

# O GRUPO DOMÉSTICO OU A CONSTRUÇÃO CONJUNTURAL DA REPRODUÇÃO SOCIAL\*

RAUL ITURRA\*\*

## 1. O PROBLEMA

Como é habitual na prática de uma ciência, os conceitos mais antigos começam a perder a capacidade de subordinar fenómenos no processo explicativo. Isto ocorre por várias razões e parece-me que a mais importante é a descoberta de mais elementos no fenómeno, a maior clarificação do processo, a luz que, por fim, se faz na identificação das ideias ainda não expressas do real. Se pensarmos que o conhecimento científico é o processo de subordinar o desconhecido ao conhecido, estruturado em conceitos, modelos e ideologia (a materialidade das ideias), é possível explicar-se a inflação de fenómenos que diminuem a capacidade explicativa do conceito; se pensarmos que as ideias ali sintetizadas são resultado da experiência histórica heterogénea que os homens vão construindo, podemos nos render à evidência de que às vezes é necessário voltar a definir para saber do que falamos para quem e desde quando.

Foi o que fizeram dois ausentes desta conferência: Jack Goody<sup>1</sup> e Pierre Bourdieu<sup>2</sup>, no que respeita a grupos domésticos. Tanto um como o outro marcaram não só uma tendência na investigação, mas também assinalaram a dificuldade em identificar com precisão um tal grupo — o primeiro — e a transitoriedade da estrutura organizativa de tal grupo — o segundo. O próprio Goody<sup>3</sup>, inicia o seu livro com a citação de George Simmel<sup>4</sup> sobre as relações a dois (ou diádicas, em gíria antropológica) que devem ser distinguidas em cada estrutura de relações sociais, enquanto Bourdieu nos diz que resultam das complexas correlações que as pessoas

---

\* Conferência apresentada ao Quarto Congresso de Antropologia de Espanha, Alicante, Abril, 1987.

\*\* ISCTE/Antropologia Social.

constroem calculadamente. Um e outro sintetizam, nestas hipóteses, a herança de uma tradição na análise da reprodução social; desde a reprodução humana até à transmissão do saber, tanto em África como na Europa, Goody e Bourdieu centram-se nos dados com que os grupos sociais se reconstituem. O que, sem dúvida, falta à maciça obra de qualquer deles, na minha perspectiva, é uma maior problematização do que parece ser a preocupação central dos grupos sociais, pelo menos dos que estudei no Chile, Escócia, Galiza e Portugal (e do que pude verificar dos dados de outros autores noutras regiões culturais do mundo), a saber: a descontínua renovação de indivíduos nos grupos sociais, confronta-os com a necessidade de diversificar o seu saber entre os vários indivíduos que os compõem, e ainda por cima, heterogeneamente através do tempo. O assunto não se coloca apenas nos termos que Meyer Fortes<sup>5</sup> o colocou, isto é, o ciclo de desenvolvimento da vida de um grupo doméstico. Do meu ponto de vista, o assunto coloca-se na distribuição dos saberes que permitam usar os recursos transmitidos por herança e fazer circular através do casamento as pessoas em cujo conhecimento se investe a cultura oral transformando-se em memória. Por outras palavras, ainda, o conjunto de bens, pessoas e saberes que, para Goody, Bourdieu, além do antecedente obrigatório de Fortes, são o capital transmissível no ciclo de desenvolvimento estrategicamente organizado num grupo doméstico, parece-me que se pode reconceptualizar dentro de uma correlação mais vasta. Esta reformulação contextualiza o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico em estruturas maiores, com as quais se relaciona, e que o convertem num fenómeno conjuntural, em que a ordem das coisas que o grupo social ataca é a seguinte: que é que faço, com quem e como? O chamado capital transmissível, seja social, seja simbólico, parece-me que se centra numa teoria do conhecimento, que os grupos sociais desenvolvem, como já Durkheim<sup>6</sup> nos recordava, accionado através de processos subordinados, como o casamento e a herança, o que converte o estudo do grupo doméstico numa análise do contexto dentro do qual eles existem. O saber varia de época para época, é construtor do processo de reprodução social que desigualmente se desenvolve no tempo, mas que tem funções específicas isoláveis, e cujo processo central parece ser a construção da memória do povo. História, reprodução social, memória, são três processos que sugiro ser necessário estudar em cada análise específica, ou em cada etnografia, para poder conhecer-se a composição e a dimensão do grupo doméstico (que é a preocupação de Goody) e a sua conjunturalidade (que é a preocupação de Bourdieu).

Fiz referência a Meyer Fortes. Na verdade, na linha ancestral que explica a história desta preocupação, há ainda mais nomes a invocar e acontecimentos a referir. Bem sabemos que a laicização da interpretação divina do funcionamento das relações sociais e a sua teorização das ideias religiosas do povo e da cultura letrada, dinamizaram a preocupação com as origens naturais do homem e das suas instituições. As ideias de igualar, libertar e tornar solidárias as pessoas, serviram de base a uma série de conjectu-

ras teóricas, que podemos sintetizar na passagem da Enciclopédia de Diderot<sup>7</sup> à Sociologia evolutiva de Spencer<sup>8</sup>. No nosso campo, e com todo o talento de académico clássico, Morgan<sup>9</sup> associou a actualidade da vida iroquesa da sua época aos romanos e aos gregos, numa talentosa dimensão comparativa, em que a verdade reside, naturalmente, no facto de naquela época se pensar já que a história seria assim, só faltando alegar dados engenhosos para provar a afirmação. Bachofen<sup>10</sup> e McLellan<sup>11</sup> pregaram-nos o mesmo susto; do conjunto do século XIX, em que para nós sobressaem Spencer, Marx e Durkheim — e em que Weber foi mal ignorado — criaram, a partir dos dados dos referidos contemporâneos primitivos, uma teoria que explicava como é que nós éramos antes de sermos o que somos. O ponto mais ousado é a organização dos dados da lógica não cartesiana e não positivista dos povos primitivos no antecedente paradigmático do totem, o qual dinamiza os tabus da sociedade da lógica do contrato, que nos foram dados por Freud<sup>12</sup>. Apesar disso, a história conjectural teceu um conjunto de hipóteses de explicação positiva da sociedade que, sem recurso à história, foram aproveitadas pelos pragmáticos anglo-saxões, que a converteram num estudo da actualidade. Enquanto Durkheim<sup>13</sup> deriva do *intichiuma* e do *corroborí* uma hipótese de ideias solidárias, que desenvolve através do estudo da organização do trabalho social na Europa, Malinowski<sup>14</sup> e Radcliffe-Brown<sup>15</sup> detêm-se apenas na primeira parte, a vida do selvagem, para construir uma teoria da sociedade não europeia. É aqui que a questão do grupo doméstico se coloca: onde começa e acaba a relação reprodutiva de seres humanos que não firmaram contratos de exclusividade de acesso heterossexual reprodutor e eterno, nem têm leis para prevenir os casos de incontinência que resultem em transgressões aos acordos e na criação de seres que ficam mal classificados na sua relação com pessoas e bens? É na teorização dos factos pragmáticos da vida selvagem, os modelos alternativos que as diversas sociedades constroem no âmbito da cultura e ao longo do tempo, que as alternativas tornam complexa a verdade oficial da construção monogâmica e exclusiva do grupo doméstico europeu: tanta quantidade de matrilinearidade, divórcio, teoria do corpo, circulação de bens, mobilidade das relações domésticas distribuídas por grupos diferentes ao longo do ciclo agrícola, tecnologia colocada em magia, feitiçaria e ideias religiosas, enfim, tanta informação cruzada, como diria Murdock<sup>16</sup> acabariam por introduzir o espírito do complexo na alma etnocêntrica do entendimento europeu da Europa. Pode dizer-se que estes dois factos na história da ciência antropológica — a divisão teórica em Europa/não Europa e a acumulação de dados culturais — devem-se também à metodologia que nos deu Westermarck. Nas suas três obras<sup>17</sup> argumentou solidamente e à maneira de Tylor<sup>18</sup>, a favor do presente da reprodução humana; a sua hipótese principal de que o matrimónio nunca foi promíscuo e de que as ideias morais são fundamentais na construção dos grupos, ainda que permitam o adultério, o celibato e formas não reprodutivas da paixão, foi um dos caminhos que levou Malinowski a preocupar-se

detalhadamente com a família aborígine australiana<sup>19</sup>. Em geral, o aprofundamento acerca das relações reprodutivas, tanto de Westermack como de Havelok Ellis<sup>20</sup>, como a etnografia de Malinowski<sup>21</sup> Radcliffe-Brown, apontam para uma teoria da sexualidade do selvagem — diferente de uma teoria erótica e do prazer, que a cultura industrial dá a conhecer ao antropólogo — que, desenvolvida pelos discípulos de um e de outros virá a reduzir-se a estudos de processos produtivos, como no caso de Firth<sup>22</sup> e dos outros, associada ao estudo do parentesco; ou o caso, dentro de outra linha, do estudo de estruturas e ciclos que Meyer Fortes<sup>23</sup> e Evans-Prichard<sup>24</sup> inauguraram, e que Goody<sup>25</sup> e Leach<sup>26</sup> dinamizam. A concentração do pensamento antropológico na delimitação do grupo reprodutor, uma vez acabada a história feita de conjecturas, leva, por um lado, a uma multiplicidade de classificações e a uma complexidade na percepção do grupo reprodutor na Europa, dada a aceitação da verdade da sua construção heterogênea; por outro lado, estreita o horizonte, ao concentrá-lo em análises contratuais, como se a reprodução fosse apenas manifestada numa vontade expressa por escrito e livremente (quer dizer, só em relação ao indivíduo) em casamento, contrato, parcerias, arrendamentos e outras, com a ruptura da norma central, expressa inocentemente no pensamento atemorizado perante o celibato, a ilegitimidade, a bastardia e outras. Na abordagem que faz da reprodução, a antropologia que se baseia no modelo do grupo doméstico, tem esquecido que, desde a Bíblia e o Direito Romano (Hunter<sup>27</sup>, por exemplo), as situações dos processos de produção de pessoas e circulação de bens estão já previstas no texto em que se regista a memória das instituições; como também tem esquecido que uma teoria reprodutora, construída em torno da análise do grupo doméstico, é o resultado de estudos feitos a comportamentos transitórios, de associações de pessoas que nascem, vivem e morrem, onde o importante parece ser o problema de recordar como pessoas definidas manipulam os recursos, processo prévio às instituições de casamento, herança, família, bastardia, celibato e outras, que se pode ver, proponho, na conjuntura e na estrutura das épocas históricas, no processo reprodutivo social e na construção da memória, que anteriormente mencionei e que agora retomo.

## 2. A SUCESSÃO DE ÉPOCAS HISTÓRICAS

Penso que o ponto de partida para contextualizar, e portanto identificar qual é o grupo reprodutivo através do tempo, é necessariamente uma definição. Há várias e bem conhecidas. Mas, se me permitem a arrogância, preferirei utilizar a que a minha observação de terreno sugere: a integração diferencial de pessoas que contribuem para a obtenção e gestão de recursos qualificados de reprodutivos. Uma definição deste tipo é apenas um esboço dos vários elementos que se combinam diferentemente na construção da reprodução através do tempo; o que é preciso salientar é a fuga a um modelo

estereotipado central, cujas alternativas constituem o modelo chamado de desvios à norma. A maior parte das culturas organizam a reprodução humana a partir da participação em vários níveis das estruturas de parentesco, como é o caso dos Maorí, por exemplo, ou dos Baruya<sup>28</sup>, ou do clássico exemplo de Pul Eliya, de Leach e dos estudos de Madagascar de Maurice Bloch<sup>29</sup>: o traço contínuo é destacar — especialmente nos Maorí de Firth<sup>30</sup> — o ciclo que percorre um grupo de indivíduos, enquanto colaboram em conjunto ou separadamente para a sua reprodução. Os estudos das tribos australianas no século XIX destacam já a situação de mudança de posição dos indivíduos de uma mesma geração quanto às suas relações de parentesco. Isto mesmo, observa-se em casos na Europa, em que a mutável organização da reprodução humana é registada como institucionalização de condutas paralelamente desenvolvidas no grupo social, referidas normalmente a relações das pessoas com as coisas, a que eu gosto de chamar um sistema reprodutivo de várias alternativas, em que conjuntura e estrutura devem ser consideradas. A mudança que existe entre gerações sucessivas é atribuída, quando estudada, a situações da propriedade, conceito fundamental na definição de bens reproductivos através dos quais as pessoas se relacionam; penso que esta sucessão, ou descendência, apresenta uma variabilidade na construção do grupo reprodutivo, que aconselha a determo-nos na análise dos elementos históricos.

Em qualquer época, como em qualquer cultura, os seres humanos necessitam de preservar bens e pessoas do consumo imediato para serem utilizados no futuro, na renovação do ciclo da vida. A forma desta subtração ao consumo, é um processo diferenciado, assim como as suas funções ou o que é subtraído para ser utilizado depois: o que foi preservado corresponde a bens necessários para a reprodução humana, das ideias, das técnicas, das normas classificativas das pessoas ou ética. Isto veremos mais adiante; neste momento, era apenas necessário mencioná-lo para indicar a alteração destas funções na sucessão de épocas históricas.

Nesta sucessão, parece-me que há dois tipos de relação conjuntura/estrutura: uma que tem relação com o indivíduo e com o grupo; outra, que diz respeito ao grupo e ao Estado-nação. Na primeira, a questão que se coloca é a incorporação, diferenciada no tempo, de indivíduos que nascem dentro de uma situação social já definida, na qual lenta e ritualmente vão sendo incorporados. Ainda que no futuro cada indivíduo venha ou não a ser um inovador do seu grupo, há um momento em que a sua actividade se limita a incorporar-se por meio da aprendizagem do conhecimento dominante da sua época. É de destacar que nas culturas e grupos por nós estudados, o conhecimento circula oralmente e inscrito em histórias, ideias religiosas, materialidades culturais e relações sociais: o conjunto deste saber é a estrutura que é mantida e desigualmente transmitida no tempo às pessoas que vêm ocupar os lugares previstos pelo grupo social e que aprendem sobretudo através da acção (Meyer Fortes<sup>31</sup> costumava chamar a este processo aprendizagem imitativa). O conteúdo do que se ensina, assim como a

sua forma, são transmitidos, principalmente, por uma autoridade ritualmente estabelecida, seja a do marido, a da mulher ou a do seu irmão, como no caso dos Bathonga, em que o que se ensina está distribuído entre o homem, a mulher e o irmão, pelas diversas etapas do ciclo de vida dos filhos; ou, por especialistas, como no caso da distribuição do conhecimento mágico entre os Kiriwina, os Baruya, ou xamânico dos Barasana e dos Mapuche, por exemplo; ou, simplesmente, por processos rituais de incorporação, seja em sociedades africanas, oceânicas ou europeias, onde o neófito é subtraído ao seu grupo doméstico para se incorporar no grupo de pares, que o integrará, posteriormente, nas diferentes instituições ou funções, como Godelier<sup>32</sup> distingue, da vida social. Este contexto da relação indivíduo/grupo como conjuntura das relações sociais e de saber, permite ver a função iniciadora de produção de vida que um grupo de acoplamento sexual tem num dado momento e que nunca chega a ser suficiente, dado que, na dinâmica do comportamento, já está prevista a participação que outros indivíduos, detentores de conhecimentos diferentes, e gerindo recursos complementares, têm na criação do novo indivíduo. Não se trata de isolar a célula básica reprodutiva, como Julian Stewart<sup>33</sup> disse, Jack Goody<sup>34</sup> definiu e que os antropólogos procuram na célula pura, mas, pelo contrário, trata-se de dar a conhecer todos os processos que vão colocando coordenadamente o novo indivíduo na estrutura herdada. Por exemplo, não há mulher que sirva para um homem Bathonga se não tiver um irmão para administrar os bens que o seu homem vai produzir, nem faz sentido para os Bathonga, que haja uma mulher que tenha um irmão, se não houver um homem com o qual ela tenha filhos, para trabalharem com ele; por exemplo, não há pais sem compadres entre os camponeses latino-americanos e europeus, como não é possível o filho sem padrinho, nem a mãe que trabalha no campo, ou na indústria, ou no comércio, sem a sua mãe ou a sogra para lhe criar os filhos; ou como, por exemplo, não são possíveis filhos de celibatários sem o patrocínio do senhor ou do padrinho, que eventualmente os empregue ou os dote da função de serem permanentemente mão-de-obra excluída da transmissão de bens — o que, por acaso, também acontece entre os Maorí. A análise dos momentos correlacionados do processo de colocação de um novo indivíduo na estrutura, mostra a intervenção diferencial já prevista de várias pessoas que, no meu entender, correspondem à repartição do denso saber que é circulado oralmente por diversos especialistas que, no seu conjunto, podem expor as ideias do grupo social; isto é o que Godelier, Strathern<sup>35</sup>, Meyer Fortes<sup>36</sup>, Goody<sup>37</sup>, Bourdieu<sup>38</sup> e antes ainda Mauss<sup>39</sup> e Durkheim<sup>40</sup>, propuseram como dinâmica central dos grupos sociais na sua produção de sociedade e que tenho podido ver tanto na minha investigação como na de outros etnógrafos. Este conjunto aponta para uma definição de grupo doméstico como um momento transitório no conjunto de outros grupos que participam na produção de um produtor, entre os quais, para o caso ocidental, não se pode deixar de mencionar a Igreja e o Estado, como leccionadores da verdade oficial do seu tempo e

como autoridades que permitem a união ou não de um indivíduo com os recursos. O hereje é desprovido de bens por causa do que se define ser o equivocado do seu saber; o desprovido de razão é por lei canónica e positiva proibido de administrar e conseqüentemente impossibilitado oficialmente de se reproduzir, uma vez que lhe é vedado casar-se. O tonto da aldeia não fornicava.

O conjunto destas considerações leva-me ao segundo tipo da relação conjuntura/estrutura. Penso que a sucessão de épocas indica o aparecimento e o desaparecimento de aspectos da cultura, como por exemplo a bem conhecida introdução das alfaías de aço que Salisbury<sup>41</sup> estudou, dos machados de aço que Godelier e Garanger<sup>42</sup> estudaram, o comércio de pérolas que Malinowski<sup>43</sup> e Gregory<sup>44</sup> mencionam, o desenvolvimento do capital financeiro ao lado das sociedades camponesas ou simplesmente as grandes mudanças políticas que acontecem ao nível do Estado-nação e têm repercussões nas mudanças políticas que acontecem ao nível do mesmo com repercussões nas aldeias que normalmente estudamos. Neste aspecto, cujo domínio pertence preferencialmente ao campo da história, quero apenas destacar a relação de duas formas lógicas, que coexistem e se influenciam mutuamente, no decurso da vida dos grupos sociais que estudamos e que influenciam as classificações primitivas. É possível verificar que, apesar do comércio, as relações de produção das aldeias camponesas europeias e latino-americanas, dos cultivadores africanos e dos clãs oceânicos, se baseiam na adjudicação de obrigações de trabalho por meio da estrutura do parentesco; em todas elas se pode verificar a abstracção da estrutura em elementos divinizados, que garantem ritualmente o compromisso oral, da mesma forma que o contrato é a garantia para todos os indivíduos, letrados ou não, das culturas com escrita. Esta forma de trabalhar e de reproduzir a sociedade, em que não há cálculo maximizador do lucro, já que o recurso capital não existe, é a sociedade da produção da dívida que nos ensinou Marcel Mauss<sup>13</sup>.

Parafaseando Polanyi<sup>46</sup>, pode dizer-se que junto dela se desenvolveu, nos últimos séculos, uma forma principal de sociedade orientada pelo lucro, que Ricardo<sup>47</sup> e Marx<sup>48</sup> nos ensinaram a chamar uma sociedade que se reproduz pela lógica da renda, da acumulação e da circulação de mercadorias. Esta lógica sistematiza a experiência humana a partir da recordação do antecedente, que explica os fenómenos e os acumula na palavra escrita, com base na qual elabora um sistema legal, classificador das relações entre pessoas e bens e, por meio do qual — já que conta também com o que Goody<sup>49</sup> denomina os meios de destruição, seja o Estado Ocidental, seja a superioridade tecnológica de um grupo — intervém na classificação primitiva da cultura oral. É assim que, neste nível da relação conjuntura/estrutura o grupo doméstico aparece como resultado da manipulação letrada (por exemplo, a passagem de aristocratas, camponeses e burgueses a cidadãos na legislação revolucionária liberal) da cultura oral, com as respostas estratégicas que as pessoas subordinadas devem empregar para continuar a

criar sociedade cada vez que o poder os coloca num beco sem saída ou num impasse. É onde o grupo doméstico aparece possível, ao ser construído pelas prescrições canônicas e positivas, e relacionando-se com os recursos reprodutores, desde a ausência de propriedade à propriedade, como aconteceu com o processo liberal europeu, a descolonização africana, a dominação comercial e armada oceânica ou a luta do poder político na América Latina (ou disputa do controlo do capital financeiro), que se traduz na vida chã do quotidiano conjuntural, na reclassificação estrutural da posição de um indivíduo, que nem sempre se apercebe de que se passou de jornaleiro a agricultor, e que em consequência continua agarrado às bem conhecidas categorias primitivas com que se confronta com a estrutura. A lógica da reprodução da dádiva, em contradição com a lógica da reprodução da mercadoria, constitui um procedimento dinâmico do contexto dos grupos domésticos, que se pode apreciar no próprio processo de reprodução social, de que vou passar a falar.

### 3. O PROCESSO DE REPRODUÇÃO SOCIAL

Para saber como o processo de reprodução social contextualiza a organização do grupo doméstico penso que é necessário formular duas perguntas. A primeira, se a reprodução é a subtração de recursos humanos e naturais ao consumo, o que é subtraído, como é subtraído e que unidade reprodutiva resulta daí. A segunda, se há duas lógicas juntas, e se a letrada e contratual é tecnicamente mais eficaz. Pode ser que seja ideia do etnólogo, de pensamento treinado na responsabilidade individual (letrada e contratual), que na busca de uma unidade reprodutora seja levado a procurar o mínimo possível de elementos entre os vários responsáveis do processo, como quem procura a vontade que celebra o contrato (a causa) — e defronta-se com um sistema reprodutor, em que várias formas se combinam. Ambas as perguntas — que é que se subtrai e como, e como se combinam as diversas formas reprodutivas — poderiam ter respostas, se distinguíssemos entre as quatro funções que parecem ser frequentes nas diferentes épocas históricas e que já mencionei: reprodução humana, de ideias, de tecnologia e de código ético.

Na primeira função podemos verificar em dados de vários etnógrafos que o casamento, o adultério, o incesto, o celibato, são todas formas de uma sexualidade reprodutiva, que também encontrei na minha investigação. O que me parece é que a sua combinação, diversa no tempo, e a sua ligação com outras formas de gerar descendência sem filiação, com apadrinhamento, adopção, apropriação por tio ou avô, apresentam o sistema como uma teoria da sexualidade baseada na classificação de pessoas. Normalmente, diria como a maior parte dos etnógrafos, que a classificação se faz com base nos recursos que as pessoas têm disponíveis, por herança ou aquisição, e isto é tipicamente o que Bourdieu<sup>50</sup> e O'Neill<sup>51</sup> nos disseram, e



que eu próprio referi no caso da Galiza (1980): as pessoas das aldeias que estudei, casam se forem herdeiros, seja da maior parte dos bens, seja da acumulação do remanescente. Mas a questão, como Leach propõe em Pul Eliya, como Maurice Bloch<sup>52</sup> em «The long term...», como Dolores Comas e Joan Pujadas<sup>53</sup> se questionam, e como eu tenho vindo a ver em Portugal, quando se escolhe um herdeiro de entre vários filhos, que por lei estão em igualdade de circunstâncias — diferentes do *patruciado* galego — a questão é saber de todos, qual? E, do quê, que parte? Por que é que um filho é escolhido e outro não, por que é que há filhos e bastardos, por que é que há proprietários que casam e proprietários que não casam, por que é que há jornaleiros que casam e jornaleiros que não casam, por que é que há mulheres solteiras que têm honra de dar à luz e mulheres solteiras que têm vergonha? Desta forma caótica de expor a situação emerge uma lógica nas correlações que tracei com os dados que colhi na Galiza e Portugal: por um lado, uma maior incidência da reprodução humana por casamento quando a propriedade é crescentemente camponesa e há maior emigração; por outro lado, há uma maior tendência para o celibato e para a reprodução bastarda, quando há maior concentração da propriedade, as alternativas do mercado do trabalho são fechadas e a circulação de pessoas se processa em áreas geográficas restritas. Até aqui a história é bem conhecida; haveria acrescentar que juntamente com a relação entre pessoas e bens, considerada sincronicamente, emerge uma classificação quer do posicionamento de cada indivíduo, quer da sua categoria moral, em relação aos recursos. Se considerarmos a época pré-liberal como é oficialmente definida, na Galiza ou em Portugal, podemos ver que a capacidade de produzir força de trabalho que um grupo doméstico tem, é sempre menor que a terra que possui para cultivar usando a técnica ao seu dispor. É característica nos casos de morgadio português e das casas de lavradores e *patrucios* da Galiza, existir mão-de-obra suplementar através da filiação sem descendência que é previamente declarada ilegítima pela cultura letrada. A relação com a riqueza define doutrinalmente o pobre como um sujeito cujo bem estar não é desta terra e que fica assim ao serviço do rico que, por estar já condenado, pode fazer do pobre o que quiser. O pobre para ser louvado tem de ser previamente humilhado, humilhações entre as quais está a vergonha, socialmente aceite, das mulheres desta categoria serem objectos sexuais e reprodutoras da mão-de-obra que faz falta para uma adequada força de trabalho. A doutrina é reforçada pela lei positiva e canónica, geral ou particular, que proíbe o casamento dos pobres e dos vagabundos; pobres e vagabundos permanentemente criados pelo senhor, fruto da faculdade indiscriminada que o proprietário centralizador de bens tem de os fazer circular ou não através de contratos de trabalho. Como convém doutrinalmente riqueza e pobreza têm um tratamento ambíguo; tanto servem para honrar as pessoas que controlam recursos, como para as envergonhar pela sua situação precária na vida futura, cuja verdade da existência se prova com a materialidade do culto dos mortos, do culto das almas, da influência em geral na vi-

da quotidiana. No conjunto da lei, do contrato e da manutenção do estado de pobreza concretizam-se as ideias doutrinárias e o seu resultado em sistemas reprodutores complementares do casamento. Por outras palavras, há uma forma contratual gerada na cultura letrada e cultivada como parte da lógica da cultura oral, por meio da qual se publicita a relação entre duas pessoas e os seus bens e se declara a capacidade de descendência da sua filiação (ainda que haja depois opções específicas). Mas também há formas complementares que criam filiação sem descendência (pelo menos bilateral) e que definem a incapacidade contratual dos sujeitos: através dos mecanismos da honra e da vergonha, para usar a linguagem de Peristiany<sup>54</sup> e Pitt Rivers<sup>55</sup>, a cultura letrada usa o conhecimento religioso que qualquer sociedade sem teoria económica emprega para seu governo e converte-o em interdições ao acesso a pessoas e bens. A maior prova é o Direito Canónico, juntamente com a sua expressão laica o Direito Positivo, que não só prevêm situações e condições do acesso entre pessoas e bens, como também são uma sistematização da experiência do povo através dos séculos. Deste modo podemos ver como o conceito de grupo doméstico requer a distinção das diversas situações que o sistema reprodutivo, cultural e legalmente previsto, permitem.

A situação actual, nos lugares que tenho estudado, tem variado à medida que os camponeses vão tendo acesso à propriedade, o que significa uma transição do sistema classificativo da aristocracia aos novos proprietários e dos camponeses aos assalariados rurais (processo histórico ainda hoje em andamento). Em muitos lugares, a necessidade de mão-de-obra suplementar, que possa ser paga com bens e não com dinheiro, parece ter desaparecido, bem como mulheres classificadas como não casáveis e agentes da iniciação sexual dos jovens. Porém, de uma maneira geral, há um controlo de fertilidade humana tão rigoroso como o dos títulos de propriedade. No entanto, há também uma apropriação de descendentes por apadrinhamento, pelo avô ou pelo tio, que passou a ter uma importância fundamental quando a emigração permitiu comprar as terras e as técnicas e chegou ao estrato médio de um grupo doméstico ideal, possibilitando aos avós trabalhar com os netos e aos irmãos herdeiros cuidar dos sobrinhos.

Em cada época ressalta um aspecto do sistema que, como tal, ao nível das ideias continua vivo nas sociedades europeias, tanto para a cidade como para o campo, do mesmo modo que existe um sistema complexo de reprodução humana nas sociedades em que os europeus perceberam a lição. Veja-se na dança das Kariëra ou no casamento Nuyul-Nuyul ou no complexo sincretismo Quechua-católico em que é o pai que engendra mas é o *tata* que manda. O conjunto do sistema mantém-se vivo na memória do povo que o reproduz, principalmente dentro das relações sociais invocadas nas genealogias como os Bohannan<sup>56</sup> dizem dos Tiv da Nigéria, ou como cada um de nós verificou na invocação do código ético das aldeias camponesas ou dos bairros industriais (já que ninguém estudou ainda a burguesia, embora a conheçamos por experiência), ou é construída na reprodução

das ideias, da tecnologia e do código ético mencionado, o qual passo agora a examinar.

#### 4. O PROCESSO DE FABRICAÇÃO DE UMA MEMÓRIA

Se o sistema de reprodução humana é heterogéneo e faz do grupo doméstico uma instituição mutável no decorrer do tempo e heterogéneo em relação à sua composição e ao modo de recrutar os seus membros, segue-se que a sua construção não é objectivo central de um grupo humano que investe mais energia na construção de uma memória que lhe permite manter, por um lado, o sistema conjunturalmente e, por outro, o sistema classificatório que lhe dá acesso à diferente estruturação da reprodução humana.

As ideias ou construções intelectuais em que a materialidade da vida é transformada nas culturas orais que nós, antropólogos, estudamos, aparecem repartidas num grande número de funções. A primeira é o próprio conhecimento de ascendência e descendência que as pessoas têm e as relações de intercâmbio que mantêm de pessoas e bens. Isto permite dizer, em segundo lugar, como Radcliffe-Brown<sup>57</sup> definiu, qual o vocabulário do parentesco que designa o lugar que uma pessoa ocupa na estrutura de relações e, ao mesmo tempo, define a função para quem actua e para quem vê. Em terceiro lugar, os sistemas de oralidade materializam o conhecimento através de funções especializadas, nas quais se divide socialmente o trabalho, o que asfixia as possibilidades de um grupo doméstico, enquanto também o dinamiza em funções de autoridade, de educação, de cuidados, de nutrição e outras. Pode dizer-se que o mito e o ritual são um quarto elemento no registo das ideias, enquanto o sistema religioso aparece também como outra forma de construir a memória do como, quando e com quem fazer as coisas ou não.

Depois de ter observado o processo de educação através do ritual, nas aldeias que estudei na América Latina e na Europa, penso que nas ideias religiosas existe um conteúdo pragmático em que a teoria da reprodução está sintetizada. Não se trata apenas de pensar como o totem simboliza a solidariedade entre os homens, ou ver a etnografia por menorizada dos cultos, ou mesmo a cronologia com que, ciclicamente as cerimónias de iniciação de qualquer cultura do mundo acabam por colocar um novo indivíduo no processo reprodutivo. Se estudarmos, por exemplo, os textos da Bíblia, a doutrina dos padres da Igreja, no caso católico, e a organização das leis que assumem a existência de uma ordem natural, podemos ver que existe tanto uma sistematização de uma verdade dada por adquirida e entregue em formas sagradas — no caso ocidental através dos sacramentos — como, também, que a teologia elaborou, a partir do corpo doutrinal, um conjunto de conceitos que definem a vontade, o livre arbítrio, a racionalidade, a responsabilidade individual, o controlo das emoções, o objectivo da sexualidade, o destino do homem, o bem e o mal: o demónio associado

a Deus (vide Macfarlane<sup>58</sup>). Sabemos que a *Suma Teológica*<sup>59</sup> é o texto que desenvolve a teoria económica em que se definem a produção, as normas de trabalho, o salário devido, o juro a pagar, etc.; e que sejam Tomás de Aquino<sup>60</sup> ou Duns Escoto<sup>61</sup>, ou os filósofos morais que desde David Hume<sup>62</sup> e Adam Smith<sup>63</sup> construíram a teoria económica e foram influenciando a referida teorização teológica pode dizer-se ainda, para o friedmanismo actual, que a economia é um sistema moral de ordenamento dos recursos, baseados numa concepção religiosa do homem, que legitima a acumulação da riqueza e a existência da pobreza pelo argumento do fatalismo da ordem natural, que é uma parte da teoria do divino. Também é possível ver, dentro deste pragmatismo, a construção histórica que o povo faz de conjuntos de virtudes em pessoas que são os santos, como William Christian<sup>64</sup> demonstrou relativamente a Espanha. Na construção desta memória há que assinalar também a via sacramental do ensino oral das leis, normas e valores com que os grupos sociais se regem, enquanto o vão aceitando, e até à sua eventual rebelião — sistema de ideias que nenhuma das revoluções dos últimos trezentos anos conseguiu mudar e que a teologia da libertação conseguiu evidenciar, pelo menos, nos estudos antropológicos no Vietname, Kerala, Cuba e Nicarágua (Lemerccenier<sup>65</sup>, Houtart<sup>66</sup>, Leonardo Boff<sup>67</sup>, Milagros Palma<sup>68</sup>). A vida de cada indivíduo é um ciclo que se desenvolve pela via sacramental no meio de outros ciclos, também miticamente criados, como o caso do calendário litúrgico, que orienta as actividades do calendário agrícola em grupos sociais em que o conceito do tempo é cíclico. Neste conjunto de elementos pode apreciar-se o pragmatismo do religioso, que até tem uma teoria do prazer e do ócio na festa religiosa, como Isidoro Moreno<sup>69</sup>, Tulio Tentori<sup>70</sup> e Arnaldo Nesti<sup>71</sup> propuseram, e que levou Marx<sup>72</sup> a qualificá-lo como ópio do povo, não porque a religião o enganara, mas porque a utilidade das suas funções não favorecia o desenvolvimento da lógica do sistema socialista. É possível que Gramsci<sup>73</sup> seja o maior teórico do valor da religião como teoria da memória do povo, quando o sistematizou nos seus escritos de prisão. Todavia, a legislação revolucionária que se seguiu a 1790, retirou as funções pragmáticas e incorporou-as em texto, apenas manipulados pela burguesia ou, de entre eles, talvez só pelos hermenêuticos, onde a construção da memória veio a ser mais um assunto do Estado que da Fé. O grupo doméstico é na média ideal desta memória, não só um modelo a reproduzir, mas também uma construção ideológica materializada no conceito da Sagrada Família como Juan Prat<sup>74</sup> discute, ou na frase «*amo a mi mama; mi mama me ama a mi*», com que uma das cartilhas oficiais do Estado espanhol ensina a técnica da leitura (*Cartilla Palan*, 1981).

Tudo se passa como se se construísse uma memória com que se mantém a classificação da dispersão de pessoas pelo conjunto do sistema reprodutivo que assinalei, ao se incrustar cada vez mais nas prescrições da cultura letrada. Mas, como por um lado saber ler e escrever não significa a compreensão dos textos, e, por outro, onde a técnica da escrita existiu,

como diz Goody<sup>75</sup> sempre sistematizou a construção da reprodução pelo controlo do grupo doméstico e de seus «aliados» do progresso reprodutivo, pode dizer-se que a construção da memória resulta da complementaridade das várias técnicas de circulação do conhecimento, e é anterior à organização do grupo doméstico o qual obedece a uma utilidade. A cultura letrada não se preocupa em registar a função da reprodução da tecnologia gerada de forma nativa, a não ser nos textos antropológicos como, por exemplo, os estudos de Meyer Fortes<sup>76</sup> sobre a aprendizagem mímica que investigou entre os Tallensi, ou as hipóteses de Paulo Freire<sup>77</sup> de analisar o produto material do saber técnico lado a lado com o seu produtor, para o avanço consciente do conhecimento deste. No que respeita à função ética, só quero dizer que me refiro aqui à reprodução de uma vasta classificação de grupos domésticos, referidos entre si como parentes, vizinhos e amigos, útil à circulação de pessoas e bens para a organização do trabalho. É evidente que, quer nas aldeias camponesas, quer nos bairros industriais, nas tribos africanas ou nos clãs oceânicos, o conjunto da construção da memória, assim como o controlo do processo de reprodução social, estão mais sujeitos nesta época pós-liberal, ao Estado-nação ou, por outras palavras, ao capital internacional como sistema reprodutivo: tal como disse Meillassoux<sup>78</sup>, na organização do parentesco na Costa do Marfim, os grupos domésticos produzem familiarmente, enquanto o chefe do clã deposita o produto em dinheiro na sua conta bancária. Resta saber quais os limites exactos em que o poder manda e o povo obedece, já que com a acumulação da experiência ao longo do tempo se aprende a torcer o nariz às formas mais requintadas, cada vez que a reprodução é ameaçada: no processo heterogéneo de reprodução social, do qual o grupo doméstico é só uma parte, e ao qual compete apenas uma das muitas funções, há elementos esotéricos suficientes a cujo conhecimento só têm acesso os iniciados da cultura oral capazes de controlar qualquer violência que venha do exterior. E, nesta arte de saber sobreviver, o grupo doméstico, seja maori, galego ou português, tem todo o conhecimento por ser ele a origem e a finalidade da ligação de pessoas de forma diferencial no processo de reprodução social, sendo os seus vínculos definidos pelo parentesco, quer dizer, com um valor moral garantido pela divindade. É deste modo que as pessoas acreditam, o que tem sido funcionalmente útil, e que me parece que o antropólogo deve, à partida, estudar, para depois o contextualizar neste intrincado processo de épocas históricas, de funções da reprodução social e de construção da memória de que hoje vim falar.

Penso que o grupo doméstico é um conceito fundamental no estudo antropológico, apenas na medida em que foi destacado pela análise dos intelectuais, que procuram a célula mais pequena como antologia da responsabilidade individual, e não porque seja um grupo isolado e permanente na construção do processo de reprodução social. A problemática científica, neste caso, é o processo de construção da reprodução e não as unidades condutoras logicamente separáveis. Na medida em que o exercício seja pro-

curar as unidades e não o processo, o antropólogo estuda a sua lógica e não a conduta social do povo, pelo que não é raro então que o conceito do grupo doméstico lhe seja inútil e inaplicável.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Jack Goody, «Domestic Groups, Addison-Wesley Module» in *Anthropology, Reading Massachussets*, pp. 1-32, 1972.
- <sup>2</sup> Pierre Bourdieu, «Marriage strategies as strategies of social reproduction», in R. Foster Y O Ranom (eds.) *Family and Society*, Baltimore: The John Hopkins University Press (traduzido do francês: *Annales*, E. S. C. 27, Julho-Out. 1972), (1972) 1976.
- <sup>3</sup> Jack Goody, Introduction, in Jack Goody (ed.) *Sucession to High Office*, Cambridge University Press, 1966.
- <sup>4</sup> Georg Smith, *The sociology of George Simmel* (trad. K. W. Wolff), Glencoe: Illinois, 1950.
- <sup>5</sup> Meyer Fortes, Introduction to Jack Goody (ed.) *The development cycle in domestic groups*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- <sup>6</sup> Emile Durkheim, *Elementary forms of the religions lige*, George Allen & Unwin, Londres, (1912) 1915.
- <sup>7</sup> David Diderot, *Interpreter of Nature*, J. Stewart & J. Kemp (tradutores), Nova Iorque: International Publishers, (1745) 1943.
- <sup>8</sup> Herbert Spencer, «What knowledge is most worth?», in *Westminster Review*, 67: 445-85, 1859.
- <sup>9</sup> Lewis, Morgan, *Ancient Society or Researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*, Peter Smith: Massachussets, (1877) 1974.
- <sup>10</sup> J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Basel: Benno Schwabe, 1861.
- <sup>11</sup> John McLellan, *Primitive marriage*, Adam and Charles Balck: Edimburgo, 1865.
- <sup>12</sup> Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, Routledge & Sons Ltd: Londres, (1973)1919.
- <sup>13</sup> *Op. Cit.* nota 6.
- <sup>14</sup> Bronislaw Malinowski, *The family among the Australian Aborigines. A sociological study*, University of London, Monographs on Sociology n.º 2, University of London Press, 1913; «The economic aspects of the Intichiuma ceremonies», in *Festschrift Tillegnad Edward Westermarck*, Helsingfors, 192; *The foundations of faith and morals*, The Rideell Memorial Lectures, Oxford University Press: Londres, 1936. B. Malinowski e Julio de la Fuente, *Malinowski in Mexico: the economics of a Mexican market system*, Routledge and Kegan Paul: Londres, 1982.
- <sup>15</sup> Sir Archibald Reginald Radcliffe-Brown *The Andaman Islander*, Cambridge: Cambridge University Press, 1922; «The mother's brother in South Africa», in *South Africa Journal of Science*, vol. XXI, pp. 542-555.
- Sir A. R. Radcliffe-Brown e Daryll Forde, *African systems of kinship and marriage*, Oxford University Press: Londres, 1950.
- <sup>16</sup> George Peter Murdock, *Social structure*, Londres e Nova Iorque: The MacMillan Company, 1949.
- <sup>17</sup> Edward Westermarck, *Human marriage in the history of mankind*, MacMilland: Londres, 1891. *The Origin and Development of the Moral Ideas*, MacMilland: Londres, 1906. *Adultery, celibacy and homosexuality in the history of mankind*, American Institute of Psychology: Nova Iorque, (1917)1985.
- <sup>18</sup> Sir Edward Barnett Tylor, *Anthropology*, MacMillan & Co: Londres, (1881) 1889.
- <sup>19</sup> Bronislaw, Malinowski, *The family among the Australian Aborigines. A sociological study*, University of London. Monographs on Sociology n.º 2, University of London Press, 1913.

<sup>20</sup> Havelock Ellis, *Studies in the psychology of sex*, Randon House: Nova Iorque, (1916) 1936.

<sup>21</sup> Bronislaw Malinowski, *Crime and Custum in Savage Society*, Kegan Paul: Londres, 1926. *Sex and repression in savage society*, Routledge & Kegan Paul: Londres, 1927a. *The sexual life of savages in North Western Melanasia*, George Routledge: Londres, 1929a.

<sup>22</sup> Sir Raymond, *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Routledge and Kegan Paul: Londres, (1939) 1965.

<sup>23</sup> Meyer Fortes, «Time and Social Structures: an Ashanti case study», in *Social Structure: studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*, M. Fortes (ed.), 1949, *Op. cit.* nota 5.

<sup>24</sup> Edward E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Clarendon Press: Oxford, 1940a. «Anthropology and History». The Simon Fund for the Social Sciences Lecture, Manchester University, in E. E. Evans-Pritchard *Essays in Social Anthropology* (1962), Faber and Faber Londres, 1961.

<sup>25</sup> Jack Goody, «The fission of domestic groups among the Lo Dagaba» in J. Goody (ed.) *The developmental cycle in domestic groups*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958. Introduction, in Jack Goody (ed.) *Succession to High Office*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966. *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

<sup>26</sup> Sir Edmund Leach, *Pul Eliya, a village in Ceylon*, Cambridge: The University Press, 1961.

<sup>27</sup> William Hunter, *A systematic and historical exposition of Roman Law*, Sweet and Maxwell Ltd: Londres, 1909.

<sup>28</sup> Maurice Godelier, *La production des Grands Hommes*, Fayard: Paris, 1982.

<sup>29</sup> J. J. Bachofen, «Property and the end of affinity» in *Marxist analysis and social anthropology*, A. S. A., Malaby Press: Londres.

<sup>30</sup> Sir Rymond Firth, *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Routledge and Kegan Paul: Londres, 1929.

<sup>31</sup> «Social and psychological aspects of education in Taleland», in M. Fortes *Time and social structure and other essays* (1938) 1970.

<sup>32</sup> Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, Fayard: Paris, 1984.

<sup>33</sup> Julian Stewart, «Levels of socio-cultural integration: an operational concept», in *Southwestern Journal of Anthropology*, 7: 340-80, 1951.

<sup>34</sup> *Op. cit.* nota 1.

<sup>35</sup> Andrew Strathern, *Ongka. A self account by a New Guinea Big Man*, Duckworth: Londres, 1979a.

<sup>36</sup> *Op. cit.* nota 31.

<sup>37</sup> Jack Goody, *The domestication of the savage mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977; *The logic of writing and the organization of society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

<sup>38</sup> Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Les Editions Minuit: Paris, 1970.

<sup>39</sup> Marcel Mauss, «L'essai sur le don», in *Année Sociologique*, Nouvelle Série, 1923-24, tomo I, Paris: Felix Alcan, 1925.

<sup>40</sup> *Op. cit.* nota 6.

<sup>41</sup> Richard F. Salisbury, *From stone to steel*, University of Melbourne Press: Melbourne, 1962.

<sup>42</sup> Maurice Godelier e José Garanger, «Stone tools and steel tools among the Baruya of New Guinea», in *Social Science Information*, 18, 4-5, pp. 633-678, Sage: Londres, 1973.

<sup>43</sup> B. Malinowski e Julio de la Fuente, *Argonauts of the Western Pacific*, Nova Iorque: Dutton, 1922.

<sup>44</sup> Christopher A. Gregory, *Lifes and commodities*, Academic Press: Londres e Nova Iorque, 1982.

<sup>45</sup> *Op. cit.* nota 39.

<sup>46</sup> Karl Polanyi, *The Great Transformation. The political and economic origins of our time*, Boston: Beacon Press. (1944) 1957.

- <sup>47</sup> David Ricardo, *The principles of political economy and taxation*, Everyman's Library: Londres, (1817) 1965.
- <sup>48</sup> Karl Marx, *Capital. A critique of political economy*, Penguin Books: Londres, (1862-3, 1864, 1865-6) 1979.
- <sup>49</sup> Jack Goody, *Technology, tradition and the state in Africa*, Oxford University Press: Londres, 1971.
- <sup>50</sup> Pierre Bourdieu, «Celibat et condition paysanne», *Etude Rurales* n.º 5-6, pp. 32-135, 1962. «Marriage strategies as strategies of social reproduction», in R. Foster y O. Ranom (eds.) *Family and Society*, Baltimore; The John Hopkins University Press (traduzido do francês: *Annales*, E. S. C. 27, Julho-Out. 1972) (1972) 1976.
- <sup>51</sup> Bryan O'Neill, *Social Inequality in a Portuguese hamlet: land, late marriage and bastardy, 1870-1978*, Cambridge: Cambridge University Press (1984) 1987.
- <sup>52</sup> Maurice Bloch «The long term and the short term: the economic and political significance of the morality of kinship» in Jack Goody (ed.) *The character of kinship*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- <sup>53</sup> Dolores Comas e Joan Pujadas, *Aladradas y Güelas. Trabajo, sociedade y cultura en el Pirineo Aragonés*, Anthropos: Barcelona, 1985.
- <sup>54</sup> J. G. Peristiany, Introduction, in *Sociology and philosophy* por Emile Durkheim (1951, Presses Universitaires de France), Cohen & West Ltd: Londres, 1953. (ed.) *Honour and shame, the values of Mediterranean society*, Weidenfeld and Nicolson: Londres, 1965.
- <sup>55</sup> Julian Pitt-Rivers *the fate of Sechen or the politics of sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- <sup>56</sup> Paul y Laura Bohannan, *The Tiv of Central Nigeria*, International African Institute: Londres, 1953.
- <sup>57</sup> «The study of kinship systems», in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17 págs., 1941.
- <sup>58</sup> Alan Macfarlane, «The root of all evil» in *The anthropology of evil* (ed.) David Parkin, Blackwell: Londres, 1985.
- <sup>59</sup> S. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, Penguin Books, (1269-1272), 1955.
- <sup>60</sup> Santo Tomás de Aquino, *Selected Writings*, M. C. D'Arcy (ed.), Everyman's Library: Debt, (1269-1272), 1934.
- <sup>61</sup> Duns John Escoto, (1266-1308) *De re run principio*, Guarachi, (1639) 1910. *Opera Omnia*, Comissão Escotista, C. Balic (ed.): Roma (1639) 1950.
- <sup>62</sup> David Hume, *Enquiry concerning the human understanding*, Selby-Bigge: Oxford, (1748) 1975.
- <sup>63</sup> Adam Smith, *An inquiry in the nature and causes of the wealth of nations*, Routledge & Sons: Londres (1776) 1874.
- <sup>64</sup> William A. Christian Jr, *Local religion in sixteenth century Spain*, Princeton: University Press, 1981.
- <sup>65</sup> Geneviève Memercinier, *Religion and ideology in Kerala*, University Catholique de Louvaine: Centre de Recherches Socio-Religieuses, 1983.
- <sup>66</sup> François Houtart, *Religion et modes de production précapitalistes*, Bruxelles: Editions de l'Université, 1980. François Houtart e G. Memercinier *Hai Van, life in a Vietnamese commune*, Zed Books Ltd: New Jersey, 1984.
- <sup>67</sup> Leonardo Boff, *Teologia da libertação: Igreja, carisma e poder*, Editora Vozes: Brasil, 1981.
- <sup>68</sup> Milagros Palma, *Los viajeros de la Gran Anaconda*, America Nuestra: Nicaragua 1984a. *Por los senderos míticos de Nicaragua*, Ediciones Morimbo: Managua, 1984b.
- <sup>69</sup> Isidoro Moreno Navarro, *Propriedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*, Siglo XXI de España Ed.: Madrid, 1972.
- <sup>70</sup> Tulio Tentori «Social classes and family in a Southern Italian town: Matera», in G. Peris (ed.) *Mediterranean family structures*, Cambridge: Cambridge University Press 1976.
- <sup>71</sup> Arnaldo Nesti, «Gramsci et la religion populaire» in *Social Compass*, XXII, 3-4, pp. 343-354, 1975.



<sup>72</sup> Karl Marx, «Economic and philosophical manuscripts» in David McLellan (ed.) *Karl Marx: Selected writings*, Oxford: The University Press, (1944) 1971. *Grundrisse. Foundations of the critique of political economy*, Penguin Books: Londres (1857-58-1941) 1977.

<sup>73</sup> Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, Torino, 1965.

<sup>74</sup> Joan Prat I Caros, «Alguna consideraciones sobre el simbolismo catalán, in *Actas I Congreso Español de Antropología*, vol. II, Universidad de Barcelona: Barcelona, pp. 527-553. 1980.

<sup>75</sup> Jack Goody, *The logic of writing and the organization of society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

<sup>76</sup> *Op. cit.* nota 31.

<sup>77</sup> Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido*, Afrontamento: Porto, 1972.

<sup>78</sup> Claude Meillasoux, «The social organization of the peasantry: the economic basis of kinship» in *The Journal of peasant studies*, vol. I, n.º 1, Londres, 1972.

#### FONTES

- *Prima Cartilla Paláu, Método Fotosilábico*, Anaya, Madrid, 1981.
- *Cartilha Escolar, Ler, Escrever e Contar*, de Domingo Cerqueira, Porto, Livraria Chardron, s.d.
- *Catecismo da Doutrina Cristã*, Livraria Telos, Porto, 1983.
- *Código do Direito Canónico*, Apostolado da Oração Editora, Braga, 1917, 1983.
- *Código Civil de España de 1889 y 1959*, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid.
- *Livro da Missa e da Confissão com os officios dos domingos*, Morizot, Livreiro-Editor, Paris, 1863.
- *The Bible*, Revised standard version, The British and foreign Bible Society, 1971.

#### BIBLIOGRAFIA DO AUTOR SOBRE A MATÉRIA

- 1977 «Strategies of Social Recruitment: a case of mutual help in rural Galicia», in Milan Stuchlik (ed.) *The Queen's University Papers in Social Anthropology*, vol. 2, *Goals and behaviour*, pp. 75-95. Versão francesa em: *Meridies*, n.º 2, Junho 1985, Paris, pp. 171-197.
- 1980 «Strategies in the domestic organization of production in rural Galicia (N. W. Spain)», in *Cambridge Anthropology*, vol. 6, n.º 1 y 2, pp. 88-129. Versão portuguesa in *Ler História*, n.º 1, Jan-Abr 1983, pp. 81-111: Lisboa.
- 1985 «Marriage, ritual and profit: the production of producers in a Portuguese village (1862-1933)», in *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, XXXII/1, Université Catholique de Louvain, pp. 73-92. Versão portuguesa alargada e com mapas em *Ler História* n.º 5: Lisboa.
- 1986a «Religious practice in Portugal», in *Facts and figures about rural Portugal*, Sociedade Portuguesa de Estudos Rurais, pp. 137-152: Lisboa. Versão portuguesa e francesa na mesma S. P. E. R.
- 1986b «Cultura oral e cultura escrita: uma avaliação», in *O estudo da história*, n.º 2, (II Série), pp. 45-48.
- 1987a «Stratégies de reproduction: le droit canon et le mariage dans un village portugais (1862-1983)», in *Droit et Société. Revue internationale de théorie du droit et de sociologie juridique*, n.º 5, 22 págs: Paris.
- 1987b «Factores de reproducción social en sistemas rurales: trabajo, producción de productores y pecado en aldeas campesinas», in *Actas das Jornadas sobre la viticultura de la conca mediterránea*, Março, 1986, Tarragona: 32 pp.

1987c «La reproduction hors mariage», a aparecer in *Etudes Rurales*, Dic: Paris. Uma Versão alargada em *Ler História*, n.º 11: Lisboa, Outubro, 20 pp.

Com J. M. Sobral.

1984 «A domesticação do comportamento selvagem dos europeus», in *Ler História*, n.º 3: Lisboa, pp. 81-94.

Agradeço o convite formulado pelo Professor Manuel Oliver, em nome da Comissão Organizadora, para participar no IV Congresso de Antropologia de Espanha e o especial privilégio de poder dirigir-me ao conjunto dos congressistas nesta assembleia. O tema que preparei é resultado dos termos do convite que me foi endereçado: falar da antropologia da Europa do Norte. Pareceu-me mais proveitoso fazê-lo à volta da genealogia de um conceito, das minhas próprias ideias como investigador, bem como em resultado do debate que mantive há pouco tempo com os meus colegas da Catalunha, Galiza e França, no seminário de Transição em Toulouse.

De facto, o conhecimento é resultado do debate: do investigador que, apetrechado com as teorias já existentes, as utiliza como ideias para entender a realidade que solitariamente estuda; do conjunto de investigadores, como foi o caso da minha experiência no seminário de Transição com M. Godelier e com os antropólogos anteriormente citados, desde 1980 — e, também, com os seus colegas portugueses, alguns dos quais se encontram hoje nesta sala; e ainda o debate que o investigador, como docente, tem com os seus alunos, aos quais ritualmente, sagradamente como gosto de dizer, transmite o seu conhecimento e o dos antepassados da ciência, bem como as técnicas de como aprender — a única forma de democratizar a prática académica.

Penso que do conjunto dos participantes no debate, são os jovens com o seu interesse e as suas perguntas quem nos faz avançar, a nós, os anciãos da nossa tribo. Foi pensando neles que preparei o texto que agora vou ler, o qual possui, por isso, uma bibliografia pormenorizada que permitiria a qualquer um reconstruir um discurso como este; e, de entre todos os jovens, são os meus alunos do nosso Departamento do ISCTE, alguns dos quais se encontram também aqui esta tarde, os que mais me incentivaram. A eles dedico a minha conferência, como companheiros queridos do sempre renovado ciclo da prática pedagógica.

Quero agradecer de forma especial a José María Cardesin, que veio de Compostela preparar parte do seu doutoramento comigo, por me ter emprestado a sua mão direita para escrever esta conferência, uma vez que a minha se encontra impedida, como podem ver.