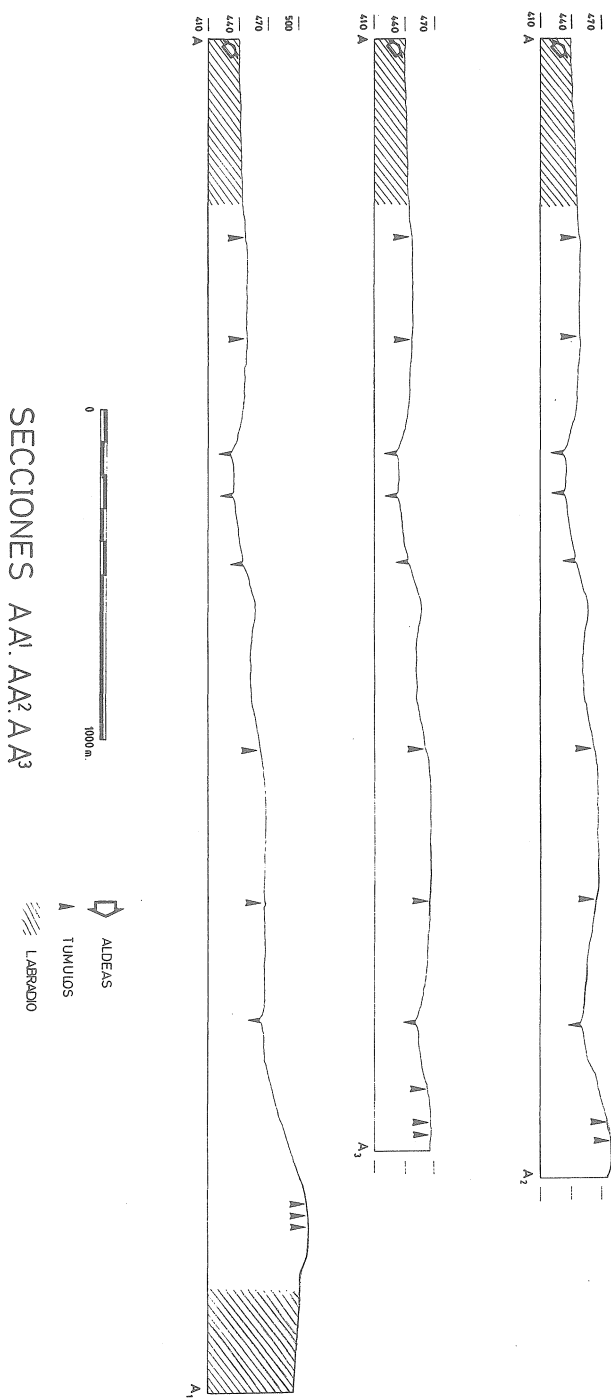
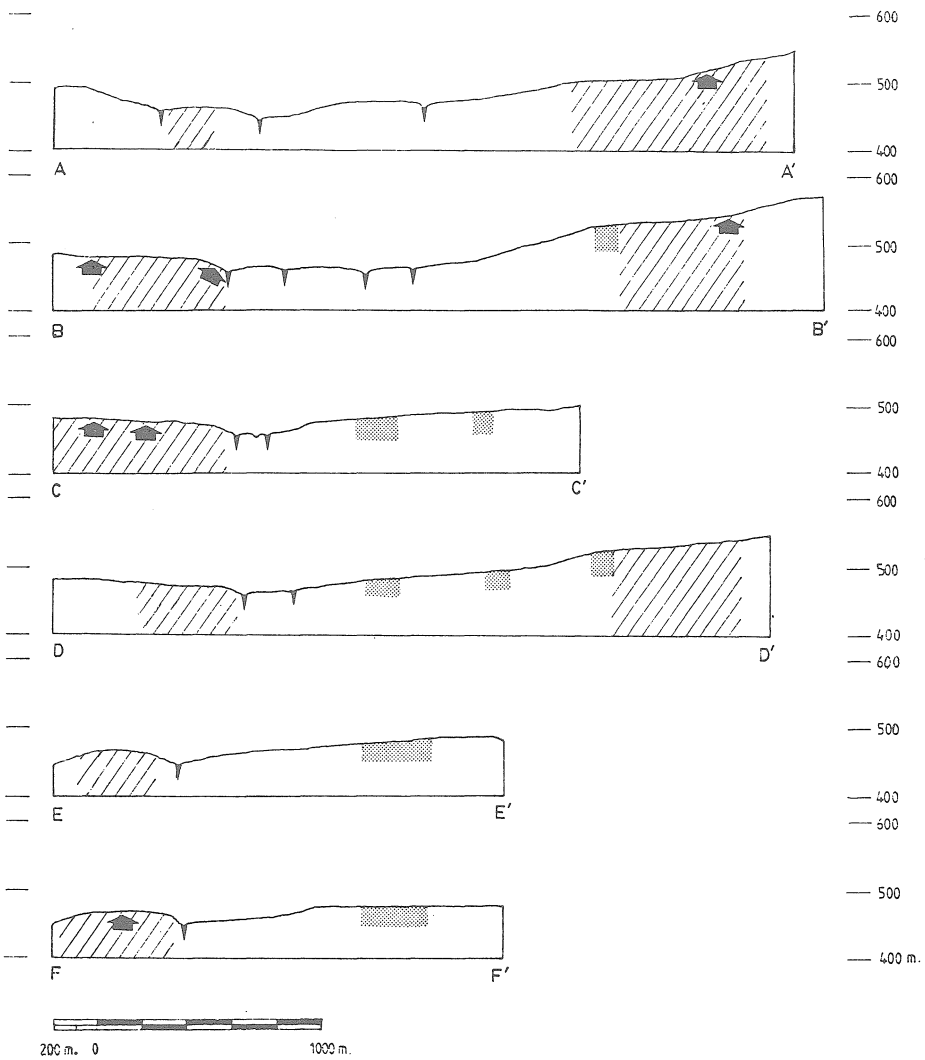


Fig. 8 — Cortes topograficos Reborica-Pousadoiro.



PERFILES TOPOGRAFICOS DE AJUSTE DE LA ZONA PROYECTADA
NECROPOLIS DE A REBORICA




-  área tumular
-  ap. intensivo
-  aldeas actuales

Fig. 9 — Cortes de ajuste Reborica-Vilares.

A EXPANSÃO ORIENTALIZANTE NA FACHADA ATLÂNTICA PENINSULAR

Dados conhecidos e perspectivas

por

Virgílio Hipólito Correia *

As reflexões que aqui se publicam foram apresentadas sob forma de comunicação ao Colóquio «Arqueologia Hoje» (Universidade do Algarve, Faro, Março de 1989) resultando algo desenquadradas numa discussão que versou sobretudo aspectos teóricos do estatuto da Arqueologia. Na altura dei uma ênfase especial à questão geográfica e topográfica dos sítios referidos; optei no entanto por, neste momento, ilustrar mais os objectos que indicam, quanto a mim, alguns fenómenos reveladores. A questão geográfica e topográfica poderá ser facilmente ilustrada por uma consulta das folhas respectivas da Carta Geográfica de Portugal (Esc. 1/50000, Serviços Geográficos de Portugal), de onde foram extraídos os diapositivos que ilustraram a referida comunicação.

1. O AVANÇO GERAL DO CONHECIMENTO SOBRE O TEMA

A investigação em estações do período orientalizante tem sido uma das áreas mais notavelmente desenvolvidas pelos arqueólogos espanhóis, em datas recentes. No nosso país o movimento não tem sido similar. Após a investigação sobre a epigrafia pré-latina do SW, de que Caetano Beirão (BEIRÃO 1986) produziu um estudo basilar, aguardam-se com expectativa as conclusões das escavações conduzidas por Ana Arruda (ARRUDA 1984 a, b, c)) que virão a

* Museu Monográfico de Conimbriga.

ser determinantes para traçar o quadro de que vamos tentar apontar algumas características. Este tema tem vindo a ser referido por outros investigadores, como por exemplo M. A. Dias e L. Coelho (DIAS & COELHO 1983) ou M. G. P. Maia (MAIA 1986) em estudos recentes.

Do panorama espanhol, que uma recente obra de E. Aubet (1987) integra no problema geral do Mediterrâneo no período das colonizações, concluímos que à volta de uma colónia fenícia antiga — *Gadir* — surge uma ampla esfera de acção, comércio e contactos culturais, no Golfo de Cadiz, no vale do Guadalquivir e na bacia dos rios Tinto e Odiel. Com esta órbita está relacionado um conjunto de pequenas escalas portuárias na costa da Andaluzia oriental, surgidas com a finalidade de suprir, favorecendo o comércio terrestre, a por vezes difícil travessia do estreito de Gibraltar .

Este movimento, datado do fim do Sec. VIII e inícios do VII, está intimamente relacionado com a entidade cultural que é conhecida nas fontes clássicas como «Reino de Tartessos».

A questão que nos ocupa é, especificamente, como se expande este movimento para a fachada atlântica da Península, e até que ponto é a partir daí que alguns fenómenos fundamentais da protohistória do sul de Portugal poderão ser explicados. Ainda que escassos, são importantes os dados que têm vindo a ser publicados sobre jazidas da idade do Ferro, fornecendo material arqueológico de características orientalizantes, localizadas na costa atlântica da Península ou nos baixos vales dos seus rios mais importantes.

2. OS DADOS CONHECIDOS SOBRE A COSTA ATLÂNTICA

A amostragem dos dados disponíveis leva a considerar que o modelo de penetração colonial para Norte do Cabo de S. Vicente é substancialmente diferente do que é possível traçar para toda a área do Golfo de Cadiz, e ainda mais da costa oriental da Andaluzia. No golfo de Cadiz e no Algarve pontificam os estabelecimentos fenícios ou orientalizantes em pontos estratégicos na entrada dos rios, tal como na costa andaluza, mas os locais escolhidos são topograficamente mais marcantes que os pequenos ilhotes ou esporões baixos do Cerro del Vilar, de Toscanos, Mezquitilla ou Almuñecar (SCHUBART, NIEMEYER & CATALAN, 1964. SCHUBART & NIEMEYER, 1976. SCHUBART, 1982).

De facto Monte Molião e Castro Marim, tal como Huelva ou o Castillo de Doña Blanca respondem a um modelo de implantação diferente destes.

O caracter menos «aberto» do povoamento, em locais de condições naturais de defesa mais marcantes deve corresponder a características diferentes nas motivações socio-económicas da implantação de feitorias (se disso se trata). Sem dúvida que o caracter de «porto de escala e abrigo» seria aqui menos marcado, em favor de uma permanência de povoamento, assumida desde o início, e do papel que estes locais desempenhariam como pontos de recepção dos bens exportados pelas populações do interior e de distribuição dos bens de origem alógena.

Nos rios da costa meridional portuguesa — Mira, Sado e Tejo — são actualmente conhecidas, implantadas em pontos estrategicamente dominantes do fundo dos estuários, estações cuja cultura material é de cariz predominantemente orientalizante, e especificamente púnico, que poderemos classificar, até melhor definição, como feitorias — Odemira, Alcácer do Sal e Santarém. (TAVARES DA SILVA, SOARES, BEIRÃO, FERRER DIAS & COELHO-SOARES, 1981. ARRUDA, 1984. COELHO-SOARES, 1986.). Estas estações, cuja relação topográfica com o curso navegável dos rios está por determinar em pomenor, estão — e isto é um traço comum que as une — situadas num ponto bem interior na orla das rias flandrianas que (aproximadamente) traçarão a área dos estuários de meados do 1º milénio A. C.

Em Alcácer do Sal e em Santarém estão documentados os influxos orientalizantes desde os inícios do Sec. VII A. C., que encontram nesses locais povoados indígenas, provavelmente com alguma importância. Em Odemira os vestígios de cronologia comparável são mais frustes, mas parece possível que a ocupação sidérica remonte também a datas recuadas.

Estes pontos, de importância certamente fundamental para o influxo orientalizante nas culturas do interior coexistem, em certa medida, com outros pontos de fixação de populações com contactos com o Mediterrâneo, como atestam os achados de Setúbal, Sines, Almogrove e da Ilha do Pessegueiro. Entre estas estações há no entanto que precisar adequadamente a sua identidade.

As características destes pequenos povoados ou necrópoles, pouco distantes da costa são variáveis, ou tal parece dado o estado actual da investigação, necessitando de uma análise caso a caso:

— Os níveis de alta datação do sítio da Travessa dos Apóstolos (Setúbal), uma jazida da Idade do Ferro, com uma evolução coerente com aquela detectada no Castelo de Alcácer do Sal, reforçam os testemunhos dos contactos marítimos com o Mediterrâneo desde o Sec. VII, tendo talvez desempenhado o papel de uma pequena escala portuária à entrada do rio. (SOARES & TAVARES DA SILVA, 1986)

- A necrópole do Gaio (Sines) mostrou um mobiliário funerário de uma sepultura do fim do Sec. VI ou inícios do V de nítidas características púnicas. (COSTA, 1967, 1972)
- São escassos os vestígios de ocupação sidérica na Ilha do Pessegueiro, mas parece determinado que populações de índole cultural púnica aí estavam estabelecidas em meadas do Sec. V. Outros dados terão sido destruídos pela ocupação romana posterior. (TAVARES DA SILVA, SOARES & COELHO-SOARES, 1982.)
- As contas oculadas recolhidas em Almogrove poderiam testemunhar uma sepultura congénere da do Gaio, mas com um mobiliário provavelmente mais pobre, mas também datada dos Sec.s VI-V. (VEIGA, 1904).
- Os achados da necrópole do Galeado (Vila Nova de Milfontes) representam uma necrópole do Sec. VI junto à foz do Mira, de características aparentemente bem diferentes das restantes conhecidas na costa, mas de cronologia comparável, os dados são no entanto insuficientes para uma análise mais cuidada. (BEIRÃO & GOMES, 1983). A afirmação de que parte do material é na realidade proveniente da Necrópole do Senhor dos Mártires (Alcácer do Sal) não introduz variações significativas nesta análise, e necessita em todo o caso de ser cuidadosamente verificada. (GAMITO, 1988)

3. A EXPANSÃO ORIENTALIZANTE NA FACHADA ATLÂNTICA PENINSULAR

A cronologia e a localização destes achados permitem, em nossa opinião, traçar o quadro geral da expansão comercial de origem mediterrânica a Norte do Cabo de São Vicente:

— Uma primeira frase em direcção a estabelecimentos indígenas situados no fundo das rias flandrianas. Estes contactos parecem ser feitos em grande escala, a avaliar pela brusquidão com que se dá uma introdução maciça de produtos de origem oriental, se bem que dirigidos a um reduzido número de pontos de penetração. Uma comparação do material recolhido em Alcácer do Sal com o de Huelva e da Costa Andaluza levaria a pensar em contactos mais estreitos com a ria de Huelva do que em navegações directas dos fenícios até à costa atlântica, isto dada a proporção de materiais de características propriamente peninsulares, nomeadamente o importante papel da cerâmica cinzenta polida nos estratos sidéricos do Castelo de Alcácer do Sal, não frequente nas

colónias da costa da provincia de Málaga. Um facto que contradita esta observação é o de os pratos de verniz vermelho de Alcácer do Sal, terem bons paralelos em Toscanos, em especial no que respeita á largura dos bordos e á sua proporção relativa ao diâmetro total, e não em Huelva (TAVARES DA SILVA, SOARES, BEIRÃO FERRER DIAS & COELHO-SOARES, 1981; e comentário pessoal de Carlos Tavares da Silva). Devemos aguardar uma oportunidade em que mais dados possam ser equacionados para analisar miudamente esta questão.

Na sequência deste fenómeno, são os estuários dos rios, como um todo, que entram em contacto com o mundo mediterrâneo, o que tem uma influência directa, e marcante na cultura material ao seu dispôr. A questão que se nos coloca é qual a intensidade do fenómeno no *hinterland* acessível a partir do vale do rio.

Achados como o jarro piriforme de bronze de Torres Vedras, de alta cronologia, bem próximo do estuário do Tejo, são também testemunho de um primeiro movimento de expansão para zonas que não pertencendo a «Tartessos», partilham com ele, e por causa dele, de importantes características culturais de índole orientalizante (BLAZQUEZ, 1975). No vale do Tejo começam, de facto, a desenharem-se os contornos de uma esfera muito activa de distribuição de produtos de índole orientalizante, como testemunham, além do referido jarro de Torres Vedras, os escaravelhos do Porto do Sabugueiro e os materiais da Pedra da Atalaia para além do ponto, evidentemente fulcral de Santarém (PEREIRA, 1975, PARREIRA & PINTO, 1978,).

São fósseis directores destes fenómenos as cerâmicas cinzenta fina e de verniz vermelho, a torêutica orientalizante e alguma ourivesaria. Os contactos por via marítima não parecem ser o meio privilegiado de comunicação neste momento. A grande identidade das culturas materiais conhecidas em pontos distantes, quer litorais, quer interiores, como Huelva, Alcácer, Medellín ou Cástulo (BLAZQUER, 1975. MIRANDA, 1975. ALMAGRO GORBEA, 1977.) demonstra que tais contactos são uma outra forma, não especialmente favorecida ou importante, de contacto entre os mesmos agentes que, por via terrestre e desde o Sec. IX A. C. criavam um grande espaço de contacto e interacção cultural no Sudoeste da Península (BREA, 1972. ALMAGRO GORBEA, 1977.).

O caracter altamente selectivo desta fase é testemunhado, pela negativa, pelo facto de povoados do Bronze Final em boas condições de apoio à navegação de cabotagem, mas isolados na costa alentejana, como a Cerradinha (TAVARES DA SILVA & SOARES 1974), terem sido negligenciados. Talvez isto tenha a ver com a periodicidade das viagens, condicionada pelas condições

climatérias do Atlântico, que provavelmente não permitiriam mais que um ciclo anual de ida e volta, aproveitando a calma do início do verão e aproveitando o *upwelling* de Agosto — Setembro no retorno (RIBEIRO, LAUTENSACH, & DAVEAU, 1987).

— Uma segunda fase marcada não por rupturas, já que nos sítios anteriormente referidos não são detectáveis alterações substanciais, mas por um alargamento da área tocada pelos presumíveis colonizadores / mercadores, que passa a ser constituída por um maior número de pontos ao longo da costa. Esta fase deve assistir a um desenvolvimento da navegação de cabotagem entre estes pequenos pontos. Pelas suas características deve ser considerada como especificamente púnica e o seu contacto com a cultura «cymnética» parece basear-se no comércio de artesanato de vidro, cerâmicas de origem helénica e alguma ourivesaria. Resta averiguar quais os produtos exportados.

4. A CIVILIZAÇÃO «CYMNÉTICA» DO INTERIOR

A partir dos pontos de penetração que referimos, bem como de outros contactos com a área algarvia e gaditana, desenvolveu-se o complexo cultural da 1ª Idade do Ferro dos altos vales do Mira e do Sado, actualmente bem individualizado pela abundante epigrafia que produziu. (BEIRÃO 1986) A exploração e o comércio dos recursos metalúrgicos do interior parecem estar na base desta evolução e dos seus posteriores desenvolvimentos. A investigação não permitiu ainda afinar suficientemente a cronologia de fenómenos fundamentais de todo este processo, que parece estar em pleno desenvolvimento nos inícios do Sec. VI.

A civilização dotada de escrita que floresce no Sul de Portugal não é uma civilização costeira, nem sequer virada para as costas atlânticas, pelo menos, do achado das lápides não é possível inferir dados que isso indiquem. O recentemente noticiado achado da lápide de Alcoforado — devendo tratar-se na realidade de Alcanforado (S. Teotónio, Odemira) — se indica com alguma exactidão o local de uma necrópole será, no Alentejo, o mais próximo da costa até hoje detectado, situando-se no vale da Ribeira de Seixe, a cerca de 8 km do mar (o Dr. Caetano Beirão, com a colaboração do autor desenvolve esforços no sentido de vir a caracterizar o contexto arqueológico desta epígrafe).

As necrópoles conhecidas mais próximas da costa são as localizadas na orla do Barrocal Algarvio. As características das epígrafes conhecidas não nos levam a pensar nem numa sub-zona diferenciada nem numa significativa

diacronia, nem o volume de achados pressupõe que a zona do barrocal (ou a da Serra Algarvia) tenham representado um papel fulcral no aparecimento ou desenvolvimento desta civilização. Estariamos assim em presença dos testemunhos limite da influência desta civilização «interior», e das vias pelas quais ela entrava em contacto com o mundo mediterrânico.

Esta civilização «cymnética» terá que ser localizada, como foco por excelência do seu desenvolvimento, nas penepianícies que envolvem os altos vales do Mira do Sado e dos afluentes do Guadiana, a Norte da Serra do Caldeirão. Os seus eixos de contacto primordiais não se orientariam para a costa atlântica mas por via terrestre ou por intermédio da costa algarvia que parece ter sido objecto de preferência, para as bacias do Guadalquivir e do Tinto e Odiel.

No entanto a investigação poderá ainda vir a demonstrar, com uma prospecção mais intensa nas áreas de Odemira e Aljezur, que esta zona provavelmente mais rica em achados do que actualmente perece, não constituía uma zona despovoada entre a área dos «cymnetes» e a costa atlântica. Materiais importados provavelmente durante o período que designamos de 2ª fase de penetração comercial (cerâmica ática de Fernão Vaz (BEIRÃO 1972, ânfora grega de Monte Beirão, BEIRÃO, 1986), escaravelho de Mealha-Nova (DIAS, BEIRÃO & COELHO 1973) e pequenas peças de ouvesaria da Favela Nova (DIAS & COELHO, 1983), abonariam talvez em favor desta hipótese.

5. O NORTE DE PORTUGAL

O fenómeno do impacto dos movimentos coloniais nas culturas indígenas está directamente relacionado com a distância dos centros mediterrânicos, pois parece claro que à medida que nos afastamos para Norte, e em cronologias estritamente comparáveis, é muito menor o impacto nas populações mais afastadas da costa e dos pontos de penetração.

São reveladores os casos de Santa Olaia e Conimbriga, cujo *hinterland* envolvente parece não ter respondido aos influxos orientalizantes que lá chegaram desde muito cedo — Conimbriga (ALARCÃO & PONTE, 1979. ALARCÃO & ETIENNE 1979) e com a suficiente regularidade para dar origem a uma cultura material bastante original — Santa Olaia — (ROCHA, 1971). Por outro lado, achados absolutamente surpreendentes como a fíbula — etrusca? — do Castro de Pirreitas (Alcobaça), revelam-nos que quase tudo está por descobrir e caracterizar (PONTE, 1984).

Questão diferente se põe com os achados de cerâmicas púnicas e gregas no

NW de Portugal, bem como de algum artesanato genericamente mediterrânico, que dada a sua ocorrência episódica testemunham apenas acções comerciais ou pouco continuadas ou mais tardias (Sec. V/IV) O volume de achados de Faria, Santo Estevão (FERREIRA DE ALMEIDA, BROCHADO DE ALMEIDA, SOEIRO, & BAPTISTA 1981) Romariz e Terroso (SILVA, 1986) podem de facto ser os vestígios de presentes entre chefes (*Keimelion*), ou de ocasiões esporádicas de trocas. Já outro será o caso do Tesouro de Baião, a nosso ver explicável apenas como fruto da ocultação da «bagagem» de um comerciante (SILVA, 1986). A tratar-se de um conjunto de jóias formando uma «parure» completa, tratar-se-ia de um conjunto único, sob qualquer perspectiva, espacial ou temporal — Como se usavam dois pares de arrecadas, absolutamente idênticos?. A datação mais consistente para este conjunto de jóias será, sem dúvida, a primeira metade do Sec. V. A corrente comercial que os transportou tinha certamente a sua origem em Cartago.

6. CONCLUSÕES

Creemos que uma análise dos dados e questões apresentadas nos permite traçar um quadro da expansão orientalizante no atlântico — sendo voluntariamente que evitamos a palavra colonização, que na realidade não cabe utilizar. Aguardando descobertas e conclusões de trabalhos que virão a enriquecer ou corrigir este quadro parece-nos existir, nos Sec. s VII e VI A. C., um movimento de contactos por via marítima entre a área do golfo de Cádiz e alguns pontos habitados no interior das rias flandrianas da costa meridional portuguesa. Este povo, os «cymnetes» (Avieno, *Ora Maritima*, 200-225) não seriam um povo especialmente virado para o comércio por via marítima, até porque a facilidade de contactos por via terrestre com o «reino de Tartessos» a isso não os estimularia.

Os agentes deste comércio são, em nossa opinião, os próprios tartéssios, de quem se afirma terem atingido a Bretanha (Avieno, *Ora Marítima*, 114.) Independentemente do valor desta referência parece provável que navegadores com origem em Tartessos, possam ter ultrapassado o Cabo de São Vicente.

O contacto entre estas duas áreas culturais a cymnética (SW de Portugal) e a tartéssica (Tinto / Odiel, Guadalquivir), esta última e por sua vez em relações muito estreitas com as colónias fenícias da costa andaluza, com Gadir e com o Mediterrâneo em geral, é um fenómeno de máxima ponderação na explicação da proto-história do Sul peninsular. A existência de uma entidade cultural com uma marcada individualidade cultural, com rasgos civilizacionais

desenvolvidos — entre eles a escrita — e abrangendo uma extensão aproximada do ideal do módulo de um estado antigo (Early State Module), cria perspectivas animadoras no domínio da investigação da interacção entre entidades comparáveis.

A partir dos inícios do Sec. V o panorama parece mudar, assistindo-se a uma muito mais intensa ocupação da costa por populações com uma cultura distinta, bem como uma mais frequente introdução no interior de objectos importados, quer helenizantes quer egíptizantes. É também neste momento que no interior a escrita é, aparentemente, esquecida. Este fenómeno deve-se certamente a Cartago e aos seus mercadores, que expandem a sua área de comércio muito para Norte, com importantes penetrações no vale do Mondego e alguns vestígios nos vales dos rios do NW de Portugal, em cronologias relacionáveis com as referências literárias à expedição de Himilcão. (Avieno, *Ora Marítima*, 117-129. Interpolação posterior no périplo massiliota, provavelmente de Éforo [antes do Sec. I] A. C. BARTOLONI, 1988).

Esta periodização tem os seus marcos em correspondência com a divisão da Idade do Ferro do Sul da Península numa Iª Idade do Ferro de características orientalizantes e uma IIª Idade do Ferro de características mais ligadas à Meseta. Parece assim impôr-se a ideia que a modificação das características culturais das populações do SW terá a ver com a mudança dos agentes do comércio mediterrânico que, ao substituir fenícios por cartagineses e ao reduzir o impacto do comércio grego com Tartessos, teria dado origem ao corte cultural do Sec. V A. C.

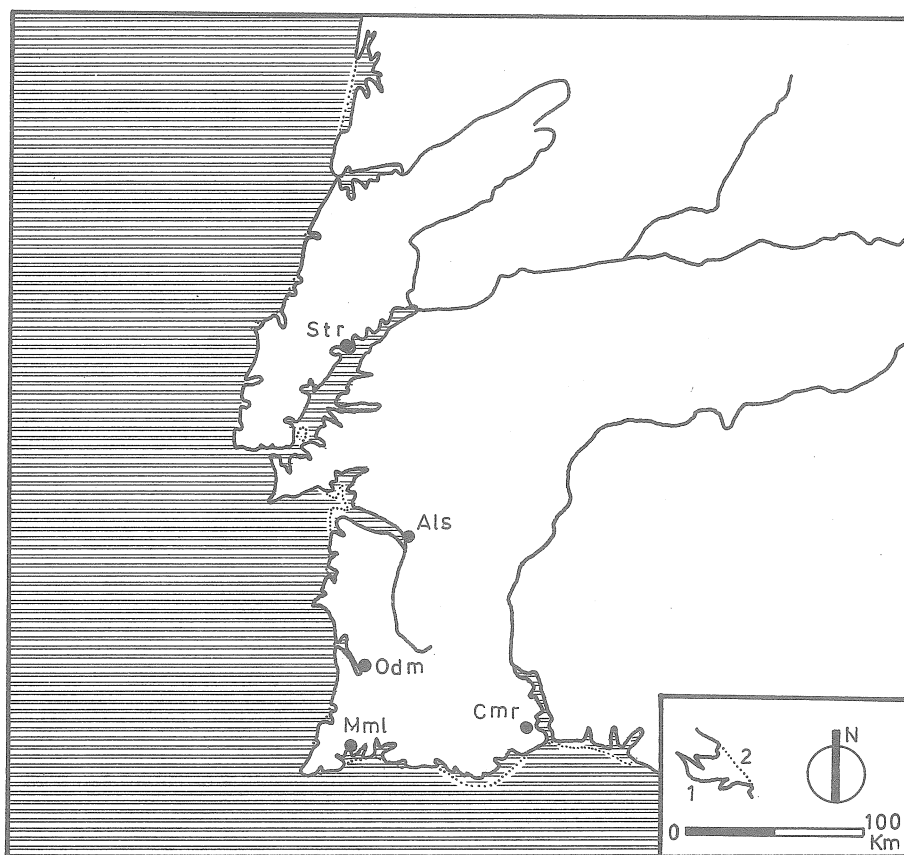


Fig. 1 — Principais jazidas orientalizantes na Costa Atlântica Portuguesa, sobre o traçado das rias flandrianas. 1 — Rias flandrianas. 2 — Costa actual.
— Segundo RIBEIRO, LAUTENSACH & DAVEAU, 1987, modificado.

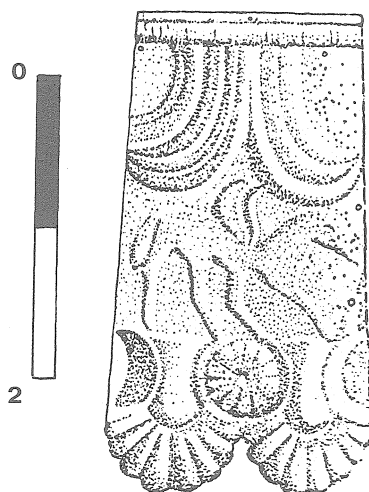


Fig. 2 — Placa da gargantilha do tesouro do Gaio (Sines). — Segundo BELLIDO, in BLAZQUEZ, 1975.

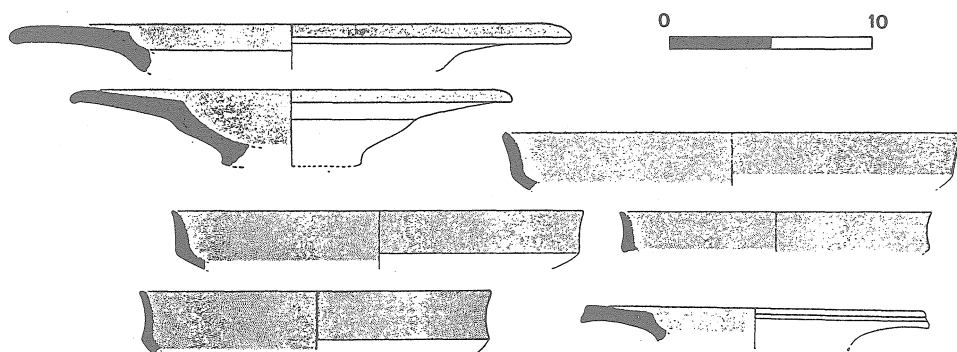


Fig. 3 — Cerâmicas de verniz vermelho do Castelo de Alcácer do Sal. — Segundo TAVARES DA SILVA *et alii* 1981.



Fig. 4 — Escarabóide - 1 - e escaravelho - 2 -, ambos com cartela de Thutmosis III, do Porto do Sabugueiro (Muge). - Segundo PEREIRA, 1975.

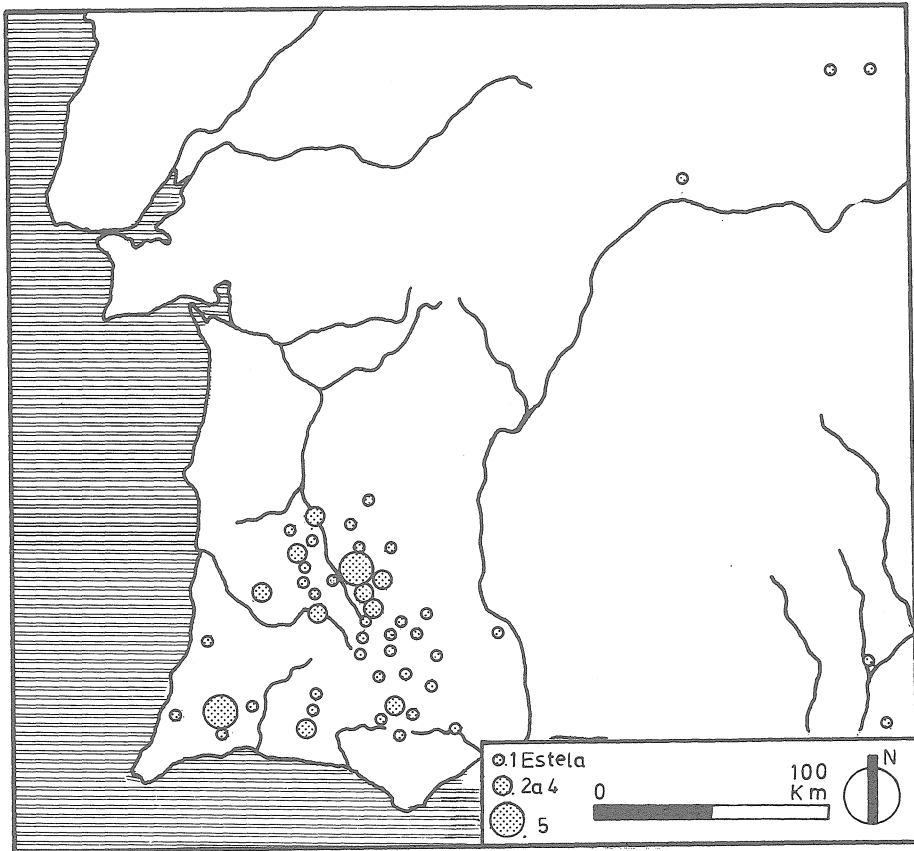


Fig. 5 — Distribuição geográfica das epígrafes do SW. — Segundo BEIRÃO & GOMES, 1988, modificado.



Fig. 6 — Estela VI da Fonte Velha de Bensafim (Lagos). — Segundo BEIRÃO & GOMES, 1980.

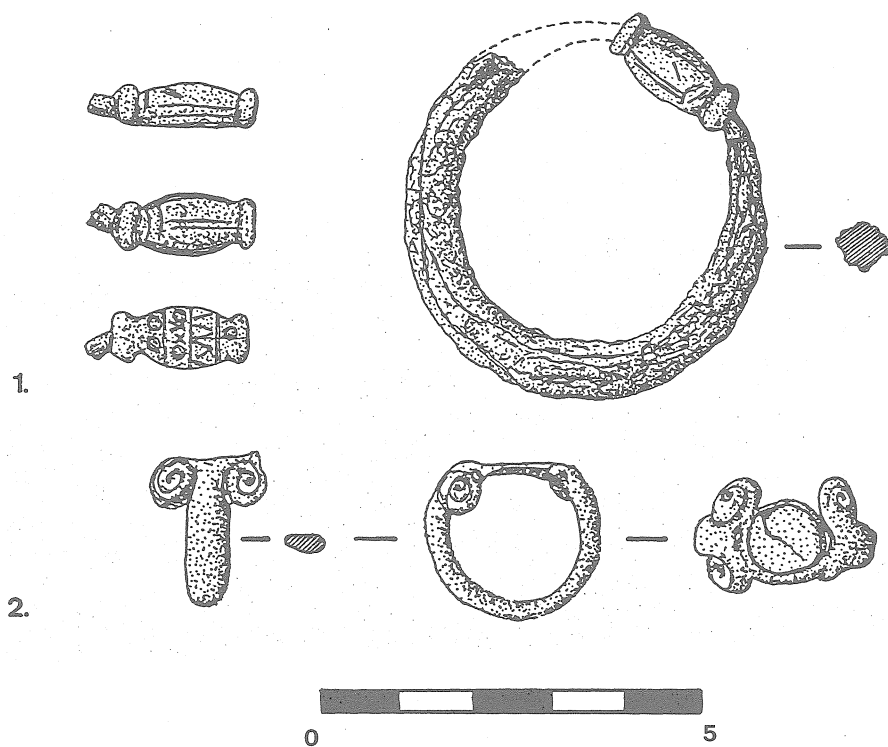


Fig. 7 — Escarabóide em bronze - 1 - e anel de prata - 2 - da necrópole da Favela Nova (Ourique). - Segundo DIAS & COELHO, 1983.

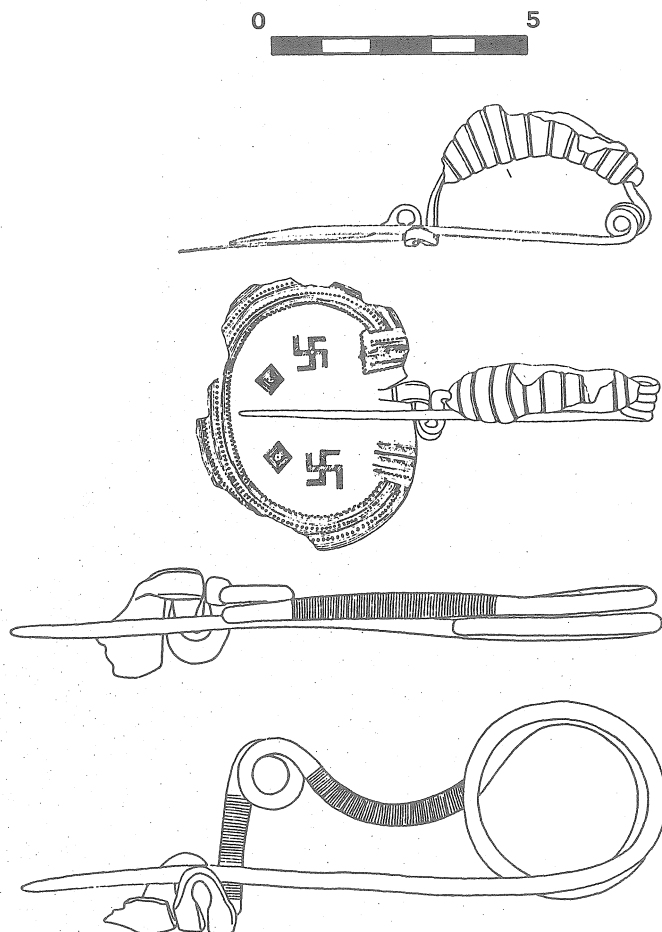


Fig. 8 — Fíbulas do Castro de Pirreitas (Alcobaça). — Segundo PONTE, 1984.

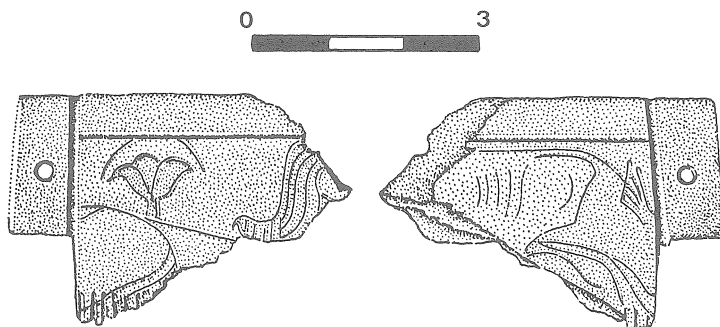


Fig. 9 — Pente de marfim de Conimbriga (Condeixa). — Segundo ALARCÃO & PONTE, 1979.

V Á R I A

BIBLIOGRAFIA EN LENGUA CASTELLANA SOBRE CONSERVACION Y RESTAURACION DE MATERIALES ARQUEOLOGICOS

Con esta tercera relación de publicaciones que a continuación presentamos¹, creemos haber puesto al día la bibliografía en lengua española referida a la conservación y restauración de materiales arqueológicos, siempre en relación, eso sí, con Bienes Culturales muebles e inmuebles de nuestro país. La recopilación de todas las fichas que aquí mostramos ordenadas por autores y materias es el fruto de varios años de trabajo bibliotecario, y consistente en repasar y/o consultar cientos de libros y revistas. Como ya dijimos en la redacción de introducción de los compendios anteriores, sabemos que este tipo de publicaciones aunque consultadas por todo el mundo, no suelen aparecer citadas en bibliografía. Se trata de una publicación más útil que brillante y buscando la utilidad y satisfacción de una necesidad tangible, nos planteamos su elaboración. Nuestra idea es facilitar la labor a investigadores nacionales y extranjeros, intentando de algún modo motivar la consulta y lectura de tales trabajos. Resulta evidente que esta y no otra es la manera de conseguir una mejora constante de nuestros conocimientos, que puedan ir elaborando progresivamente el científico en nuestra país. Ciertamente nuestra historiografía sobre conservación y restauración está aún por hacer al igual que en otros países, pero de esta manera ya contamos con un punto de partida que deberá desarrollarse en el futuro.

La publicación cada cierto tiempo de un compendio bibliográfico, supone una gran ayuda a la hora de controlar el número de publicaciones que año a año van apareciendo. Esta ayuda resulta aún más palpable en nuestro caso, debido a la gran dispersión de las publicaciones.

Debemos tener en cuenta que, en nuestro país, solo existe una publicación especializada (revista «Pátina»), las actas de los Congresos bianuales de Conservación y un apartado destinado a publicaciones de conservación en el Boletín Auriense, que publica el Museo Arqueológico de Orense. El resto de los estudios aparecen repartidos entre una larga lista de revistas de arte y arqueología fundamentalmente, amén de apéndices diversos,... Evidentemente, esta diáspora bibliográfica dificulta nuestra labor y a pesar de lo exhaustivo de nuestra búsqueda no estamos exentos de pasar por alto alguna publicación. No sería raro que pudiéramos toparnos con esa publicación de tipo provincial que a pocos lugares llega, de no ser ciudades limítrofes, o quizá esa nota a pie de página pasada por alto por su propio carácter y que los puristas (cada vez más abundantes en nuestros días) aprovecharán en sendas reuniones de café.

Nuestro compendio va dirigido a los profesionales, pero también puede resultar útil a los alumnos de conservación y restauración como punto de partida en sus lecturas. A través de la bibliografía citada y con la información bibliográfica que a buen seguro conseguían por otras causas, pueden llegar a reunir un corpus bibliográfico inicial rápido, que sirva de apoyo documental para sus estudios.

El realizar un corpus bibliográfico en artículos, llega un momento que carece de sentido. Es la pescadilla que se muerde la cola, llegando con el tiempo a una dispersión tan grande, como actualmente lo son los artículos y libros aquí recopilados. Como dijimos líneas arriba, pensamos

¹ Las dos anteriores, pueden ser consultadas en:

Fernández Ibáñez, C. (1989); *Bibliografía en lengua castellana sobre conservación y restauración de materiales arqueológicos*, en «Actas del VIº Congreso de Conservación de Bienes Culturales». Generalitat de Catalunya. Barcelona, pp. 185-191 y 351-360.

que estos compendios están bien como punto de partida, pero hay que buscar mejores soluciones. Una de ellas y que tenemos en marcha, es la recopilación de todo lo que concierne a bibliografía española sobre conservación y restauración de Bienes Culturales de carácter mueble e inmueble, en la extensión más general del término — y los materiales — así como obras y monumentos que abarca. Es una laboriosa empresa que llevará mucho tiempo, pero que esperamos concluir con éxito. No nos cabe la menor duda, que su utilidad será grande.

Finalmente, tan solo esperar que lo aquí presentado sea útil, pero fundamentalmente la satisfacción mayor sería el ver duplicado tanto en calidad como en cantidad lo hasta ahora recogido. Sería sinónimo de que nuestros profesionales, hubieran acogido el siempre duro aspecto de la investigación, durante su trabajo diario. Así lo esperamos.

INDICE DE AUTORES

1. ALCAIDE FERNANDEZ, R. (1988), «Tratamientos inadecuados en materiales cerámicos», en Comunicaciones al Vº Congreso de Conservación de Bienes Culturales. Apéndice a las Actas del Vº Congreso de Conservación de Bienes Culturales. Barcelona, pp. 347-350.
2. ALMAGRO, M. (1941), «Los trabajos de consolidación y excavación en las ruinas de Ampurias». «Archivo Español de Arqueología», nº 44- Tomo XIV. Madrid, pp. 449-451.
3. ALMAGRO, A. y CASAL, J. M. (1976), «Alumbrado en el Museo Arqueológico Nacional». *Optica Pura y Aplicada*, Vol. IX. Madrid, pp. 127-139.
4. ALMAGRO GORBEA, A. (1979) «Estudio fotogramétrico del teatro de Sagunto». *Saguntum*, nº 14. Sagunto, p. 165-188.
5. ALTUNA, J. (1987), «Prehistoria». *Aranzadiana*, nº 107. San Sebastian, pp. 23-29.
6. ALVA BALDERRAMA, A. y CHIARI, G. (1987), «Protección y conservación de estructuras excavadas en adobe», en *La Conservación en Excavaciones Arqueológicas*. Madrid, pp. 113-123.
7. ALVAREZ MARTINEZ, J. Mª. (1987), «El Museo Nacional de Arte Romano». *Revista de Estudios Extremeños*, Tomo XLIII. Badajoz, pp. 285-309.
8. ALVARO, C. y AMITRANO, R. (1988), «El horno ibérico de Alcalá del Juca, Albacete». *Revista de Arqueología*, nº 89. Madrid, pp. 5-12.
9. AMITRANO BRUNO, R. «Restauraciones espúreas». *Koiné*, nº 4. Madrid, pp. 74-77.
10. AMITRANO BRUNO, R. y SANZ NACERA, Mª. (1986), «La conservación de estructuras al aire libre». *Koiné*, nº 2. Madrid, pp. 74-76.
11. AMITRANO BRUNO, R. y BLANQUEZ PEREZ, J. (1987), «Un túmulo ibérico en el Museo de Albacete». *Koiné*, nº. Madrid, pp. 65-73.
12. AMITRANO BRUNO, R. (1987), «Restauración y arqueología submarina», en *Iº Curso de Arqueología Subacuática*. Madrid, pp. s/p.
13. AMITRANO BRUNO, R. (1988), «Extracción y conservación de los materia-arqueológicos», en *Restauración y Conservación en el Museo Nacional de Arte Romano*. Mérida, pp. 9-12.
14. AMITRANO BRUNO, R. (1988), «Un planteamiento de la restauración de algunas piezas de barniz negro de "Hoya de S.ª Ana", Albacete», en *Actas del Iº Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Tomo III. Ciudad Real, pp. 317-326.
15. AMOR, M. y ARCOS, E. (1982/83), *La conservación de piezas arqueológicas: conceptos generales y tratamientos*. *Mainake*, nº IV-V. Málaga, p. 281-294.
16. ARMENDARIZ, A., MUGICA, J. y PEÑALVER, X. (1986), «Restauración de monumentos megalíticos. Una labor imprescindible tras la excavación». *Aranzadiana*, nº 106. San Sebastian, pp. 37-38.
17. BÁDENAS, P. ELVIRA, M. A. y GAGO, F. (1987), «Una nueva cibeles— «angdistis» en el Museo Arqueológico Nacional». *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, Tomo V, n.º 1-2. Madrid, pp. 7-19.

18. BALDEON, A., LLANOS, A. y SANCRISTOBAL, P. (1986), «Museos de Alava. Memoria 1985». Vitoria.
19. BARRERA ANTON, J. L. de la (1988), «Restauración y conservación en Mérida». Revista de Arqueología, nº 88. Madrid, pp. 61.
20. BARRETTE, B. (1985), «Climatización: activo y pasivo». Museum, nº 146. Paris, pp. 81-85.
21. BARRIO MARTIN, J. (1984), «Conservación y restauración de una colección de paleontología del Museo Municipal de Madrid». Estudios de Arqueología y Prehistoria Madrileñas, nº . Madrid, pp. 211-225.
22. BARRIO MARTIN, J. (1987), «Proceso de conservación y restauración de cerámicas arqueológicas». Estudios de Prehistoria y Arqueología Madrileñas, nº 6. Madrid, pp. 53-68.
23. BELOTO, C. (1986), «Conservación y presentación de los mosaicos de Conímbriga», en Actas del IV Congreso Internacional para la Conservación de Mosaicos. Soria, pp. 261-273.
24. BELTRAN MARTINEZ, A. (1981), «La protección del patrimonio arqueológico español». A. I. C, nº 9. Madrid, pp. 55-68.
25. BELTRAN LLORIS, M. (1987), «Crónica del Museo». Boletín del Museo de Zaragoza, nº 6. Zaragoza, pp. 485-526.
26. BERMEO, E. (1963), «La creación del Instituto Central de Restauración y Conservación». Archivo Español de Arte, nº 141. Madrid, pp. 87-88.
27. BERNAT, M. y SERRA, J. (1987), «Metodología para el estudio de los graffiti medievales y postmedievales: El caso de Mallaca», en Actas del IIº Congreso de Arqueología Medieval Española, Tomo II. Madrid, pp. 25-33.
28. BLANCO FREIJEIRO, A. (1969), «La restauración del Laoconte y las esculturas de Sperlonga». Goya, nº92. Madrid, pp. 74-82.
29. BLANQUEZ, J. J. y AMITRANO, R. F. (1988), «El túmulo "A" de la necrópolis ibérica de los Villares, en Hoya Gonzalo (Albacete), en Homenaje a Samuel de los Santos. Albacete, pp. 159-177.
30. BRANDI, C. (1988), *Teoría de la restauración*. Alianza Forma, nº 72. Alianza Editorial. Madrid.
31. BROTHWELL, D. R. (1987), *Desenterrando huesos. La excavación, tratamiento y estudio de restos del esqueleto humano*. Fondo de Cultura Económica. Mexico.
32. BRUNO, A. (1987), «Una cubierta laboratorio para la columna de Marco Aurelio» Museum, nº 153. Paris, pp. 3-7.
33. CABALLERO ZOREDA, L. (1982), *Funciones, organización y servicios de un museo: El Museo Arqueológico Nacional de Madrid*. Biblioteca Profesional, nºI (Estudios). ANA-BAD. Madrid.
34. CABRERA GARRIDO, J. Mª. (1982), «Conservación y restauración», en Catálogo de la Exposición de la Ley de 1933. Ministerio de Cultura. Madrid.
35. CAPILLO, D. Y VIVES, E. (1987), *Manual de antropología biológica para arqueólogos*. Editorial Cymys. Barcelona.
36. CAMPILLO, D. (1987), «La investigación paleopatológica», en Homenaje al Dr. José María Basabe, Tomo I. Cuadernos de Sección. Antropología-Etnografía, nº4. Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastian, pp. 179-220.
37. CANTOS MARTINEZ, O. (1987), «Aplicación de la electrolisis y las leyes de Faraday en la restauración de metales». Boletín Avriense, Vol. XVII. Orense, pp. 341-348.
38. CANTOS MARTINEZ, O., REY OSORIO, A del y GARCIA ROMO, A. (1988), «Reproducción de la Dama de Elche. Nueva metodología de trabajo». Revista de Arqueología, nº 90. Madrid, pp. 6-12.
39. CARRERA, F. (1987), «Degradación del granito por efecto de los líquenes. Aplicación a la conservación de los petroglifos gallegos. Pátina, nº2. Madrid, pp. 19-21.
40. CASSAR, M. (1985), «Modelos de vitrinas y control climático; análisis tripológico». Museum, nº 146. Paris, pp. 104-107.

41. CASSIO, A. y NARDI, R. (1986), «Popeya, Casa del Braciale. Intervención conservativa en los mosaicos de la fuente», en *Actas del IVº Congreso Internacional para la Conservación de Mosaicos*. Soria, pp. 251-260.
42. CASTIÑEIRA SANCHEZ, J. (1983), «Restauración del dólmen de Soto y las murallas de Niebla (Huelva)». *Revista de Arqueología*, nº 28. Madrid, p. 55.
43. CATALAN, E., (1987), «El "tratteggio": una alternativa para la aproximación de color en lagunas de cerámica». *Pátina*, nº 2. Madrid, p. 9.
44. CATALAN MEZQUIRIZ, E. (1988), «Restauración de una urna de vidrio procedente de Iturissa (Espinal - Navarra)». *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº7. Pamplona, pp. 267-272.
45. CHRISTOPH, H. (1986), «La conservación, ¿ es conservadora?». *Noticias del ICOM*, Vol. 39-nº1. Paris, pp. 2-4.
46. CORTES, J. y RIOS, D. (1988), «El hipocaustum de la habitación Nº3 de la villa romana de La Olmeda». *Publicaciones de la Institución «Tello Tellez de Meneses»*, nº Palencia, 7-23.
47. ECHEVARRIA, E. (1987), «Historia ficción de A964 (exvoto de bronce)». *Pátina*, nº2. Madrid, pp. 28-29.
48. EGOCHEGA, J. E. (1989), «Análisis antropológicos en arqueología, en " Actas del IIIº Congreso de Arqueología Medieval Española" Tomo-I. Oviedo, pp. 68-87.
49. ESCALERA, J. (1986), «Coberturas sobre mosaicos en peligro, en "Actas — IVº Congreso Internacional del Conservación del Mosaico". Soria, pp. 85-98.
50. ESCALERA UREÑA, J. (1988), «Análisis de la situación general de los mosaicos españoles», en «Actas del VIº Congreso de Conservación de Bienes Culturales». Barcelona, pp. 220-223.
51. ESCUDERO, C. y ROSELLO, M. (1988), *Conservación de materiales en excavaciones arqueológicas*. Museo Arqueológico de Valladolid. Valladolid.
52. ESPAÑA, T., MONTIEL, V., LOPEZ-SEGURA, M. y ALDAZ, A. (1985), «Limpieza y restauración electroquímica de objetos arqueológicos metálicos». *Lvcentum*, IV. Alicante, pp. 185-190.
53. FABIAN, J. F. (1988), «El dólmen del Prado de las Cruces. Bermuy-Saliner (Avila)». *Revista de Arqueología*, nº86. Madrid, pp. 34-42.
54. FERNANDEZ IBAÑEZ, C. y PEREZ GONZALEZ, C. (1983/84), Julióbriga. *Notas la conservación de la Terra Sigillata Hispánica*. Altamira, Vol. XLIV. Santander, pp. 79-86.
55. FERNANDEZ IBAÑEZ, C. (1986), «Una nueva experiencia en arqueología de campo. El laboratorio de conservación y restauración de las excavaciones romanas de Julióbriga». *Arqueología*, nº13. Porto, pp. 185-188.
56. FERNANDEZ IBAÑEZ, C. (1987), «La conservación del patrimonio arqueológico. Algunas reflexiones en torno a la problemática de una apremiante necesidad». *Arqueología*, nº16. Porto, pp. 123-125.
57. FERNANDEZ IBAÑEZ, C. (1987), «Museos y conservación». *El Museo de Pontevedra*, Tomo XLI. Pontevedra, pp. 671-682.
58. FERNANDEZ IBAÑEZ, C. (1987), «Los laboratorios de conservación en los museos arqueológicos», *Actas del Xº Congreso de Estudios Vascos*. San Sebastian, pp. 469-471.
59. FERNANDEZ IBAÑEZ, C. (1987), «Primeros datos acerca de los problemas de conservación planteados por la T. S. H. de Julióbriga (Cantabria). Causas y efectos». *Pátina*, nº3. Madrid, pp. 38-40.
60. FERNANDEZ MAGAN, M. (1982), «Avance a un nuevo tipo de reintegración de los "Bienes Culturales": metodología de restauración en hueso y marfil». *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada*, nº 7. Granada, pp. 423-434.
61. FERNANDEZ PUERTAS, A. (1983/84), «La protección y conservación de los monumentos hispanomusulmanes y sus problemas específicos». *MEHA*, Vols. XXXII-XXXIII, pp. 216 y ss.
62. FERRETE PONCE, S. (1984), «Restauración de tres fragmentos de mosaico romano de los

- Carabanchales». Estudios de Arqueología y Prehistoria Marileñas. Madrid, pp. 229-237.
63. FLANNAGAN, H. G. (1978), «Una fórmula contra la ruina». Revista ALGO. Barcelona, pp. 96-98.
64. FLOS TRAVIESO, N. (1987), «Baetulo. Els vidres». Monografías Badalonines, pp. 21-23.
65. FOLEY, K. (1987), «EL papel del conservador de objetos en la arqueología de campo», en La Conservación en Excavaciones Arqueológicas. Madrid, pp. 23-31.
66. FREEMAN, L. G. Y GONZALES ECHEGARAY, J. (1973), «Hallazgo de enterramientos paleolíticos y su localización en la estratigrafía en Cueva Morín», Excavaciones 1969. CPPS. Publicación, nºX. Santander, pp. 219-254.
67. FUENTE ANDRES, F. de la. (1988), «La conservación del megalitismo: un caso de consolidación», en Comunicaciones al Vº Congreso de Conservación de Bienes Culturales. Apéndice a las Actas del VIº Congreso de Conservación de Bienes Culturales. Barcelona, pp. 361-368.
68. GALLEGO ROCA, F. L. (1987), «Restauración y consolidación del baño del Palacio de los Abencerrajes». Koiné, nº7. Madrid, pp. 24-37.
69. GARCIA MARTINEZ, C. (1981), «Un patrimonio arqueológico en precario», en Actas de las III.ª Jornadas de Arquitectura Galega. Colegio Oficial de Arquitectos de Galicia. Santiago, pp. 12-17.
70. GONZALEZ CARRERO, J. y CARBALILO, O. (1953/54), «Obtención y eficacia de los nuevos absorbentes inorgánicos empleados en la depuración de gases. I/El silicagel como agente deshidratante de atmósferas húmedas». Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela, nº 61-62. Santiago, pp. 441-460.
71. GONZALEZ PENA, M.ª L. y RUIZ VILLAR, L. (1985), «Informe sobre la restauración del mosaico romano de la c/Tudela de Tarazona. Arranque, nuevo soporte y montaje en el museo». Tvriaso, VI. Tarazona, pp. 85-99.
72. GRATTAN, D. W. (1983), «La deterioración de la madera saturada de agua». museum, nº137. Paris, pp. 15-21.
73. GRATTAN, D. W. (1983), «Los últimos adelantos en la conservación de la madera saturada de agua». Museum, nº137. Paris, pp. 23-26.
74. GUICHEN, G. de. (1987), «Objeto enterrado, objeto desenterrado», en La conservación en Excavaciones Arqueológicas. Madrid, pp. 33-40.
75. GUMI, J. y LLUIS, R. (1973), «Limpieza de monedas». Minutos Menarini, nº59. Barcelona, p. 30.
76. GURREA-NOZALEDA, R. y MORENO, M. A. (1986), «Restauración de dos esculturas de mármol del Museo de Zaragoza». Boletín del Museo de Zaragoza, nº 5 — Zaragoza, pp. 465-469.
77. G. R. A. 86/86. (1987), «Alteraciones sufridas en un conjunto cerámico tipo Dressel 20 procedente del medio marino». Pátina, nº 2. Madrid, pp. 43-49.
78. HERNANDEZ, M. (1978), «Tratamiento de conservación de un tesoro de denarios ibéricos». Boletín Informativo de la Excm. Diputación Provincial, nº51. Teruel, p. 38.
79. HERNANDEZ, M. (1979), «Técnica para el arranque de mosaicos romanos (I)». Boletín Informativo de la Excm. Diputación Provincial, nº 54. Teruel.
80. HERNANDEZ, M. (1979), «Técnica para el arranque de mosaicos (II)». Boletín Informativo de la Excm. Diputación Provincial, nº 55. Teruel, pp. 23-24.
81. JARAMAGO, M. (1988), «El templo de Debod. Factores de degradación». Revista de Arqueología, nº 88. Madrid, pp. 34-43.
82. JENSSEN, V. (1983), «Materiales orgánicos degradados por el agua: ¿ un esqueleto en un armario?». Museum, nº 137. Paris, pp. 15-21.
83. KEILHACK, C. (1927), «Geología práctica». Gustavo Gili, Editor. Barcelona pp. 291-297 y 963-967.
84. LABORDE MARQUEZE, A. (1986), «Conservación y restauración en yacimientos prehistóricos. Cahier Noir, nº 3. Gerona.
85. LABORDE MARQUEZE, A. (1987), «Conservación y restauración de los restos óseos y

- líticos del yacimiento de Atapuerca», en *El Hombre Fósil de Ibeas y el Pleistoceno en la Sierra de Atapuerca* - I. Soria, pp. 205-211.
86. LAVADO PARADINAS, P. J. (1987), «Arqueología medieval y restauración», en *Actas del IIº Congreso de Arqueología Medieval Española*, Tomo I. Madrid, pp. 289-310.
 87. LAVAGNE, H. (1988), «El mosaico antiguo». *Mundo Científico*, nº81-Vol. VIII. Barcelona, pp. 632-640.
 88. LOPEZ MARCOS, M. A. (1987). «Los condicionantes de la corrosión en los metales sumergidos». *Pátina*, nº2. Madrid, pp. 30-37.
 89. LOPEZ DE ROMA, A. (1985), «Conservación y tratamiento de maderas extraídas en un medio subacuático», en *La Madera en la Conservación y Restauración del Patrimonio Cultural*. Madrid, pp. 13-30.
 90. LLOMBART, G. (1983), «Museografía y conservación del patrimonio», en *Arqueología del País Valenciano: panorama y perspectivas*. Alicante, pp. 447-451.
 91. MADROÑERO DE LA CAL, A. (1988), «Dos ejemplos de solución de problemas de conservación en piezas cerámicas del museo provincial de Murcia». *Boletín ANABAD*, Vol. XXXVII-3. Madrid, pp. 63-74.
 92. MANTILLA DE LOS RIOS, M^a. S. (1985), «Restauración de restos de tejidos procedentes de la excavación de San Juan de Agreda (Soria)», Apéndice IIº a la obra *Agreda Medieval* — I de C. de la Casa, et alii. *Noticario Arqueológico Hispánico*, Vol. 26. Madrid, p. 288.
 93. MARCOS MARTINEZ, A. y CATALAN MESQUIRIZ, E. (1986), «Mosaico báquico de Andelos (Medigorria, Navarra)», en *Actas del IVº Congreso Internacional para la Conservación de Mosaicos*. Soria, pp. 289-297.
 94. MAYAS, J. (1973), «Restauradores y artistas». San Jorge, Nº92. Barcelona, pp. 43-45.
 95. Mc Intosh, J (1987), *Guía práctica de arqueología*. Hermann Blume, ediciones. Madrid.
 96. MERTENS, D. (1987), «Planificación y realización de anastilosis en construcciones de piedra», en *La Conservación en Excavaciones Arqueológicas*. Madrid, pp. 125-147.
 97. MICHALSKI, S. (1985), «Un módulo de regulación de la humedad relativa». *Museos*, nº 146. Paris, pp. 85-91.
 98. MINGARRO MARTIN, F. y LOPES DE AZCONA, M^a. C. (1986), «Estudio petrológico de teselas para la conservación de mosaicos», en *Actas del IVº Congreso Internacional de Conservación de Mosaicos*. Soria, pp. 107-128.
 99. MOLINA, M. y SANTIAGO, A. (1988), «Conservación y Restauración en el Puerto de Santa María», *Revista de Arqueología*, nº85. Madrid, p. 60.
 100. MONTEAGUDO, M. (1955), «Conservación y vigilancia de los monumentos megalíticos en tierras de Galicia», en *Actas del IIIº Congreso Nacional de Arqueología*. Zaragoza, pp. 401-403.
 101. MORA, P. (1987), «Conservación de revoques, estucos y mosaicos excavados», en *La Conservación en Excavaciones Arqueológicas*. Madrid, pp. 103-112.
 102. NAVAL, F. (1922), *Arqueología y bellas artes*, 2 tomos. Ruiz Hermanos, editores. Madrid, pp. 521 y 527 (tomo IIº).
 103. NIETO GALLO, G. (1971), *Consideraciones en torno a la conservación de Bienes Culturales*. Discursos de la Academia de Alfonso X El Sabio. Murcia.
 104. PEINADO FERNANDEZ, J. (1986), «Ciencia y tecnología en conservación». *Koiné*, nº5. Madrid, pp. 74-77.
 105. PEÑA SANTOS, A. de la. (1981), «Restaurado el menhir». *Revista de Arqueología*, nº14. Madrid, p. 59.
 106. PEREZ DE ANDRES, C. (1983), «La conservación de los bienes culturales: su origen, evolución e importancia». *Aevacon*, nº9. Soria, pp. 10-11.
 107. PEREZ DE ANDRES, C. (1988), «Conservación de materiales arqueológicos submarinos.» *Museo Nacional de Arqueología Marítima*. Cartagena.
 108. PEREZ DE ANDRES, C. (1989), «Arqueología subacuática y conservación». *Revista de Arqueología*, nº 93. Madrid, pp. 50-55.
 109. PEREZ DE ANDRES, C. (1989), «La madera empapada. Su conservación». *Revista de*

- Arqueología, nº93. Madrid, pp. 56-59.
110. PEREZ-MOREIRAS, M^a. J. (1986), Criterios de conservación y restauración. Publicaciones de la Asociación de consevadores Técnicos de Bienes Culturales. Madrid.
 111. PORTA I FERRERES, E. (1988), «Conservación de hierro arqueológico. 3 falconetes de los siglos XV-XVI necontrados en Vilanova i la Geltrú», en Actas del VI^o Congreso de Conservación de Bienes Culturales. Barcelona, pp. 227-228.
 112. RAUMER, B. (1985), «La modificación de vitrinas para poder controlar la humedad». Museum, nº146. Paris, pp. 91-94.
 113. RAMSEYER, D. Y VONLANTHEN, D. (1987), «Arqueología y maderas saturadas de agua». Museum, nº153. Paris, pp. 18-25.
 114. RODRIGUEZ GONZALEZ, J. L. (1988), «Estudio para la conservación de la motilla de Santa Marfa» en Argamasilla de Alba (Cuidad Real)» en Actas del I.^{er} Congreso de Historia de Castilla-La Mancha -Tomo III. Cuidad Real, pp. 5-12.
 115. RODRIGUEZ GONZALEZ, J. L. (1988), Algunos aspectos de la primera fase de los trabajos de conservación y restauración del arco romano de Medinaceli (Soria)», en Comunicaciones al V^o Congreso de Conservación de Bienes Culturales. Apéndice a las Actas del VI^o Congreso de Conservación de Bienes Culturales. Barcelona, pp. 378-388.
 116. RIOS, D. (1986), «Pruebas con distintos materiales para hacer soportes de mosaicos». Resúmen en las Actas del IV^o Congreso Internacional para la Conservación de Mosaicos». Soria, p. 145.
 117. RIU DE MARTIN, X. et alii. (1988),«La troballa de l'Escut dels Mataplana i la seva restauració». Acta Medievalia, Vol. 9. Barcelona, pp. 457-465.
 118. RUIZ, F. (1986), «La restauración del puente medieval de Alarcón». Koiné, nº5. Madrid, pp. 13-14.
 119. SAN MARTIN MORO, P. A. (1985), «Cartagena: conservación de yacimientos arqueológicos en el casco urbano», en Arqueología de las Cuidades Modernas Superpuestas a las Antiguas. Madrid, pp. 335-355.
 120. SANZ NAJERA, M^a. (1985), «Restauración de cerámica arqueológica». Arevacon, nº5. Soria, pp. 12-13.
 121. SANZ NAJERA, M^a. (1988), «La consevación en arqueología», en Actas del Congreso de Antropología (II^o Congreso Mundial Vasco). Munibe-Suplemento, nº6. San Sebastian, pp. 65-71.
 122. SANZ NAJERA, M^a. S. (1988), «Conservación preventiva en museos arqueológicos», en Restauración y Conservación en Museo Nacional de Arte Romano. Mérida, pp. 5-8.
 123. SCICHILONE, G. (1987), «Almacenaje in situ de los hallazgos», en La Conservación en Excavaciones Aqueológicas. Madrid, pp. 63-70.
 124. SEASE, C. (1987), «Tratamiento de primeros auxilios para los hallazgos excavados», en La Conservación en Excavaciones Arqueológicas. Madrid, pp. 41-58.
 125. SERRA BELABRE, M^a. L. Y ROSELLO BORDOY, G. (1971), «Excavación y restauración de la naveta meridional de Rafal Rubi (Alagor, Menorca)». Noticiario Arqueológico Hispánico, Vol. XVI. Madrid, pp. 51-74.
 126. STANLEY PRICE, N. (1987), «Excavación y conservación», en La Conservación en Exavaciones Arqueológicas. Madrid, pp. 13-21.
 127. STANLEY PRICE, N. (1987), «La conservación en excavaciones y la recomendación de la UNESCO de 1956», en La Conservación en Excavaciones Arqueológicas. Madrid, pp. 144-155.
 128. STUBBS, J. H. (1987), «Protección y exhibición de estructuras excavadas», en La Conser-vación en Excavaciones Arqueológicas. Madrid, pp. 85-101.
 129. TORRES BALBAS, L. (1982), «Restauración de las ruinas del salón de Abd Al-Rahman III en Medinat Al-Zahara». Al-Andalus, nº4. Madrid, pp. 120-123.
 130. UKIC. (1987), «Embalaje y almacenamiento de objetos recién excavados provenientes de sitios arqueológicos», en La Conservación en Excavaciones Arqueológicas. Madrid, pp. 59-62.

131. UNESCO. (1987), «Recomendación que define los principios internacionales que deberán aplicarse a las excavaciones arqueológicas, aprobada por la Conferencia General en su 9.^{na} reunión. Nueva Delhi, 5-XII-1956». en *La Conservación en Excavaciones Arqueológicas*. Madrid, pp. 157-162.
132. VV. AA. (1930), *La exclaustación y restauración de los baños árabes de Gerona*. Excma. Diputación Provincial. Gerona.
133. VV. AA. (1988), *Restauración y conservación en el Museo Nacional de Arte Romano*. Ministerio de Cultura. Mérida.
134. VV. AA (1988), *La arqueología subacuática en España*. Museo Nacional de Arqueología Marítima. Murcia, pp. 63-76.
135. VV. aa. (1989), *Iruña*. Aproximación a la Arqueología, nº3. Excma. Diputación Foral. Alava.
136. XARRIE, J. M^a. (1986), «¿ Estamos aún a tiempo de salvar nuestro patrimonio mueble?» *Quaderns*, nº30, 2^a época. Barcelona, pp. 10-12.
137. (1980), «Restauran la Alcazaba de Málaga». *Revista de Arqueología*, nº2. Madrid, p. 45.
138. (1980), *La seguridad en los museos*. Ministerio de Cultura. Madrid.
139. (1981), *Els museos de Catalunya. Aproximación a la seva problemática*. Generalitat de Catalunya. Barcelona.
140. (1981), «Acinipo será restaurada». *Revista de Arqueología* nº11. Madrid, p. 59.
141. (1982), «Acrópolis: desintegración irreversible de la piedra». *Revista de Arqueología*, nº19. Madrid, p. 48.
142. (1985), *Arqueología. - 83*. Ministerio de Cultura. Madrid, pp. 341-342.
143. (1989), *Museo Arqueológico, Etnográfico e Histórico Vasco*. Memoria - 1978. Bilbao, pp. 17-19.
145. (s/f), *Introducción a la reglamentación y técnica arqueológica submarina*. Excma. Diputación Provincial. Gerona, p. 83.

INDICE DE MATERIAS

— Materiales orgánicos

Hueso y marfil: 12, 15, 21, 31, 35, 36, 48, 51, 60, 82, 83, 84, 85, 124, 144.
 Madera: 12, 51, 72, 73, 83, 84, 89, 108, 109, 113, 124, 134.
 Textiles: 83, 92, 124.
 Piel animal: 12, 51, 82, 83, 124.

— Materiales inorgánicos

Cerámica: 1, 12, 14, 15, 22, 43, 51, 54, 59, 77, 83, 91, 108, 120, 121, 124, 133, 145.
 Arcilla sin cocer: 6, 8.
 Vidrio: 15, 44, 51, 64, 83, 108, 121, 124, 133.
 Metales
 Hierro: 12, 15, 52, 83, 111, 124, 133, 145.
 Bronce: 12, 47, 52, 83, 124, 133.

Cobre: 12, 15, 78, 91, 124.

Plomo: 12, 15, 83, 124, 133, 145.

Oro: 12, 83.

Plata: 12, 15, 52, 78, 83, 124.

Estaño: 12, 83.

Piedra: 12, 17, 28, 32, 39, 51, 63, 76, 84, 85, 101, 121, 124, 133, 144.

Mosaico: 23, 41, 49, 50, 51, 62, 71, 79, 80, 87, 93, 98, 116, 133.

Monumentos: 2, 4, 5, 6, 8, 10, 11, 16, 29, 42, 46, 53, 61, 67, 68, 69, 81, 86, 96, 100, 102, 105, 114, 115, 118, 119, 121, 125, 128, 129, 132, 137.

Pintura mural: 15, 51, 101, 117, 133, 140, 141, 142.

Concha: 124.

Moldeados y reproducciones: 27, 38, 133.

Museos: 3, 7, 20, 33, 40, 57, 58, 70, 90, 97, 112, 122, 133, 138, 139.

Generalidades: 3, 7, 9, 12, 13, 15, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 30, 33, 34, 37, 40, 45, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 65, 66, 70, 74, 75, 84, 88, 90, 94, 95, 97, 99, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 112, 121, 122, 123, 126, 127, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 143.

Carmelo Fernández Ibáñez

NOTA DE LEITURA

William Mourey, *La Conservación des Antiquités Métalliques. De la fouille au musée*. LCRRRA. Draguignan, 1987, 128 págs.

Es indudable que uno de los campos más problemáticos, controvertidos y científicamente extensos en materia de Conservación y Restauración arqueológica, es el relativo a los metales. Su inherente característica en cuanto a transformación físico-química se refiere, puso en guardia a los investigadores desde los inicios de esta ciencia; la lucha por la inalterabilidad en el tiempo de estos materiales fue y es la lucha diaria, que constituye el principio y el fin de nuestra actuación sobre los objetos.

Esta es la empresa abordada por W. Mourey, autor del libro que hoy comentamos. Se trata de un profesional sobradamente conocido en los círculos europeos, en base fundamentalmente a la publicación de varios libros y artículos, así como por haber impartido varios cursos y conferencias sobre el tema de su especialidad. Pese al reducido formato de la monografía, el resultado, fruto de la experiencia acumulada por el autor a lo largo de los años, ha sido bastante provechoso por lo que respecta a información e investigación.

El libro aparece estructurado en base a tres capítulos fundamentales cuatro anexos y un glosario, además de los agradecimientos pertinentes la introducción y una extensa bibliografía especificada para cada capítulo. El primer apartado aborda el problema de la conservación en excavaciones; desde los pasos a seguir antes de recoger el objeto (fotografía, dibujo...), hasta los primeros tratamientos «in situ» (limpiezas mecánicas y consolidación) antes de llegar al laboratorio, con el posterior empaquetado, registro y embalaje. Hay una parte muy interesante sobre identificación, tanto de productos de oxidación-corrosión, como de metales arqueológicos. En este segundo caso, la identificación puede realizarse bien por las principales características visuales de los productos de alteración, o bien mediante tests o microtests de sencilla ejecución: cobre, plata, estaño, plomo, zinc, oro y hierro.

El segundo capítulo se centra en la conservación en el laboratorio, siguiendo las pautas habituales en cualquier tratamiento de conservación de metales. Se empieza abriendo la siempre imprescindible ficha, en la que se anota el estado de conservación de la pieza antes de la intervención, los pasos dados en la misma y los productos aplicados, amén de la correspondiente documentación gráfica. En un segundo momento se pasa al análisis científico previo en sus diferentes tipos: difracción, fluorescencia, radiografía, activación,... Continúa el autor con los diferentes modos de limpiar los productos de corrosión (limpieza mecánica y química) repasando desde el buril grabador y el torno de dentista, hasta el chorro de arena, agua a presión o los ultrasonidos. Dentro del grupo de los limpiadores químicos incluiremos los tratamientos deflocurantes, de acción electrolítica y electroquímica, plasma, resinas cambiadoras de iones, etc.

El siguiente paso serían los inhibidores o anticorrosivos, bien de tipo orgánico o inorgánico; se tratará de su variedad, formas de aplicación, el distinto papel que ejercen como protectores y la manera en que lo hacen. El capítulo finaliza con un apartado dedicado a consolidantes y protectores, dándose el caso en ocasiones de que un mismo producto cumple ambas funciones a un tiempo. Empieza dividiendo los productos en termoplásticos (endurecibles por evaporación de un disolvente), termoendurecibles (endurecibles por reacción química) y ceras de parafina. En cuanto a las aplicaciones, pueden ser por aspersión (brocha o pincel) e inmersión, bien a temperatura

ambiente o bien al vacío, para casos específicos. Termina recordando la necesidad de una perfecta reversibilidad de todos los productos aplicados.

Así llegamos a la tercera y última parte titulada «La conservación en el museo». Se hablará especialmente de humedad relativa (H.R.) y temperatura, elementos priordiales en el análisis del nuevo microambiente al que debe enfrentarse cada pieza almacenada en un centro museístico. De todos modos, existen otros factores que también inciden el ambiente del edificio y que serán analizados, como es el caso del gas (automóviles, contaminación atmosférica), polvo o microorganismos; todos ellos conforman las diferentes fases, líquida, gaseosa, lumínica, orgánica y mineral que compone cualquier atmósfera, fases que pueden llegar a producir alteraciones en los metales arqueológicos, lo que lleva a una enumeración de los métodos de modificación de las mismas, de su control y erradicación: filtros de polvo, barnices filtrantes, controles lumínicos (luxómetros) y ambientales (termohigrógrafos), películas protectoras contra los rayos infrarrojos (I.R.), etc. El autor apunta una idea interesante al proponer una vitrina ideal para la exposición y conservación de metales.

La publicación se ve rematada por un glosario de términos y cuatro anexos; el primero explica cómo realizar las concentraciones en % entre los diferentes productos químicos que forman parte de los tratamientos. Tras las concentraciones se presenta un amplio abanico de «recetas» (cito literalmente, aunque no comparto la opinión del autor en cuanto al término utilizado) aplicables al oro, plata, cobre y aleaciones, hierro, plomo, estaño y zinc. Tales «recetas» se articulan en cinco apartados: limpiezas químicas, limpiezas electrolíticas y electroquímicas, limpieza por reducción térmica, soluciones inhibitoras y capa de protección. El segundo anexo inventaría lo que el autor considera como material necesario e idóneo en el estudio, limpieza y conservación de cualquier metal en un laboratorio (ideal en nuestra opinión) de Restauración. El tercero, en la misma línea que el anterior, se ocupa del inventario de productos químicos. Por último, el cuarto de los anexos, casi exclusivamente útil en Francia, aporta una lista de direcciones útiles en dicho país a la hora de adquirir los productos especificados en los anexos 2 y 3.

El glosario final, con dieciocho términos someramente explicados y el índice de materiales, da fin a un buen manual que, necesariamente, deberá contarse entre las publicaciones de cualquier profesional de la conservación.

Carmelo Fernández Ibáñez

«Trabalhos de Antropologia e Etnologia»

Preçário

Vol. XI (1-2), 1947	1.800\$00
Vol. XI (3-4), 1948	1.800\$00
Vol. XII (1-2), 1949	2.000\$00
Vol. XII (3-4), 1950	2.000\$00
Vol. XIII (1-2), 1951	1.800\$00
Vol. XIII (3-4), 1952	1.500\$00
Vol. XIV (1-4), 1953-54	1.800\$00
Vol. XV (1-2), 1955	1.500\$00
Vol. XV (3-4), 1955-57	2.000\$00
Vol. XVI (1-4), 1958	1.800\$00
Vol. XVII (1-4), 1959	2.500\$00
Vol. XVIII (1-2), 1960-61	600\$00
Vol. XVIII (3-4), 1961-62	600\$00
Vol. XIX (1), 1963	500\$00
Vol. XIX (2), 1963	500\$00
Vol. XIX (3-4), 1964	600\$00
Vol. XX (1-2), 1965-66	1.000\$00
Vol. XX (3-4), 1967-68	800\$00
Vol. XXI (1-4), 1969	1.500\$00
Vol. XXII (1), 1971	500\$00
Vol. XXII (2), 1973	Esgotado
Vol. XXII (3), 1973	»
Vol. XXII (4), 1975	1.200\$00
Vol. XXIII (1), 1977	800\$00
Vol. XXIII (2-3), 1978	600\$00
Vol. XXIII (4), 1980	1.200\$00
Vol. XXIV (1), 1981	600\$00
Vol. XXIV (2), 1982	600\$00
Vol. XXIV (3), 1983	600\$00
Vol. XXIV (4), 1984	500\$00
Vol. XXV (1), 1985	500\$00
Vol. XXV (2-4), 1985	600\$00
Vol. XXVI (1-4), 1986	1.200\$00
Vol. XXVII (1-4), 1987	1.600\$00
Vol. XXVIII (1-2), 1988	1.600\$00
Vol. XXVIII (3-4), 1988	2.000\$00
Vol. XXIX (1-4), 1989	2.000\$00
Vol. XXX (1-4), 1990	2.000\$00
Índice geral dos vols. I a X	300\$00



Preço: 2.000\$00