

# TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

.....  
**Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas - volume 60 - ISSN 2183-0266**



**SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA**  
**2020**

**Sede**

Praça Coronel Pacheco, 15  
4050-453 PORTO (Portugal)

**Título**

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

**Número**

volume: LX (referente a 2020)

**Edição e Propriedade**

Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia

**NIPC**

501663614

**Sede do editor e de redacção**

Praça Coronel Pacheco, 15 – 4050-453 PORTO

**Local e Data da Edição**

Porto, março de 2020

**Periodicidade**

Anual

**Direcção**

Vítor Oliveira Jorge

**Redacção**

Direcção da SPAE

**Composição, paginação, colocação online**

João Candeias | joaocandeias00@gmail.com

**Capa e design gráfico**

Carlos Enfedaque

**Contactos**

SPAE – spae.antropologia@gmail.com

**Website**

<https://revistataeonline.weebly.com/>

**ISSN**

2183-0266

Publicação registada na Entidade Reguladora para a Comunicação Social com o número 126461

# TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

---



*A revista digital TAE online visa prosseguir neste suporte a ideia de uma publicação periódica que espelhe aspectos de pesquisa empírica, de reflexão teórica e de visões inter e transdisciplinares que permitam contribuir para compreender melhor, numa visão rigorosa e crítica, os diferentes aspectos do ser humano e das sociedades.*

## **ESTATUTO EDITORIAL**

Os Trabalhos de Antropologia e Etnologia são uma publicação periódica digital editada pela Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, que se dedica à promoção da cultura científica nas áreas da Antropologia e das ciências sociais e humanas em geral.

Pretende constituir um espaço de estudo, reflexão e divulgação direccionado para os seguintes objectivos fundamentais:

1. Contribuir para uma maior dinâmica da comunidade científica na área das ciências sociais e humanas (no seu sentido mais abrangente), no plano da produção e difusão do conhecimento, do constante alargamento e confronto de perspectivas, e do incentivo a, e revelação de, novos autores;

2. Estabelecer pontos de contacto entre a Antropologia e outras áreas disciplinares, incluindo a Filosofia, numa perspectiva ampla e crítica, atenta à complexidade do comportamento humano e dos sentidos, presentes e passados, da vivência em sociedade, tal como têm sido, e estão permanentemente sendo, debatidos pelos melhores autores.

Os TAE aceitam trabalhos inéditos, de autores nacionais ou estrangeiros, em português, espanhol, francês, inglês e italiano, podendo igualmente incluir traduções, devidamente autorizadas, de textos de colegas estrangeiros, considerados de excepcional importância.

# TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

---

VOLUME LX – 2020

## CONSELHO REDACTORIAL

Alexandre Alves Costa | **Faculdade de Arquitectura da Universidade do Porto**

Álvaro Campelo Pereira | **Universidade Fernando Pessoa, Porto**

Álvaro Domingues | **Faculdade de Arquitectura da Universidade do Porto**

Ana Margarida Aparício do Vale | **CITCEM – Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

Ana Paula Fitas | **Centro de Estudos Interdisciplinares, Educação e Desenvolvimento da  
Universidade Lusófona, Lisboa**

António Manuel Silva | **Centro de Arqueologia de Arouca**

Augusto Santos Silva | **Faculdade de Economia da Universidade do Porto**

Catarina Casanova | **ISCSP – Universidade de Lisboa**

Cristiana Bastos | **ICS – Universidade de Lisboa**

Eugénia Cunha | **Departamento de Ciências da Vida da Universidade de Coimbra**

Fátima Sá e Melo Ferreira | **ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa**

Fernanda Ribeiro | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

Henrique Gomes de Araújo | **Universidade Católica, Porto**

João Heitor Rigaud | **Conservatório de Música do Porto**

João Muralha Cardoso | **Universidade de Coimbra, CEAACP**

João Pedro Paiva Gomes da Cunha Ribeiro | **Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa**

Jorge Freitas Branco | **ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa**

Jorge Leandro Rosa | **Instituto de Filosofia da Universidade do Porto**

Julian Thomas | **University of Manchester, Reino Unido**

Luísa Tiago de Oliveira | **ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa**

Luiz Oosterbeek | **Instituto Politécnico de Tomar – CGEO**

Maria de Jesus Sanches | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

Marina Prieto Afonso Lencastre | **Universidade Fernando Pessoa, Porto**

Patrícia Ferraz de Matos | **Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa**

Paula Godinho | **Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa**

Paula Mota Santos | **Universidade Fernando Pessoa, Porto**

Paulo Castro Seixas | **ISCSP – Universidade de Lisboa**

Philippe Descola | **Collège de France, Paris**

Sérgio Alexandre da Rocha Gomes | **CEAACP, Universidade de Coimbra**

Sérgio Emanuel Monteiro Rodrigues | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

Tim Ingold | **University of Aberdeen, Reino Unido**

**TRABALHOS  
DE  
ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA**

*Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas*

**VOLUME LX**



PORTO  
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA  
2020

# SUMÁRIO

Preâmbulo (Vitor Oliveira Jorge) . . . . .	9
“O que Estamos A Fazer?” Ensaio Sobre a Economia Política da Promessa do Novo Imaginário Biomédico . . . . . (José Carlos Pinto da Costa)	13
Kundun e Kumari: A História Encantada do Misterioso Reino de Shangri-La – Contributos para o Estudo da Área Cultural Tibetano-Nepalesa . . . . . (Ana Paula Fitas)	59
Museus e “Aprofundamento Da Democracia” – É Possível Pensá-los, Fazê-los, Sustentá-los? . . . . . (Florbela Estêvão)	89
D O S S I Ê . . . . .	97
Introdução. Memória, Cultura e Porvir. Algumas Pistas para Pensar o Mundo . . . . . (Paula Godinho, Maria Alice Samara, Dulce Simões)	99
<i>1. A Cultura e a Força Material das Ideias</i> . . . . .	117
Transmitiendo el Sentido Común: Los Cánticos y el Comportamiento Colectivo. . . . . (Pablo Pozzi)	119
Sementes de Futuro: Memória, Cultura e Resistência no MST . . . . . (Adelaide Gonçalves)	139
Camponeses e Comunistas: Diálogos Possíveis (Ceará, 1947-1953). . . . . (Frederico de Castro Neves)	165
A Utopia dos Pobres nas Narrativas de Migração no Ceará, Nordeste do Brasil. . . . . (Kênia Sousa Rios)	179
Falta por Aqui uma Grande Razão (ou Várias Razões Pequenas?): O Chicote da História, o Todo e as Partes nas . . . . . (Paula Godinho)	191

2. <i>Entre a Experiência e a Expectativa: História Oral e o Passado do Futuro</i> . . . . .	209
Sociedades Quilombolas na Amazônia Brasileira – Terra e Liberdade . . . . . (Eurípedes Funes)	211
Memória, Saúde e Pobreza: Narrativas do Sanitarista e Farmacêutico Rodolfo Teófilo em Finais do Século XIX Começos do Século XX, no Ceará . . . . . (Ana Karine Martins Garcia)	225
A Aventura como Ação Política: as Viagens Jangadeiras das Décadas de 1940-1950 . . . . . (Berenice Abreu)	237
Experiências, Práticas e Discursos num Contexto de Pesca . . . . . (Adelina Gomes Domingues)	255
O Trabalho e as Migrações na Envolvente da Companhia de Fiação e Tecidos de Guimarães: Operários, Camponeses e “Vendeiros” . . . . . (Mariana Rei)	273
3. <i>Quando a Memória vira Patrimônio: entre a “Beleza do Morto” e os Novos Caminhos</i>	291
A Política na Pedra . . . . . (Maria Alice Samara)	293
Patrimônio, Saúde e Medicina, ou a Arte de dar Vida à Memória. Trilhos de Cultura & Ciência . . . . . (Maria de Fátima Nunes)	303
Ecualizando los Márgenes: Cultura Expresiva y Renovación Urbana en un Barrio Histórico del Centro de Lisboa . . . . . (Iñigo Sánchez Fuarros)	315
O Canto que Virou Patrimônio: da “Beleza Do Morto” aos Futuros Possíveis . . . . . (Dulce Simões)	333
Mordomia e Liminaridade nas Festas do Mártir em Barroso . . . . . (João Azenha da Rocha)	349
4. Memórias e Ditaduras . . . . .	369
Colonialismo, Póscolonialismo e Colonialidade – Lugares de Memória. Para que Serve um Museu dos Descobrimentos? . . . . . (Rui M. Pereira)	371
Imagens sob Suspeita: a Censura e suas Negociações no Brasil em Tempos de Ditadura (1964-1985) . . . . . (Meize Lucas)	383

Ser-se outro Legalizado: Práticas de Falsificação de Documentos na Clandestinidade Comunista . . . . .	399
(Cristina Nogueira)	
Perdoem a Falta de Escolha, os Dias Eram Assim . . . . .	419
(Vanessa de Almeida)	
A.M./A.M. para Memória Futura: Dois Homens que Lutaram Contra a Ditadura dos Dois Lados da Fronteira e Meios de Produção de Memória . . . . .	433
(João Baía)	
<i>5. Outros Tempos Hão-de Vir: o Lugar do Futuro na Pesquisa em Ciências Sociais . . . . .</i>	<i>447</i>
Camponeses, Projetos e o Futuro . . . . .	449
(Fernando Oliveira Baptista)	
Quando o Passado nos dá Sementes para Colher Futuros. Partilhar Saberes Locais para Enfrentar Problemas Globais . . . . .	463
(Maria Helena A. G. Marques)	
Da Memória à Construção de Narrativas Presentes: a Experiência do Centro de Memórias do Museu do Trabalho Michel Giacometti. 9 anos. Comecei a Trabalhar na Fábrica aos 9 anos (Tia Ana, 2008, Setúbal) . . . . .	473
(Maria Miguel Cardoso)	
Cabazes de Nostalgia e Retóricas do Mar entre Malaca e Portugal . . . . .	497
(Ema Cláudia Pires)	
A Bolsa de Bielsa e Outras Histórias para Espreitar o Futuro . . . . .	513
(João Carlos Louçã)	



## PREÂMBULO

O ano de 2019 foi rico em realizações da nossa associação, graças a tantas colaborações graciosas que agradecemos. Aqui vai o relatório de atividades:

- Realização de conferências regulares ao sábado feitas por diversos especialistas e sua publicação em vídeos divulgados online: <[https://www.facebook.com/pg/Spae-Sociedade-Portuguesa-De-Antropologia-E-Etnologia-242375295851375/events/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/Spae-Sociedade-Portuguesa-De-Antropologia-E-Etnologia-242375295851375/events/?ref=page_internal)>.
- Foram as seguintes (sempre no Museu Nacional de Soares dos Reis, com exceção da de 6 de abril, que se realizou, juntamente com uma Assembleia Geral ordinária, na Fundação Maria Isabel Guerra Junqueiro e Luís Pinto Mesquita Carvalho – a SPAE agradece a estas duas instituições do Porto a sua prestimosa colaboração logística):

**16 janeiro:** Por **Joana Sá Couto** – Alterações climáticas, poluição por plásticos e comunidades piscatórias: uma etnografia em Setúbal; por **Ana Saraiva** – Cem anos, muitas casas: a trajetória da relação entre o indivíduo e a casa (pós-) rural no último século em Portugal;

**23 março:** Por **Alexandra Cerveira Lima** – Um olhar sobre a história recente da renaturalização no vale do Côa; por **Ricardo Santos Alexandre** – Em casa no mundo: uma ontologia da paisagem no Japão;

**6 abril:** Por **Jorge Castro Ribeiro, Ana Flávia Miguel, Susana Sardo, Pedro Aragão e Ivan Vilela Pinto** – Atlântico Sensível: memória, cosmovisões e relações sociais – a sessão, em modo de mesa-redonda sobre etnomusicologia, foi “abrilhantada” por um dueto de improviso oferecido por dois dos intervenientes artistas-palestrantes;

**18 maio:** Por **Ricardo Manuel Ferreira de Almeida** – Doçaria popular e dinâmicas do território; por **Alexandra Cerveira Lima**, O arquivo de memória;

**15 junho:** por **Sara Cura** – Memórias da água. Um projeto de etnografia e património com a Universidade Sénior de Mação; por **Álvaro Campelo** – Uma árvore na paisagem. O olhar antropológico sobre o património arbóreo do Alto Minho;

**6 julho:** Por **Colette Le Petitcorps** – Trabalhadoras domésticas, plantação e mercado global; por **João Bonifácio Serra** – Transições Vivas;

**28 setembro:** Por **Filipe Pereirinha** – Uma falha chamada sujeito; por **Cebaldo Inawinapi** – Notícias de uma nação governada por poetas;

**26 outubro:** Por **Paulo Lima** – Cante alentejano na Unesco: que impacto? Notas preliminares de um trabalho em curso; por **Maria da Luz Sampaio** – O limbo do objeto técnico e o despertar do operador;

**16 novembro:** Por **Vanessa Iglésias Amorim** – “A vida do mar é outra coisa” – noções de tempo e resistência na pesca; por **Joana Martins** – Movimentos neopagãos em Portugal: ontologia, natureza e celebração sazonal dos ciclos naturais e festivos;

- Publicação online da revista *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* – volume 59 de 2019: <<https://revistataeonline.weebly.com/uacutelimo-volume.html>>;
- Promoção da digitalização e da colocação online de números anteriores desta revista no site respetivo: <<https://revistataeonline.weebly.com/volumes-antecedentes.html>>;
- Preparação do *ebook* (com sistema de peer review) a ser publicado em 2020 pelo CITCEM (Centro de Investigação Transdisciplinar “Cultura, Espaço e Memória” – FLUP) intitulado **MODOS DE FAZER/WAYS OF MAKING** resultante do Colóquio organizado na FLUP, Porto, em outubro de 2018, pelo CITCEM em parceria com a SPAE, por ocasião do Centenário desta: <<https://waysofmaking2018.wixsite.com/making2018/programa>>;
- Divulgação das atividades da SPAE em duas páginas do facebook: <<https://www.facebook.com/Spae-Sociedade-Portuguesa-De-Antropologia-E-Etnologia-242375295851375/>> e <<https://www.facebook.com/trabalhos-deantropologiaeetnologiaonline/>>.

E, por si mesmo(a) pode agora o(a) leitor(a) verificar que a nossa revista continua viva, contendo neste volume um excelente dossiê que nos foi oferecido por três colegas antropólogas que muito estimamos, além de vários artigos que testemunham o crescente interesse que a nossa revista vem despertando. Entretanto, é também diversificado e atraente o ciclo de palestras deste ano de 2020, como se pode verificar aqui: <[https://www.facebook.com/pg/Spae-Sociedade-Portuguesa-De-Antropologia-E-Etnologia-242375295851375/events/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/Spae-Sociedade-Portuguesa-De-Antropologia-E-Etnologia-242375295851375/events/?ref=page_internal)>.

*Preâmbulo*

De modo que me resta desejar a todos e todas que apreciem o trabalho coletivo que a nossa associação promove, que nos ajudem a incrementá-lo, nomeadamente trazendo novos sócios, e assim consolidando um “património imaterial” que nos une intimamente à Universidade do Porto e à cidade, união essa de que nos orgulhamos, mas também a todo o país e ao resto do mundo onde haja alguém interessado pelas matérias de que aqui tratamos... como não podia deixar de ser quando focamos a Antropologia e toda a constelação imensa de saberes que ela evoca...

*Fevereiro de 2020*

*Vítor Oliveira Jorge*

# “O QUE ESTAMOS A FAZER?” ENSAIO SOBRE A ECONOMIA POLÍTICA DA PROMESSA DO NOVO IMAGINÁRIO BIOMÉDICO

por

José Carlos Pinto da Costa<sup>1</sup>

**Resumo:** Sheila Jasanoff identificou três questões fundamentais que poderão interferir na coprodução dos futuros no contexto da economia política da promessa: a predominância de organizações privadas na articulação e propagação dos imaginários; a existência de tensões sobre a definição dos futuros desejáveis; e a qualidade dos imaginários enquanto tradutores dos entendimentos de uma sociedade sobre o bem e o mal. No presente ensaio reflete-se sobre as implicações da economia política da promessa da nova biomedicina na produção dos futuros imaginados analisando-se estas três questões através de uma abordagem cosmopolítica, à imagem da célebre proposta feita por Isabelle Stengers, isto é, partindo-se da indagação: “o que é que estamos a fazer?”.

**Palavras-chave:** economia política da promessa; visões de vanguarda; imaginários sociotécnicos; biomedicina; esperança.

**Abstract:** Sheila Jasanoff identified three key issues that could interfere with the co-production of futures in the context of the political economy of promise: the predominance of private organizations in the articulation and propagation of the imaginary; the existence of tensions over the definition of desirable futures; and the quality of the imaginary as translators of a society's understanding about good and evil. This essay reflects on the implications of the political economy of the promise of the new biomedicine in the production of the imagined futures by analysing these three issues through a cosmopolitical approach, following Isabelle Stengers' famous proposal, that is, starting from the question: “what are we busy doing?”.

**Keywords:** political economy of promise; vanguard visions; socio-technical imaginary; biomedicine; hope.

## INTRODUÇÃO

O incremento de sinais de bioconvergência, isto é, de associação entre corpos, tecnologias e meios de comunicação digital (Suchman, 2015), tem sido entendido pelos campeões da promessa que lideram as vanguardas sociotécnicas (Hilgartner,

---

<sup>1</sup> CRIA/FCSH-NOVA. Email: josepintodacosta@fcsh.unl.pt.

2015) como um sinal inequívoco do início de uma verdadeira revolução na biomedicina (Topol, 2014).<sup>2</sup> As vanguardas sociotécnicas assumem neste contexto a função de “darem forma às expectativas, de inspirar esperanças e medos e de concretizarem futuros específicos” (Hilgartner, 2015: 33). Elas oferecem inovação usando e produzindo “novas palavras e novas promessas” (Hilgartner, 2015: 39). Na contemporaneidade, as vanguardas sociotécnicas são protagonistas na dramaturgia sobre “o que é para ser feito” (Tyfield, 2015).

Dando forma a novas modalidades de regulação biopolítica, a linguagem da promessa obtém maior expressão em países economicamente mais desenvolvidos (Jasanoff, 2016a), onde se observa a maior concentração de centros de dominação tecnocientífica.<sup>3</sup>

Invenção e poder aparecem assim combinados em novas formas de distinção (inter)nacional e social, agora apoiadas na competência para capitalizar as práticas da tecnociência e para usar os seus produtos. A contradição entre a discursividade da promessa do desenvolvimento tecnológico *que beneficia todos* e a realidade da distinção social decorrente da desigualdade de competências para desenvolver tecnologias ou para aceder aos seus benefícios é sintoma da existência de um déficit democrático no imaginário tecnocientífico que sustenta a retórica da inovação e no qual germinam os sistemas sociotécnicos emergentes e futuros, nomeadamente, os que são inspirados pelo ideal da biomedicalização.<sup>4</sup> O imaginário tecnocientífico choca com o imaginário democrático (Ezrahi, 1990, 2008, 2013; Hindmarsh, 2008; Callon *et al.*, 2009; Fischer, 2009; Hilgartner *et al.*, 2015; Jasanoff & Kim, 2015). Como teremos oportunidade de observar, a oferta da inovação está refém dos poderes que dominam o desenvolvimento das tecnologias, os quais permanecem nas mãos das firmas e dos investidores de capitais de risco (Jasanoff, 2016b; Birch, 2017).

---

<sup>2</sup> Stephen Hilgartner entende vanguardas sociotécnicas como “pequenas comunidades que formulam e agem intencionalmente para construir uma visão sociotécnica particular do futuro que terá ainda que ser aceite pelas comunidades mais amplas, como as nações” (2015: 34).

<sup>3</sup> O ranking dos maiores aglomerados científicos e tecnológicos elaborado pela agência da Organização das Nações Unidas, World Intellectual Property Organization (WIPO), mostra claramente uma concentração da produção de inovação nos países economicamente mais desenvolvidos. O desequilíbrio na distribuição dos aglomerados tecnocientíficos no mundo tem vindo a pronunciar-se nos últimos anos (Dutta *et al.*, 2019), indicando que o desenvolvimento da tecnociência tem aumentado o fosso entre países ricos e países pobres.

<sup>4</sup> De acordo com Adele Clarke *et al.* (2010: 1-2), a biomedicalização consiste no entrelaçamento de cinco processos que distinguem a biomedicina pós-genómica: privatização e mercantilização; risco e vigilância; práticas tecnocientíficas expansivas; produção e distribuição do conhecimento; e transformação de corpos e subjetividades. Segundo estes autores, a diferença entre a biomedicalização e a medicalização, “surgida com a higienização, notada por Foucault, é que, enquanto as práticas de medicalização dão ênfase ao controlo dos fenómenos médicos, as práticas de biomedicalização dão ênfase à transformação desses fenómenos e dos corpos” (Costa, 2019b: s/p).

O desempenho epistémico e o desenvolvimento tecnológico estão ambos associados no emergente sistema de governação-sustentada-na-tecnociência.<sup>5</sup> Este sistema é motivado pela produção de um novo *zeitgeist*, que é declaradamente disruptivo com a tradição e com as contingências hegemónicas por ela moldadas, interferindo com as referências a partir das quais as sociedades pensam o bem e o mal, e, por conseguinte, imaginam o cosmos (Jasanoff, 2015).

No contexto de tal sistema, a ciência apresenta-se como uma lógica institucionalizada para formular e justificar ações públicas (cf. Nelkin, 1979a; Lamard & Lequin, 2017). Tendo em conta que a investigação científica na área das tecnociências é grandemente influenciada por interesses privados, ao justificar as ações públicas, a ciência acaba por servir de instrumento de sobreposição dos interesses privados ao interesse público (Bensaude-Vincent *et al.*, 2011). Como consequência, “as instituições políticas não são mais vistas como representando o público..., e as responsabilidades principais de transformar a sociedade são assumidas pela ciência e a tecnologia, que são orientadas por forças comerciais privadas selecionadas” (Rommetveit & Wynne, 2017: 141).

Isto é especialmente visível devido ao facto de o *zeitgeist* produzido pelo sistema de governação-sustentada-na-tecnociência ser organizado à volta do mercado. Com efeito, existe uma relação íntima entre tecnociência e neoliberalismo, uma vez que a primeira “emerge como uma condição de possibilidade para a construção de mercados, ou para a performatividade da economia; ao mesmo tempo, o remodelamento tecnocientífico do espaço e do tempo, do mundo biofísico e social é formado à volta e de acordo com os quadros cognitivos e de valores dominados e orientados pelo mercado” (Ylönen & Pellizzoni, 2012: 236). Neste sentido, ao formular e justificar ações públicas, a tecnociência está não apenas a conformar o epistémico com o político, mas também o político com o financeiro. No caso dos

---

<sup>5</sup> Por governação-sustentada-na-tecnociência entendo o estilo de governação inspirado pelas dinâmicas da inovação tecnocientífica. Este estilo incita a sociedade à experimentação associando fatores potencialmente produtores de inovações partilhados entre agentes públicos e privados, nomeadamente, o ambiente institucional público, o capital humano, as infraestruturas, a sofisticação dos mercados e a sofisticação das relações negociais que, no conjunto, subsidiam a produção de um dado volume de elementos de conhecimento, de tecnologias e de criatividade. Estes fatores são tomados como variáveis do desempenho do potencial de inovação dos países pela WIPO (ver Dutta *et al.*, 2019), o que torna os governos agentes ativos na implementação das dinâmicas da inovação tecnocientífica. O caráter experimental deste estilo abre espaço para a emergência de incertezas, obrigando a governação a gerir as complexas relações entre as dinâmicas da experimentação científica, as tecnologias, as inovações possíveis, os benefícios sociais e os riscos potenciais, tornando-a em uma “governação de tentativa”, em contraste com a tradicional governação que traça metas definidas (Kuhlmann *et al.*, 2019). Significativamente para o caso da economia política da promessa do novo imaginário biomédico, a inovação tecnocientífica em saúde foi selecionada pela WIPO como tema de análise do desempenho da governação orientada para a inovação no ano de 2019.

processos de biomedicalização, por exemplo, ao agilizar a estrutura financeira-capitalização-mercantilização-biopolitização, a imaginação tecnocientífica dinamiza a bioeconomia no seu conjunto (Birch & Tyfield, 2012; Birch, 2017). Em última instância, a imaginação tecnocientífica acaba por influenciar significativamente a razão política e, por conseguinte, a imaginação social em geral.

Este entrelaçamento de influências denota como as promessas tecnocientíficas configuram regimes económicos. Elas não são formadas apenas por discursos e representações, mas também por “práticas de exploração e experimentação; ...relacionadas ao investimento e à mobilização, circulação e acumulação de recursos” (Joly, 2010: 3). Devido ao poder performativo destes regimes, que impelem os atores para a novidade, a sociedade vai-se transformando em um laboratório (Krohn & Weyer, 1994, citados por Joly, 2010: 17-18), estabelecendo-se em função de um “regime de experimentação coletiva”, em que “as situações que emergem ou são criadas permitam tentar coisas ou aprender-se alguma coisa a partir delas” (Joly, 2010: 20). Este regime de experimentação coletiva é o corolário da economia política da promessa da tecnociência.

Eventualmente, a constituição das sociedades *economicamente desenvolvidas* contemporâneas como lugares de experimentação coletiva é uma das formas pelas quais a imaginação tecnocientífica mais influencia a imaginação social. A disseminação do *ethos* experimental pela sociedade é uma característica importante do imaginário social na contemporaneidade (Holmes & Marcus, 2008).

Como efeito secundário da instrumentalização económico-política do potencial criativo da imaginação tecnocientífica, ao sublimar esta nova etologia através da procura manifesta de evidências, a sociedade passa gradualmente a avaliar os atos públicos recorrendo à mesma lógica de indagação da ciência, isto é, passa gradualmente a exigir a prova da justeza das justificações invocadas pelos governantes. Assim emerge um novo regime de justificação (cf. Boltanski & Thévenot, 2006). Porém, da mesma forma que o acesso aos benefícios da tecnologia, ou melhor, da tecnociência, depende das competências das sociedades para o seu uso e, por inerência, da prévia tomada de consciência dos seus potenciais benefícios, também o escrutínio das evidências que sustentam as justificações invocadas pelos governantes requer a dotação do escrutinador com capacidades críticas que excedam o nível do senso comum (Lamard & Lequin, 2017).

Uma das razões da necessidade de as sociedades estarem dotadas de capacidades críticas que excedam o senso comum para poderem avaliar os atos da governação-sustentada-na-tecnociência é o facto de que, ao submeterem a *raison d'état* ao *laissez-faire* do desenvolvimento tecnológico, os governantes acabarem por, como vimos, contribuir para a captura das políticas públicas pela esfera privada, a qual

é motivada por significações e discursividades especiais, ou seja, por significações e discursividades alternativas às significações e às discursividades comuns. Esta privatização do interesse público através da captura da discursividade comum pelas discursividades especiais torna difícil para a população em geral compreender cabalmente as justificações do *laissez-faire* tecnológico, o que aumenta o déficit democrático e levanta preocupações éticas (Jasanoff, 2016a).

Um efeito inevitável da captura da discursividade comum pela economia escritural é o assomo de discursos de resistência. Como refere Michel de Certeau (1984), as sociedades controlam o déficit democrático utilizando táticas de resistência que manipulam os mecanismos da disciplina imposta pelas estratégias de dominação. No contexto da governação-sustentada-na-tecnociência isto consiste em manipular estes mecanismos através da exploração e da experimentação, que são os princípios basilares da epistemologia usada pelos experts para dominarem o desenho do novo *zeitgeist*, o que eventualmente atenua a dificuldade de compreensão das discursividades especiais.

O controlo social do déficit democrático é, como se sabe, um dos fundamentos mais antigos de organização social (e.g. Clastres, 1974), e a luta para o conseguir é mesmo considerada o motor da história para a filosofia do materialismo dialético, por exemplo. Mas também é dos fenómenos sociopolíticos mais paradoxais, como o discurso seiscentista de Étienne de la Boétie sobre a servidão voluntária e as causas da dominação dos governos sobre as populações alegoriza. O potencial dinamizador das intenções de controlo social do déficit democrático assenta na constatação sucessiva de que existe uma região de penumbra que permanece latente ao longo dos processos de regulação política das sociedades (e.g., Fortes & Evans-Pritchard, 1981[1940]; Gluckman, 1981[1940]; Cohen, 1977). Esta permanência de potencial caótico na ordem política torna os sistemas sociopolíticos em “anarquias ordenadas”, como diria Evans-Pritchard, isto é, em expressões concretas da estrutura dialética conflito-colaboração que está subjacente ao princípio de estabilização cultural (cf. Sahlins & Service, 1988; Radcliffe-Brown, 1957), cujos fundamentos são necessariamente económicos (Sahlins, 1972).

Desde as suas origens, as sociedades humanas delegam nos seus chefes e nos seus reis os poderes para eles determinarem e guiarem os seus presentes e futuros, replicando as relações que têm com os seus deuses (Graeber & Sahlins, 2017). O desafio com que as sociedades se deparam no contexto dos sistemas de governação-sustentada-na-tecnociência é em grande medida complicado pelo facto de os termos desta equivalência terem sido alterados por via da intromissão de uma metodologia de escrutínio que escapa à *racionalidade* simbólica. A função organizadora desta é combatida e negada pela lógica disruptiva do *zeitgeist*



contemporâneo. A governação-sustentada-na-tecnociência substitui as meta-pessoas que regulam o equilíbrio entre o bem e o mal, como os deuses, os antepassados, o totem, ou as forças da natureza (Sahlins, 2017), pelas vanguardas sociotécnicas, constituídas por atores que amiúde perturbam esse equilíbrio ou alteram a ordem dos seus termos, nomeadamente, através da exploração de modalidades de sintetização do vivo e de artificialização da normatividade natural (Bensaude-Vincent, 2013), e pela mão invisível do mercado. Perante o risco de tal perturbação, a sociedade apoia-se necessariamente na revindicação da responsabilidade da governação na pessoa dos governantes, os quais, como representantes das populações, terão a obrigação de gerir esse risco (Pellizzoni & Ylönen, 2008).

Face à exigência de demonstração de responsabilidade social, o estado desenvolve estratégias – umas mais transparentes do que outras – para exprimir a legitimidade dos seus atos. No desenvolvimento destas estratégias está implícita a *Mündigkeit*, a característica que Immanuel Kant entendia como sendo a mais importante do Iluminismo (Jasanoff, 2015). A *Mündigkeit*, ou sentido de responsabilidade, não é, contudo, apenas uma característica associada ao devir do Homem, como entendia o filósofo prussiano, ela é a força que produz a própria democracia. Para Christian Thomasius, por exemplo, a democracia é a expressão lógica da responsabilidade (Barnard, 1983). A politização da responsabilidade traduz-se na exigência da prestação de contas aos governos, sendo que esta última atividade acaba por se tornar um meio privilegiado para o escrutínio social da responsabilidade da governação (Barnard, 1983).

Independentemente das direções para onde o olhar escrutinador se dirigir, a questão essencial consiste em interpelar a governação sobre “o que estamos a fazer”, que é sempre uma autointerpeção, por força da identidade entre governo e sociedade, designadamente, na figura do estado-nação (daí a conjugação do verbo na primeira pessoa do plural). Na confluência da justificação dos seus atos, tanto o estado como os indivíduos acordam tacitamente na ideia de que é através da responsabilização que se promove a autonomia. E, nesta confluência são jogadas representações e referências práticas emergentes num dado espaço e numa dada época, isto é, são problematizados “dados existenciais pelos quais as pessoas têm que realizar o seu caminho” (Barnard, 1983: 279).

A análise dos processos de confluência das responsabilidades políticas e individuais requer, portanto, a consideração da cultura, das tradições e das instituições político-sociais (Barnard, 1983). No contexto da discursividade da inovação que marca indelevelmente a economia política da promessa, esta análise requer que se suture o novo no velho, como lembra Sandra Harding (2018).

Isto significa que o escrutínio social da responsabilidade da governação não é limitado às operações da razão, logo, o mesmo não fica satisfeito com meras explicações e considerações contabilísticas. Com efeito, as explicações e considerações contabilísticas sobre os indicadores de desenvolvimento são instrumentos do poder (Barré, 2010) que mantêm escondidas grande parte das práticas e das razões da governação (Ezrahi, 2013). E são estas práticas e razões escondidas que são usadas como campo de problematização do político pelas sociedades. Quando estas últimas inquiram os governos, não é tanto pelos números que eles apresentam na sua contabilidade, mas sim pela qualidade dos dados da existência que proporcionam aos cidadãos.

Analisar a produção dos imaginários sociotécnicos<sup>6</sup>, implica, portanto, considerar o carácter situacional dos processos de julgamento social da racionalidade política (cf. Boltanski & Thévenot, 2006). A questão fundamental aqui é sabermos em que termos e agilizando que capacidades as sociedades julgam os atos da governação no contexto dos *plateaus científicos e tecnológicos* contemporâneos.<sup>7</sup>

Considerando que o novo imaginário biomédico e, por correspondência, os futuros biopolíticos imaginados, são promovidos no contexto da governação-sustentada-na-tecnociência, os atos políticos sobre os cuidados de saúde na contemporaneidade devem ser escrutinados no plateau científico e tecnológico. A observação e a análise das justificações das opções políticas sobre a normatização da responsabilidade moral e ética das populações no contexto da governação-sustentada-na-tecnociência aplicada à biomedicina (Buyx, 2008; Friesen, 2016; Feiler, 2018; Davies & Savulescu, 2019)<sup>8</sup> implicam, por isso, prestar atenção aos movimentos de circulação nesse plateau dos atos políticos entre a perspetiva dominante e as perspetivas subordinadas a partir do meio. O meio é o local do plateau onde se entrelaçam

---

<sup>6</sup> Os imaginários sociotécnicos são “visões de futuros desejáveis coletivamente mantidas, institucionalmente estabilizadas e publicamente praticadas, animadas por entendimentos partilhados de formas de vida social e de ordem social atingíveis através de, e apoiantes de avanços na ciência e na tecnologia” (Jasanoff, 2015: 4).

<sup>7</sup> Um *plateau científico e tecnológico* é um plano de problematização sobre os efeitos da tecnociência na sociedade e no desenvolvimento em geral. Howard Segal (2012: 234) aponta-o como “o possível sucessor do utopianismo tecnológico”.

<sup>8</sup> A responsabilização das pessoas é uma premissa dos sistemas públicos de saúde no contexto da governação-sustentada-na-tecnociência e está intimamente ligada com a figura da autonomia das pessoas para gerirem as suas condições de saúde. Dentro do espírito neoliberal da governação-sustentada-na-tecnociência, esta premissa significa que, caso se demonstre irresponsabilidade, o custo dos cuidados pode ser endossado aos pacientes, especialmente nos casos em que os pagadores usuais são as seguradoras. As opiniões sobre a aplicação desta premissa estão divididas entre as que a apoiam como princípio de solidarização com quem demonstra ser responsável pela sua saúde, que não deve ser onerado pela irresponsabilidade de outros, e as que a acusam de ser discriminatória (e.g., Forsyth *et al.*, 2010; Harris *et al.*, 2010).

as correntes discursivas produzidas tanto a montante como a jusante desse ponto, e onde tradição e imaginação decidem as formas das suas adjacências e os graus e as qualidades das suas sobreposições.<sup>9</sup> O evitamento de qualquer orientação da “região contínua de intensidades” que constitui o plateau científico e tecnológico significa que não são apenas as sociedades e os indivíduos que devem procurar compreender os *régimes de véridiction* da governação-sustentada-na-tecnociência aplicada à produção da nova biomedicina, e, por correspondência, procurar compreender o imaginário tecnocientífico, mas são também os governantes que devem aproximar o imaginário tecnocientífico dos modos de existência das sociedades e dos indivíduos.

A governação-sustentada-na-tecnociência é mais determinante nuns campos de realização política do que noutros. No âmbito da gestão dos sistemas de cuidados de saúde, por exemplo, esta articulação é cada vez mais indissociável, e é essencial que as populações e os indivíduos a compreendam. Isto, porque, no campo da saúde, para além de os não *experts* também teorizarem (Martin *et al.*, 1997), eles são os atores centrais para o desenvolvimento da ação, uma vez que é a sua procura de cuidados e a sua decisão informada sobre os mesmos que espoleta os dramas tecnológicos no contexto da governação-sustentada-na-tecnociência dos serviços de saúde.<sup>10</sup> E é por isso que a responsabilidade da governação em aproximar o imaginário tecnocientífico dos modos de existência das sociedades e dos indivíduos no âmbito da nova biomedicina é uma exigência essencial.

---

<sup>9</sup> Refiro-me aqui ao conceito de meio como ele é usado por Deleuze e Guattari (1980) para explicarem a substância dos plateaus que emergem do rizoma (este sendo o tronco subterrâneo que potencia a conexão semiótica entre organizações de poder e as suas formas heterogêneas de expressão numa multitude – Deleuze & Guattari, 1980: 13 e segs.). Deleuze e Guattari recorrem à noção de plateau conforme Gregory Bateson o entendia, ou seja, como “uma região contínua de intensidades, virando sobre ela própria, e que se desenvolve evitando qualquer orientação para um ponto culminante ou para um fim exterior” (1980: 32). O meio é o único ponto a partir do qual é possível apreender um dado plateau. No meu entender, esta “estabilização intensiva” (Deleuze & Guattari, 1980: 32) é a forma que melhor ilustra a complexidade das confluências e das adjacências entre o ainda não, o sendo e o possível tornar-se. No caso concreto da economia política da promessa do novo imaginário biomédico, o meio identifica-se com o subsistema político onde as diferentes discursividades da governação-sustentada-na-tecnociência são entrelaçadas, isto é, onde se conectam as diferentes organizações de poder e as suas formas de expressão. A descrição e as funções do subsistema político serão apresentadas mais à frente.

<sup>10</sup> Os dramas tecnológicos são lugares de confronto de discursividades sobre as tecnologias desejáveis num dado período e num dado espaço. O confronto acontece quando a implementação das tecnologias – que Bryan Pfaffenberger define como processo de regularização tecnológica – provoca impactos potencialmente negativos na vida das populações. Como forma de gerirem estes impactos, as populações desenvolvem táticas que podem passar pelo ajustamento e pela compensação desses impactos ou por um processo mais radical de reconstituição tecnológica, em que tentam reverter o processo de regularização tecnológica combatendo-o e procurando alternativas (cf. Pfaffenberger, 1992: 284).

A antropologia pode desempenhar um importante papel na transdução das múltiplas discursividades processadas nos atos políticos da governação-sustentada-na-tecnociência, nomeadamente, explorando e articulando as perspetivas subordinadas do imaginário social com a perspetiva dominante do imaginário tecnocientífico (Costa, 2019a). Ao fazer isto, a antropologia “perturba as fronteiras das hierarquias culturais que fazem dominante a perspetiva dominante” (Downey & Dumit, 1997: 13), perturbando, por esse meio, as intenções de hegemonização implicitamente contidas nesta perspetiva.

Para se conseguir essa perturbação, mais do que instruir as populações na linguagem da tecnociência, é necessário promover a descida do cientista e do técnico da cidadela para a ágora. E este é um papel que a antropologia poderá preconizar e a governação deverá assumir (Costa, 2019b). A *descida de Ícaro* (cf. Ezrahi, 1990) é fundamental para aumentar o nível de democraticidade da governação-sustentada-na-tecnociência. Essa descida é justificada pela crescente atenção que o público dirige ao papel do cientista devido à assunção social do plateau científico e tecnológico motivada pela emergência de novas tecnologias que vêm perturbar as ontologias que a humanidade se habituou a considerar como imperturbáveis (Rommetveit & Wynne, 2017).

Na amálgama formada pelo epistémico, pelo ato público e pelo interesse privado apresentam-se assim ao escrutínio das populações as estratégias de produção das hegemonias que reformam (no sentido de darem nova forma) o *zeitgeist* na contemporaneidade. No contexto atual dessa apresentação, o imaginário tecnocientífico e o imaginário social, localizados nos antípodas dessa reformação, deverão ser aproximados por um esforço de regulação política. Em última análise, este esforço libertará o ato público das suas responsabilidades de desenhador do futuro, concedendo simultaneamente aos dois imaginários em tensão a possibilidade de se conformarem num único imaginário sociotécnico que, de forma conscienciosa, integre o imaginário tecnocientífico no conjunto das possibilidades da existência projetadas pelo imaginário social.

O objetivo deste ensaio é analisar três questões fundamentais que interferem na coprodução dos futuros no contexto da economia política da promessa do novo imaginário biomédico e que foram sendo aludidas ao longo desta introdução: a predominância de organizações privadas na articulação e propagação dos imaginários; a ideia da existência de tensões sobre a definição dos futuros desejáveis; e a qualidade dos imaginários enquanto tradutores dos entendimentos de uma sociedade sobre o bem e o mal. Estas questões foram identificadas a partir do trabalho de Sheila Jasanoff (2015), uma pioneira no campo dos estudos sociais da ciência e da tecnologia, e são analisadas no quadro da sua relação com os conceitos centrais da

filosofia da esperança, de Ernst Bloch, tais como o desejo, a utopia e a identidade, de drama tecnológico, de Bryan Pfaffenberger, de coprodução, de Elinor Ostrom, e da noção de subsistema político, de J. Lieper Freeman, conforme entendido hoje (cf. McCool, 1998; Béland *et al.*, 2018).

## **PONTO PRÉVIO: A ECONOMIA POLÍTICA DA PROMESSA E O NOVO IMAGINÁRIO BIOMÉDICO**

Para além das questões relativas à transformação dos métodos de escrutínio dos atos públicos, o processo político inspirado na governação-sustentada-na-tecnociência possui como característica fundamental a adoção da promessa científica como instrumento de transformação social e de antecipação de futuros possíveis. A economia política da promessa do novo imaginário biomédico é orientada precisamente para a instrumentalização da promessa científica.

A promessa é o próprio fundamento da racionalidade tecnocientífica (Sturdy, 2017), e é amiúde sobreposta ao risco nas intervenções promovidas no âmbito dos três principais processos de transformação da nova biomedicina (Costa, 2019a, 2019c) – a medicina de precisão (Feiler *et al.*, 2017), a saúde digital (Lupton, 2017) e o modelo dos cuidados de saúde baseados em valor (Costa, 2019a) – o que levanta importantes questões éticas (Browman *et al.*, 2014).

De acordo com Steve Sturdy (2017: 30), “sem a promessa de conhecimento edificante, de novas tecnologias úteis, e de outros bens sociais, os cientistas não devotariam as suas carreiras à investigação, nem a sociedade forneceria os recursos substanciais que a ciência moderna consome”. Porém, não é apenas a promessa da solução de problemas sociais que mobiliza os investigadores e os financiadores da investigação, mas também a possibilidade de o conhecimento que é empregado no desenvolvimento dessas soluções ser transformado em ativos financeiros (no inglês, processo de *assetization* – Birch, 2017).

Como veremos no ponto seguinte, a promessa de capitalização de um dado método sobrepõe-se muitas das vezes à promessa de desenvolvimento de produtos socialmente úteis. Com efeito, o financiamento da investigação na nova biomedicina não é obtido tanto pelo reconhecimento da utilidade dos produtos biomédicos ou biotecnológicos para resolver problemas sociais, mas sobretudo pelo reconhecimento da possibilidade de os conhecimentos empregados na produção de produtos para resolver esses problemas poderem ser transacionados na forma de propriedade intelectual (Birch, 2017). A discrepância entre os interesses dos financiadores e os

ideais da sociedade leva à emergência de importantes desfasamentos, os quais se acrescentam a outros mais que prováveis situados entre os sonhos dos cientistas e as realizações reais da sua atividade (Holton, 1978; Sturdy, 2017). Deste modo, a economia política da promessa sobre a qual repousa a governação-sustentada-na-tecnociência assume-se essencialmente como uma previsão mais ou menos nebulosa dos resultados possíveis de uma relativa convergência de desejos, cuja pertinência eventualmente só será posta em questão se ela não for orientada para o bem comum, isto é, se não estiver conforme a uma dada esperança (cf. Bloch, 1983).

Estando presente nos diferentes imaginários, a esperança funciona como a matriz de avaliação da qualidade da relação entre “o que estamos a fazer” e “o que é para ser feito”, ou entre o que se experiencia e o que se espera. Afinal, é entre a experiência e a expectativa que a existência encontra o seu lugar e as práticas sociais são concretizadas (Godinho, 2017).

No âmbito da nova biomedicina, a ciência e a sociedade são empurradas e puxadas pela discursividade da promessa biotecnológica (Sturdy, 2017), a qual preconiza a ultrapassagem de constrangimentos biológicos abrindo a hipótese do aprimoramento total (Roco & Bainbridge, 2002). A convergência nano-bio-info-cognitiva (Dupuy, 2009a, 2009b) constitui a base de sustentação de tal imaginário, reunindo num composto tecnocientífico aquilo a que a OCDE designa como *key enabling technologies* (Rommetveit & Wynne, 2017: 140). A força desta discursividade traduz-se na produção de dispositivos sociotécnicos específicos, na emergência de instituições e práticas que encerram modalidades especiais e novas de gerir a vida dos indivíduos e das populações.

Mobilizando os imaginários tecnocientíficos e sociais, a economia política da promessa do novo imaginário biomédico requer, portanto, ação (Van Lente, 2016).

Como foi referido, a economia política da promessa da nova biomedicina articula três aparatos sociotécnicos essenciais – a medicina de precisão/personalizada, a saúde digital e os cuidados de saúde baseados em valor – e possui um aspeto duplo. Por um lado, enquanto ideia de promessa, ela é dinamizada por um imaginário inspirado pelo desejo e pela esperança num futuro mais ou menos remoto de uma vida humana sem, ou com poucos, constrangimentos biológicos (ou biopatológicos), problematizando o ainda-não, a partir da expressão de uma dada esperança; por outro lado, devido à sua natureza performativa e por força do requerimento de ação, a promessa da nova biomedicina implica a tradução do imaginário tecnocientífico em políticas que satisfaçam os desejos e as esperanças do imaginário social no imediato, problematizando o sempre-já, a partir da crítica da existência. Esta duplicidade obriga a considerar duas questões, que permanecem confundidas, mas que são de natureza radicalmente diferente: a expressão social da

esperança e a produção política dos imaginários sociotécnicos. A primeira processa-se em atos que produzem essencialmente valor ético; a segunda processa-se em atos que produzem essencialmente valor económico (cf. Lambek, 2013).

A transdução política da filosofia do desejo em aparatos sociotécnicos implica sobrepor uma norma à espontaneidade, e, por isso, traz para o centro do problema a manipulação das relações de força envolvidas na realização material da promessa tecnológica, como Michel Foucault lembrava acerca da produção dos dispositivos de regulação biopolítica, que procuram assujeitar os indivíduos de modo a tornar as idiosincrasias controláveis (leia-se economicamente inócuas).<sup>11</sup>

A noção foucauldiana de dispositivo contribui para a reflexão sobre a economia política da promessa do novo imaginário biomédico na medida em que enforma o ecossistema das estratégias que ligam a esperança à necessidade da biopolítica atual. Porém, como foi referido anteriormente, o poder disciplinar exercido pelos dispositivos não anula a hipótese da emergência de táticas de resistência, e os seus recursos podem mesmo ser capturados para este efeito, como, por exemplo, em processos de ajustamento e/ou de compensação no contexto dos dramas tecnológicos.

Como veremos adiante, ao tornar a filosofia do desejo em discursividade, os agentes envolvidos na produção dos sistemas sociotécnicos inspirados pelos imaginários tecnocientíficos estão, de facto, a capitalizar, e, portanto, a privatizar a esperança. O dispositivo revela o seu poder disciplinar na intersecção das forças

---

<sup>11</sup> A noção foucauldiana de “dispositivo” é central para podermos pensar a economia política da promessa do novo imaginário biomédico. É comum encontrarmos referências ao “dispositivo” de Foucault, porém, também é comum não acedermos diretamente à sua definição completa, cuja apresentação aqui ajuda a perceber o conjunto de elementos em jogo na elaboração dos imaginários pela discursividade da economia política da promessa. O dispositivo para Foucault é

“primeiro, um conjunto decididamente heterogéneo, incluindo discursos, instituições, arranjos arquitetónicos, decisões regulatórias, leis, medidas administrativas, declarações científicas, propostas filosóficas, morais, filantrópicas, em suma: a partir do dito, bem como a partir do não dito, estes são os elementos do sistema. O próprio dispositivo é a rede que pode ser estabelecida entre esses elementos. Em segundo lugar, o que gostaria de ver no esquema é precisamente a natureza da ligação que pode existir entre estes elementos heterogéneos. Assim, tal discurso pode, por vezes, aparecer como um programa de uma instituição, por vezes, pelo contrário, como um elemento que justifica e mascara uma prática que, de facto, permanece silenciosa, ou funciona como uma segunda reinterpretação desta prática, para dar acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre esses elementos, discursivos ou não, há como um jogo, mudanças de posição, mudanças de funções, que também podem ser muito diferentes. Em terceiro lugar, por dispositivo, refiro-me a uma espécie de formação, que, num dado momento histórico, teve como principal função responder a uma urgência. O dispositivo, portanto, tem uma função estratégica dominante. Isso poderia ser, por exemplo, a reabsorção de uma massa populacional flutuante que uma sociedade com uma economia de tipo essencialmente mercantilista terá considerado pesada: havia aí um imperativo estratégico, jogando como uma matriz de um dispositivo, que gradualmente se tornou o dispositivo de controlo-assujeitamento.” (Foucault, 1994: 299).

envolvidas nessa transformação, cujas qualidades de ligação devem mobilizar a atenção dos antropólogos que queiram analisar o *deep play* da nova biomedicina. É esta prática silenciosa e invisível (ver, a propósito, o volume editado por Gaudillière & Lowy, 1998), a que Foucault alude, que é necessário analisar em última instância para compreendermos a racionalidade que está subjacente à economia política da nova biomedicina, isto é, à razão de ser desta formação, traduzida pela sua função de responder a uma dada urgência no momento atual da história. Tal urgência não é hoje muito diferente da que mobilizou a emergência dos asilos em França, que Foucault estudou; na verdade, a questão fundamental motivada pela emergência da discursividade da nova biomedicina continua a consistir em compreender-se como é que a ciência, a tecnologia, a medicina e a política em conjunto moldam o self, o corpo e as populações em função de um dado ideal de cidadania e analisar os impactos dessa moldagem na configuração da vida e do imaginário social (Costa, 2019c).

### **A COPRODUÇÃO DOS IMAGINÁRIOS SOCIOTÉCNICOS: PRIVATIZAÇÃO, DRAMA E DESEJO**

O imaginário social é “um campo organizado de práticas sociais” (Appadurai, 1996:31, citado por Jasanoff & Kim, 2009:122) que moldam as expectativas, produzem ordens sociais e determinam futuros possíveis (Van Lente & Rip, 1998; Brown, 2003; Hilgartner, 2015). No contexto da economia política da promessa, nesse campo interferem visões das vanguardas sociotécnicas e imaginários sociotécnicos que coproduzem modelos e sistemas de práticas alimentados pela associação entre tecnologias e ciências, em que estas são guiadas por aquelas.

O imaginário tecnocientífico tem marcado o imaginário social desde a assunção da tecnociência. O social e o técnico tendem a convergir até à identidade. Neste processo, que é um resultado relativamente tardio da modernidade, a ciência e a ordem social são coproduzidas (Jasanoff, 2004). E este trabalho de coprodução<sup>12</sup> explora os diferentes imaginários sobre composições social-técnicas futuras, os quais exprimem no presente “a necessidade da antecipação sábia” (Jasanoff, 2016a: 249) e prometem direções para ultrapassar os constrangimentos da vida das pessoas e das sociedades.

---

<sup>12</sup> A coprodução é “o processo através do qual os inputs usados para produzir um bem ou serviço são contribuídos por indivíduos que não estão na mesma organização. ... A coprodução implica que os cidadãos possam desempenhar um papel ativo na produção de bens e serviços públicos com consequência para eles.” (Ostrom, 1996: 1073).



De acordo com Sheila Jasanoff (2015:4):

“Embora mantidos coletivamente, os imaginários sociotécnicos podem ter origem em visões de indivíduos isolados ou de pequenas coletividades, sendo apoiados através de exercícios de poder manifestos ou pela construção de coligações. Porém, apenas quando a visão de vanguarda... original é adotada pela comunidade é que [a visão sociotécnica] é elevada ao estatuto de imaginário. Múltiplos imaginários podem coexistir numa sociedade em tensão ou numa relação dialética de produção. Usualmente, cabe às legislaturas, aos tribunais, aos media e a outras instituições de poder elevar alguns futuros imaginados acima de outros, conferindo-lhes uma posição dominante para propósitos políticos. Além disso, os imaginários codificam não apenas visões do que é atingível pela ciência e pela tecnologia, mas também de como a vida deve, ou não, ser vivida; a este respeito eles exprimem os entendimentos de uma sociedade sobre o bem e o mal.” (Jasanoff, 2015: 4).

Esta definição de Sheila Jasanoff aponta três elementos importantes para pensarmos o quadro em que surge o novo imaginário biomédico, aos quais já aludi: a predominância de organizações privadas na articulação e propagação dos imaginários, a ideia da existência de tensões sobre a definição dos futuros desejáveis, e a qualidade dos imaginários enquanto tradutores dos entendimentos de uma sociedade sobre o bem e o mal. Estes elementos são explorados nos parágrafos seguintes.

### **A predominância de organizações privadas na articulação e propagação dos imaginários**

A primeira ideia destacada da citação de Sheila Jasanoff tem uma explicação relativamente simples: dado que as tecnologias são desenvolvidas em empresas, e que estas são entidades financeiras (Birch, 2017), o seu valor é determinado não pela sua utilidade social, mas sim pela potencialidade de reverterem em ativos financeiros. Este aspeto torna as tecnologias e a ciência e a engenharia que lhes está na origem como elementos cujo valor é determinado pelos agentes que percebem essa reversibilidade. Deste modo, o valor da tecnociência é um atributo dos avaliadores e não um atributo dos produtos.

Kean Birch (2017) acrescenta que a maior parte dos projetos de desenvolvimento de produtos tecnocientíficos no âmbito das biotecnologias e das suas

aplicações biomédicas não resulta em qualquer produto. O processo de desenvolvimento dos produtos é interrompido quando entram em cena os avaliadores das partes do processo que pretendem capitalizar. Desta forma, o que interessa aos avaliadores não é o produto final, mas sim o conhecimento que sustenta a elaboração de um determinado protocolo experimental, ou partes deste, que possa ser transformado em ativos financeiros. Deste modo, a aquisição dos direitos de propriedade intelectual dos cientistas e bioengenheiros por empresas investidoras de capitais de risco torna o conhecimento um ativo financeiro. Os resultados principais deste processo de financeirização são a interrupção dos projetos globais de desenvolvimento de biotecnologias finais e a capitalização do conhecimento dos cientistas e dos bioengenheiros.

Por força desta lógica de financeirização do conhecimento, as instituições e os laboratórios científicos vêm-se na necessidade de ajustar a oferta à procura dos investidores. E isto transforma os imaginários tecnocientíficos e as visões de vanguarda em instrumentos de propagação de poderes potencialmente hegemónicos. Esta conformação do epistémico com o financeiro acaba por influenciar decisivamente o modo como o epistémico se articula com o político, como foi aludido na introdução. Atendendo ao facto de o imaginário tecnocientífico ser determinado em grande medida pelos interesses dos investidores particulares e os resultados da financeirização do conhecimento acabarem por se traduzir em dinâmicas de mercado que interferem com as políticas económicas dos governos, e acrescentando que as estratégias económicas destes poderem estar intimamente relacionadas a essas dinâmicas por força da sua inspiração por modelos de governação-sustentada-na-tecnociência, a financeirização dos imaginários tecnocientíficos acaba por influenciar igualmente o imaginário social. É neste sentido que podemos falar da privatização da esperança, uma vez que as populações acabarão por sofrer os efeitos das forças que a montante financiaram a produção (ou falta dela) dos produtos biotecnológicos de aplicação biomédica cujo exercício experimentarão (ou não) quando acederem aos serviços de saúde.

Não é possível aos utentes dos serviços de saúde compreender os termos em que determinada tecnologia foi produzida ou em que as tecnologias ausentes ou alternativas a essa não chegaram a ser produzidas ou a sua produção foi interrompida. Em cada situação de interferência com os serviços de saúde, insinua-se sempre um enorme continente de produtos que não foram produzidos. Este efeito dos mercados, conhecido como aprisionamento sociotécnico (*sociotechnical lock-in*),

envia igualmente as potencialidades de criação das vanguardas sociotécnicas.<sup>13</sup> A existência do inexistente é impercetível, especialmente se os produtos não existentes numa determinada situação de cuidados forem bizarros para o senso comum ou as tecnologias forem demasiado complexas. Por outro lado, os produtos e as tecnologias existentes constituirão sempre o resultado de um processo de seleção igualmente impercetível, por, em última análise, terem sido produzidos na mente de investidores particulares e terem surgido no contexto de uma dinâmica de mercado peculiar. Aqui emergem as velhas figuras do *black-boxing*, isto é, a existência de variáveis escondidas no processo de produção dos factos científicos (Whitley, 2014[1970]) e da já referida mão invisível do mercado, conceptualizada por Adam Smith, que, no caso concreto da capitalização das biotecnologias, não reflete um ajustamento das transações de produtos partilhado por todo o mercado, mas sim a manipulação dos processos de atribuição de valor por investidores privados ao conhecimento aplicado para a produção de partes de produtos.

Os processos de moldagem e de seleção dos produtos biotecnológicos de aplicação biomédica por parte dos investidores privados aumentam a tensão essencial entre o imaginário tecnocientífico e o imaginário social, bem como a tensão entre otimismo e pessimismo na mente do cientista.

O resultado final e/ou remoto é a conformação do imaginário sociotécnico (resultante da confluência relativa entre o imaginário tecnocientífico e o imaginário social) com os interesses dos poderes hegemónicos. A prática de transformar conhecimentos em ativos financeiros leva à “privatização normativa-interpretativa da contingência” (Rommetveit & Wynne, 2017: 139) na biopolítica atual, diminuindo-se à política e às populações o poder de dirigirem a história. A privatização das formas de reger e interpretar os modos de interpenetração da contingência com o imaginário deriva, assim, numa “privatização da esperança” (Thompson & Žižek, 2013).

A privatização da esperança decorre da captura do imaginário social pelo imaginário tecnocientífico, e, por inerência, pelas interpretações do real realizadas pelas vanguardas sociotécnicas, que estão reféns dos critérios de atribuição de valor dos financiadores dos seus projetos e dos centros de investigação onde trabalham (Birch, 2017; Costa, 2019a). Aqui, a ideia fulcral é a de que, por força dessa privatização, a centralização das epistemologias nos modos de fazer e agir da engenharia experimental, que sustenta a economia política das ciências da vida,

---

<sup>13</sup> O *sociotechnical lock-in* “reflete o privilégio progressivamente garantido a certas opções técnicas e científicas. Devido ao crescente retorno da produção e da adoção, os agentes económicos (designers, produtores, distribuidores e consumidores) preferem investir em tecnologias existentes do que lançar-se na exploração de alternativas. À medida que estes investimentos são realizados, o enquadramento dos mercados torna-se mais difícil de questionar.” (Callon & Rabeharisoa, 2008: 246).

leva a que os *scripts* dos dramas tecnológicos tornem o debate prévio alargado, social e democrático, numa ilusão ou num exercício pouco mais que irrelevante, uma vez que, no seio do debate, essa centralização substitui os critérios da esperança e do desejo biopolítico pelas promessas privadas da bioeconomia na forma de discursividades extremamente especializadas. Mais, a centralização das epistemologias nos modos de fazer e agir da engenharia experimental orienta os processos de decisão política de acordo com uma visão associal da realidade, marcada pela separação radical entre natureza e cultura (um pressuposto que Marilyn Strathern (1980) tinha já detetado há cerca de quatro décadas como sendo eurocêntrico). No contexto dos imaginários sociotécnicos, esta separação forçada produz uma influência determinante na definição dos futuros desejáveis. Essa separação denota uma tensão entre a confusão dos imaginários, que, aparentemente, sobrepõe epistemologias técnicas e sociais, e a concessão de privilégio à epistemologia dos modos de fazer e agir da engenharia experimental. Como é sabido, esta tensão esteve na base das *science wars* (Edwards *et al.*, 2007) e permanece discreta no desenvolvimento dos dramas sociotécnicos, que exploro a seguir.

### **A existência de tensões sobre a definição dos futuros desejáveis**

A segunda ideia salientada da citação de Sheila Jasanoff apresentada anteriormente é a da existência de tensões sobre a definição dos futuros desejáveis. A existência destas tensões é um sintoma da ausência de ligação entre os imaginários sociais e a ciência e a tecnologia, embora, como se viu, estas condicionem aqueles. De acordo com Sheila Jasanoff (2015: 5), essa ausência é desconcertante, “porque as dimensões performativas da autorreprodução de uma sociedade – a promulgação e re-promulgação dos seus imaginários – dependem grandemente da experimentação e da demonstração, práticas que estão intimamente ligadas à ciência e à tecnologia”.

A questão é que as práticas de experimentação e demonstração sociais não são apoiadas numa lógica específica ou exclusiva; nos casos da vivência do simbólico e das emoções, elas são mesmo alógicas. Ao invés de se regerem metodicamente por um tipo exclusivo de lógica, como é o caso da ciência, que submete as suas práticas a protocolos guiados pela dedução, as práticas de experimentação e demonstração sociais, quando são metódicas, utilizam as abordagens mais convenientes à situação em causa. Por vezes essas abordagens são provocadas pelo acaso, pela serendipidade e pela abdução, as quais se adequam particularmente aos ritmos da

existência, devido à imbricação das práticas sociais nas contingências históricas e ambientais. E esta imbricação ou contextualização é usada como sendo a principal explicação da ausência de ligação entre o social e o científico, pela racionalidade da ciência moderna (Latour, 1993, 2005).

A ausência de ligação entre as lógicas das práticas sociais em geral e a lógica da indagação científica é uma construção da modernidade que é alimentada pelo imaginário neoliberal, tal como o mostram as premissas do *New Public Management*, as quais substituem as necessidades das populações pelas necessidades do aparelho do Estado. Ela radica em grande parte na tentativa de manutenção do exercício de purificação discursiva, traduzido pela separação entre o natural e o humano (Latour, 1993) e que teria estado na base do processo de desencantamento do mundo iniciado com o Iluminismo (cf. Weber, 1971) e preconizado pelos filósofos racionalistas do século XVII.

A clivagem cartesiana corpo/mente é um dos pontos de partida mais significativos das intenções de purificação discursiva operada pela ciência moderna. A separação da natureza do humano foi usada como marco de definição de fronteiras entre o tangível e o intangível (sendo o primeiro considerado como objeto científico e o segundo como um conjunto de fenômenos sem estatuto de objeto científico), entre o racional e o simbólico, e entre os protagonistas das arenas adstritas a cada um dos polos da oposição em questão: o especialista (o sábio) e o leigo (o ignorante). Ao mesmo tempo que fixava estas fronteiras alegadamente intransponíveis, essa separação atirava a mentalidade não positivista para o campo da “não ciência” e desdenhava do folclore, acusando os saberes populares de serem baseados na emoções e de até serem irracionais; e, não menos importante, elegia a Natureza (com letra capital) como uma entidade poderosa cuja potência estaria “à espera de ser colhida... em nome do progresso do Homem [com letra capital]” (Pfaffenberger, 1992: 495). Esta visão padrão da ciência e da tecnologia é o produto maior daquela purificação discursiva, estando mesmo “na base da narrativa da cultura moderna” (Pfaffenberger, 1992: 493).

A crítica ao enaltecimento de Weber ao processo de desencantamento iluminista realizada por Max Horkheimer e Theodor Adorno na *Dialética do Iluminismo* frisava, entre outros aspetos, que...

“Os humanos que veem a natureza como estando fora de si próprios são apresentados a uma escolha: ou elegem submeter-se a um mundo misterioso, mitológico cheio de magia e a espíritos assustadoramente caprichosos; ou elegem submeter a natureza. Ao escolher a segunda opção, e tornar a natureza um objeto de controlo, a humanidade é apanhada na

sua própria armadilha. Procurando a dominação da natureza, os humanos começam a dominar-se uns aos outros. Ao invés de serem libertadas num novo tipo de autonomia como esperavam, as pessoas são tornadas objetos ou, mais apropriadamente, em abstrações, meros números e estatísticas levando a um novo retrocesso de forças irracionais. Como Horkheimer e Adorno resumiram, «o iluminismo reverte numa mitologia». A objetificação da natureza tem diretamente levado à objetificação da humanidade.” (Storm, 2019).

Outro produto não menos importante da purificação discursiva operada pelas duas forças mais salientes da modernidade – a ciência e a tecnologia – é a ideologia da neutralidade do conhecimento científico. E os principais produtos desta ideologia são o universalismo das teorias científicas e a institucionalização da autoridade. Theodor Adorno (1984: 156) havia já escrito que “os ideais de pureza e limpeza suportam as marcas de uma ordem repressiva”. A institucionalização da autoridade da ciência sobre a sociedade tornou-se um problema cujos efeitos estão à vista, por exemplo, nos elevados níveis de poluição, que causam alterações no clima e, por correspondência, desequilíbrios na biosfera.

O derrube da fronteira entre a ciência e a sociedade, ou entre o técnico e o social acontece a partir dos primeiros trabalhos a embutir a ciência na sociedade (cf. Kuhn, 1970; Feyerabend, 1978, citados em Edwards *et al.*, 2007:8). A ciência como cultura (Franklin, 1995) implica a perda do seu estatuto de neutralidade e responsabiliza os cientistas e as instituições que os acolhem por aquilo que produzem. A ciência passa a responder perante a sociedade (Nelkin, 1979b), e esta passa a reclamar a sua inclusão nos processos de decisão da ciência (Nowotny *et al.*, 2001), o que começa a constituir-se como norma.

Reflexões mais recentes assinalam o facto de a separação entre a natureza e o humano (e os seus correlatos ciência e sociedade) ser uma construção ficcional. Para além da emergência do fenómeno do Antropoceno, que comprova os efeitos da atividade humana sobre toda a biosfera, em especial a partir da altura em que se começaram a sentir os efeitos da ciência e da tecnologia modernas, é sabido que a realidade física não se subjugava a um qualquer logos, como lembra Jacques Derrida (2008, citado por Žižek, 2013: xv). Na verdade, o facto de a realidade física poder mesmo ser ontologicamente incompleta, aberta tanto no seu princípio como no seu fim, como acreditavam Werner Heisenberg e Niels Bohr, colhe cada vez maior consenso (Žižek, 2013: xviii). A consequência mais direta deste facto é que a abertura da realidade física implica o impedimento da sua total apreensão, permanecendo o seu domínio quântico (e outros eventualmente possíveis) no campo do inefável.

Esta ontologia esquisita é desconcertante, e suscita igualmente a dúvida sobre se o problema daquela infabilidade não se dever às limitações das capacidades humanas de observação e de entendimento da realidade física, como acreditava Albert Einstein (Žižek, 2013: xviii). É interessante observar que as duas “fações” explicativas do princípio da incerteza remetem para os dois polos da oposição aqui em discussão: ora a natureza (realidade física), ora o humano (capacidade lógica). É igualmente interessante perceber que os estudiosos que constataram com maior proximidade a incompletude do cosmos, para além de não concordarem nas suas explicações, perceberam que atingiram o limite da captura do real, e isto, apesar de terem seguido a lógica dedutiva. A discordância entre teses que usam o mesmo tipo de lógica, mesmo focando o mesmo objeto de estudo, é, na verdade, o sal da ciência, não sendo, portanto, motivo para controvérsia. Porém, este facto não invalida um outro: a adoção da lógica dedutiva, que é a *golden rule* da ciência, não é garantia de univocidade, o que significa que, no final, a verdade ontológica é a única verdadeira, já que a verdade dos factos, isto é, a verdade epistemológica, permanece equívoca (Bloch, 1978, citado por Siebers, 2013).

Independentemente da razão que assiste a cada uma das posições, o que nos interessa aqui reiterar é o paradoxo final que confronta o humano e o não humano num ponto de convergência tal que reflete mais uma identidade do que uma diferença, mais uma indiferenciação do que uma diferenciação.

A minha opinião sobre o problema da ontologia esquisita é conforme à dos partidários da ontologia realista esquisita, entre os quais se localizam Slavoj Žižek e Gilles Deleuze, ou seja, que a indeterminação quântica “é um sinal da incompletude ontológica do que (nós experimentamos como) a própria realidade” (Žižek, 2013: xvii), apoiando as posições de Heisenberg e Bohr, portanto. Na presente reflexão, isto significa que a nossa experiência da realidade é pelo menos tão incompleta como a própria realidade, e este aspeto é simplesmente impossível de suplantar. A tese do Deus preguiçoso, de Nicholas Fearn, citada por Žižek (2013: xvii), remete para duas opções possíveis: ou vivemos num universo simulado (o que pressupõe uma agência externa ao universo), ou a realidade é ontologicamente incompleta. Ambas as opções são difíceis de compreender (mais um sinal de que os limites da realidade física ressoam em limites do nosso entendimento). A tese diz, em traços gerais, que a incompletude da realidade observadas no nível quântico é resultante da preguiça de Deus em desenhar a realidade para além do nível atómico, ou, então, da sua subestimação da inteligência humana, entendida por Deus como limitada ao nível atómico, que não exploraria para além deste. Em qualquer dos casos, mantêm-se omnipresentes as duas faces do pensamento sobre a distinção entre o natural e o humano: precisamente, o natural (ontologia

incompleta) e o humano (consciência limitada). Qualquer das opções que usemos para pensar esta separação esbarra na indissociabilidade da relação entre o natural e o humano. Não é possível separar estas duas dimensões: elas co-constituem o real. Tanto a realidade física como consciência estão incompletos, são processos que só podem ser apreendidos a partir do meio sem nunca se vislumbrar um fim ou uma externalidade, como diria Deleuze.

Ora, como dizia Derrida, se a realidade não se confina à linguagem, então a apreensão da realização é uma impossibilidade do logos. Daqui resulta que não existem quaisquer prerrogativas que assistam à reclamação positivista de ser a única via para aceder à verdade da realidade física. Mais, tendo em conta que o que se conhece é epistemologicamente idêntico ao que se pode conhecer, isto é, ao que não se conhece, tanto a realidade conhecida exterior à consciência como a realidade desconhecida exterior à consciência refletem os modos e os limites da operatividade da consciência, independentemente do nível de evolução das tecnologias de apreensão do real. Isto significa que, conforme é demonstrável que se conhece o que se conhece, também é demonstrável que não se conhece o que não se conhece. Dito de outra forma, a humanidade tem conhecimento de que não conhece o que não conhece; mesmo não sabendo do que se trata o que não conhece, sabe que desconhece tudo aquilo que excede o que conhece. Sendo assim, há noção da permanência do mistério do inconstruível (cf. Bloch, 1971, citado por Siebers, 2013: 64). Pela perspetiva derridiana e einsteiniana, o inconstruível é incomunicável porque escapa à conceptualização, a qual é o recurso para se comunicar o construível, para, na linguagem deleuziana, atualizar o potencial do devir. *Mutatis mutandis*, pela perspetiva heisenbergiana e bhoriana, o incomunicável é inconstruível porque o real é ontologicamente incompleto, ou pelo menos escapa à materialização, a qual é o recurso para tornar o construível comunicável, para, na linguagem blochiana, se alcançar a identidade entre o epistemológico e o ontológico. Tomando as duas perspetivas em conta – que até poderão estar ambas corretas ou erradas – isto significa que as características da natureza são, afinal, conceptualizações operadas pela consciência e que a consciência é um produto da combinação das características da natureza. Ou seja, a linguagem não é mais do que a tecnologia que torna capaz a atualização das potencialidades do cosmos; ela fixa as possibilidades da expressividade deste. Sendo assim, a linguagem é tão material como o cosmos, o que, indo dar ao mesmo, significa que este é tão transcendente como ela. Eventualmente, a concretização ontológica de mais cosmos poderá significar a concretização de mais consciencializações, e, logo, de mais entendimento. Em qualquer dos casos, a identidade entre o humano (a consciência) e o natural (a matéria) parece evidente.



É nesta ontologia inclusiva que o humano obtém sentido, a sua verdade. Como lembra Ernst Bloch (1978, citado por Siebers, 2013: 77), a verdade ontológica é a única verdade concreta, pois que se exprime por “expetativas, esperança e sonhos enraizados nas possibilidades concretas que orientam o percurso [da vida]; e é uma premonição, um movimento, ou uma tendência. Por causa disso [a verdade ontológica] escapa ao positivismo, para cujo olhar nada parecido pode sequer existir” (Siebers, 2013: 77). Daqui se conclui, portanto, que a separação entre a natureza e o humano é um erro e que o valor da existência escapa à apreensão lógica do positivismo sem deixar contudo de ser tangível, material, porque se exprime pela realização concreta na vida de todos os dias.

Apesar dos sinais de obsolescência da separação entre a natureza e o humano, devido ao aumento gradual da proximidade entre a ciência e a política observada especialmente no nosso século (Good, 2001; Kitcher, 2001; Latour, 2004; Ezrahi, 2008; Rogers, 2008; Collins, 2010; Kuhlmann *et al.*, 2016; L'Astorina & Di Fiori, 2017; Rommetveit & Wynne, 2017; Felt *et al.*, 2018), os esforços de purificação discursiva, em particular nas biociências, mantêm-se bem vivos (Latour, 1990; Lock *et al.*, 2002; Fischer, 2004; Franklin, 2012; Hilgartner *et al.*, 2015; Krautwurst, 2016). Com efeito, as ciências biomédicas, ou melhor, as tecnociências biomédicas (Nordmann, 2006; Roco *et al.*, 2013; ver também o volume editado por Bainbridge & Roco, 2016) continuam a seguir o projeto da purificação discursiva (Haraway, 1991; Strathern, 1992; Harding, 2015, 2018; Friese & Latimer, 2019).

A tensão essencial entre a confusão dos imaginários e a sua separação permanece através desta resistência da clivagem cartesiana, e é por isso que é necessário envolver os públicos nos debates sobre os modelos biopolíticos a implementar. Este envolvimento,

“como lembra Laura Nader, implica conceptualizar o entendimento público da ciência de maneira a que nem se romantize «o povo» nem se demonize «o cientista», enquanto ao mesmo tempo se mantém o olhar atento à natureza autoritária da ciência e da tecnologia que tem tendência a colonizar e desviar para o lado outros modos de conhecimento” (Edwards *et al.*, 2007: 14).

Tal conceptualização atenuará necessariamente as tensões durante os dramas tecnológicos. Apesar da ideia de os dramas tecnológicos conceptualizados nos termos que Bryan Pfaffenberger (1992) lhes deu culminarem na democratização das realizações tecnológicas, o resultado destes dramas será sempre a produção de contingências hegemónicas (cf. Pellizzoni & Ylönen, 2012), resultado este que, no

final de contas, é um dos aspetos chave da invasão da prática pela teoria, própria da visão neoliberal (Nordmann, 2006; Bensaude-Vincent, 2008; Pellizzoni, 2011; Latimer, 2018, 2019). No contexto dos imaginários tecnocientíficos, a produção de contingências hegemónicas é traduzida pela continuidade entre a “empresarialização da natureza” (Franklin, 1995: 172) e a privatização da esperança (Thompson & Žižek, 2013), ambas operações comuns no processo de construção do valor na bioeconomia (Waldby, 2002; Birch, 2006; Aarden, 2017). Devido à imbricação mútua da bioeconomia e da economia do conhecimento, os imaginários socio-técnicos acabarão sempre por serem “política construída por meios tecnológicos” (Pfaffenberger, 1992:282). São forças que tendem a homogeneizar a heterogeneidade, como diria Appadurai (1996).

A contextualização da emergência do novo imaginário biomédico no âmbito da construção moderna e neoliberal do imaginário tecnocientífico ajuda-nos a compreender melhor o funcionamento das estruturas de contingência a que George Marcus (1995) alude,<sup>14</sup> as quais revelam sempre, no final, as posições em tensão no desenrolar do drama tecnológico que sustenta as expressões da nova biopolítica. É o uso das estruturas de contingência, que é desequilibrado, por haver quem detenha os recursos e quem não os detenha, que faz dos dramas tecnológicos um jogo de poder, ou, melhor dizendo, um jogo entre entendimentos potencialmente díspares sobre o que significa “valor”.

A introdução do conceito de valor no campo de jogo onde os diferentes agentes procuram interpretar os modos de configuração dos imaginários implica que o entendamos mais como um referente de comparabilidade entre os sistemas de ideias (cf. Dumont, 1992) subjacentes às culturas dos grupos envolvidos na formulação da nova biopolítica do que uma abstração de uma relação custo/benefício que os detentores dos recursos elegem como referência para produzirem novos objetos biomédicos. A confusão entre a ideia de valor como símbolo da relação custo/benefício e o valor como referente de comparabilidade de sistemas de ideias é um dos sinais mais fortes de que a análise da produção do novo imaginário biomédico necessita de considerar o fundamento antropológico do valor como referência para o desenvolvimento do processo de regularização tecnológica.

---

<sup>14</sup> As estruturas de contingência são as condições estruturais a partir e através das quais se abordam “as possibilidades futuras por meio da inovação tecnocientífica” (Marcus, 1995: 4).

## **Os imaginários como tradutores dos entendimentos de uma sociedade sobre o bem e o mal**

Tempo agora para olharmos com mais atenção para a terceira ideia que salientei da citação de Sheila Jasanoff sobre os contextos dos imaginários sociotécnicos, segundo a qual, os imaginários sociotécnicos traduzem os entendimentos de uma sociedade sobre o bem e o mal.

Esta função dos imaginários sociotécnicos é muito importante, uma vez que, na sua realização, estão envolvidos sistemas de ideias e de práticas que não são visíveis (e que uma etnografia pode ajudar a desvelar). A tecnologia, como a ciência, não é neutra, não é livre de juízos de valor (Franklin, 1995; Edwards *et al.*, 2007; Jasanoff, 2016b). É justo, portanto, aceitar que o desenho e a definição de instrumentos sociotécnicos expressem os imaginários particulares dos seus desenhadores e definidores. Neste sentido, concordo com a ideia de Rommetveit e Wynne (2017) segundo a qual os imaginários são performativos. Nos imaginários estão mais ou menos implícitos os sistemas de ideias que suportam as posições mais ou menos explícitas dos agentes no decorrer dos dramas tecnológicos. Eventualmente, será o desequilíbrio de forças no desenrolar do drama que leva a que “o potencial que a tecnologia possui para a emancipação, a criatividade e o empoderamento permaneça por cumprir, ou, na melhor das hipóteses, mal distribuído” (Jasanoff, 2016a: 265). O poder de definição das “regras do jogo para governar a tecnologia [– acrescenta Sheila Jasanoff (2016a: 266) –,] continua a ser detido pelo capital e pela indústria, e não pelos representantes políticos das massas trabalhadoras, consumidoras e não raramente sofredoras”.

A esperança em futuros em que o interesse público vença o interesse privado é, portanto, perfeitamente aceitável. A tradução pelos sistemas sociotécnicos dos entendimentos de uma sociedade sobre o bem e o mal é, por isso, realizada na interpenetração de pelo menos dois níveis: o da contradição política (entre privilegiados e não privilegiados) e o da contradição ética (entre valores díspares).

Quando Sheila Jasanoff se refere ao facto de os imaginários sociotécnicos traduzirem os entendimentos de uma sociedade sobre o bem e o mal, não ficamos elucidados se ela acautelou o facto de que os imaginários sociotécnicos representam os resultados dos dramas tecnológicos que envolvem apenas uma (pequena) parte da sociedade – aquela que tem voz. Mais, a ideia insinuada por Jasanoff de que os imaginários sociotécnicos refletem o trabalho de controlo social total da tecnologia choca, por exemplo, com a impossibilidade de se manter simultaneamente o conhecimento completo e o controlo total sobre os efeitos das tecnologias na sociedade, ainda para mais no caso das tecnologias emergentes, cujos efeitos

serão apreensíveis apenas no futuro. A história está prenhe de exemplos desta impossibilidade, que foi traduzida no famoso dilema de Collingridge segundo o qual, os esforços para influenciar ou controlar o desenvolvimento da tecnologia enfrentam dois problemas indissociáveis: o da informação (não é possível prever os impactos de uma tecnologia enquanto ela não for extensivamente e amplamente usada) e o do poder (o controlo da tecnologia ou a sua mudança é difícil quando a tecnologia se tornou parte da vida diária da sociedade) (Collingridge, 1980). Isto significa que não é possível fazer um prognóstico eficaz sobre os impactos sociais de uma tecnologia (ou de um aparato a ela ligado, como, por exemplo, um modelo teórico de implementação de aplicações tecnológicas), visto que estes impactos dependem grandemente do uso social que lhe é dado, o qual, por sua vez, dificultará a mitigação de eventuais problemas, por a tecnologia estar nessa altura já profundamente imbricada no tecido social.

A *path-dependency* dos efeitos das tecnologias nas sociedades e na história implica, portanto, que se assuma uma posição de humildade sobre as capacidades das sociedades para aferir com clareza o bem e o mal potencialmente associados à implementação de dada tecnologia. A única resposta a este dilema será a adoção do princípio da precaução como regra da gestão das visões sociotécnicas, numa lógica de governação antecipatória do risco (Joly, 2015).

A este respeito, Pierre-Benoit Joly (2015) lembra que a abordagem da governação antecipatória das tecnologias emergentes tem limitações. Em primeiro lugar, foca-se na novidade, na incerteza e na ignorância, adivinhando o futuro como campo de batalha onde acontecerá a guerra entre as promessas e as expectativas. Neste sentido, o futuro interfere no presente, uma vez que a governação antecipatória é realizada *agora* em função do que se prevê acontecer a seguir a partir da experiência (do *antes*). Por isso, é fundamental perceber “como o passado e as estruturas e repertórios atuais (discursos, esquemas, regras, etc.) influenciam os imaginários sociotécnicos... e determinam a nossas visões e representações em contextos de controvérsia e incerteza” (Joly, 2015: 143). Em segundo lugar, surge a questão do poder. As cartografias do poder não podem simplesmente ser aplainadas, uma vez que a chamada governança distribuída em que são envolvidos os diversos grupos de atores que formam o subsistema político<sup>15</sup> que produz as múltiplas correntes

---

<sup>15</sup> O subsistema político é o “grupo de atores normalmente indiferenciados originários de diferentes áreas do estado e da sociedade que estão unidos por uma preocupação mútua e um conhecimento sobre uma área política específica” (Béland *et al.*, 2018: 1). O subsistema político “é formado por três grupos funcionais de atores: as coligações de defesa (*advocacy coalitions*), as comunidades epistémicas (*epistemic communities*) e os círculos instrumentais (*instrumental constituencies*). Os atores principais do primeiro grupo são os políticos, os do segundo são os experts e os técnicos, e os do último são os utilizadores

discursivas durante os processos de decisão política (ver Mukherjee & Howlett, 2015) inclui participantes visíveis e invisíveis (Kingdon, 2013) “cujos poderes são assimétricos e cuja diferença de recursos pode potencialmente afetar o desenvolvimento da tecnologia” (Joly, 2015: 143). Se o investigador não tiver este aspeto em mente, as suas análises dos dramas tecnológicos “poderão ser associadas com o neoliberalismo e as premissas do *New Public Management*” (Joly, 2015: 143). É, portanto, necessário manter presente que há interesses envolvidos nas ações dos diferentes agentes, e, os mais poderosos de entre estes tenderão a usar os seus mais vastos recursos para fazer passar as suas intenções. Estas forças com mais poder podem até ser as mesmas que transformam o conhecimento das vanguardas sociotécnicas em ativos financeiros, e, ao fazerem valer os seus interesses e propósitos no âmbito da governação antecipatória e/ou dos dramas tecnológicos, acabarão por estender a sua influência a todo o processo de produção, desenvolvimento e distribuição das tecnologias em questão, determinando não apenas as agendas da investigação científica (ao conferirem o valor ao seus resultados), mas também a agenda política que define os modos como os resultados finais são oficialmente aprovados para comercialização. Finalmente, a abordagem da governação antecipatória também é acometida do mal da limitação explícita e implícita à coprodução. Por exemplo, a colaboração de cientistas sociais nos processos de governação antecipatória pode acarretar o perigo da sua cooptação por parte dos atores mais influentes, como, por exemplo, os que direta ou indiretamente decidem sobre o financiamento do projeto que eles estão a aplicar ou que pretendem aplicar no futuro. Este problema deturpa os princípios da colaboração, como no caso da participação dos cientistas sociais em projetos regidos pela obrigatoriedade da aplicação de um plano centrado no modelo da inovação e investigação responsáveis (Taebi *et al.*, 2014; Felt *et al.*, 2007, 2018; Ribeiro *et al.*, 2018).

Sobre este aspeto, há imenso material onde a antropologia pode ir buscar indicadores da presença/ausência do princípio da precaução na definição das visões sociotécnicas das vanguardas, como, por exemplo, através da análise das práticas e das tensões associadas aos recentes modelos de governação antecipatória (Guston, 2013, 2014; Messeri & Vertesi, 2015) que inspiram os modelos de inovação e investigação responsáveis (Grunwald, 2017; L'Astorina e Di Fiori, 2017; Reber, 2017). Tanto estes modelos como a introdução dos círculos instrumentais nos processos de coprodução e definição de políticas públicas (cf. Béland *et al.*, 2018; Simons

---

ou a população em geral” (Costa, 2019a). Os atores “não agem necessariamente por autointeresse, mas partilham algumas ideias e conhecimento sobre a área da política em questão, que os situa à parte de outros atores políticos” (Béland *et al.*, 2018: 2).

& Voss, 2018) são exemplos desta preocupação pelo princípio da precaução (ver Comissão Europeia, s/d). Porém, para além dos problemas que surgem ao longo da execução prática de tais modelos (Prainsack *et al.*, 2010; Delgado, 2016; Delgado & Am, 2018), estes prolongam a ideologia do défice do público em entender a ciência, mantendo a separação entre a arena dos políticos e dos cientistas e a dos política e cientificamente iletrados (Ribeiro *et al.*, 2018; Ahrweiler *et al.*, 2019), que são vistos como não educados (preconceituosos), não disciplinados (emotivos) e não curiosos (conservadores), características que, em suma, configuram o “novo primitivo” (Edwards *et al.*, 2007).

A operacionalização do princípio da precaução por intermédio da governação antecipatória não é suficiente para destrinçar o bem e o mal das intenções dos atores participantes nos dramas tecnológicos que acabarão por definir a ambivalência de valores do processo de implementação das tecnologias. Os arranjos de governação antecipatória, como, por exemplo, os subsistemas políticos, não passam de sinédoques dos imaginários sociotécnicos, daí não podermos retirar um esquema global do imaginário social a partir de uma parte que supostamente o representa. Com efeito, continua a existir uma parte importante da população mundial que vive abaixo do limiar da pobreza para quem o acesso às tecnologias nem sequer figura no conjunto das suas preocupações (Jasanoff, 2016a).

Apesar disso, o desenrolar dos dramas tecnológicos no âmbito dos subsistemas políticos reflete, de facto, o que os diferentes imaginários com voz elegem como opções de configuração do futuro, embora, como se disse, com uma representatividade social irrealista. A Figura 1 ilustra o desenrolar dos dramas tecnológicos a partir da tensão essencial entre o imaginário tecnocientífico e o imaginário social onde são jogados sistemas de ideias mais ou menos amplos.

No processo de coprodução dos imaginários sociotécnicos são estrategicamente apresentadas as epistemologias particulares de cada grupo constituinte do subsistema político. As suas discursividades potencialmente em confronto são jogadas na intenção de concordâncias e de produzirem contingências hegemónicas, traduzidas em última instância em um dado imaginário sociotécnico.

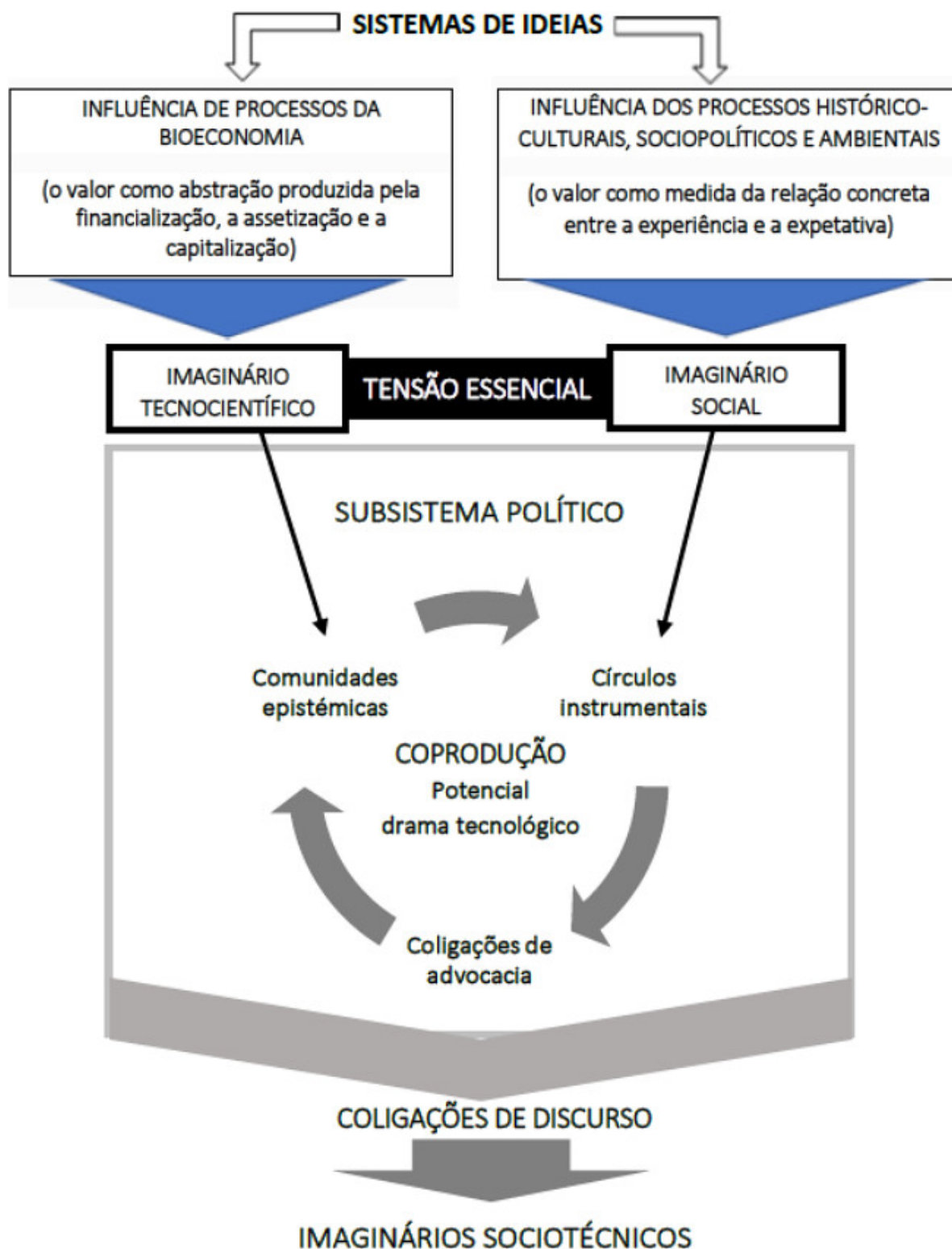


Fig. 1. Processo de coprodução dos imaginários sociotécnicos (elaboração do autor).

Uma das formas de identificar e analisar os níveis de convergência entre as posições dos atores envolvidos nos dramas é procurando mecanismos de coligação de discursos.<sup>16</sup> As coligações de discursos aludem para a associação dos elementos das figuras da economia política do conhecimento (Wynne, 1992) numa composição de visões parciais sobre as tecnologias em apreço. É esta a lógica da própria coprodução, que supostamente acaba por acautelar a continuação do imaginário democrático (Ezrahi, 2004, 2012). Chavões tais como “medicina de precisão”, “medicina personalizada”, “bioinformática”, “engenharia genética”, “saúde digital”, “cuidados de saúde baseados em valor”, etc., cumprem a função de reunir numa composição lógica um conjunto de visões potencialmente díspares (Bensaude-Vincent, 2014; Hilgartner, 2015); são produtos de consensos muitas das vezes arrancados de posições em conflito. Os nomes à volta dos quais são organizadas as narrativas da nova biopolítica são, por isso, “ferramentas estratégicas” (cf. De Chadarevian, 2002: 206) que indicam como surgem e se institucionalizam as disciplinas da economia política do conhecimento. No final, os atos de nomeação inerentes a esse processo de institucionalização tornam-se atos performativos por excelência, ajudando a “reificar [um dado domínio] como uma área [de práticas], elevando o seu perfil aos imaginários sociotécnicos mais amplos” (Hilgartner, 2015: 39), reunindo, assim, as práticas material-discursivas numa figura geral e englobante. Como foi referido, esta figura tende a refletir o processo de aprisionamento sociotécnico, no seio da qual é traçada “uma linha que cria uma divisão e introduz uma assimetria entre os agentes que podem participar no mercado e os que são rejeitados por ele. Os últimos podem sentir-se excluídos porque os mercados existentes não satisfazem a sua procura e falham em considerá-los.” (Callon & Rabeharisoa, 2008: 246).

Este aprisionamento é o mecanismo que produz as estruturas de contingência que se tornam gradualmente contingências hegemónicas, a que Pellizzoni e Ylönen (2012) se referem, e que, como já foi salientado, constituem um dos aspetos chave da invasão da prática pela teoria, própria da visão neoliberal.

Um dos tipos de agentes excluídos pelos mercados é o que Isabelle Stengers (2018) adota na figura do idiota, que Deleuze decalca da personagem Michkin, d’O Idiota, de Dostoiévsky. O idiota é o que está separado da comunidade civilizada, que não se filia numa qualquer facção e recusa adotar uma visão realista sobre o que o rodeia, mantendo uma visão fantástica, idealista, não poucas vezes

---

<sup>16</sup> As coligações de discursos são “construídas pelo conjunto de histórias particulares, ... [A]s práticas através das quais o discurso exerce o seu poder não são primeiramente decididas por pessoas particulares (deixadas sós com um conjunto coerente de ideias e crenças que não são específicas do contexto), mas em práticas no contexto no qual os atores empregam as histórias e (re)produzem ou transformam discursos particulares” (Hajer, 2009: 60).



entendida como ingenuidade. Este tipo é mais comum do que o que pode parecer aos olhos dos agentes ativos do neoliberalismo. Ele pode assumir funções no aparelho administrativo judicial (cuja função, paradoxalmente, torna imperativo tomar-se decisões), como no caso do escrivão Bartleby, de Herman Melville. A sua ignorância não é estúpida; é uma ignorância assumida, consciente. Como Stengers acrescenta, “o idiota resiste à maneira como a situação é apresentada... E resiste não porque a apresentação seja falsa..., mas porque «há algo mais importante». Não lhe perguntemos o quê. O idiota não responderá, ele não discutirá... Não se trata de interrogá-lo: «O que é mais importante?». Ele não sabe.” (2018: 444). A autoexclusão voluntária do idiota dos debates sobre as políticas públicas, nomeadamente as relacionadas com os imaginários sociotécnicos, significa que há sempre discursividades que não são consideradas nas coligações dos discursos. A incapacidade de a economia escritural envolver todas as discursividades sociais é eventualmente uma das condições potenciadoras do aprisionamento sociotécnico e da hegemonização das contingências, que, no final, explicam, em grande parte a emergência dos arbítrios culturais a que Pierre Bourdieu (1989) se referia.

A governação antecipatória por si só não resolve o problema da falta de envolvimento das discursividades excluídas nos processos de coligação de discursos; a única forma de isto poder acontecer é reger os modelos de governação antecipatória a partir de uma pergunta tão simples que causa um pavor que “faz balancear as seguranças” (Stengers, 2018: 447): “O que é que estamos a fazer?” É este o cerne da proposição cosmopolítica que Isabele Stengers apresenta. A inclusão da proposição cosmopolítica nos processos de gestão dos modelos de governação antecipatória sobre o desenho de políticas de implementação social dos imaginários tecnocientíficos poderá ser de extrema importância. A proposição cosmopolítica tem como objetivo sugerir “uma desaceleração, a criação de um espaço de hesitação e respeito daquilo que fazemos” (Stengers, 2018: 446). Para além de assinalar a revelação de capacidades críticas (cf. Boltanski, 1990), a introdução deste espaço de autointerpelção consiste num ato de fé das produções humanas, pois, “permitem-nos ser tocados e dar ao que nos toca o poder de nos fazer imaginar, pensar e aprender, que são formas humanas particulares de participação num processo em curso, aventureiro, não garantido mas generativo de fazer sentido em comum” (Stengers, 2019: 18).

Em síntese, as coligações de histórias particulares sobre um futuro prometido e esperado configuram não apenas o imaginário e as visões sociotécnicas, mas igualmente a sua materialização em estruturas de concretização de uma filosofia do desejo de suplantação das limitações, o qual é demasiado antigo para ter sido inventado (Bloch, 1983). Este é o contexto em que a emergência da nova biopolítica

poderá contribuir para o cumprimento de uma função antropológica radical: o controle das contingências (sendo a morte a maior delas).

No plano da construção da narrativa da nova biomedicina, é comum encontrarmos a expressão “*hype or hope*”, nomeadamente associada aos efeitos dos novos desenvolvimentos da medicina de precisão e da saúde digital, que são o motor da transformação tecnocientífica da biomedicina (e.g. Brown, 2003; Menzel, 2015; Abettan, 2016). Esta expressão exprime uma ambivalência onde se encerra um *pathos* sobre o confronto da esperança com a excessividade retórica da concretização milagrosa do ideal da vida sem doença (e até sem morte). Mas, embora opostos, ambos os termos da expressão aludem para um ideal, uma utopia. O excesso e a esperança combinam-se aqui no desejo utópico de uma realidade humana sem constrangimentos biológicos.

É neste plano que a utopia aparece como o objeto mais concreto do humano, uma vez que traduz os seus sonhos sobre a ultrapassagem das limitações que os indivíduos vivem em carne e osso. A mutação do “novo” na forma de “inovação”, sugerindo o progresso contínuo, é uma das características mais salientes da economia política da promessa que usa a utopia como ideal de concretização. A ilha da utopia, enquanto representação máxima do bem-estar, indica que a procura do bem não pode ser retirada dos imaginários sociotécnicos. Neste sentido, a inovação, enquanto via para a utopia, representará o caminho do bem. Enfim, não é certamente fácil retirar conclusões sobre a terceira ideia de Sheila Jasanoff, mas, pelo menos, a procura do bem dos sistemas sociotécnicos é uma ideia boa para pensar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A coprodução dos imaginários sociotécnicos é um dos aspetos centrais na economia política da promessa da nova biomedicina. Esta coprodução implica a participação das populações na elaboração das políticas de saúde desde o ponto da declaração das intenções contidas nas promessas que inspiram e dirigem o novo imaginário, passando pelos processos de desenho dos novos bens e serviços, e culminando na formalização de coligações discursivas cujo potencial performativo seja reconhecido por todas as partes envolvidas na coprodução. Idealmente, na sequência deste processo, o benefício e os riscos associados ao usufruto ou ao consumo dos bens e serviços serão totalmente conhecidos pelos beneficiários ou consumidores destes. Adicionalmente, ainda no plano ideal, estes terão consciência dos mecanismos dinamizados e utilizados para materializar os imaginários

sociotécnicos e saberão compreender o seu funcionamento e identificar o que poderá estar na origem de eventuais más experiências no decorrer do uso ou usufruto dos bens e serviços. Este quadro ideal de reunião de competências para analisar os processos de produção de bens e serviços públicos ensaia um desejo de democratização dos processos da governação-sustentada-na-tecnociência, no seio da qual o imaginário da nova biomedicina adquire a sua legitimidade e a sua justificação económica e política. Porém, este desejo é contrariado pelos regimes económicos da tecnociência, os quais produzem desigualdades tanto na distribuição das fontes de desenvolvimento e materialização do imaginário tecnocientífico como no acesso às vantagens prometidas pelas novas aplicações da tecnociência nomeadamente no âmbito da biomedicina.

Ao longo deste ensaio, fui focando a ideia segundo a qual o ideal da democracia, isto é, o acesso das populações, sem distinção de qualquer ordem, à totalidade das evidências invocadas para justificar os atos da governação-sustentada-na-tecnociência, é contrariado pela realidade da privatização dos imaginários por parte dos regimes económicos configurados pela promessa tecnocientífica. Vimos que a excessiva dependência do imaginário tecnocientífico dos interesses que procuram capitalizar o conhecimento da tecnociência reflete-se em dois aspetos igualmente significativos no âmbito desses regimes: por um lado, os interesses dos investidores privados nos processos de desenvolvimento das novas tecnologias e inovações desequilibra a relação entre o imaginário tecnocientífico e o imaginário social favorecendo a privatização da esperança, o que interfere significativamente na moldagem do imaginário sociotécnico e dos futuros possíveis; por outro lado, esta imbricação dos modos de produção dos bens e serviços tecnocientíficos nos processos de financeirização e de capitalização torna a gestão do seu valor uma estratégia performativa, isto é, desloca o *locus* do valor do objeto para o sujeito, o que (só aparentemente) contraria a purificação discursiva que aparece tradicionalmente como a condição para a emergência da razão científica.

Como referido, a promulgação dos interesses privados pelo imaginário tecnocientífico tem como consequência fundamental a privatização do imaginário sociotécnico e, por arrastamento, do imaginário social e da esperança. A tensão entre os imaginários tecnocientífico e social encontra-se radicada na diferenciação dos sistemas de ideias que lhes são subjacentes, nos quais as ideias são hierarquizadas em função do seu valor social e cultural, estejamos nós a referir-nos a culturas no sentido etnológico ou a culturas epistémicas. Por esta razão, a tensão entre o imaginário tecnocientífico e o imaginário social reflete uma diferença de natureza sobre o que se entende por bem e mal – ou por socialmente bom e socialmente mau – no contexto desses sistemas. Porém, existe um plano de fundo comum a

esta potencial divergência de entendimentos: a procura de um futuro em que os constrangimentos biológicos cuja existência motivou por princípio a declaração da promessa tecnocientífica sejam definitivamente mantidos no passado.

O problema maior consiste em alinhar os sistemas de ideias de forma a convergirem num mesmo entendimento sobre o bem e o mal no âmbito do desenvolvimento dos dispositivos de regulação biopolítica. O cerne do problema é, portanto, uma matéria de preocupação sobre aquilo que se considera ter valor, e não uma matéria de facto, conforme referia Bruno Latour (2004).

A análise deste problema implica considerar o plateau científico e tecnológico como o plano de problematização adequado para indagar sobre a economia política da promessa da nova biomedicina. Neste plateau, as matérias de preocupação fundamentais implicarão saber: i) como é que as visões sociotécnicas das vanguardas interagem com os imaginários sociotécnicos e estes com elas; ii) até que ponto e por que modos o imaginário social ajuda a moldar o conteúdo das visões das vanguardas; e iii) quais e como são jogadas as capacidades críticas dos atores envolvidos nos dramas tecnológicos para efeitos de elaboração de coligações discursivas tendentes à materialização dos imaginários sociotécnicos, nomeadamente, os relativos à saúde.

Estas questões remetem para a necessidade de analisar os processos de biomedicalização, que estão centralizados no jogo de discursividades entre perspetivas dominantes e perspetivas subordinadas que tem lugar no contexto dos subsistemas políticos. Tal análise poderá abrir ao escrutínio os mecanismos de justificação dos diversos imaginários, revelando os interesses que lhes estão subjacentes, e a divulgação dos seus resultados poderá contribuir para democratizar os processos de governação-sustentada-na-tecnociência ao ajudar as populações a tomarem consciência da efetividade das suas capacidades críticas para avaliarem a relação entre “o que estamos a fazer” e “o que é para ser feito”.

Para sustentar essa análise, é necessário realizar uma etnografia das capacidades críticas. Uma etnografia das capacidades críticas que sirva o propósito de ajudar a democratizar os processos de governação-sustentada-na-tecnociência implica a localização do investigador no meio do plateau científico e tecnológico responsável pelo desenvolvimento dos processos inspirados pela promessa da nova biomedicina, no qual, como referi, se situa o subsistema político. A localização do investigador neste subsistema permitirá apreender os modos de circulação dos imaginários e das correspondentes discursividades. O local mais indicado a partir do qual o investigador pode realizar a observação é o grupo da comunidade epistemológica, que, como vimos, é um dos três grupos de atores que constituem o subsistema.

A localização do investigador no seio do subsistema político permitirá reunir indicadores que poderão ser articulados a jusante em propostas de democratização dos processos de biomedicalização no âmbito da governação-sustentada-na-tecnociência. Este segundo momento metodológico – de intervenção – completa um ideal que considero ser inevitável na problematização não apenas das matérias de interesse das sociedades governadas por modelos de governação-sustentada-na-tecnociência mas também na implicação da antropologia na promoção de um mundo democrático e inclusivo.

Apresentei já em outro local as características da etnografia das capacidades críticas a realizar no contexto dos subsistemas políticos (Costa, 2019a), pelo que remeto os leitores interessados para aí, poupando-os à repetição das mesmas no presente ensaio. Acrescento, porém, os seus traços principais. Uma etnografia das capacidades críticas deve ser: crítica, multi-situada, colaborativa e experimental, estratégica, envolver o elemento de surpresa, deve informar uma antropologia aplicada, deve demonstrar a responsabilidade política do investigador, e, finalmente, deve permitir a realização de uma interpretação figural. Este é um empreendimento que, tenho esperança, poderá trazer luz à análise antropológica da economia política da promessa do novo imaginário biomédico.

## REFERÊNCIAS

AARDEN, E. (2017), *Making Value(s) Through Social Contracts for Biomedical Population Research*. In PAVONE, V. & GOVEN, J. (eds.) «Bioeconomies: Life, Technology, and Capital in the 21st Century» (pp. 161-184). Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.

ABETTAN, C. (2016), *Between hype and hope: What is really at stake with personalized medicine?* «Medicine, Health Care and Philosophy», vol. 19(3), pp. 423-430, DOI 10.1007/s11019-016-9697-2.

ADORNO, T. (1984), *The essay as form*. «New German Critique», vol. 32 (Spring-Summer), pp. 151-171.

AHRWEILER, P.; GILBERT, N.; SCHREMPF, B.; GRIMPE, B. & JIROTKA, M. (2019), *The role of civil society organisations in European responsible research and innovation*, «Journal of Responsible Innovation», vol. 6(1), pp. 25-49, DOI: 10.1080/23299460.2018.1534508.

APPADURAI, A. (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis and London: Public Works Publications.

BAINBRIDGE, W. & ROCO, M. (eds.) (2016), *Handbook of Science and Technology Convergence*. Switzerland: Springer.

BARNARD, F. (1983), “Aufklärung” and “Mündigkeit”: *Thomasius, Kant, and Herder*. Paper presented at the Symposium of the International Conference for the Study of Political Thought, April, pp. 16-18, 1982.

BARRÉ, R. (2010), “De l’arbitraire à l’arbitrage”: *les indicateurs de S&T en débat*. In AKRICH, M.; BARTHE, Y.; MUNIESA, F. & MUSTAR, P. (eds.), *Débordements: Mélanges offerts à Michel Callon*, pp. 13-20. Paris: Presse des Mines.

BÉLAND, D.; HOWLETT, M. & MUKHERJEE, I. (2018), *Instrument constituencies and public policy-making: An introduction*. «Policy and Society», vol. 37(1), pp. 1-13, DOI: 10.1080/14494035.2017.1375249

BENSAUDE-VINCENT, B. (2008), *Technoscience and Convergence: A Transmutation of values?*. Summerschool on Ethics of Converging Technologies, Dormotel Vogelsberg, Omrod / Alsfeld, Germany, Sep 2008, Alsfeld, Germany. <halshs-00350804>

BENSAUDE-VINCENT, B. (2013), *Between the possible and the actual: Philosophical perspectives on the design of synthetic organisms*. «Futures», vol. 48, pp. 23-31.

BENSAUDE-VINCENT, B. (2014), *The politics of buzzwords at the interface of technoscience, market and society: The case of ‘public engagement in science’*. «Public Understanding of Science», pp. 1-16, DOI: 10.1177/0963662513515371.

BENSAUDE-VINCENT, B.; LOEVE, S.; NORDMANN, A. & SCHWARZ, A. (2011), *Matters of Interest: The objects of research in science and technoscience*. «Journal for General Philosophy of Science», vol. 42, pp. 365-383.

BIRCH, K. (2006), *The Neoliberal Underpinnings of the Bioeconomy: The Ideological Discourses and Practices of Economic Competitiveness*. «Genomics, Society and Policy», vol. 2(3), pp. 1-15.

BIRCH, K. (2017), *Rethinking Value in the Bio-economy: Finance, assetization, and the management of value*. «Science, Technology, & Human Values», vol. 42(3), pp. 460-490.

BIRCH, K. & TYFIELD, D. (2012), *Theorizing the Bioeconomy. Biovalue, Biocapital, Bioeconomics or... What?* «Science, Technology, & Human Values», vol. 38(3), pp. 299-327, DOI:10.1177/0162243912442398.

BLOCH, E. (1983), *The dialectical method*. «Man and World», vol. 16, pp. 281-313.

BOLTANSKI, L. (1990), *Sociologie critique et sociologie de la critique*. «Politix», vol. 3(10-11), pp. 124-134.

BOLTANSKI, L. & THÉVENOT, L. (2006), *On justification: Economies of worth*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- BOURDIEU, P. (1989), *O poder simbólico*. Lisboa: Difel.
- BROWMAN, G.; VOLLMANN, J.; VIRANI, A. & SCHILDMANN, J. (2014), Improving the quality of 'personalized medicine' research and practice: Through an ethical lens. «Personalized Medicine», vol. 11(4), pp. 413-423.
- BROWN, N. (2003), *Hope Against Hype: Accountability in Biopasts, Presents and Futures*. «Science Studies», vol. 16(2), pp. 3-21.
- BUYX, A. (2008), *Personal Responsibility for Health as a Rationing Criterion: Why We Don't like It and Why Maybe We Should*. «Journal of Medical Ethics», vol. 34(12), pp. 871-874.
- CALLON, M.; LASCOUMES, P. & BARTHE, Y. (2009), *Acting in an Uncertain World: An Essay on Technical Democracy*. Massachusetts: The MIT Press.
- CALLON, M. & RABEHARISOA, V. (2008), *The Growing Engagement of Emergent Concerned Groups in Political and Economic Life: Lesson from the French Association of Neuromuscular Disease Patients*. «Science, Technology, & Human Values», vol. 33(2), pp. 230-261.
- CLARKE, A.; SHIM, J.; MAMO, L.; FOSKET, J. & FISHMAN, J. (2010), *Biomedicalization: A theoretical and substantive introduction*. In CLARKE, A. et al. (eds.), «Biomedicalization: Technoscience, Health, and Illness in the U.S.», pp. 1-44. Durham and London: Duke University Press.
- CLASTRES, P. (1974), *La société contre l'État: Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- COHEN, A. (1977), *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- COLLINGRIDGE, D. (1980), *The social control of technology*. London: Frances Pinter.
- COLLINS, H. (2010), *Preserving a Space for Science in an Age of Democracy*. «PLoS Biology», vol. 8(1), e1000274, DOI: 10.1371/journal.pbio.1000274.
- COMISSÃO EUROPEIA (s/d), *Public Engagement in Responsible Research and Innovation*. Em linha. Acesso em 12/08/2019. Disponível em: <https://ec.europa.eu/programmes/horizon2020>.
- COSTA, J. (2019a), *Localizar e intervir: Para uma etnografia das capacidades críticas no processo de implementação do modelo de cuidados de saúde baseados em valor*. «Desenvolvimento & Sociedade», vol. 7, pp. 7-29.
- COSTA, J. (2019b), *Linking worlds: a theoretical reflection on some preconditions for ethnographic collaborations in personalized medicine*. «Antropologia Portuguesa», vol. 36, pp. 165-190. DOI:10.14195/2182-7982\_36\_8.

COSTA, J. (2019c), *Biocidadania e medicina personalizada: A quantificação dos corpos como método de incorporação de um novo ethos*. Comunicação apresentada no Congresso Internacional “The Quantification of Bodies. Organism, Health and Representation: From Renaissance to Big Data”, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC), 29 de novembro de 2019.

DAVIES, B. & SAVULESCU, J. (2019), *Solidarity and Responsibility in Health Care*. «Public Health Ethics». vol. 0(0), pp. 1-12.

DE CERTEAU, M. (1984), *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.

DE CHADAREVIAN, S. (2002), *Reconstructing life: Molecular biology in postwar Britain*. «Studies in History, Philosophy, Biology & Biomedical Sciences», vol. 33, pp. 431-448.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1980), *Mille plateaux: Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Editions de Minuit.

DELGADO, A. (ed.) (2016), *Technoscience and Citizenship: Ethics and Governance in the Digital Society*. Cham, Switzerland: Springer.

DELGADO, A. & ÂM, H. (2018), *Experiments in interdisciplinarity: Responsible research and innovation and the public good*. «PLoS Biology», vol. 16(3), e2003921, DOI: 10.1371/journal.pbio.2003921.

DOWNEY, G. & DUMIT, J. (1997), *Locating and Intervening: An introduction*. In DOWNEY, G. & DUMIT, J. (eds.) «Cyborgs and Citadels: Anthropological interventions in emerging sciences and technologies», pp. 5-30. Santa Fe: School of American Research Press.

DUMONT, L. (1992[1986]), *Ensaio sobre o individualismo: Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

DUPUY, J.-P. (2009a), *Cybernetics is an Antihumanism: Advanced Technologies and the Rebellion Against the Human Condition*. «Antimatters», vol. 3(2), pp. 47-64.

DUPUY, J.-P. (2009b), *On the origins of cognitive science: The mechanization of the mind*. Cambridge: MIT Press.

DUTTA, S.; LANVIN, B. & WUNSCH-VINCENT, S. (eds.) (2019), *Índice Global de Inovação 2019. Criar Vidas Sadias – O Futuro da Inovação Médica*. Genebra e Nova Deli: Cornell University, INSEAD, and the World Intellectual Property Organization. Em linha. Consulta em 11/01/2020. Disponível em: [https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/pt/wipo\\_pub\\_gii\\_2019.pdf](https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/pt/wipo_pub_gii_2019.pdf).

EDWARDS, J.; HARVEY, P. & WADE, P. (2007), *Introduction: Epistemologies in Practice*. In EDWARDS, J.; HARVEY, P. & WADE, P. (eds.) «Anthropology & Science: Epistemologies in practice». New York: Berg.



EZRAHI, Y. (1990), *The Descent of Icarus: Science and the Transformation of Contemporary Democracy*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

EZRAHI, Y. (2004), *Science and the political imagination in contemporary democracies*. In JASANOFF, S. (ed.) «States of Knowledge: The Co-Production science and social order», pp. 254-273. New York: Routledge.

EZRAHI, Y. (2008), *Controlling biotechnology: Science, democracy and 'civic epistemology'*. «Metascience», vol. 17, pp. 177-198.

EZRAHI, Y. (2013), *Imagined Democracy: Necessary political fictions*. Cambridge: Cambridge University Press.

FEILER, T. (2018), *Understanding responsabilization in healthcare: Differentiations in Reformation theology*. «Theology», vol. 121(2), pp. 95-102.

FEILER, T.; GAITSKELL, K.; MAUGHAN, T. & HORDERN, J. (2017), *Personalised Medicine: The Promise, the Hype and the Pitfalls*. «The New Bioethics», vol. 23(1), pp. 1-12. DOI: 10.1080/20502877.2017.1314895.

FELT, U.; FOCHLER, M. & SIGL, L. (2018), *IMAGINE RRI. A card-based method for reflecting on responsibility in life science research*, «Journal of Responsible Innovation», DOI: 10.1080/23299460.2018.1457402.

FELT, U.; WYNNE, B.; CALLON, M.; GONÇALVES, M.; JASANOFF, S. et al. (2007), *Taking European Knowledge Society Seriously: Report of the Expert Group on Science and Governance to the Science, Economy and Society Directorate*. Directorate-General for Research, European Commission. Luxembourg: European Commission.

FISCHER, F. (2009), *Democracy and Expertise: Reorienting Policy Inquiry*. Oxford: Oxford University Press.

FISCHER, M. (2004), *Biosciences and Biotechnologies as Deep Play and Ethical Plateaus*. «American Anthropologist», New Series, vol. 106(2), pp. 389-391.

FORSYTH, R.; MADDOCK, C.; IEDEMA, R. & LASSERE, M. (2010), *Patient perceptions of carrying their own health information: Approaches towards responsibility and playing and active role in their own health*. «Health Expectations», vol. 13, pp. 416-426.

FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E. E. (1981[1940]), *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

FOUCAULT, M. (1994), *Dits et écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard.

FRANKLIN, S. (1995), *Science as culture, cultures of science*. «Annual Review of Anthropology», vol. 24, pp. 163-184.

FRANKLIN, S. (2012). *Anthropology of Biomedicine and Bioscience*. In FARDON, R.; HARRIS, O.; MARCHAND, T.; SHORE, C.; STRANG, V.; WILSON, R. & NUTTALL, M. (eds.), «Sage Handbook of Social Anthropology», pp. 42-55. London: Sage.

FRIESE, C. & LATIMER, J. (2019), *Entanglements in Health and Well-being: Working with Model Organisms in Biomedicine and Bioscience*. «Medical Anthropology Quarterly», vol. 00(0), pp. 1-18, DOI: 10.1111/maq.12489.

FRIESEN, P. (2016), *Personal responsibility within health policy: unethical and ineffective*. «Journal of Medical Ethics», vol. 0, pp. 1-6. DOI:10.1136/medethics-2016-103478.

GAUDILLIÈRE, J.-P. & LOWY, I. (eds.) (1998), *The Invisible Industrialist: Manufactures and the Production of Scientific Knowledge*. New York: Palgrave MacMillan.

GLUCKMAN, M. (1981[1940]), *O reino dos Zulo na África do Sul*. In FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E.E. (eds.), «Sistemas Políticos Africanos», pp. 63-115. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

GODINHO, P. (2017), *O futuro é para sempre: Experiência, expectativa e práticas possíveis*. Lisboa: Livraria Letra Livre e Através Editora.

GOOD, M.-J. (2001), *The Biotechnical Embrace*. «Culture, Medicine and Psychiatry», vol. 25, pp. 395-410.

GRAEBER, D. & SAHLINS, M. (2017), *On Kings*. Chicago: HAU Books.

GRUNWALD, A. (2017), *Assigning meaning to NEST by technology futures: extended responsibility of technology assessment in RRI*. «Journal of Responsible Innovation», DOI: 10.1080/23299460.2017.1360719.

GUSTON, D. (2013), *Anticipatory governance of emerging technologies*. UW Biological Futures Colloquium Series, Arizona State University.

GUSTON, D. (2014), *Understanding 'anticipatory governance'*. «Social Studies of Science», vol. 44(2), pp. 218-242.

HAJER, M. (2009), *Authoritative Governance: Policy-making in the Age of Mediatization*. Oxford: Oxford University Press.

HARAWAY, D. (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The reinvention of Nature*. New York: Routledge.

HARDING, S. (2015), *After Mr. Nowhere: What kind of proper self for a scientist*. «Feminist Philosophy Quarterly», vol. 1(1), pp. 1-21. DOI: 10.5206/fpq/2015.1.2.

HARDING, S. (2018), *One planet, many sciences*. In REITER, B. (ed.), «Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge». Durham and London, Duke University Press: pp.39-62.

HARRIS, R.; WATHEN, N. & WYATT, S. (eds.) (2010), *Configuring Health Consumers: Health Work and the Imperative of Personal Responsibility*. New York: Palgrave MacMillan.

HILGARTNER, S. (2015), *Capturing the imaginary: Vanguard, visions and the synthetic biology revolution*. In HILGARTNER, S.; MILLER, C. & HAGENDIJK, R. (eds.), «Science and Democracy: Making knowledge and making power in the biosciences and beyond», pp. 33-55. New York and London: Routledge.

HILGARTNER, S.; MILLER, C. & HAGENDIJK, R. (eds.) (2015), *Science and Democracy: Making knowledge and making power in the biosciences and beyond*. New York and London: Routledge.

HINDMARSH, R. (2008), *Edging Towards BioUtopia: A New Politics of Reordering Life & The Democratic Challenge*. Crawley: University of Western Australia Press.

HOLMES, D. & MARCUS, G. (2008), *Collaboration today and the re-imagination of the classic scene of fieldwork encounter*. «Collaborative Anthropologies», vol. 1, pp. 81-101. DOI: 10.1353/cla.0.0003.

HOLTON, G. (1978), *The Scientific Imagination: Case Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

JASANOFF, S. (2004), *The idiom of co-production*. In JASANOFF, S. (ed.), «States of Knowledge: The Co-Production science and social order», pp. 1-12. New York: Routledge.

JASANOFF, S. (2015), *Future Imperfect: Science, Technology, and the Imaginations of Modernity*. In JASANOFF, S. & KIM, S.-H. (eds.), «Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power», pp. 1-33. Chicago and London: University of Chicago Press.

JASANOFF, S. (2016), *Invention for the people*. In JASANOFF, S., «The Ethics of Invention: Technology and the human future», pp. 246-268. New York and London: W. W. Norton & Company.

JASANOFF, S. (2016), *Subjects of reason: goods, markets and competing imaginaries of global governance*. «London Review of International Law», vol. 4(3), pp. 361-391.

JASANOFF, S. & KIM, S.-H. (eds.) (2015), *Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*. Chicago and London: University of Chicago Press.

JOLY, P.-B. (2010), *On the Economics of Techno-scientific Promises*. In AKRICH, M.; BARTHE, Y.; MUNIESA, F. & MUSTAR, P. (eds.), «Débordements: Mélanges offerts à Michel Callon», pp. 203-222. Paris: Presse des Mines.

JOLY, P.-B. (2015), *Governing emerging technologies? The need to think outside the (black) box*. In HILGARTNER, S.; MILLER, C. & HAGENDIJK, R. (eds.), «Science and Democracy: Making Knowledge and Making Power in the Biosciences and Beyond», pp. 133-153. New York and London: Routledge.

- KINGDON, J. (2013), *Agendas, Alternatives, and Public Policies*. Harlow: Pearson Education Limited.
- KITCHER, P. (2001), *Science, Truth, and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- KRAUTWURST, U. (2016), *Culturing Bioscience: A Case Study in the Anthropology of Science*. Toronto: University of Toronto Press.
- KUHLMANN, S.; ORDONEZ-MATAMOROS, G.; WALHOUT, B.; DORBECK-JUNG, B. *et al.* (2016), *Responsible research and innovation in a distributed anticipatory governance frame: A constructive socio-normative approach*. Deliverable D4.8 Interim design requirement report. Em linha. Acesso em 04/04/2018. Disponível em: <https://cordis.europa.eu/project/rcn/108668/en>.
- KUHLMANN, S.; STEGMAIER, P. & KONRAD, C. (2019), *The tentative governance of emerging science and technology: A conceptual introduction*. «Research Policy», vol. 48(5), pp. 1091-1097.
- LAMARD, P. & LEQUIN, Y.-C. (2017), *Elements of technical democracy*. «Journal of Innovation Economics & Management», vol. 22(1), pp. 171-181.
- LAMBEK, M. (2013), *The value of (performative) acts*. HAU: «Journal of Ethnographic Theory», vol. 3(2), pp. 141-160.
- L'ASTORINA, A. & DI FIORI, M. (2017), *A new bet for scientists? Implementing the RRI approach in the research practices*. «Relations», vol. 5(2), pp. 157-174. DOI: <http://dx.doi.org/10.7358/rela-2017-002-last>.
- LATIMER, J. (2018), *Repelling neoliberal world-making. How the ageing-dementia relation is reassembling the social*. «The Sociological Review Monographs», vol. 66(4), pp. 832-856.
- LATIMER, J. (2019), *Science under siege? Being alongside the life sciences, giving science life*. «The Sociological Review Monographs», vol. 67(2), pp. 264-286.
- LATOUR, B. (1990), *Drawing things together*. In LYNCH, M. & WOOLGAR, S. (eds.), «Representation in Scientific Practice», pp. 19-68. Cambridge, London: MIT Press.
- LATOUR, B. (1993), *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LATOUR, B. (2004), *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LATOUR, B. (2005), *From Realpolitik to Dingpolitik, or how to make things public*. In LATOUR, B. & WEIBEL, P. (eds.), «Making Things Public: Atmospheres of Democracy», pp. 14-41. Cambridge, MA: MIT Press.

- LATOUR, B. (2004), *Why has critique run out of steam: From matters of fact to matters of concern*. «Critical Inquiry», vol. 30(Winter), pp. 225-248.
- LOCK, M.; YOUNG, A. & CAMBROSIO, A. (2002), (eds.) *Living and Working with the New Medical Technologies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUPTON, D. (2017), *Digital Health: Critical and Cross-Disciplinary Perspectives*. London and New York: Routledge.
- MARCUS, G. (1995), *Introduction*. In MARCUS, G. (ed.), «Technoscientific Imaginaries: Conversations, Profiles, and Memoirs», pp. 1-10. Chicago: University of Chicago Press.
- MARTIN, E.; OAKS, L.; TAUSSIG, K.-S. & VAN DER STRATEN, A. (1997), *AIDS, knowledge, and discrimination in the inner city: An anthropological analysis of the experiences of injection drug users*. In DOWNEY, G.; Dumit, J.; CYBORGS & CITADELS, J., «Anthropological Interventions in Emerging Sciences and Technologies», pp. 49-66. Santa Fe, NM, School of American Research Press.
- MCCOOL, D. (1998), *The Subsystem Family of Concepts. A Critique and a Proposal*. «Political Research Quarterly», vol. 51(2), pp. 551-570.
- MENNEL, R. (2015), *Precision medicine: hype or hope?* «Proc (Bayl Univ Med Cent)», vol. 28(3), pp. 397-400.
- MESSERI, L. & VERTESI, J. (2015), *The Greatest Missions Never Flown: Anticipatory discourse and the 'Projectory' in technological communities*. «Technology and Culture», vol. 56(1), pp. 54-85.
- MUKHERJEE, I. & HOWLETT, M. (2015), *Who is a stream? Epistemic communities, instrument constituencies and advocacy coalitions in public policymaking*. «Politics and Governance», vol. 3(2), pp. 65-75. DOI: 10.17645/pag.v3i2.290.
- NELKIN, D. (1979a), *Scientific knowledge, public policy, and democracy*. «Knowledge Creation, Diffusion», Utilization, vol. 1(1), pp. 106-122.
- NELKIN, D. (1979b), *The social responsibility of scientists*. «Annals of the New York Academy of Sciences», vol. 334, pp. 176-182.
- NORDMANN, A. (2006), *Collapse of distance: Epistemic strategies of science and technoscience*. «Danish Yearbook of Philosophy», vol. 41, pp. 7-34.
- NOWOTNY, H.; SCOTT, P. & GIBBONS, M. (2001), *Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press.
- OSTROM, E. (1996), *Crossing the Great Divide: Coproduction, synergy, and development*. «World Development», vol. 24(6), pp. 1073-1087.

PELLIZZONI, L. (2011), *Governing through disorder: Neoliberal environmental governance and social theory*. «Global Environmental Change», vol. 21, pp. 795-803.

PELLIZZONI, L. & YLÖNEN, M. (2008), *Responsibility in Uncertain Times: An Institutional Perspective on Precaution*. «Global Environmental Politics», vol. 8(3), pp. 51-73.

PELLIZZONI, L. & YLÖNEN, M. (2012), *Hegemonic contingencies: Neoliberalized technoscience and neorationality*. In PELLIZZONI, L. & YLÖNEN, M. (eds.), «Neoliberalism and technoscience: critical assessments», pp. 47-74. Farnham: Ashgate.

PFAFFENBERGER, B. (1992), *Technological Dramas*. «Science, Technology & Human Values», vol. 17(3), pp. 282-312.

PRAINSACK, B.; SVENDSEN, M.; KOCH, L. & EHRICH, K. (2010), *How do we collaborate: Social science researchers' experience of multidisciplinary in biomedical settings*. «BioSocieties», vol. 5, pp. 278-286. DOI: 10.1057/biosoc.2010.7.

RADCLIFFE-BROWN, A. (1957), *A Natural Science of Society*. «Glencoe», Ill.: The Falcon's Wing Press.

REBER, B. (2017), *RRI as the inheritor of deliberative democracy and the precautionary principle*. «Journal of Responsible Innovation». DOI: 10.1080/23299460.2017.1331097.

RIBEIRO, B.; BENGTSSON, L.; BENNEWORTH, P.; BÜHRER, S. *et al.* (2018), *Introducing the dilemma of societal alignment for inclusive and responsible research and innovation*, «Journal of Responsible Innovation», vol. 5(3), pp. 316-331. DOI: 10.1080/23299460.2018.1495033.

ROCO, M. & BAINBRIDGE, W. (eds.) (2002), *Converging technologies for improving human performance: Nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

ROCO, M.; BAINBRIDGE, W.; TONN, B. & WHITESIDES, G. (eds.) (2013), *Convergence of Knowledge, Technology and Society: Beyond convergence of Nano-Bio-Info-Cognitive Technologies*. Dordrecht: Springer.

ROGERS, K. (2008), *Participatory Democracy, Science and Technology: An Exploration in the Philosophy of Science*. New York: Palgrave MacMillan.

ROMMETVEIT, K. & WYNNE, B. (2017), *Technoscience, imagined publics and public imaginations*. «Public Understanding of Science», vol. 26(2), pp. 133-147. DOI: 10.1177/0963662516663057.

SAHLINS, M. (1972), *Stone Age Economics*. Chicago and New York: Aldine Atherton.

SAHLINS, M. (2017), *The original political society*. In GRAEBER, D. & SAHLINS, M., «On Kings», pp. 23-64. Chicago: HAU Books.

SAHLINS, M. & SERVICE, E. (eds.) (1988), *Evolution and Culture*. New York: The University of Michigan Press.

SEGAL, H. (2012), *Utopias: A Brief History from Ancient Writings to Virtual Communities*. Oxford: John Wiley & Sons.

SIEBERS, J. (2013), *Ernst Bloch's Dialectical Anthropology*. In THOMPSON, P. & ŽIŽEK, S. (eds.), «The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia», pp. 61-81. Durham and London: Duke University Press.

SIMONS, A. & VOSS, J.-P. (2018), *The concept of instrument constituencies: Accounting for dynamics and practices of knowing governance*. «Policy and Society», vol. 37(1), pp. 14-35. DOI: 10.1080/14494035.2017.1375248.

STENGERS, I. (2018), *A proposição cosmopolítica*. «Revista do Instituto de Estudos Brasileiros», vol. 69 (Abril), pp. 442-464.

STENGERS, I. (2019), *Putting problematization to the test of our present*. «Theory Culture & Society», vol. 0(0), pp. 1-22. DOI: 10.1177\_0263276419848061.

STORM, J. (2019), *Against disenchantment*. «Aeon». Em linha. Acesso em 12/11/2019. Disponível em: <https://aeon.co/essays/enlightenment-does-not-demand-disenchantment-with-the-world>.

STRATHERN, M. (1980), *No Nature, No Culture: the Hagen Case*. In MACCORMACK, C. & STRATHERN, M. (eds.), «Nature, Culture and Gender», pp. 174-222. Cambridge: Cambridge University Press.

STRATHERN, M. (1992), *After Nature: English Kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

STURDY, S. (2017), *Personalised Medicine and the Economy of Biotechnological Promise*. «The New Bioethics», vol. 23(1), pp. 30-37.

SUCHMAN, L. (2015), *Situational awareness: Deadly bioconvergent at the boundaries of bodies and machines*. «MediaTropes eJournal», vol. V(1), pp. 1-24.

TAEBI, B.; CORRELJÉ, A.; CUPPEN, E.; DIGNUM, M. & PESCH, U. (2014), *Responsible innovation as an endorsement of public values: the need for interdisciplinary research*. «Journal of Responsible Innovation», vol. 1(1), pp. 118-124. DOI: 10.1080/23299460.2014.882072.

THOMPSON, P. & ŽIŽEK, S. (eds.) (2013), *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*. Durham and London: Duke University Press.

TOPOL, E. (2014), *Individualized Medicine: From Pre-Womb to Tomb*. «Cell», vol. 157(1):, pp. 241-253. DOI: 10.1016/j.cell.2014.02.012.

TYFIELD, D. (2015), ‘*What is to be Done?*’ *Insights and Blind Spots from Cultural Political Economy(s)*. «Journal of Critical Realism», vol. 14(5), pp. 530-548. DOI:10.1179/1476743015Z.00000000082.

VAN LENTE, H. (2016), *Forceful Futures: From Promise to Requirement*. In BROWN, N.; RAPPERT, B. & WEBSTER, A (eds.), «Contested Futures: A sociology of prospective techno-science», pp. 43-62. London and New York: Routledge.

VAN LENTE, H. & RIP, A. (1998), *The Rise of Membrane Technology: From Rhetorics to Social Reality*. «RipSource: Social Studies of Science», vol. 28(2), pp. 221-254.

WALDBY, C. (2002), *Stem cells, tissue cultures and the production of biovalue*. «Health», vol. 6, p. 305.

WEBER, M. (1993[1971]), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.

WHITLEY, R. (2014[1970]), *Black boxing and the sociology of science: A discussion of the major developments in the field*. «Sociological Review», May, pp. 61-92.

YLÖNEN, M. & PELLIZZONI, L. (2012), *Conclusion. Making sense of neoliberalism and technoscience*. In PELLIZZONI, L. & YLÖNEN, M. (eds.), «Neoliberalism and Technoscience: Critical Assessments», pp. 231-238. Farnham: Ashgate.

ŽIŽEK, S. (2013), *Preface: Bloch’s ontology of not-yet-being*. In THOMPSON, P. & ŽIŽEK, S. (eds.), «The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia», pp. xv-xx. Durham and London: Duke University Press.



# KUNDUN E KUMARI: A HISTÓRIA ENCANTADA DO MISTERIOSO REINO DE SHANGRI-LA – CONTRIBUTOS PARA O ESTUDO DA ÁREA CULTURAL TIBETANO-NEPALESA

por

Ana Paula Fitas<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é evidenciar a similitude de valores e práticas subjacentes à representação social do poder na cultura manifesta nos territórios que integram a área cultural nepalesa e tibetana, com particular destaque para a construção dos processos de organização social tradicional, a relevância da condição infantil e o papel da educação.

**Palavras-chave:** Área Cultural; Poder; Religião; Educação.

**Abstract:** The main goal of this article is to highlight the similarity of values and practices underlying the social representation of power in culture manifested in the territories that integrate the Nepalese and Tibetan cultural area, with particular emphasis on the construction of traditional social organization processes, the relevance of the child condition and the role of education.

**Keywords:** Cultural Area; Power; Religion; Education.

## 1. INTRODUÇÃO

### Justificação de Escolha do Local e Objeto da Investigação

Os Himalaias e as suas áreas de influência apresentam contornos e indicadores culturais específicos, resultantes do seu isolamento físico, da sua autoctonia e do grau de influências externas integradas nas culturas tradicionais por aculturação (violenta e/ou pacífica, decorrente de confrontos e ocupações) ou para própria mobilidade regional e das interações que lhe estão associadas.

---

<sup>1</sup> Universidade Lusófona.

Na verdade, se começarmos a analisar as múltiplas sociedades e culturas regionais da Índia constatamos tal como na generalidade das comunidades humanas, que, de acordo com o calendário lunar também prevalecente nas tradições nepalesa e tibetana, o nascimento das crianças é um evento central da orgânica social. Daí as práticas culturais comuns ao sub-contidente indiano e às culturas nepalesa e tibetana, designadamente em relação à proteção infantil: pintar o contorno dos olhos das crianças com kol, a pintura negra que protege e defende de “maus-olhados” e outras ameaças susceptíveis de chegar através da influência do mundo exterior à criança que, a partir do nascimento, deixa o espaço materno para integrar o espaço social.

Se a este tipo de prevenção cultural tradicional e socialmente transversal, acrescentarmos o período de tempo inicial de vida das crianças e o cuidado em avaliar as condições de sobrevivência que apresentam, não lhes atribuindo um nome a não ser após um mês após o parto (salvaguardando a possibilidade de risco de “morte súbita” ou por deficiências estruturais das crianças), compreendemos que estamos perante uma forma ancestral de controle da criação de laços afectivos de natureza efémera que a morbilidade e mortalidade infantis provocam nas mães e nas famílias. De facto, é na atribuição do nome que se inicia o processo de integração socio-cultural infantil uma vez que essa atribuição consagrará uma composição onde se conjugam a referência ao significado do dia do nascimento (como diferenciador individual reflectido nas qualidades associadas a essa data), à família e, grosso modo dito, à “casta” ou seja, ao grupo socio-económico, profissional e religioso em que se integram as crianças (estes dois últimos, indicadores de pertença genética, territorial, histórica e social).

Contudo, em particular na Índia onde, para uma área territorial apurada em 3.287.000 km<sup>2</sup>, uma população de 1,339 bilhões<sup>2</sup> segundo os dados disponíveis para 2018<sup>3</sup>, onde a densidade populacional é de 394,5 hab/km<sup>2</sup> e cuja estrutura orgânica é tradicionalmente patriarcal (resultante da constante interação do hinduísmo com o islamismo e com os seus colonizadores ocidentais, designadamente, portugueses, ingleses, franceses e holandeses), o problema da sobrevivência à taxa de mortalidade infantil (37,8%) coloca-se de forma particularmente incisiva, uma vez que o cruzamento destes dados com as condições de vida dos habitantes, com destaque para os indicadores de pobreza, remete para outras dimensões (particularmente graves) da realidade socio-cultural indiana, como é o caso do infanticídio feminino (forma inicial e última das manifestações do femicídio).

---

<sup>2</sup> 2017, Banco Mundial.

<sup>3</sup> In <<https://www.indexmundi.com/g/g.aspx?v=21000&c=in&l=pt>>.

Nesta matéria, refira-se que o Nepal detém, para uma área territorial de 147.181 km<sup>2</sup> e uma população de 29,3 milhões de habitantes, uma taxa de densidade populacional de 187,75 hab/km<sup>2</sup> e uma taxa de mortalidade infantil de 26,9% (dados de 2018)<sup>4</sup>.

Quanto ao Tibete para uma área territorial de 1.228.000 km<sup>2</sup> e uma população de 3,18 milhões de habitantes, a Região Autónoma do Tibete apresenta uma densidade populacional de 2,2 hab/km<sup>2</sup> <sup>5</sup> e segundo algumas fontes, em 2004, uma taxa de mortalidade infantil de 35,3% (menor em 2,6% que no resto da China apesar de proporcionalmente assustadora)<sup>6</sup>.

Países	Área	População	Densidade Populacional	% Mortalidade Infantil
ÍNDIA	3.287.000 km <sup>2</sup>	1.339 bilhões de hab.	394,5 hab/km <sup>2</sup>	37,2%
NEPAL	147.181 km <sup>2</sup>	29,3 milhões de hab.	187,75 hab/km <sup>2</sup>	26,9%
TIBETE (RAT – China)	1.228.000 km <sup>2</sup>	3,18 milhões de hab.	2,2 hab/km <sup>2</sup>	35,3%

Do Tibete, também chamado “Tecto do Mundo”, descendo os Himalaias em linha recta, através do Nepal e do sub-contidente indiano, obtemos para esta área de influência da mais alta cordilheira montanhosa do mundo, um total de 4.662.181km<sup>2</sup> com uma população total estimada em 1.371.300 hab/km<sup>2</sup>.

Contudo, esta área territorial apresenta significativas diferenças culturais onde é perceptível a mudança, particularmente no que se refere a representações sociais e culturais tradicionais que influenciam decisivamente às formas de organização societária e a lógica do pensamento coletivo.

De facto, se, por um lado, se constata o afastamento do isolamento económico, social, político e cultural à medida que se deixam as regiões mais altas dos Himalaias, no Planalto do Tibete, descendo rumo ao Nepal e à Índia e daí, depois do Estado Indiano mais a Norte, a saber, Himachal Pradesh, à medida que o território se vai aplanando (com as devidas reverências à extraordinária orografia

<sup>4</sup> In <<https://www.populationpyramid.net/pt/densidades-populacionais/nepal/2017/>>.

<sup>5</sup> In <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Regi%C3%A3o\\_Aut%C3%B4noma\\_do\\_Tibete](https://pt.wikipedia.org/wiki/Regi%C3%A3o_Aut%C3%B4noma_do_Tibete)>.

<sup>6</sup> Para outras fontes oficiais chinesas, em 2001, a taxa de mortalidade era de 327,3 por 100.000 e, de acordo com o Fundo de Alívio à Pobreza no Tibete, será de 700 crianças por cada 100.000 ao invés dos 43, por cada 100.000 no resto do território chinês (in Wikipédia: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Tibetanos>>).

do sub-contidente indiano), a comparação etnológica de práticas socio-culturais capazes de evidenciar os modos de pensamento e as lógicas que lhe subjazem, vai revelando diferenças que sugerem a existência de um ponto de partida comum que se vai alterando, atendendo ao tipo de topografia, relevo e hidrografia das encostas das montanhas, dos vales e das planícies que diversificam as formas de ocupação desse espaço e a história das suas interações.

Por esta razão, o maior ou menor isolamento geográfico tende a conservar as mais antigas tradições, fazendo perdurar a sua prática na transmissão geracional de saberes, uma vez que a existência significativa de fatores de pressão externa, no sentido de promover e institucionalizar a mudança, não se faz sentir, de forma tão frequente nem com semelhante impacto ao que podemos registar nos territórios de fácil acessibilidade. Entretanto, à medida que os territórios se encontram, por razões várias (de que se destacam: o reconhecimento externo da sua localização estratégica ou dos seus recursos naturais, a acessibilidade a movimentos invasivos e as áreas de mobilidade e circulação), cada vez mais expostos à interação com povos e culturas diferentes, mais os vestígios desse ponto de partida tradicional comum à autoctonia das práticas, das representações e das crenças, vão reflectindo um processo de sincretismo onde, aos vestígios da tradicionalidade autóctone, se somam, testemunhos de assimilação e adesão cultural, outras formas de fazer, estar e pensar de ordem religiosa, social ou cultural. O facto decorre do que é novo não emergir da exclusão mas da adaptação ao que o precede, razão pela qual a pluralidade das camadas culturais decorrentes, na sua grande maioria, de processos de colonização antigos e recentes, não deixa de continuar a transmitir a visibilidade das crenças e práticas mais antigas.

É portanto, uma questão de perspectiva: se nos colocamos do ponto de vista histórico ou arqueológico são mais dificilmente discerníveis por certo as mudanças sociais e culturais e mais dificilmente identificados os processos concretos (ou seja, as práticas sociais) de pensar e de fazer, que nos permitem aceder à arquitectura dos quadros mentais regionais identitários. Pelo contrário, se nos colocarmos do ponto de vista antropológico, considerando o olhar etnológico, etnográfico e a própria abordagem etno-histórica, o tempo presente ilustra bem o objeto da nossa atenção e da nossa investigação. Partimos de uma fundamentação orientada em termos de escala espacio-temporal para optar por uma metodologia capaz de partir do presente e de ir mergulhando, pouco a pouco, nas raízes e nas fontes de radicação das suas origens.

## 2. PROBLEMÁTICA

### **Sociedades e Culturas: Matrilinearidade e Sociedades Patriarcais ou Ginocracia<sup>7</sup> e Androcracia**

A matrilinearidade<sup>8</sup> é hoje uma prática residual em alguns segmentos das culturas regionais da Índia (designadamente tribos e sociedades locais existentes atualmente tanto no sul, por exemplo, no Estado de Kerala, como no norte, nos Estados de Bihar ou de Assam) de que a Memória Oral e Coletiva guarda testemunho (nos contos, lendas e narrativas tradicionais e com carácter fundacional<sup>9</sup>). Esta “residualidade” parece decorrer de uma progressiva função social associada à representação dos “mitos de fundação” cuja longínqua mutação social é denotável nos fenómenos sincrónicos, enquanto factos do processo de adaptação social estrutural. É, aliás, no seio deste processo que o exercício patriarcal se vai evidenciando e tornando evidenciado pela preferência opcional pela figura do regime de “casamento arranjado” familiarmente, o qual conduz a um sistema de residência masculina, deslocalizando as mulheres e retirando-as à sua rede e espaço de pertença de origem (registre-se contudo que, na família de adopção que é a do marido, as mulheres ficarão sujeitas à autoridade feminina da respetiva matriarca).

Neste contexto, o exercício do poder feminino de gestão familiar e educação da prole encontra-se prisioneiro de um passado histórico e familiar onde grassam as influências das práticas culturais resultantes das guerras que levavam os homens para o espaço exterior onde regra geral, morriam, bem como das influências da estrutura cultural muçulmana que, frequentemente, ao longo do tempo, dominou vastas áreas do sub-continente indiano e suas áreas vizinhas ou de influência. Se a estes factos estruturais acrescermos outros como sejam, por um lado, a educação maternal das crianças de sexo masculino, protegendo-as e atribuindo-lhes funções sociais a que, regra geral, a sociedade contemporânea não recorre (caça, pesca, guerra) sem que funções sociais substantivas as tenham substituído e se por outro lado, atendermos à inflexibilidade de ascensão social permitida pelo cumprimento dos preceitos de “casta”, a introdução e divulgação do álcool e dos padrões de comportamento promovidos pelos meios de comunicação social da sociedade de consumo, rapidamente compreendemos que a margem de ação do exercício das mulheres, resulta drasticamente reduzida.

---

<sup>7</sup> Santos (1992).

<sup>8</sup> Fitas (2018).

<sup>9</sup> Ramahayana (2017) e Mahabharata (2010).

Tal como na Índia, no Nepal, o “casamento arranjado” familiarmente e o regime de residência patrilocal convive com a matrilinearidade e o exercício feminino do poder na gestão familiar, ainda que no Nepal, a autonomia feminina, nomeadamente a liberdade de participação social e de usufruto do espaço público por parte das mulheres detenha uma muito maior visibilidade que na Índia. Atestam esta afirmação alguns dados sociológicos e políticos da sociedade e cultura nepalesas. A divindade mais venerada é uma criança, de sexo feminino; atualmente, a República do Nepal tem como Presidente uma Mulher; finalmente, a sociedade nepalesa começa a dar visibilidade a problemas relevantes para as Mulheres, designadamente, a luta contra a violência doméstica, a não-discriminação (destaque para a que se refere a pessoas com problemas de ordem mental-psiquiátrica), a educação, o *empowerment* e a emancipação da condição feminina.

A transmissão patrimonial do poder feminino é ginocrática<sup>10</sup>, da mesma forma que o estatuto negocial (incluindo o poder decisório) é transmissível androcraticamente. A avaliação da relação de poder entre grupos sexuais humanos é mais uma questão de género que de consanguinidade. Os sistemas de parentesco serão, nesta perspectiva, formas culturais construídas socialmente ao longo da consolidação da estrutura tradicional de gestão dos relacionamentos interpessoais para garantir a continuidade, reprodução e crescimento da mesma bem como para evitar excessivos riscos de incompatibilidades genéticas, com vista à concretização de uma eficaz auto-regulação demográfica das populações.

A segregação sexual efectiva, ainda no âmbito da perspectiva da divisão sexual do trabalho<sup>11</sup>, reside agora, nas sociedades ainda próximas das antigas sociedades camponesas (e a outra escala de representação, nos meios urbanos e metropolitanos), na segregação sexual da transmissão, por grupo sexual, da respectiva função social prioritária.

A Ginocracia como elemento fundacional da construção social e cultural do género feminino. A Androcracia como elemento estruturante da construção socio-cultural do género masculino. A gestão e a iniciativa. A responsabilidade interna e a responsabilidade externa. A posse e a incerteza. A Mãe e o Pai. O Poder Sobre a Prole versus sobre Família e Parentalidade. A Transmissão do Nome e do Património. Como diz Armindo dos Santos (1992: 133-142), a “carne” e o “sangue”.

A Ginocracia é uma forma de organização transversal da sociedade que confere às Mulheres o poder de criação, educação, adaptação, gestão e monitorização, garantida pela circulação das Mulheres no âmbito de um regime patrilocal

---

<sup>10</sup> Santos, *idem*.

<sup>11</sup> Durkheim, E. (1858-1917).

e de uma filiação regra geral patrilinear mas, também bilinear ou matrilinear. A Androcracia é a forma transversal da sociedade que confere aos Homens o poder de iniciativa, de esforço externo, de negociação, de avaliação e de decisão.

O problema do equilíbrio da relação de poderes entre o Feminino e o Masculino centra-se no facto das crianças continuarem a ser educadas como se o futuro lhes reservasse o desempenho de funções sociais tradicionais (as quais estão contudo, cada vez mais, obsoletas) e o modelo de educação familiar tradicional continuasse impenetrável ou sem capacidade de interiorização das mudanças propostas pela escolarização formal.

A sequência geo-cultural na área tibetano-nepalesa é a Montanha sobre o Vale... Buda e Tara... Iluminação e Meditação... Princípio e Praxis... Linga e Yoni... Céu e Terra... Neve e Rio... Água e Plantas... Sol e Lua... Dia e Noite... Macho e Fêmea... Complementaridade de Grupos Sexuais... Complementaridade sexual... Equitatividade e Não-discriminação... Harmonia e Equilíbrio... Controle Social organizado e monitorizado através de Mulheres e de Homens cujos conflitos de interesses vão sendo evitados com os procedimentos sociais decorrentes da segregação sexual, da circulação das mulheres e da patrilocalidade, em nome do interesse geral, do Bem-Comum.

As realizações, atitudes e valores das personagens femininas da Mitologia nunca são concorrentes com os mesmos atributos das personagens masculinas (sendo que o inverso também é verificável). São sempre complementares (vejam-se, como já se referiu, as narrativas efabuladas tradicionais e as próprias narrativas épicas de fundação do hinduísmo). Toda a interação interpessoal ainda que sendo colocada à prova em termos de resistência moral (lealdade, confiança, determinação, justiça e perseverância), alcança uma finalidade conjunta, mútua e recíproca: a prossecução das individualidades juntas na realização conjunta do Interesse Coletivo.

Compreende-se, neste contexto, o envolvimento familiar nos casamentos e na rede de reprodução social. O exercício das funções associadas à integração de uma nova mulher numa unidade familiar é um mecanismo intrusivo para a própria mulher mas é, também, simultaneamente, o procedimento indispensável à dialéctica da natureza ginocrática e androcrática das relações da espécie humana, de que o tempo e as tecnologias, a massificação social e a uniformização do género parecem, ilusoriamente, afastar-nos.

Ginocracia e Androcracia emergem assim como as linhas mestras da organização social que caucionam e preservam a especificidade dos sistemas de parentesco e de transmissão do nome e dos bens, configuradas por diferentes manifestações, vivenciadas ou reflexas de contextos histórico-políticos e económico-sociais mais ou menos prolongados.

E o símbolo maior porque incontestavelmente reconhecido desta complementaridade que se pretende regida pelo melhor da essência humana consiste na escolha de uma Criança para a gestão do poder social e político. A Criança, enquanto Ser em Formação, é um Ser que, em princípio, expressa mais facilmente o *intuído*, preservado de uma multiplicidade de influências distratoras da sua concentração sem reservas, simbolizando, ao mesmo tempo, uma pureza de intenções e pressupostos (que a educação vai atendendo a polir, contrariando egocentrismos e narcisismos) que legitimam o objectivo maior da sociedade que é o desenvolvimento da função social da reprodução e da ordem comunitária.

Entre comunidades vizinhas, longinquamente vizinhas, assinale-se, porquanto Nepal e Tibete têm entre si os Himalaias mas, sem outros vizinhos próximos, a circulação de mulheres impôs-se a estas comunidades pouco a pouco como recurso, face a não raros períodos de escassez por morte por parto, fome, frio ou doenças; no caso dos homens o problema terá sido agravado pelas guerras e uma significativa morbidade infantil masculina.

A rede de trocas de mulheres na área tibetano-nepalesa funcionou sempre como área de recurso do mercado matrimonial regional, em períodos localmente deficitários. Já a Índia funcionava como área de recurso para a emigração e a transação comercial protagonizada apenas por homens, alguns dos quais ficaram por lá. Mas se o Tibete tinha a extraordinária fronteira dos Himalaias, a Índia e o Nepal tinham as fronteiras dos rios Ganga, Bramaputra e Bagmati... Além disso, na Índia, o mercado matrimonial não carecia de trocas exógenas, mantendo-se na sua endogamia de “casta”; por outro lado, além do vasto sub-contidente indiano de muito melhor acessibilidade que o Nepal ou o Tibete, a vizinhança física com o território chinês e com os atuais Ladakk, Butão, Bangladesh ou Paquistão tornava-os preferenciais, relativamente a tão distantes e inóspitos locais.

Neste contexto, os territórios do Nepal e do Tibete foram (e ainda são apesar da dominação chinesa dificultar a circulação livre entre os dois povos) tradicionalmente, territórios vizinhos e preferencialmente aliados. Atendendo à etnologia da formação e história dos povos desde a sua estrutura tribal até à contemporaneidade, a questão da preservação da autoctonia, da gestão dos conflitos e da construção de alianças foram seguramente o primeiro triângulo da estrutura organizacional e da filosofia política das comunidades humanas.



### 3. AS FONTES

#### Shangri-La e a Mística Ocidental

A ideia de um reino sábio, pacífico e perfeito integrou, de uma ou de outra forma, o imaginário colectivo e particularmente o literário, por vezes a escalas nacionais e transversais ao tempo. Da literatura de viagens à especulação, à medida que se ia avançando no conhecimento dos e para novos povos e culturas, a procura desenfreada do enriquecimento à custa do comércio materializou-se em formas extremas de relacionamento como a escravatura.

Por um lado, uma longínqua memória da História das Cruzadas da Cristandade à Terra Santa de Jerusalém contra os Mouros que, no caso de Inglaterra, se associava ao combate a romanos e guerras feudais internas e ao aparecimento de mitos como o do Rei Artur, de Morgana e da Távola Redonda; por outro lado, a longínqua busca dos segredos dos Templários e do Santo Graal que povoou todo o imaginário da Idade Média na Europa cristianizada, permitiam ao poder eclesiástico uma forma de influência e exercício do poder económico, político e militar capaz de sustentar o efabulário de um reino, de um rei ou de um reinado místico, perfeito e semelhante (aos olhares ocidentais mas, como se verá, não só) nos valores (religiosos) e nas práticas do continente europeu e, em particular, da Cristandade.

Resquício da necessidade de uma confirmação concreta, legitimadora dos princípios e práticas cristãs, busca do “mito de fundação” ou caminho de descoberta para a realização de “alianças” facilitadas pela concordância simbólico-espiritual ou cultural? Certo é que o poder clerical e particularmente do Vaticano não deixou a tarefa por mãos alheias e envolveu-se no empreendimento das colonizações a pretexto do exercício da sua função evangelizadora.

O mito cresceu, alimentado por outros factores significativos que a seguir referiremos, ao ponto de, em 1933, há cerca de 100 anos, James Hilton ter escrito o livro “Lost Horizon”, a descrição fictícia de um lugar encantado, pacífico e sábio, num reino de paz, compaixão e harmonia, genericamente designado por Shangri-La. Um livro que ocupou o imaginário dos ocidentais do século XX e que de entre a muita inspiração musical suscitada, levou Mark Knofler e Emmylou Harris a cantarem o lindíssimo tema com o exato título: “Shangri-La”.

Shangri-La significa, etimologicamente, “passagem da montanha de Shang”. Supostamente localizada entre as montanhas Kunlun (bacia dos maiores rios da China, o Rio Amarelo e o Yangtsé), foi onde o Imperador Amarelo encontrou Xiwangmu, a Rainha Mãe do Oeste. A dinastia Shang, precedida pela dinastia Xia

e seguida da dinastia Zhou, dominou entre os séculos XIII e XII B.C. Na região há testemunhos do recurso à metalurgia chinesa desde o ano 2.000 B.C. A civilização Shang (1750 B.C.-1040 B.C. que integrou a fase final da Idade do Bronze, na China – entre 2.200 B.C. e 1.800 B.C.) desenvolveu a escrita e a fabricação de utensílios através da manipulação dos metais; o poder monárquico era passado entre irmãos, do mais velho para o mais novo. Porém, com o fim da dinastia, o poder era herdado pelo sobrinho mais velho da linhagem familiar materna.

A designação de “passagem na montanha de Shang” parece um indicativo maior de orientação espacial uma vez que aí se encontram a antiga Escadaria com fechamentos sagrados dos desejos na parte superior da montanha sagrada do Taoísmo de Hua Shang.

Shangri-La poderia por isso ser a designação regional do caminho de passagem da montanha de Shong, com acesso facilitado aos Vales do Nepal e de Kathmandu e do Planalto do Tibete.

O percurso desta passagem poderia representar o acesso a caminhos que, na Primavera e no Verão, seriam lindos e relaxantes com a emergência das ervas e das flores, o céu limpo e as paisagens montanhosas onde sempre doura o sol. De Inverno, mau grado o frio, o vento e a neve se, contudo, atravessada a passagem no tempo certo, seria o percurso de belas paisagens de neve pura, em dunas coladas às rochas, entre o azul do branco, gelado e a luz luminosa do sol.

Além do percurso, o vale de saída e o de chegada e, no retorno, a sua inversão de papéis, com populações camponesas tranquilas, hospitaleiras, sem desconfiança e muita devoção à simplicidade da vida e da família e uma religião assente na compaixão e no desapego que permite a liberdade de pensar e a serenidade das opções, seriam condições próprias para um qualquer observador (quanto mais um etnógrafo, um literato ou um antropólogo) ficar fascinado perante a consciência de uma organização social, capaz de transmitir uma identidade cultural diversa através de uma forma de estar, pensar e ser diferente.

A esta efabulação literária mistificada e difusamente colectiva não é a alheia a distância física, o desconhecimento real do terreno, a dificuldade da verificação das afirmações e o exercício do contraditório. Tal como o não são as influências literárias clássicas de Viajantes e Mercadores ou os textos clássicos da Antiguidade. Lembremos, a este propósito, as referências de Empédocles de Agrigento (século V B.C.), de Platão<sup>12</sup> a Estrabão sobre os reinos de pedras preciosas (relembro o Jardim das Hespérides), as Portas de Hércules ou a Atlântida... A que acrescem relatos de diplomatas gregos (o embaixador de Alexandre o Grande na corte do Reino de

---

<sup>12</sup> In “Crítias” e “Timeu”.

Magdala no Nordeste da Índia) e dos comerciantes árabes. Relatos em que aos factos assistia, coexistentemente o espanto, a surpresa e a atitude do(s) narrador(es).

Não minimizável é aliás, neste contexto, a colonização britânica da Índia e na área de influência do seu Império por ação da Companhia das Índias, cujo poder económico e negocial, o prestígio, a ostentação e o crescente domínio comercial das rotas do oriente, justificou a adaptação de costumes aos “sahibs” e em última análise a sua submissão, subjugação e em muitos mais casos do que seria desejável, a escravização, para a qual, até à Revolta Pacífica Indiana pelo Arroz, liderada por M. Gandhi, só o refúgio nas montanhas, podia garantir proteção e condições de sobrevivência. Uma dinâmica social antagónica à dinâmica socio-política e cultural ocidental que no rescaldo das I e II Guerras Mundiais (face à adopção, em 1945, da “Declaração Universal dos Direitos Humanos”, ao desenvolvimento do Plano Marshall entre os chamados “Aliados” da II Guerra contra a derrota nazi e à eclosão das Guerras do Vietname, das Guerras Coloniais Africanas, Asiáticas e da América do Sul), inscrevia a continuidade de exercício do poder político bélico contra países pequenos e pobres (de que são, entre outros, exemplos: Bangladesh, Guiné, Cuba) e de regimes não só autocráticos mas ditatoriais como era o caso da Península Ibérica (Franco e Salazar).

A reação das gerações não se fez esperar: enquanto os movimentos de libertação dos países colonizados vão adquirindo visibilidade (da entrada da Índia na Administração Portuguesa de Goa em 1961, às ações de guerrilha que institucionalizaram a guerra em Angola, na Guiné, no Congo, na Nigéria), no ocidente, os movimentos de rua protagonizados pelos estudantes em França e nos Estados Unidos (onde a Guerra do Vietname foi o principal motor de mobilização) obtêm a dimensão social e política que introduzirá fraturas sérias no *establishment* da arquitetura do poder norte-americano e europeu.

A chamada Geração do Maio de 68 era o rosto público de uma exigência política que requeria maior vocação governativa direcionada para a Paz e o Desenvolvimento, para o reconhecimento dos Direitos Humanos, dos Direitos dos Trabalhadores e dos Direitos Fundamentais das Pessoas, a implementar socialmente de forma transversal, justa e equitativa. A esta filosofia política (herdeira dos legados filosóficos de Rousseau e da Revolução Francesa bem como de Hegel, Feuerbach, Proudhon, Bakunine, Engels, Marx, Lenine e os Existencialistas e percussores como Marcuse, Simone Veil ou já Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus e outros tantos como Picasso) somar-se-ia, a partir de meados dos anos 60 do século XX, a emergência do Movimento Hippie que ao fazer da Música e da Arte o seu principal modo de expressão e de intervenção, acabou por ocupar o espaço público norte-americano e europeu com um pensamento crítico, politicamente ativo e incontornável.

Consequentemente, ficaram criadas condições para o renascimento do um “novo” misticismo, direcionado para “as Índias”: a Oriente, pela sua sabedoria milenar e a Ocidente onde a integração das populações indígenas na natureza oferecia um paradigma referencial de diferenciação relativamente ao vivido no Ocidente – o que, em ambos os casos, evocava – uma dimensão de vivência serena e integrada entre a paz, a coexistência pacífica, a adoração de deuses equivalentes a animais e seres a quem assim se podia atribuir uma função social útil, a rejeição do supérfluo, do consumismo, do respeito e de valorização da integração na natureza, a rejeição crítica do dinheiro e do lucro, a valorização das trocas, e o cultivar de uma educação valorizadora do Espírito, através dos valores e das práticas.

Do Animismo ao Ascetismo, das práticas e asanas do Yoga à Meditação, do Recolhimento ao Discernimento, da Transmissão dos Saberes Medicinais e Rituais, dos Mosteiros ao ritmo dos modos de vida, o conhecimento das culturas ditas “exóticas” tornou-as alvos da projecção paradisíaca de um Éden dito de outras formas nas chamadas Religiões do Livro – de cuja classificação se não compreende, de todo!, a exclusão ou a não consideração do Sikhismo, única que tem o próprio Livro como objeto de Veneração e cujo ideário criativo se não afasta, substantiva ou substancialmente, do monoteísmo.

O mito do retorno à natureza, o fascínio pela dimensão espiritual e pelo conhecimento das suas técnicas e aperfeiçoamento abriram-se como um percurso, um itinerário alternativo ao sistema quotidiano de vida ocidental. O fascínio hoje, já não é senão o leve vislumbre de uma memória difusa onde se inscreve a imprecisa e misteriosa impressão da ideia de uma região de nome Shangri-La a que se associavam a Paz, a Não Escassez, a integração na natureza, a Não Violência, a Espiritualidade e o Aperfeiçoamento Interior.

A Filosofia pró-ecológica daí resultante é por isso, a responsável pelo interesse ocidental contemporâneo pelos Ensinamentos, a Meditação, a Prática de Yoga, os Retiros, a Alimentação Natural, a Medicina Tradicional e um protótipo de representação social da existência enquanto sistema integrado numa estrutura ecológica da vida ou, de outro modo dito, num ecossistema organizacional inscrito na Ecologia de Vida.

Os efeitos do “novo” misticismo ocidental<sup>13</sup>, ultrapassado que foi o período das narrativas esotéricas e mistificadoras causadas em muito pelo Espanto, denotam a necessidade ocidental de procura de respostas alternativas aos seus modelos de vivência contemporânea; disso são reflexo os interesses populares por questões

---

<sup>13</sup> Espírito-Santo (2002) – na medida em que estes movimentos também se inscrevem nos chamados movimentos da “Nova Era”.

ligadas a temas tais como a religião, a reencarnação, o karma, o equilíbrio e a harmonia – condições inerentes à promoção do sentimento de bem-estar social. O fenómeno obteve uma tal visibilidade social que não ficou incólume a taxa média dos registos de migrantes e turistas ocidentais que, com particular incidência nos anos 60 e 70 do século XX, visitaram e ficaram na Índia, no Nepal e menos significativamente, nos Himalaias.

Shangri-la é o nome, escrito e ou pronunciado, de uma passagem numa região na Montanha... e a Montanha uma configuração que deixa olhar o Nepal e o Tibete como os vales extremos de uma área cultural não apenas religiosa e linguística mas, também etnográfica e antropológica (poder, simbolismo e regulação social por género: ginocracia e androcracia). Poderemos a esta luz perceber se existe alguma realidade ou algum fundamento ontológico que se aproxime de existir nesta região de tão alegado fascínio, misticismo e idealismo atractivo? ... ou deixaremos a Shangri-La o lugar dos não-lugares, espaço de sonho e mito de fundação da harmonia para uma população que rejeita a guerra?

#### **4. O MISTICISMO PORTUGUÊS**

##### **Do Reino de Preste João ao chamado V Império**

Em Portugal, a Mística de um Padrão civilizado perfeito segundo os princípios e práticas do Cristianismo perdurou ao longo da História com destaque para o período que decorreu entre o século XIV e o século XIX. Vale a pena registar que este período foi sucessivamente assinalado pela mudança e prevalência de paradigmas incontornáveis da História da Europa e de Portugal, de que se destacam:

- a ruína do Império romano e o desaparecimento dos Templários;
- a busca do Graal;
- a busca e o abandono da recuperação dos artefactos sagrados e das relíquias cristãs;
- a literatura de viagens;
- a busca das origens e das provas do fundamento do mito de origem e de fundação;
- os efeitos da solução económica dos Descobrimentos;
- a consagração do país a N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Conceição em 1640;
- o messianismo sebastianista;

- a inovação arquitectónica e a geometria secreta do Marquês de Pombal (séc. XVIII);
- as sociedades secretas e o “novo” messianismo do século XIX;
- os movimentos e manifestações inscritas no que podemos designar, grosso modo, manifestações ecológicas e alternativas, espirituais, físicas e gastronómicas (séc. XX).

A dimensão do imaginário do “Reino Dourado” assente no arquétipo do Paraíso Terreno remotamente atribuível a uma Bíblia cuja interpretação se não concentrara ainda nas noções de “pecado” e de “culpa” e do qual encontramos projecção nas múltiplas incursões das expedições marítimas e terrestres portuguesas em busca do alegado Reino de Prestes João, cujas primeiras referências datam do século XII.

Face à aparente desertificação da estepe africana e à determinação de implementação de feitorias que pouco a pouco deram origem a dinâmicas de crescimento e colonização, as incursões em África implicavam, regra geral, com maior ou menor grau de prioridade, a busca do Reino de Preste João, desde finais do século XIV até finais do século XVII.

A exploração do interior africano associava ao espírito comercial a função de evangelização, integrando no programa das missões a procura de referências sobre a localização deste alegado Reino. Preste João seria um governante rico, sábio e generoso, seguidor dos princípios cristãos, gestor de um país em paz e feliz. Este era o mito e a sua função: provar que uma organização social erguida sobre os princípios do cristianismo é justa, eficaz e funcional.

A progressiva evangelização foi conduzindo à decadência do mito, particularmente depois de se associar Preste João ao Rei da Etiópia que, em carta ao Papado de Alexandre III, reivindicou territórios a Frederico I do Sacro-Império Romano-Germânico, bem como a Luís VII de França e a Afonso Henriques de Portugal, alegando que teriam sido parte das “3 Índias” que Alexandre o Grande destroçara, fazendo perder-se as “dez tribos de Israel”. De qualquer modo, Pêro da Covilhã terá feito uma aliança com Preste João no sentido de combater os muçulmanos, permanecendo no seu reino, no final do século XV.

A este mito associou-se outro que, pela função social premente com que se colocava face ao domínio da coroa espanhola sobre a portuguesa, acabou por se tornar mais próximo e relevante. Falamos do Mito do Sebastianismo onde messianismo e nacionalismo se mesclam numa exortação à retomada da independência e à esperança (como se todos os “males” viessem da governação filipina ou se os pudesse eliminar, *per se*, a presença de um monarca de sangue português!). Entretanto, a proteção papal à evangelização continuava a servir de cobertura à

exploração comercial, tendo apenas mais tarde passado a desenvolver uma ação social com reflexos locais nos finais do século XIX e durante o XX.

Não ficou porém, por aqui, a referência a um místico e secreto Reino ou Rei de Preste João. Por isso, em meados do século XVII, entre 1632 e 1647, nas incursões dos jesuítas pela Ásia, chegam, vindos de Goa, subindo a Índia, a Terras do Nepal e do Tibete, primeiro um e poucos anos mais tarde outro, jesuítas portugueses. António de Andrade (1624), nas suas missivas ao Rei, evoca Preste João para convencer a Coroa a deixá-lo repetir pela segunda vez, a viagem até ao Tibete.

Para melhor e mais sucintamente caracterizar o povo e a cultura que descreve de forma etnográfica muito detalhada, de modo a poder justificar a continuidade do seu trabalho, referindo embora as limitações da comunicação verbal dada a diferença de línguas, latim e tibetano, António de Andrade, após descrever as desventuras da viagem e os bons tratos no seu acolhimento, recepção e atendimento, escreve as incumbências e benefícios que lhe foram reconhecidas e atribuídas pelo Rei do Tibete, na sua Primeira Carta ao Rei, datada de 8 de Novembro de 1624: “(...) Foi a primeira, que me havia de dar plenário poder, para em suas terras poder pregar a santa Fé sem ninguém me ir à mão. A segunda, que me daria lugar, e sitio pêra fazer igreja e casa de oração. Terceira, que me não havia de ocupar em cousas próprias de mercadores, se porventura pretendesse alguas de nossas terras, pois era contra o que professávamos. Quarta, que sendo caso que pelo tempo em diante, fossem alguns mercadores portugueses a suas terras, nós não assistiríamos em compras ou vendas das suas peças, nem a semelhantes materias, como se nunca houvesse tais mercadores. Quinta, que não daria crédito a cousa lagua que lhe dissessem os mouros caxemires contra nós, pois eram muito contrarios à nossa Santa Lei. (...) Ouvidas as condições pelo bom rei e a Rainha, fez logo passar um papel selado com suas armas reais(...)”<sup>14</sup>.

O deslumbramento com a hospitalidade e a compaixão tibetanas do jesuíta António de Andrade foram também, porém, relativizadas pelos acontecimentos a Ocidente onde declinava o domínio filipino do território português que, em 1640, retomaria a Independência.

Contudo, na segunda Carta dirigida ao Rei por António de Andrade em 15 de Agosto de 1626, o jesuíta insistia no maravilhoso Reino que encontrara que podendo não ser o de Preste João era, por certo, tão ou mais digno que esse outro alegado reino à data já representado como correspondendo à Etiópia: “(...) Daqui pode Vossa Paternidade coligir a bondade da gente e a disposição que têm (...) pêra receber todo o bem (...) Há meses que vivo nesta terra, nunca até hoje soube

---

<sup>14</sup> Didier (2000), p. 93.

*de ua só briga nem desavença, nem que pessoa alguma esteja em ódio com outra. Os homens de continuo andam com as contas nas mãos, não se ouvirá da sua boca ua palavra menos decente; folgam muito de ouvir praticas do céu e da salvação; vivem com muita chaneza. As mulheres de continuo trabalham fiando ou tecendo os seus panos de lã e noutras ocupações, como de cultivar a terra, que são elas que o fazem. Esta Rainha de continuo a verão ou rezar ou fiar; os homens pouco trabalham, porque no Verão de continuo andam em guerras e quando não, todos os dias se ocupam em tirar com arco e frecha à barreira são mui destros neste exercício.(...) Desta mesma piedade e boa inclinação nasce também a reverencia que fazem às nossas imagens de que temos varias neste igreja, que está muito bem concertada. Tem concorrido a ela toda a gente principal e muita da outra. Todos debruçados por terra por tres vezes a seu modo adoram as santas imagens e pedem que lhes ponha sobre as cabeças o santo livro, e com isto temos muita ocasião de lhes declarar os mistérios da fé”<sup>15</sup>.*

Quanto à Terceira Carta enviada pelo velho jesuíta apaixonado pelo Tibete e datada de 2 de Setembro de 1627, nela continua António de Andrade a descrição detalhada etnográfica e de costumes do povo tibetano, referindo ter conseguido introduzir celebrações natalícias<sup>16</sup> na região (prática que sobreviveu culturalmente na região tibetana de Gyantsé onde actualmente ainda se celebra o Natal católico).

Em 4 de Outubro de 1627, Estevão de Cacela, jesuíta, escreve ao Rei: “Fizemos todas as diligencias de perguntas acerca do Reino do Cataio, e não temos dele noticia alua por este nome, que é aqui totalmente não sabido. É porém aqui mui celebre un reino que dizem ser mui grande, e se Xembala (Sham bha lai, Shambala) e fica junto a um outro que chamam Sopo, daquele Reino de Xembala não sabe este Rei que lei tenham e no-lo tem perguntado por muitas vezes. Deste Reino cuidamos poder ser o Cataio porque o do Sopo é o dos tártaros como entendemos pela guerra, que este Rei nos diz tem aquele Reino de continuo com a China, acrescentando que o Rei da China tem mais gente. Porém que a de Sopo é mais esforçada e assi comumente esta vence os chinas, o que tudo diz com o que é tão sabido da guerra dos tártaros com as chinas, e como o Reino do Cataio seja mui grande e o único que fica por esta banda junto aos tártaros, conforme a descrição dos mapas, parece podemos com alguma probabilidade cuidar ser o que aqui chamam Xembala.(...)”<sup>17</sup> e acrescenta que aí chamavam à China, Guena, à Mongólia, Sopo e ao Tibete, Potente.

---

<sup>15</sup> Didier (2000), pp. 103-146.

<sup>16</sup> Idem, pp. 150.

<sup>17</sup> Ibidem, pp. 236-237.



A concentração nacional no derrube do regime filipino e a organização da oposição com o recurso à Casa de Bragança, substituem o enfoque exterior pelo interior e daí até à República continuou a ser essa a visão estratégica portuguesa, cujos territórios e culturas locais se alteravam, adaptavam ou resistiam com a dinâmica relacional endógena alavancada pela dicotomia proprietário-dono-patrão/escravo-servo-criado.

Paralelamente, encontra-se em decadência o mito sebastianista que integrava a morte misteriosa do rei, o luto colectivo incerto, a esperança comum infundada, o interregno político, as divisões da corte, as intrigas nacionais e transfronteiriças, as alianças, as oposições e a insegurança do reino. Após a revolução de 1640, ao processo da Restauração da Independência associou-se a influência do Iluminismo que deu ao Marquês de Pombal a mestria da inovação arquitectónica (logo associada à geometria sagrada) e das Políticas Públicas, até que, subitamente, constatamos o encontro fratricida do liberalismo e do absolutismo, protagonizados nos irmãos D. Pedro e D. Miguel.

O Império dos Outros Mundos que colonizados pelo Reino de Portugal com um apego desmedido, cego, injusto e à força das balas ia voltando aos poucos aos respectivos lugares dos respetivos povos e culturas. Portugal voltava a focar-se em si próprio. Até que soa o alarme em Goa, em 1961, quando o exército, a força aérea e a marinha indianas cercam o arquipélago goês e obrigam à rendição da administração Portuguesa. Honrosa Rendição. Honrosa Aceitação.

Por ordem do PM da Índia, N. Nehru, permitiu a realização de um referendo universal em Goa onde perguntava a todos os residentes no território se preferiam ser um Estado independente ou integrar o Estado do Mahastra? Os Goeses preferiram um Estado Independente. Goa é hoje o Estado mais rico da Índia. A identidade cultural e religiosa reconhecida em Goa e pelos Goeses como própria da cultura goesa, nas suas formas de ser e de estar, está protegida pela Lei Indiana, pelas suas leis regionais e ainda em muitas das suas práticas sociais.

No que respeita às representações colectivas nacionais de maior destaque cabe ainda a referência ao designado V Império, expressão que, no século XVII, o Padre António Vieira proferiu para declarar que o Império Português seria o último império do mundo.

Mais tarde, para além dos movimentos de estudos esotéricos, rosacrucianos, tesófico, ocultistas que foram explorando o tema, é com Fernando Pessoa, em particular com o seu libelo nacionalista, “Mensagem”, que regressa à visibilidade pública e intelectual portuguesa a ideia do V Império cuja alusão não deixou de constar nas Revistas e nos debates dos movimentos literários e artísticos do início do século XX.

O V Império de Pessoa era a construção cultural de um novo império civilizacional e espiritual ou seja, segundo a frase das “profecias de Bandarra” por ele citada: “*Sermos Tudo*”.

No século XX será o Professor Agostinho da Silva, filósofo, pedagogo, historiador, literato, quem voltará a evocar o V Império.

Desta vez, o conceito do V Império adquire novos contornos, dada a sua profunda plasticidade se utilizada aos olhos do Mestre. Agostinho da Silva falou de um V Império capaz de se aproximar, por um lado, do mito do retorno a uma “idade de ouro” mas que, por outro lado, se pode realizar a partir de uma “comunidade falante” que poderia rever-se numa cooperação interativa entre Portugal, o Brasil e África, a qual poderia, conjunta ou separadamente, constituir-se ainda como uma “comunidade espiritual”.

Uma comunidade espiritual cujo símbolo poderia ser (numa alusão às Festas do Espírito Santo realizadas nos Açores e que estudou afincadamente) o que estabeleceu e definiu do seguinte modo: “(...) *O Quinto Império será restaurar a criança em nós e em nós a coroarmos Imperador. Eis o primeiro passo para a Formação do Império.*(...)”<sup>18</sup>.

Seguiram-se símbolos outros na sociedade portuguesa que vão do 25 de Abril ao 13 de Maio, aos específicos da República, do Estado Novo, da Democracia... mas as pessoas gostam sempre de se sentir integradas em grandes modelos de pertença e por isso prolongam os antigos e (re)criam outros. Em busca da Identidade sonham e avançam... construindo a própria identidade.

Em 1967, Agostinho da Silva escreveu um ensaio sobre as Festas do Espírito Santo e do Império onde, em referência a este último<sup>19</sup> registou: “(...) *Marca-se o início desse Império com a libertação dos presos e com um banquete aos pobres; no reino novo que começa (...) não haverá mais homens privados de sua liberdade e não haverá mais homens submetidos a todas as limitações da miséria (...). A tudo se junta, quando o imperador é uma criança, um outro simbolismo (...) [em que se proclama] que desse momento para diante não é o trabalho que valerá mais no mundo, mas sim o jogo; não é o cálculo que levará a palma, mas sim a fantasia; não é a chamada realidade que manietará o sonho, mas sim o sonho que subjugará o real.* (...)”<sup>20</sup>. A articulação desta interpretação das festas com alguns dos aspectos centrais do pensamento de Agostinho da Silva é clara. O tema do

---

<sup>18</sup> Silva (2000).

<sup>19</sup> Agostinho da Silva (1983), pp. 200.

<sup>20</sup> Agostinho da Silva (2000), pp. 329.

imperador-menino implica, na sua representação social, um louvor, uma homenagem e um reconhecimento da criança como “*modelo de vida*”<sup>21</sup>.

O extraordinário mérito visionário e de qualquer modo sempre Sábio do Professor Agostinho da Silva reside na profunda percepção etnográfica e antropológica do rito a que estava associada uma função social, designadamente ao nível da Ideologia, do Reconhecimento do Papel da Educação, da Responsabilidade Social e do Compromisso Colectivo direccionado a um fim. De facto, a sua interpretação de um significado (no caso dos Açores, a coroação do Menino como Imperador) à respectiva representação simbólica (as festividades regionais da Festa do Espírito Santo e dos Impérios) encontra, com ou sem o seu mais profundo ou leve conhecimento, fundamento ontológico e epistemológico nas representações rituais, etnográficas e culturais manifestas no que podemos designar por área cultural tibetano-nepalesa.

## **5. O FUNDAMENTO ONTOLÓGICO E EPISTEMOLÓGICO NA ETNOLOGIA DA ÁREA CULTURAL TIBETANO-NEPALESA**

### **Antropologia e Etnologia em Shangri-La – Terras de Kundun e Kumari**

Uma sociedade camponesa, multimilenar, nos Himalaias, nos locais que são hoje o Nepal e o Tibete, organiza a sua autoctonia e as suas relações de vizinhança, de uma forma peculiar que, aos nossos olhos formatados no contexto de uma sociedade globalizada em fase de contraciclo sistémico (no caso, alterações climáticas e mutação rápida dos modos de vida na sequência da massificação tecnológica), remete, na sua caracterização etnográfica e etnológica, para mitologias de uma antiga “idade do ouro”<sup>22</sup>, consideradas na Memória Colectiva e no Património Literário-Documental.

E se mais curioso que o facto da simbólica do Espírito-Santo e do Império Açorianos remeterem a sua significação para a ideia do Menino-Imperador ou do Imperador-Menino e essa mensagem reproduzir, não apenas a transmissão da possibilidade de identificação com Crianças como o Menino-Jesus (Menino-Sábio)

---

<sup>21</sup> Agostinho da Silva (1999), pp. 191-200.

<sup>22</sup> Tomada a expressão quer no sentido da evocação de um passado paradisíaco perdido ou na leitura antropológica do Professor Agostinho da Silva na sua interpretação do “Simbólico” enquanto manifestação de uma lógica social recriada etnograficamente, nas manifestações festivas do Espírito Santo e do Império dos Açores.

ou o Menino Siddartha Gautama (que buscou e alcançou a Iluminação), mas o sentido de uma prática ancestral das sociedades camponesas, num tempo em que a reprodução e a virtude eram condições para a gestão e controle sociais, com toda uma simbólica e ritualística envolvente que configura o mecanismo designado por C. Lévi-Strauss como “*eficácia simbólica*”?<sup>23</sup>.

A problemática da exposição infantil enquanto representantes da sociedade Ginocrática (Kumari) e da Sociedade Andrococrática (Kundun) é também um modelo de aliança educacional e política concertado (daí a referência a encontros diplomáticos relevantes) porquanto a representação social, cultural e política do poder coincide com o estatuto da condição infantil.

A distância física a que ficavam as práticas indianas do Swayamvara<sup>24</sup>, justificavam estratégias locais de reprodução social e política que, facilmente, acediam a protocolos de compromisso no cruzamento e troca de cônjuges, particularmente mulheres, no âmbito de uma cultura cuja sociedade procede duplamente, segundo uma ordem paralelamente ginocrática e andrococrática. Não surpreende, por isso, que a identificação de práticas, sinais, modelos educacionais, rituais e valores das Crianças-Símbolos das Comunidades do Nepal (Kumari, uma criança de sexo feminino) e do Tibete (Kundun, uma criança de sexo masculino) fossem objeto de uma preparação cívica, religiosa, política e cultural similar, vocacionada à partida para o desenvolvimento de competências usualmente não exploradas nas sociedades ocidentais contemporâneas.

A continuidade cultural numa área espacial de montanha e a sua mudança social, requerem, para efeitos de dinâmica do processo, o estabelecimento de alianças e estratégias organizacionais que são testemunhadas pela análise e cartografia da partilha territorial de representações religiosas e políticas, dos rituais religiosos, das práticas, dos costumes, das crenças, das instituições políticas, do estudo e do conhecimento, da medicina e do recurso a métodos indutivo-deduzidos capazes de os conduzir aos seus objetivos centrais, isto é, garantir a reprodução comunitária e promover a sua segurança.

É aliás esta Educação para a Concentração, para a análise, a consciência, o equacionar, o adaptar e o avaliar constantemente tanto Objetivos como Meios, que justifica a educação particular, isolada e rigorosamente trabalhada das Crianças escolhidas para governar, entre a população mais autóctone do país ou dos grupos

---

<sup>23</sup> Lévi-Strauss (1963).

<sup>24</sup> Fitas (2018) – Swayambara ou Swayamvara era, na Índia antiga, uma prática das mulheres escolherem quem preferiam para seu marido, atendendo, designadamente, à eventual lista de interessados por uma jovem em idade de casar. (refira-se ainda que “Swayam” em sânscrito significa “eu” e neste caso, “noivo” significa “vara”).

sociais mais prestigiados pela tradição, sem que nenhum requisito exclua lugares ou pessoas. Este princípio de aleatoriedade assume uma dimensão equitativa em termos de igualdade de oportunidades para as famílias, conserva a esperança e promove o desejo do Bem-Estar Comum.

As Crianças podem ser formatadas, influenciadas e manipuladas, obviamente. Porém, as Crianças detêm e recorrem com muito mais facilidade que os adultos, já muito mais inflexivelmente formatados para a reprodução de um padrão de comportamento, à intuição e à simplicidade. Particularmente entre os 2 e os 9 anos, quando exercem testes de comparação com os argumentos e medem a correlação de forças com os adultos. Nessa altura e com a cuidada atenção dos seus intérpretes e professores, a Criança pode crescer e representar nesta área cultural, o papel do exercício público do Julgamento e da Sabedoria.

Às crianças de sexo masculino não se coloca o problema do impedimento das consequências diretas da fecundidade, da gravidez e da amamentação. Às Mulheres não faz sentido impedir a concretização maior das suas competências exclusivas de gestação e parto, as mesmas que dão origem ao aparecimento das Crianças que têm o Potencial de Guias e Iluminados. Por isso, a Criança de sexo masculino não tem limites visíveis decorrentes da evidência de fenómenos bio-químicos como é o da produção menstrual.

A Deusa Viva do Nepal, Kumari, a Menina Escolhida não pode sangrar porque a partir desse momento a sua Atenção fica dispersa e a sua Concentração comprometida. A Criança de sexo masculino continua em condições de concentração até perder as competências psico-sociais por força da idade. Em ambos funcionarão as Tentações ditas de Maya, no caso de Siddartha Gautama mas, também da Kumari. A curiosidade, o interesse, o deslumbramento, o apego. Resta confiar na Educação ministrada para o controle de si e da sua própria mente.

Recorde-se, entretanto e a este propósito, os períodos históricos em que lamas, (tulkus, bodhitsattvas ou outras encarnações de iluminados sábios ancestrais, mantidos na Memória Colectiva e na Tradição Oral) deuses, monges, budas e kumaris podiam/podem casar (a Kumari depois de exercer o seu mandato, continua a poder casar)<sup>25</sup>.

Será descabido pensar na possibilidade destes dois modelos políticos, até pela sua vizinhança física e pelas suas continuidades espacial e cultural, educarem as 2 Crianças (Kundun no Tibete e Kumari no Nepal) para, no contexto de “casamentos arranjados desde a infância”, assinalarem a aliança política e cultural entre os territórios?

---

<sup>25</sup> Apesar da atual crença popular que afirma a morte do noivo/marido – de que decorre o facto da prática não ser muito usual.

Serão estas práticas ao que agora reconhecemos como os processos de reconhecimento, seleção e entronamento dos Dalai-Lamas do Tibete<sup>26</sup> e das Kumaris no Nepal, vestígio e reflexo da mudança social que acompanhou as mudanças sociais e políticas regionais no âmbito da sua continuidade cultural?

Serão elas manifestações de anteriores práticas de alianças político-familiares, clânicas, tribais, regionais que se complexificaram ao ponto de optarem por um único personagem central (Kundun e Kumari) simbólico representante de toda uma larga comunidade? Será esta a consequência de um anterior planeamento tribal entre famílias de um espaço muito mais restrito e uma forma de organizar e monitorizar o controle social, através da circulação das mulheres e do regime patrilocal?

Não se pretende aqui sugerir (sem contudo, não erradicar liminarmente essa hipótese remontável a um tempo imemorial), a preparação de casamentos secretos para os Dalai-Lamas mas, o recurso a um modelo educacional susceptível de, através do exemplo, manter na região e nas representações culturais o ideal de cultivar e simbolizar o Melhor de Cada Um de Nós numa área cultural que partilha crenças, práticas, representações e cruzamentos linguísticos acentuados.

Há neste mecanismo de seleção/eleição, um respeito constante e reconhecedor da diferença à própria condição infantil e nesse sentido, as Crianças são o símbolo de uma mensagem de valorização da intuição, da pureza prévia aos condicionamentos das razões sociais, de confiança no não-racionalizado (talvez no: *intuído*)... o testemunho que resta de uma anterioridade à completude dos processos, cedo ou tarde, integraram, assimilaram e passaram a transmitir formas de enculturações e efeitos de aculturações.

Se pensarmos nos sistemas de códigos e sinais que compõem os rituais de reconhecimento das Crianças que protagonizam KUMARI e KUNDUN, obteremos um quadro de construção mental que visa deixar as populações protegidas pelas suas redes de influência – tanto maiores e eficazes, quanto maior for o seu apoio popular.

No caso do Nepal, a KUMARI integra o numeroso e significativo grupo étnico NEWAR, considerado autóctone; Por outro lado, KUNDUN integra a Escola Gelug onde, no século XIV reinou a dinastia DRUP (1.º Dalai-Lama) após a qual, já no século XV, a dinastia passou a ser GYATSO.

Quanto aos sistemas, processos e códigos de identificação das Crianças detentoras do potencial esperado para a aprendizagem do saber e do discernimento implica uma arquitectura psico-social colectiva na qual estão presentes conceitos como: reencarnação, sonhos premonitórios, coincidência de check-list de atributos com

---

<sup>26</sup> Cujá linhagem dinástica parece querer ser interrompida por Tenzin Gyatso, o XIV Dalai-Lama do Tibete.

sinais físicos e a realização de testes de reconhecimento (os testes de reconhecimento do Dalai-Lama permitem, por um lado, identificar a personagem antecessora reencarnada e, por outro lado, evidenciam o reconhecimento concedido a um saber intuitivo – procedimentos com forte paralelismo no reconhecimento da Kumari).

Este fundamento epistemológico (que radica na busca de uma fonte de conhecimento intuitivo, considerado de transmissão ancestral), sujeito a um processo educativo altamente controlado, caracterizado pelo isolamento social da criança relativamente ao meio envolvente, pela preservação da sua exposição a influências externas, pelo seu enfoque no desenvolvimento da atenção, da comunicação, da compaixão e do discernimento é um processo pedagógico-didático cujo objetivo consiste na preparação das Crianças para os processos de tomada de Decisão, a saber, os que requerem sentido de responsabilidade social, equitatividade, concentração, respeito, ponderação, ética, justiça e consciência do Bem-Comum.

Neste contexto, faz sentido destacar agora o facto deste objetivo epistemológico, decorrente da filosofia religiosa, cívica, ideológica e política em que assenta o sistema cognitivo colectivo da área tibetano-nepalesa e que é responsável pelas respectivas configurações lógicas e culturais das sociedades locais, emana desse outro fundamento reflectido na manifestação etnográfica e cultural de que são expressão os ritos e rituais associados ao culto das Crianças Divinas, Kumari, a Deusa Viva do Nepal e Kundun, o Iluminado do Tibete. Na realidade é a manifestação etnográfica e cultural dos próprios protagonistas Kumari e Kundun que representa o fundamento ontológico desta fenomenologia da representação social do Poder.

A gestão organizacional ginocrática e androcrática na área cultural tibetano-nepalesa requer que os seus protagonistas sejam preparados para o cumprimento dos seus desempenhos, de forma serena, destituída de desapego (laços particularmente familiares de dependência psico-afectiva) e dotada de um discernimento imperturbável. De certa forma, é esse o objetivo da Educação socialmente segregada dos dois representantes máximos da sua simbologia do poder: Kundun como reencarnação de grandes atributos de Seres Iluminados<sup>27</sup> e Kumari como reencarnação das Deusas Durga e Kali.

Enquanto KUNDUN tem os epítetos de “Oceano de Sabedoria”, “A Grande Jóia” e o “Iluminado” (Tibete), KUMARI tem com epítetos: “A Que Brilha”, “A que Não Teme” e a “Iluminada” (Nepal).

Em sociedades ginocráticas e androcráticas, a orgânica social funciona ativa e dinamicamente em função do respeito pelo desempenho do papel social do outro

---

<sup>27</sup> No caso do IV Dalai-Lama do Tibete, Tenzin Gyatso, estaremos perante a reencarnação de Avalokiteshevara (o Buda da Compaixão).

(o poder feminino no espaço doméstico e na gestão familiar independentemente da consanguinidade e o poder masculino no espaço público e na gestão das relações sociais independentemente das relações de consanguinidade). Para o efeito e ainda no quadro conceptual da “eficácia simbólica”<sup>28</sup> nada melhor que uma representação social coletiva protagonizada numa manifestação etnográfica-religiosa e cultural, acompanhada do exercício de um modelo simbólico educacional que a configure.

Excluída ou sequer minimizada não fica, de forma alguma, a dimensão relativa às “elites” que, em redor do “rito” e do “culto” desenvolvem, incontornavelmente, as comuns estratégias das relações de poder político e de oposição que implicam intrigas, planos, deturpações e até perversões do sistema de pensamento traduzido sem fidelidade pelas práticas económicas e sociais. A estrutura económica, social, política e cultural das sociedades nepalesa e tibetana também recorre e tem facilidade de acesso à execução de estratégias que afastam o funcionamento económico da área tibetano-nepalesa do seu sistema de pensamento tradicional, religioso e ideológico. Registe-se aliás, neste contexto, por um lado, o desmesurado aumento de migrantes de várias regiões da China para território tibetano e, por outro lado, o grande número de monges que criou e encheu centenas de templos ao ponto de, recentemente, o XIV Dalai-Lama do Tibete numa das conferências públicas proferidas na Índia, em 2019, ter exortado os tibetanos a sair dos templos, a casar e a ter filhos na qualidade de contributo efetivo para a sobrevivência da cultura tibetana.

Finalmente, será de registar o facto da tradição popular oral das sociedades camponesas, valorizar sempre a figura da CRIANÇA, símbolo andrógino onde se assiste à unidade das dicotomias ecológicas e psicológicas, capazes de reunir os contrários, permanecendo coesa e coerente: Fertilidade/Chuva; Sabedoria/Luz; Medo/Coragem. Daí também, provavelmente, na sequência dessa valorização universal da transmissão patrimonial da Humanidade, a CRIANÇA seja objeto de ditos transversais à sociedade, radicados também na tradição popular oral da nossa cultura tradicional onde se reflectem as representações socio-culturais que ainda temos das Crianças:

*“Da Boca das Crianças é que Sai a Verdade”;*

*“Ai que o/a menino/a não gosta de ti/mim/dele/a”;*

*“Se a criança disse é porque é”;*

*“Esta/e menina/o parece que já foi velha/o”;*

*“O melhor do mundo são as crianças”<sup>29</sup>.*

---

<sup>28</sup> Lévi-Strauss in *ob. cit.*

<sup>29</sup> Pessoa (1937) “Liberdade” in *Cancioneiro*.



## **6. CONSIDERANDOS FINAIS**

O que se pretende com este trabalho é colocar o ênfase nos procedimentos culturais, tradicionais das sociedades camponesas, com as quais ainda podemos conviver, no curto espaço de tempo que a mudança social nos permite, face aos efeitos quer da massificação tecnológica, quer das alterações climáticas, por exemplo.

O presente artigo resultou de 2 estadias no Nepal (2018 e 2019), de 1 estadia no Tibete (2019) após 5 estadias na Índia (2005, 2012, 2013, 2017 e 2018) em que a atenção para a percepção dos processos de continuidade cultural e de mudança social esteve sempre presente. Nesta perspectiva, o objecto de estudo e observação directa e participante incidiu na problemática antropológica da continuidade cultural e da mudança social nos séculos XX e XXI na área cultural tibetano-nepalesa, atendendo aos momentos de ruptura socio-política e administrativa significativos como foi a implementação do regime republicano no Nepal ou a anexação chinesa do Tibete que, em 2019, cumpriu 70 anos de designação de Região Autónoma do Tibete – RAT.

Esta análise etnológica remete-nos, em termos ontológicos para a fundamentação e relevância do conceito de “autoctonia” enquanto sinónimo de auto-suficiência, controle social e representação social do poder, do saber e da imagética dos valores (Kundun e Kumari).

Acresce, por outro lado que, em termos de fundamentação epistemológica, atendendo às representações sociais religiosas, éticas e cívicas comuns à área cultural em estudo, os símbolos conceptuais do poder estão de forma evidente associados aos do saber, da crença e da ética (Intuição, Educação e Iluminação).

Eis pois, uma abordagem etno-histórica e antropológica de Kundun e Kumari, uma história real da estrutura social da área cultural tibetano-nepalesa sobre a qual se difundiu o mito do maravilhoso e misterioso Reino de Shangri-La.

## 7. BIBLIOGRAFIA

- BARRAUX, R. (1993), *Histoire des Dalai-Lamas – Quatorze Reflects sur le Lac des Visions*, ed. Albin Michel, Paris.
- BLAVASTSKY, H. P. (1993), *Al Pais de las Montañas Azules*, 4.<sup>a</sup> ed., ed. Kier, Buenos Aires.
- CARVALHO, R. D. (2000), *Vou Lá Visitar Pastores – Exploração Epistolar de um Percurso Angola em Território Kuwale (1992-1997)*, ed. Círculo de Leitores, Lisboa.
- CRESSWELL, R. & GODELIER, M. (1976), *Outils D’Enquete et D’Analyse Anthropologiques*, ed. François Maspero, Paris.
- DAVID-NÉEL, Alexandra (1998), *Viagem ao Tibete*, ed. Círculo de Leitores, Porto.
- DEMETRIAN, S. (2010), *El Mahabharata – Contado según la tradición oral*, ed. Sígueme, Salamanca.
- DIDIER, H. (2000), (ed. e Estudo Histórico) *Os Portugueses no Tibete. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635)*, ed. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa.
- DURKHEIM, E. (1968), *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, ed. PUF, Paris.
- DURKHEIM, E. (1984), *A Divisão Social do Trabalho*, ed. Presença, Lisboa.
- ESPÍRITO-SANTO, M. (1988), *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa seguido de Ensaio sobre Toponímia Antiga*, ed. Assírio & Alvim, Lisboa.
- ESPÍRITO-SANTO, M. (1993), *Origens do Cristianismo Português – Precedido de A Deusa de Luciano*, ed. ISER-UNL, Lisboa.
- ESPÍRITO-SANTO, M. (2002), *A Religião na Mudança – A Nova Era*, ed. ISER-UNL, Lisboa.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1971), *La Femme dans les Sociétés Primitives et Autres Essais d’Anthropologie Sociale*, ed. PUF, Paris.
- FITAS, A. P. (1993), “Factores Sócio-culturais da Definição Significante de um Facto Religioso – o caso da Aldeia da Venda”, in *Fórum Sociológico*, n.º 3, ed. IEDS-UNL, Lisboa.
- FITAS, A. P. (1994), “A Construção Cultural do Espaço”, in *Fórum Sociológico*, n.º 5, ed. IEDS-UNL, Lisboa.
- FITAS, A. P. (1997), *Ocupação Sexual dos Espaços dos Espaços e Redes de Comunicação Social em Aldeia da Venda (Alandroal-Alentejo)*, ed. CMA, Alandroal.
- FITAS, A. P. (1998), “Cântico à Ordem das Oliveiras – Da Sociologia da Cultura à Etnologia Histórica”, in *Sítios e Memórias*, Ano II, n.º 5, ed. Dois Horizontes, Lisboa.

- FITAS, A. P. (1999), “Museologia e Educação Multicultural – subsídios para uma didáctica da cidadania”, in *VIII Seminário-Workshop do Projecto Museu-Escola-Comunidade*, org. Instituto de Estudos da Criança (IEC) da Universidade do Minho (UM), Braga.
- FITAS, A. P. (2003), “Da Sociologia da Cultura à Etnobotânica” in *Etnobotânica – Perspectivas, História e Utilizações*, ed. Publicações “Universidade de Évora”, Évora.
- FITAS, A. P. (2003), “A Construção Social do Simbólico e o Culto Mariano no Alentejo: o caso de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> de Brotas (Mora)”, in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas – Religiosidade Popular no Alentejo*, ed. Colibri, Lisboa.
- FITAS, A. P. (2005), “Identidade Cultural e Intervenção Social – Um Olhar sobre a Comunidade Cigana no Alentejo”, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 45 (1-2), ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.
- FITAS, A. P. (2005), “A Lenda de Dona Paula (Panajit-Goa-Índia)” in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 45 (3-4), ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.
- FITAS, A. P. (2006), “Continuity and Social Change: The Cult of Mother Goddess”, in *Parmal – The Eternal Fragrance of Goan Heritage*, vol. 5, ed. Goa Heritage Action Group – Yesterday, Today, Tomorrow, Porvorim (Goa – Índia).
- FITAS, A. P. (2007), *Continuidade Cultural e Mudança Social – Um Estudo Etnológico Comparado entre Olivença e Juromenha*, Ed. Colibri, Lisboa.
- FITAS, A. P. (2007), “Continuidade Cultural e Mudanza Social em Terras de Fronteira: o caso de Juromenha e Olivença”, in *Nos-Otros – Miradas Antropológicas Sobre La Diversidad*, vol. I, ed. Asamblea de Extremadura, Mérida.
- FITAS, A. P. (2008), “Continuidade Cultural e Mudança Social – Poderes e Religiosidades: um caso entre Portugal e a Índia”, in *Crenças, Religiões e Poderes – Dos Indivíduos às Sociabilidades*, ed. Afrontamento, Porto.
- FITAS, A. P. (2009), “Fronteiras e Identidade – A Raia Estremenho-Alentejana” in *Fronteras, Património y Etnicidad en Iberoamérica*, ed. Demos, Sevilha (Espanha).
- FITAS, A. P. (2010), “Paisagens Etno-Arqueológicas e Culturas Regionais – do Endovélico a Mérida e aos Almendres”, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. L, ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.
- FITAS, A. P. (2011), “Etno-Paisagens e Megalitismo – Contributo para uma Hermenêutica da Etnologia Histórica no Alentejo”, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 51, ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.
- FITAS, A. P. (2013), “Etnologia, Etnografia e Arqueologia – um Itinerário Antropológico para o Desenvolvimento entre a Cultura, o Património e a Museologia”, in *Cadernos do Endovélico*, n.º 1, ed. Colibri/CMA, Alandroal.

FITAS, A. P. (2014), “Da Identidade Goesa na Diáspora”, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 54, ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

FITAS, A. P. (2014), “A Festa na Aldeia da Venda (Alandroal – Alentejo) – Património Cultural Imaterial e Religiosidade Popular na Raia Alentejana-Extremenha”, in *ETNICEX – Revista de Estudos Etnográficos*, n.º 6, ed. APAE – Asociación Profesional Extremeña de Antropología, Cáceres (Espanha).

FITAS, A. P. (2015), “Da Identidade Goesa – do Alentejo para a Índia: Pertença, Aculturação e Mudança Social”, in *ETNICEX – Revista de Estudos Etnográficos*, n.º 7, ed. APAE – Asociación Profesional Extremeña de Antropología, Cáceres (Espanha).

FITAS, A. P. (2016), “A Construção Social da Identidade Cultural – Entre a Paisagem, a Memória, a Religião e os Lugares”, in *Cadernos do Endovélico*, n.º 2, ed. Colibri/CMA, Alandroal.

FITAS, A. P. (2017), “Etnologia de Fronteira: da Economia à Religiosidade na Raia Alentejana-Extremenha”, in *Cadernos do Endovélico*, n.º 3, ed. Colibri/CMA, Alandroal.

FITAS, A. P. (2017), “Fenómenos Migratórios e Processos de Construção Identitária – Uma Leitura Antropológico-Filosófica”, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 57, ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnografia, Porto.

FITAS, A. P. (2018), “Matrilinearidade e Cultura(s) na Índia Contemporânea: Das Culturas Tribais à Etnografia e à Etno-Literatura – Identidade Cultural e Representações Sociais da Mulher na Sociedade e na Cultura Indianas”, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 58, ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

FITAS, A. P. (2019), “Da Arqueoastronomia e da Etno-Arqueologia – Contributo para uma Epistemologia do Estudo da(s) Lógica(s) das Sociedades Camponesas”, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 59, ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

FITAS, A. P. (2020), “Kundun e Kumari: A História Encantada do Maravilhoso Reino de Shangri-La – contributos para o estudo da área cultural tibetano-nepalesa”, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 60, Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto (no prelo).

FITAS, A. P. (2020), *Landroal d’Encantar – Etno-Literatura para Crianças – 5 Contos da Nossa Terra*, ed. Colibri/CMA, Alandroal (no prelo).

GOVINDA, Lama A. (1999), *Fundamentos do Misticismo Tibetano – de acordo com os ensinamentos esotéricos do grande mantra OM MANI PADME HUM*, 9.ª ed., ed. Pensamento, São Paulo.

GRASDORFF, G. V. (1998), *A Palavra dos Dalai-Lamas*, ed. Asa, Porto.

GRASDORFF, G. V. (2006), *La Nouvelle Histoire du Tibet*, ed. Perrin, Paris.

HALBWACHS, M. (1968), *Mémoire Collectif*, ed. PUF, Paris.

- HALL, E. (1994), *A Linguagem Silenciosa*, ed. Relógio d'Água, col. Antropos, Lisboa.
- HERSKOWITZ, M. (1948), *Man and His Work – The Science of Cultural Anthropology*, ed. Alfred A. Knopf.
- HERSKOWITZ, M. (1952), *Les Bases de L'Anthropologie Culturelle*, ed. Payot, Paris.
- INGOLD, T. (1993), “The Temporality of the Landscape”, in *World Archaeology*, n.º 25.
- LEAL, J. (2017), “Nação e império: Agostinho da Silva e as festas do Espírito Santo”. Práticas da História, *Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1963), *Structural Anthropology*, Basic Books, London.
- MALLARMÉ, S. (2008), “Contos Indianos”, ed. Vega, Lisboa.
- MERLEAU-PONTY, M. (1985), *Phénoménologie de la Perception*, ed. Gallimard, col. Tel, n.º 4, Paris.
- MORIN, E. (2003), *O Método V – A Humanidade da Humanidade – A Identidade Humana*, ed. Publicações Europa-América, col. Biblioteca Universitária, n.º 80, Lisboa.
- MOUTINHO, M. (2000), *O Indígena no Pensamento Colonial Português (1895-1961)*, ed. Universitárias Lusófonas, Lisboa.
- NAM-MKHA'I SNYING-PO (1983), *Mother of Knowledge: The Enlightenment of Ye-shes mTso-rgyal*, ed. Dharma Publishing, Berkeley.
- NEWMAN, A. & McLEAN, F. (1998), “Heritage Builds Communities – The Application of Heritage Resources to the Problems of Social Exclusion”, in *International Journal of Heritage*, vol. 4 (3-4).
- NEWMAN, R. (2001), *Of Umbrellas, Goddesses & Dreams – Essays on Goan Culture and Society*, ed. Other Índia Press, Mapusa (Goa – Índia).
- PÁNIKER, A. (2014), *La Sociedad de Castas – Religión y Política en la Índia*, ed. Kairós, Barcelona.
- PANT, J. (2002), *The Dalai Lamas*, ed. Roli & Janssen, Luster Press, Pocket Art Séries, Nova Delhi.
- PESSOA, F. (1937), “Liberdade”, in *Seara Nova*, 1.ª edição, n.º 526, Coimbra.
- PESSOA, F. (1942), *Poesias. Fernando Pessoa (nota explicativa de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor)*, ed. Ática, Lisboa (15.ª ed. 1995).
- RIMPOCHÉ, B. (1997), *Tara – Le Divin au Féminin*, ed. Claire Lumière, Paris.
- SAHLINS, M. (1972), *Las Sociedades Tribales*, ed. Labor, Barcelona.

- SANTOS, A. dos (1992), *Heranças – Estrutura Agrária e Sistema de Parentesco numa aldeia da Beira Baixa*, ed. Publicações Dom Quixote, col. Portugal de Perto, n.º 25, Lisboa.
- SANTOS, A. dos (2000), “Os Três Principais Métodos de Cômputo dos Graus de Parentesco”, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 40 (3-4), Separata, ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.
- SANTOS, A. dos (2005), “Património? Que Património? O Património Etnológico”, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 45 (1-2), Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.
- SANTOS, A. dos (2006), *Antropologia do Parentesco e da Família – Teorias e Investigações*, ed. Instituto Piaget, Lisboa.
- SANTOS, A. dos (2004), “As Etno-Paisagens. A Observação Etnogeográfica das Formas Sociais de Modelagem do Espaço”, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 44 (1-2), Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.
- SANTOS, A. dos (2013), *Identidades Incertas – Uma Perspectiva Antropológica da Anomia Identitária*, ed. Colibri/CMA, Alandroal.
- SARTRE, J. P. (1986), *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*, ed. Gallimard, col Tel, n.º 1, Paris.
- SILVA, A. da (1988), “Considerando o Quinto Império”, in *Dispersos*, org. Paulo Borges, ed. ICALP, Lisboa.
- SILVA, A. (2000), “Algumas Considerações sobre o Culto Popular do Espírito Santo”, in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I, ed. Âncora Editora, Lisboa.
- TAYÉ, J. K. Lodro (1995), *Myriad Worlds – Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kalacakra and Dzog-chen*, ed. Snow Lion Publications, Nova Iorque.
- TILLEY, C. (1994), *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*, ed. Oxford: Berg, Oxford.
- TREE, I. (2014), *The Living Goddess – A Journey into the Heart of Kathmandu*, ed. Penguin Books – Penguin Random House Índia, Nova Delhi.
- TRUNGPA, C. (1984), *Shambhala – A Trilha Sagrada do Guerreiro*, ed. Cultrix, São Paulo.
- VALMIKI (2017), *El Ramayana*, Editorial ELA – Ediciones Libreria Argentina, Madrid.
- VERDIER, Y. (1979), *Façons de Dire, Façons de Faire – La Laveuse, La Couturière, La Cuisinière*, ed. Gallimard, col. Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris.

# MUSEUS E “APROFUNDAMENTO DA DEMOCRACIA” – É POSSÍVEL PENSÁ-LOS, FAZÊ-LOS, SUSTENTÁ-LOS?<sup>1</sup>

por

**Florbela Estêvão<sup>2</sup>**

**Resumo:** Esta comunicação visa refletir sobre o papel dos museus – tomados em sentido amplo – na sociedade contemporânea, em crescente processo de globalização, onde as assimetrias de toda a ordem são cada vez mais acentuadas. Por isso, os museus enfrentam hoje, nela, constantemente novos desafios, devendo assumir neste contexto de forma clara o seu papel político, levando-nos a pensar de que modo podemos com eles contribuir para uma vivência mais democrática e inclusiva, onde todos os cidadãos possam ter um papel ativo, e não sejam meros visitantes e espectadores de coleções e narrativas museológicas feitas por especialistas.

**Palavras-chave:** Museus; Cidadania; Democracia.

**Abstract:** This paper aims to think the role of museums – considered in a broad sense – within contemporary society, as an increasingly globalized world, characterised by all kinds of crescent asymmetries. Consequently, museums face today permanently new challenges in this context where they must clearly assume their political role, leading us to consider how we can contribute through them to a more democratic and inclusive societal life, in which all citizens could be able to play an active role, being not mere visitors and spectators of museum collections and narratives produced by museum experts.

**Keywords:** Museums; Citizenship; Democracy.

O título e conteúdo da minha comunicação envolve dois conceitos básicos muito gerais, o de *museu*, e o de *democracia*, ambos mutuamente relacionados, e partilhando a mesma característica: há séculos que são debatidos, e parece que nunca se disse sobre eles a última palavra, se é que tal teria sentido: são sempre questões em aberto e em mutação.

---

<sup>1</sup> Comunicação apresentada ao *II Fórum Ibérico de Investigação em Museologia*, Lisboa, dezembro de 2018.

<sup>2</sup> Investigadora integrada do Instituto de História Contemporânea – FCSH-UNL. Mestre em Museologia pela FLUP. Sócia da SPAE. Contacto email: florestevao7@gmail.com.

Falar de ambos é evidentemente falar de *política*, de tal modo o museu se tornou central na vivência cidadã, e de tal modo espelha, de diferentes maneiras, uma intenção, um programa, uma proposta de fruição comum da polis, do espaço público, e conseqüentemente do modelo de sociedade que lhe subjaz, que nela se concretiza, ou das utopias que ela gera.

E, portanto, a minha comunicação envolve também dois problemas: está a democracia – e qual democracia? Que pretendemos dizer com essa palavra?... – hoje em perigo? Ou está estabilizada pelo menos em certos países, e, em qualquer caso, é possível “aprofundá-la”? Tem algum sentido essa própria afirmação, que se tornou usual, mesmo sob a forma de interrogação?

A clássica definição “oficial” de museu, do ICOM<sup>3</sup>, é de todos nós bem conhecida: “O museu é uma instituição permanente sem fins lucrativos, ao serviço da sociedade e do seu desenvolvimento, aberta ao público, e que adquire, conserva, estuda e transmite o património material e imaterial da humanidade e do seu meio-ambiente para fins de estudo, de educação e de deleite.”<sup>4</sup> Como todas as definições destinadas a obter consenso mundial tão amplo quanto possível, é algo restritiva, algo “conservadora”, se quisermos. Para além de ser uma instituição, o museu é, de facto, a materialização de toda uma tendência social, um fenómeno sociológico, ao mesmo tempo comum e diversificado. Um sintoma do mundo em que vivemos.

Por mim, pois, entendo aqui “*museu*” numa acepção muito ampla, que inclui toda a parcela de realidade que foi subtraída ao uso corrente, funcional, da vida quotidiana contemporânea, para, depois de delimitada e categorizada em termos de valor e de estatuto jurídico, ser alvo de conservação e de fruição pública, a nível cultural, no sentido mais amplo da palavra cultura.

---

<sup>3</sup> Proposta na conferência trienal, em Viena, em 2007, cf. por exemplo Mairesse, prefácio de Anne-Catherine Robert-Hauglustaine.

<sup>4</sup> Contudo, atualmente está em análise, pela comunidade de museólogos, uma proposta de nova definição de museu, que alguns criticam no sentido de ser mais uma visão e não tanto uma definição genérica que acentua o museu como instituição que deverá promover a democracia, a participação, a polifonia, etc.:

“Os Museus são espaços democratizantes, inclusivos e polifónicos, orientados para o diálogo crítico sobre os passados e os futuros. Reconhecendo e lidando com os conflitos e desafios do presente, detêm, em nome da sociedade, a custódia de artefactos e espécimes, por ela preservam memórias diversas para as gerações futuras, garantindo a igualdade de direitos e de acesso ao património a todas as pessoas. Os museus não têm fins lucrativos. São participativos e transparentes; trabalham em parceria ativa com e para comunidades diversas na recolha, conservação, investigação, interpretação, exposição e aprofundamento dos vários entendimentos do mundo, com o objetivo de contribuir para a dignidade humana e para a justiça social, a igualdade global e o bem-estar planetário.” *In* <icom-portugal.org/2019/08/16/nova-definicao-de-museu/>.



Tal implica, pois, por um lado, uma faceta defensiva – uma certa forma de paragem do tempo (entendido como fator de provável degradação) da coisa ou lugar musealizados, e um processo de nova categorização dessa mesma “coisa” e seu isolamento, proteção, salvaguarda e eventual arquivamento do que é ou contém (armazenamento em condições que facilitem a sua posterior recuperação, localização, através de um código, de uma classificação, de um arquivo). Tal como uma biblioteca ou qualquer outro acervo de informação conservada, o museu é de facto um *arquivo*, no sentido geral desta palavra. E a nossa sociedade é “febril” (para usar uma imagem de Derrida, 1998) relativamente ao desejo de arquivar, de guardar, de preservar.

E, por outro lado, o museu possui obviamente uma faceta ativa, de vontade de atração de públicos e de enriquecimento cultural e fruição destes através sobretudo da contemplação, individual e coletiva, mas também cada vez mais por via de formas participativas por parte do público. É esse obviamente um dos sentidos em que ele se cruza com a ideia, certamente utópica, de democracia.

Na verdade, os museus de todo o tipo têm proliferado, e concomitantemente as realidades que eles abarcam são cada vez mais abrangentes, absorvendo parcelas de realidade progressivamente mais extensas e diversificadas, e evoluindo nas suas premissas teórico-programáticas. Desde a nova museologia, a eco-museologia, a museologia crítica, etc., etc., que o museu se tornou uma realidade que, sobretudo ao nível local, tem procurado a interação das comunidades em que se insere, visando ultrapassar a imagem de uma realidade fechada, vedada (edifício urbano, ou espaço natural), cujo conteúdo seria definido e mantido apenas por “especialistas”.

Neste sentido amplo, “museu” praticamente confunde-se com “*património cultural*” (sobretudo material, porque diz respeito a objetos ou espaços mais ou menos diminutos ou amplos, mas também imaterial, como é evidente, porque implica vivências), sendo que também aquele aspecto “cultural” não pode nunca ser separado do “natural” (paisagens, por exemplo) na medida em que uma “natureza” intocada pelo homem é um conceito sem sentido real, não correspondendo a qualquer realidade existente num mundo globalizado, antropizado, e altamente tecnológico como o nosso. Podíamos mesmo acrescentar: com a internet, o digital, e sobretudo a Inteligência Artificial, o mundo hoje – e com ele por certo os museus – estão a ser desafiados para uma transformação que é das maiores da história da humanidade, certamente comparável à chamada “revolução neolítica” ou à designada “revolução industrial”, e possivelmente ainda muito mais radical do que elas (cf. Pereira, 2019).

A realidade dos museus, locais, regionais, nacionais, ou, mesmo, transnacionais (há museus bem conhecidos que já têm “filiais” noutros pontos do mundo,

ou que, estando em centros de prestígio, e pelo seu acervo, atraem todos os dias pessoas vindas de todo o planeta) está pois em constante proliferação, revelando a sua importância na sociedade contemporânea, considerando-os alguns, já a partir do século passado, como os novos locais de culto de uma religião laica.

Tal parece um paradoxo, mas é mais provável que se trate, antes, das duas faces da mesma moeda. De facto, à medida que a sociedade se laiciza, que perde referências transcendentais, em suma, que tudo se torna efêmero, imanente, não representarão os museus, como outras “máquinas de memória”, ou a proliferação dos “eventos culturais”, precisamente a compensação de que as pessoas precisam para a sua vida agitada e, em grande medida, desprovida de sentido, para o famoso “desencantamento” próprio da vida moderna e pós-moderna?...

A verdade é que, por mais que os museus nos cansem, ou de algum modo nos frustrem, nas visitas rápidas que a maior parte das vezes lhes consagramos, uma das primeiras coisas que fazemos quando nos acercamos de uma nova cidade é perguntar pelo museu.

Assim, por toda a parte, aquilo que não se descarta para o lixo ou que não é alvo de demolição, ou de ocupação por novos usos funcionais, aquilo que escapa a essa funcionalização, tende hoje a ser transformado em museu, encarado como elemento de prestígio e fomentador de novas sociabilidades e identidades. Uma outra forma de rentabilizar o espaço.

Na medida que em consagra (para alguns, sacraliza mesmo) uma zona, uma área, um território, um edifício, uma coleção, um conjunto de objetos como património coletivo circunscrito no território, e separado da utilização funcional quotidiana desse espaço, a musealização sacraliza ou volta a sacralizar o que era muitas vezes banal ou profano (cf. sobre o conceito de profanação, Agamben, 2006).

Assim por exemplo, uma cidade património mundial da UNESCO não é evidentemente no seu conjunto um museu, pois nela continuam a viver muitas pessoas que fazem a sua vida comum, com todos os seus serviços, mas já uma parte “histórica” dessa cidade, gentrificada e apartada de qualquer funcionalidade que não seja sobretudo a contemplação/fruição por visitantes, pode ser considerada um museu: por exemplo, o núcleo histórico de Cáceres, Espanha, onde, entre hotéis de prestígio e até um museu no sentido mais restrito, circulam fundamentalmente visitantes, ou turistas, além do movimento ligado a essas atividades. Esse processo de gentrificação está a acontecer, como sabemos, em muitas das nossas cidades.

Nada disto se pode separar, evidentemente, do que é hoje a maior indústria do mundo, o *turismo*, ligado à sociedade de consumo e à banalização da viagem, da deslocação, e do chamado direito ao lazer, e, por outro lado, da vontade que tem cada localidade ou região, e cada tipo de produto, de se constituir como *marca*,

como identidade procurada, como selo atrativo de pretendida autenticidade, enfim, como meio de atrair oportunidades de negócio e de desenvolvimento entendido sobretudo no plano económico-financeiro.<sup>5</sup>

Neste contexto amplo – em que proceder à musealização de alguma coisa, lugar, etc., corresponde a separar espacialmente essa realidade do funcional e de criar com essa entidade separada um “mundo à parte”, de cultura, lazer, desaceleração, contemplação, arte, beleza, felicidade enfim – seria em princípio, creio, muito importante a participação pública, na medida em que o museu é um elemento patrimonial por excelência. Fundamental, em princípio, para o nosso bem-estar, para a nossa qualidade de vida individual e coletiva.

Mas, quem é este “nós”, este pretense coletivo em nome do qual a realidade museológica se construiria, sobretudo nas grandes aglomerações urbanas? Na verdade, mais que uma realidade muito diversificada, como é óbvio, com interesses e expectativas relativamente aos museus extremamente variados, esse “nós” é composto por entidades frequentemente discordantes e contraditórias, e mesmo opostas umas às outras. O espaço, como mercadoria altamente valiosa, e em particular o museu, como entidade identitária e marca de um certo poder, são lugares de disputa, sobretudo nas grandes megapolises contemporâneas, como todos sabemos, sobretudo num contexto neoliberal em que as desigualdades se acentuam de maneira exponencial.

Não apenas por razões estritamente económicas, mas também por motivos muito mais subtis de classificação de estatutos e comportamentos, que no fundo radicam em fragmentação, em exclusão, em guetização, as massas populacionais, nas grandes urbes, mais facilmente se dirigem para um estádio de futebol ou outro entretenimento “fácil” do que para um museu, a não ser que este represente, por si só, uma *marca de distinção*, e a sua visita esteja conotada com a aquisição mais ou menos idealizada de um capital simbólico que se pretende obter.

Mas pode haver um abismo entre essa frequência “prestigiante”, recordada e comprovada em selfies, e uma vivência incorporada e informada de qualquer conteúdo observado no interior desses espaços, que agora se tornou “obrigatório” visitar. Mais que nunca, se aplica aqui a máxima de que quantidade não é qualidade.

Como superar estas contradições e profundas limitações do turismo de massas? Quem avalia, e como, o verdadeiro êxito do trabalho de ação educativa que o museu pode proporcionar? Como ampliar – considerando essa diversidade,

---

<sup>5</sup> Hoje, a produção é menos a da grande indústria pesada do passado, e cada vez mais a de produtos leves e de sobretudo de alta tecnologia e rendimento, havendo uma certa “desmaterialização” da própria economia, ligada ao capital financeiro e às multinacionais especializadas na rentabilização de serviços.

essas contradições, e a própria panóplia imensa de realidades que o conceito de museu abrange – as formas de participação pública na construção e na sustentação desse bem coletivo?

A *educação* (no sentido de apuramento e partilha do gosto, da sensibilidade, do conhecimento, do saber fazer), questão central da sociedade democrática, é também a questão central do museu, a qual desejo aqui invocar, consciente que estou de que se trata de tema desde sempre debatido, mas que continua sempre atual; e que questionar é muito mais importante do que, taxativamente, responder – porque questionar é abrir e responder é fechar.

Realmente, não se trataria tanto de educar as pessoas no sentido tradicional de mestre-discípulo, mas de promover um processo de educação inclusivo, em que todos aprendessem com todos, sendo o museu o cenário dessa experiência partilhada. Pois que é elementar ter presente que o museu não é apenas um problema técnico, ou financeiro, ou puramente cultural, mas obviamente, e como disse antes, político.

Assim, ele levanta então a questão fundamentalmente política de qual a capacidade, e desde logo a competência, das populações – tanto locais como de visitantes comuns externos – de interferirem nas opções que são tomadas neste domínio aos vários níveis, tanto da criação de museus como dos seus programas. Nomeadamente num mundo globalizado, em que pessoas dos mais diferentes países, culturas, ideologias, acedem aos museus estrangeiros como puros visitantes fugazes, e nada têm a ver com comunidades estáveis e próximas, para quem o museu significasse um lugar de encontro e de partilha duradoura de experiências, de construção de identidades, e mesmo de criação ou recriação de tradições, que fortificassem o laço social e as relações solidárias. Isso é cada vez mais difícil, porque o local e o global se interpenetram por toda a parte.

Entramos aqui num campo muito sensível, porque propício ao regime da opinião, que muitas vezes não é fundamentada em nada mais do que opções afetivas ou ideológicas, mais ou menos inconscientes até, porque têm a ver com o valor que cada um(a) dá a algo que valoriza como elemento memorial, que quer furtar à destruição inexorável, e deseja proteger como algo precioso, eventualmente tornando-o de utilidade mais ou menos partilhada.

Quer dizer, num mundo conturbado como o nosso, onde aumentam as desigualdades sociais e a violência, como sustentar ainda a ideia de museus que sejam realidades ao lado da democracia, fomentadoras de comunidade? Eis a questão, que nos leva para o conceito de democracia. E esse, é controverso, porque democracia é, ao mesmo tempo, um *modelo de constituição do corpo político*, e uma *técnica de governo*, um modo de gestão puramente administrativo.

Giorgio Agamben (VV.AA., 2009, pp. 9-13) chama a atenção para o facto da sutura, ou ligação desses dois aspetos, não ser mais possível, num contexto em que o poder supremo que os uniria (e que os gregos designavam kyrion) se perdeu, e em que ao mesmo tempo a soberania popular se esvaziou de sentido, dando lugar ao puro governo burocrático dos gestores. Para Agamben, esse kyrion, agora vazio, é o ingovernável; e por isso a disputa nas sociedades de classes é constitutiva das mesmas, como Marx bem viu, e só tende a agravar-se nas condições que o neoliberalismo impõe e globaliza.

Nestas, o museu torna-se cada vez mais instrumental, e não foco, ou ator, de verdadeira transformação significativa da realidade existente. Essa impotência é muitas vezes coberta, consciente ou inconscientemente, com o véu diáfano do discurso das belas intenções, com a retórica a que já estamos habituados.

Assim, visitemos museus, cada vez mais, com a prévia consciência, lúcida e irónica, de que assistimos a uma qualquer variedade de encenação, e, portanto, com a distância crítica que se impõe como inevitável.

## **ALGUMA BIBLIOGRAFIA**

AGAMBEN, Giorgio (2006), *Profanações*, Lisboa, Livros Cotovia.

DERRIDA, Jacques (1998), *Archive Fever: A Freudian Impression*, Chicago, University of Chicago Press [há nova edição de 2017].

MAIRESSE, François (dir.) (2016), *Nouvelles Tendances de la Muséologie*, Paris, La Documentation Française.

PEREIRA, Luís Moniz (2019), “A machine is cheaper than a human for the same task”, *AI & Society (Journal of Knowledge, Culture and Communication)*, vol. 34 (1) (no prelo).

JORGE, Vítor Oliveira (dir.) (2018), *O Pensamento, Hoje, Ainda tem Efeitos Práticos? Ainda Podemos Pensar a Democracia como Algo ao Nosso Alcance?*, Lisboa, IHC-FCSH-UNL (ebook consultável em: <<http://ihc.fcsh.unl.pt/pensamento-hoje/>>) [ver sobretudo artigo do coordenador do volume, “É possível conceber um futuro pós-neoliberal?”, pp. 160-175].

VV.AA. (2009), *Démocratie, Dans Quel État?*, Paris, La Fabrique éditions.

# DOSSIÊ

# MEMÓRIA, CULTURA E PORVIR. ALGUMAS PISTAS PARA PENSAR O MUNDO

por

**Paula Godinho<sup>1</sup>, Maria Alice Samara<sup>2</sup>, Dulce Simões<sup>3</sup>**

*Lento pero viene  
el futuro se acerca  
despacio  
pero viene*

Mário Benedetti, *Preguntas al azar*:

O passado cresce todos os dias – é um truísmo que assenta na irrecuperável natureza do tempo, conquanto seja insuficiente para explicar a natureza da relação atual com o tempo pretérito. Desde o final da década de 1980, assiste-se a uma hipertrofia dos estudos sobre a memória, que corresponde a um estado do saber e das sociedades, em que o optimismo se diluiu e o futuro pareceu tornar-se passado – um pouco além dos presentes passados, sobre os quais escrevera Andreas Huyssen<sup>4</sup>, que se tornam legíveis nos modos como as sociedades recordam<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Organizadora da *Conferência Internacional Memória, Cultura e Devir – Estudos aprofundados em Ciências Sociais*, parceria IHC e INET-md / NOVA FCSH, financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT). Lisboa, 10 a 12 de Maio de 2018. URL: [http://fabricadesites.fcsh.unl.pt/ihc/wp-content/uploads/sites/15/2018/05/2018-05-10\\_Memoria-Cultura-Devir\\_programa.pdf](http://fabricadesites.fcsh.unl.pt/ihc/wp-content/uploads/sites/15/2018/05/2018-05-10_Memoria-Cultura-Devir_programa.pdf).

<sup>2</sup> Organizadora da *Conferência Internacional Memória, Cultura e Devir – Estudos aprofundados em Ciências Sociais*, parceria IHC e INET-md / NOVA FCSH, financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT). Lisboa, 10 a 12 de Maio de 2018. URL: [http://fabricadesites.fcsh.unl.pt/ihc/wp-content/uploads/sites/15/2018/05/2018-05-10\\_Memoria-Cultura-Devir\\_programa.pdf](http://fabricadesites.fcsh.unl.pt/ihc/wp-content/uploads/sites/15/2018/05/2018-05-10_Memoria-Cultura-Devir_programa.pdf).

<sup>3</sup> Organizadora da *Conferência Internacional Memória, Cultura e Devir – Estudos aprofundados em Ciências Sociais*, parceria IHC e INET-md / NOVA FCSH, financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT). Lisboa, 10 a 12 de Maio de 2018. URL: [http://fabricadesites.fcsh.unl.pt/ihc/wp-content/uploads/sites/15/2018/05/2018-05-10\\_Memoria-Cultura-Devir\\_programa.pdf](http://fabricadesites.fcsh.unl.pt/ihc/wp-content/uploads/sites/15/2018/05/2018-05-10_Memoria-Cultura-Devir_programa.pdf).

<sup>4</sup> Andreas Huyssen, *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

<sup>5</sup> Paul Connerton, *Como as sociedades recordam* (Oeiras: Celta, 1989).

A palavra *fim* – das ideologias, da história, da racionalidade, do emprego, da possibilidade de uma vida melhor –, tornou-se recorrente, à míngua da esperança. Essa ausência de confiança no futuro foi produzida através de um aparelho que, ao longo dos últimos trinta anos, toldou o ânimo e destruiu os sentidos do futuro, como nota David Graeber<sup>6</sup>. Numa paráfrase do título da obra de David Lowenthal, *The past is a foreign country*<sup>7</sup>, Josep Fontana ressalta que o futuro também aparenta ser um país estranho, e o progresso é descartado, como se tivesse sido uma concessão dos grupos dominantes, e não o resultado de muitas lutas coletivas, de revoltas e revoluções<sup>8</sup>.

Essa viragem epistemológica, com impacto também ao nível dos métodos, é coetânea de mudanças sociais e históricas significativas. O neoliberalismo, uma transformação predatória no tardo-capitalismo, fez-se acompanhar por políticas agressivas, que atingiram a ecúmena, com reflexos diferenciados. A acompanhar estas mudanças económicas e políticas, desenvolveram-se construções sociais e mentais assentes na nostalgia e num passado imaginado, que, no limite, visavam restaurar um estado anterior da sociedade, numa conjuntura marcada por uma sensível perda colectiva.

Essa guinada no conhecimento mereceu reflexões múltiplas por parte dos investigadores das ciências sociais e humanas, que se centraram nos usos do passado, como *artefacto do presente*<sup>9</sup>, sujeitos às relações de forças dentro das sociedades. Depois de uma quase descontinuidade da produção acerca da memória, após os textos fundacionais de Maurice Halbwachs<sup>10</sup>, publicados originalmente em 1925 e 1950, reapareceu um interesse pelo passado e uma nova forma de o olhar, que passa pela *invenção de tradições*<sup>11</sup>, pelos *meios de memória* e pelos *lugares de memória*<sup>12</sup>, por uma semântica dos tempos históricos que tornou mais relevante o presente contínuo que a construção do porvir. O *presentismo*<sup>13</sup> instalou-se, associado

---

<sup>6</sup> David Graeber, *Revolutions in Reverse – Essays on Politics, Violence, Art and Imagination* (London/New York/Port Watson: Minor Compositions, 2011), 31-32.

<sup>7</sup> David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

<sup>8</sup> Josep Fontana, *El futuro es un país extraño – Una reflexión sobre la crisis social de comienzos del siglo XXI* (Barcelona: Pasado & Presente, 2013), 8.

<sup>9</sup> David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*.

<sup>10</sup> Maurice Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (Paris: Albin Michel, 1994); *La Mémoire Collective* (Paris: PUF, 1968).

<sup>11</sup> Eric Hobsbawm & Terence Ranger, *The invention of tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

<sup>12</sup> Pierre Nora (*dir.*), *Les Lieux de Mémoire* (Paris: Gallimard, 1986).

<sup>13</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité – Présentisme et expériences du temps* (Paris: Seuil, 2003); Henry Rousso, *La dernière Catastrophe. L'histoire, le présent, le contemporain* (Paris: Gallimard, 2012).



a um propalado *fim da História*<sup>14</sup>, num *passado que não passa*<sup>15</sup>, a que se interroga o modo de usar, com *memórias fracas* ou *fortes*, por vezes com perspetivas emaranhadas<sup>16</sup>. Estas construções são acompanhadas da naturalização do tardo-capitalismo e do impacto político-social de 1989, que aparentemente converteu os futuros possíveis em algo de intangível e nebuloso<sup>17</sup>.

As mudanças sociais aceleradas e a ideia de revolução é hoje patologizada e arquivada no capítulo “totalitarismo” da história do século XX, onde repousam todos os fantasmas do terror e da barbárie<sup>18</sup>. O capitalismo e o liberalismo tornaram-se novamente no “destino inelutável da humanidade”, como escrevera Adam Smith na época da Revolução Industrial, e são apresentados como a única resposta possível para as ilusões e desilusões da História do século XX. A atual obsessão pelo passado é, assim, uma resposta substitutiva às urgências do presente ou, mesmo, uma recusa do futuro<sup>19</sup>. Num tempo com uma tal centralidade na memória, as construções em torno do que é novo e se projeta para a frente continuam a estimular um conjunto de investigadores. Há etnografias e práticas da história aliciantes, que nos fazem pensar em causas, que não estão necessariamente perdidas, mas tão só suspensas, por razões de conjuntura. Torna-se necessário perceber, quando o património se tornou ecuménico, que relação estabelece com a memória, entre a *beleza do morto*<sup>20</sup> e novos caminhos, bem como qual o papel da cultura na construção de uma *força material das ideias*<sup>21</sup>. Que espaço se consagra ao porvir na pesquisa em ciências sociais?

A partir de pesquisas realizadas por um conjunto de investigadores provenientes de vários países, e com pesquisa sobre contextos diversificados, interrogam-se alguns aspetos em torno da memória – social, coletiva, histórica –, com a clarificação dos seus formatos, materiais ou evanescentes, a sua remissão para um passado, e os seus reflexos no presente<sup>22</sup>. Em terrenos e em tempos diversos, juntámos contributos

---

<sup>14</sup> Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man* (London: Penguin, 1992).

<sup>15</sup> Henry Rousso & Eric Conan. *Vichy, un passé qui ne passe pas* (Paris: Fayard, 1994).

<sup>16</sup> Enzo Traverso, *O passado, modos de usar. História, memória e política* (Edições Unipop, 2012), 120-121; Enzo Traverso, “Memórias europeias. Perspetivas emaranhadas”, in *Ditaduras e Revolução – democracia e políticas da memória*, coordenação de Manuel Loff, Filipe Piedade e Luciana Castro Soutelo, 405-426 (Coimbra: Almedina, 2015).

<sup>17</sup> Luciana Soutelo, *A memória pública do passado recente nas sociedades ibéricas – Revisionismo histórico e combates pela memória em finais do séc. XX* (Porto: FLUP, 2016), 23.

<sup>18</sup> Enzo Traverso, *O passado, modos de usar. História, memória e política*.

<sup>19</sup> Henry Rousso & Eric Conan, *Vichy, un passé qui ne passe pas* (Paris, Fayard, 1994), 280.

<sup>20</sup> Michel de Certeau & Dominique Julia, “A beleza do morto: o conceito de ‘cultura popular’,” in *A Invenção da Sociedade*, coordenação de Jacques Revel, 49-79 (Lisboa: Difel, 1989).

<sup>21</sup> Paula Godinho, *O Futuro é para sempre. Experiência, expectativa e práticas possíveis* (Lisboa: Letra Livre), 17-31.

<sup>22</sup> Paula Godinho, “Usos da memória e práticas do património, alguns trilhos e muitas perplexidades”,

acerca das fendas no tempo, ou de momentos em que a duração dos processos sociais é interrompida, e se encontraram novos rumos para a ação coletiva.

Nessa reflexão sobre os usos da memória atenta-se na relação entre os *limites da experiência* e os *horizontes da expectativa*<sup>23</sup>, quando o futuro parece ausente ou quando, pelo contrário, os projetos ganham vigor e o tempo se inclina para diante. Se François Hartog forjou a noção de *presentismo* para descrever uma situação em que a actualidade se tornou o horizonte, sem futuro e sem passado, como entender o primado da memória na ordem do tempo, em que o presente, no momento em que ocorre, já irrompe como histórico<sup>24</sup>, numa historização imediata<sup>25</sup>? Por outro lado, como têm os cientistas sociais interrogado o porvir, e o modo como os seres humanos planeiam o futuro ou lidam com o que não escolheram, em situações de mudança? De que modos se cruza o que já passou e o que virá, e como se encontra o tempo histórico no campo da investigação empírica<sup>26</sup>? Como nos ensina Maurice Godelier, para que o imaginado possa atuar socialmente, é necessário que o seu conteúdo ideal seja partilhado, comunicado e interiorizado por outros<sup>27</sup> – ou seja, que integre uma cultura, como modo de agir e pensar sobre o mundo.

Nos mais antigos repositórios portugueses e espanhóis – o *Vocabulário Portuguez e Latino*, de Raphael Bluteau, de 1713, ou o *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Sebastián de Cobarrubias y Horozco, de 1611 – essencializa-se a noção de cultura, em conexão com a agricultura, com um carácter multifacetado, a partir da raiz latina “colere”, e um leque de sentidos: *cultivar, prestar culto, proteger*. Raymond Williams considerava-o um dos mais complexos termos da língua inglesa e, em meados do século XX, numa revisão do que os antropólogos queriam dizer com a palavra, Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn encontraram 164 definições<sup>28</sup>. Que papel representa a cultura, como caixa de ferramentas para lidar com o mundo e cuidar dele, entre a memória e os mundos a construir? Quando se lhe acopla a expressão “popular”, ganha cambiantes, enredando-se na “tradição”. Para a Inglaterra do século XVIII, segundo E. P. Thompson, a cultura tradicional

---

in *Usos da Memória e Práticas do Património*, coordenação de Paula Godinho, 13-23 (Lisboa: Colibri, 2012).

<sup>23</sup> Reinhart Koselleck, *Futuro passado – Para uma semântica de los tempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1983).

<sup>24</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité – Présentisme et expériences du temps* (Paris: Seuil, 2003), 127.

<sup>25</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité – Présentisme et expériences du temps*, 207.

<sup>26</sup> Reinhart Koselleck, *Futuro passado – Para uma semântica de los tempos históricos*, 333.

<sup>27</sup> Maurice Godelier, *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique* (Paris: CNRS Editions, 2015).

<sup>28</sup> Susan Wright, “La politización de la ‘cultura’”, in *Constructores de Otriedad*, coord. de Mauricio Boivin et al. (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2004), 128-141.

assenta no costume e é rebelde, resiste às racionalizações e inovações que os grupos dominantes e em ascensão querem levar a cabo<sup>29</sup>. Porosa e inconstante, adequando-se às condições que emergem através de modos que ligam o passado e o que virá, é uma arena do consentimento e da resistência, dos modos hegemônicos e da resistência.

A multiplicidade de práticas sociais mostra que os membros dos grupos sociais subalternos ressemantizam, reconvertem e re-territorializam padrões provindos de fora, como demonstram Rowe e Schelling<sup>30</sup>, num processo de reconfiguração, que permite fazer uma exegese dos conteúdos religiosos, da literatura, dos jornais, da informação, das novelas televisivas, dos conteúdos da internet. A reconfiguração do que é apreendido, a partir de vários meios, robustece num esquema de significações, decifrado a partir de um idioma social, legível através da vida e das recordações do grupo de pertença.

Michel de Certeau argumenta que a reputação do “popular” entre as elites cultas oitocentistas resulta do diagnóstico que o dá como em vias de extinção, inofensivo, em ruína, moribundo: tem a *beleza do morto*<sup>31</sup>. Numa abordagem da América Latina, William Rowe e Viviane Schelling<sup>32</sup> sugerem a existência de três narrativas em torno da cultura popular desde o século XIX. Em primeiro lugar, a que a associa à ideia de uma autenticidade original, sempre em perigo de extinção e ruína, progressivamente degradada pela industrialização e pela indústria cultural. Em segundo lugar, a que surge como resposta ao avanço da industrialização no século XIX e encara como inevitável, para o melhor ou para o pior, a transformação da cultura popular numa variedade de cultura de massas. Finalmente, a que atribui à cultura popular uma carga libertadora e utópica. A primeira narrativa remete para questões associadas ao património e à “autenticidade”, e reporta-se a um tempo em que a reprodução social sofreu cortes, em que o futuro se afigura obscuro, ameaçador e ameaçado. Para conjurar o futuro e, concomitantemente, esconjurar as suas perplexidades, o tempo transita para fora da história, com a passagem do prospectivo ao retrospectivo. Apelando ao património, afectam-se dispositivos de precaução e responsabilidade, tendo em conta o irremediável e o irreversível. Já a segunda modalidade, como nota Raymond Williams, ao remeter para a cultura de

---

<sup>29</sup> Edward Palmer Thompson, *Costumes em comum – Estudos sobre a cultura popular tradicional* (S. Paulo: Companhia das Letras, 1998), 19.

<sup>30</sup> William Rowe & Vivian Schelling, *Memory and Modernity: Popular Culture In Latin America* (New York: Verso, 1991).

<sup>31</sup> Michel de Certeau & Dominique Julia, “A beleza do morto: o conceito de ‘cultura popular’,” in *A Invenção da Sociedade*, 49-79.

<sup>32</sup> William Rowe & Vivian Schelling, *Memory and Modernity: Popular Culture In Latin America* (New York: Verso, 1991).

massas, subentende a alteridade, os outros, a chusma, a multidão, os desconhecidos, a população, que é diferente de cada um<sup>33</sup> – e as massas são sempre *os outros*. A terceira narrativa, que se associa à concepção emancipadora da cultura subalterna, na linha de Marx e Engels, no *Manifesto do Partido Comunista* (1848), parece constantemente contrariada na actualidade, quando a memória não se destina a preparar um futuro redentor, mas a garantir o presente, de modo imediatista<sup>34</sup>. Despojada da esperança e da utopia, sem que o porvir se afigure sorridente, a capacidade libertadora da cultura popular parece obnubilada sob formas hegemónicas. Aparentemente, a história deixou de poder ser construída do ponto de vista do futuro, que é apresentado sem “amanhãs que cantem”, numa *heurística do medo*<sup>35</sup> com um embargo do porvir, simultaneamente encarado como perigoso e, paradoxalmente, ameaçado. Oferece-se como um tempo a pensar, conquanto a época pareça de impasse ou de beco sem saída<sup>36</sup>.

Para refletir sobre a relação entre a memória e os mundos do futuro convocaram-se investigadores das ciências sociais e humanas, que participaram ao longo de alguns anos no seminário “Memória, Cultura e Devir” no âmbito do Instituto de História Contemporânea e do Instituto de Etnomusicologia – Centro de Estudos de Música e Dança (NOVA-FCSH). Numa conferência internacional, que teve lugar na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa em Maio de 2018, juntaram-se pesquisadores da Universidade Federal do Ceará, com quem se tem desenvolvido uma parceria de trabalho, e da Red(e) Ibero-Americana Resistência e/y Memória, de que fazem parte as três organizadoras deste volume e vários dos participantes.

O presente dossiê divide-se em cinco partes. A primeira, que denominámos “A cultura e a força material das ideias”, inicia-se com um texto do historiador argentino Pablo Pozzi, que remete para a relação estreita entre o futebol e a política na Argentina, através do estudo de um conjunto de cânticos e de consignas políticas, que permite detetar uma subjetividade política de esquerda durante grande parte do século XX, aqui associada a diversos testemunhos de militantes políticos. As palavras de ordem de natureza política inserem-se em inúmeros cânticos entoados nas mobilizações políticas e nos estádios de futebol. As consignas políticas

---

<sup>33</sup> Raymond Williams, *Historia y cultura comun* (Madrid: Catarata, 2008), 50-51.

<sup>34</sup> O optimismo de Stuart Hall levava-o a encarar a cultura popular como uma esfera onde uma cultura socialista não só se poderia expressar, mas como um dos lugares onde o socialismo poderia ser constituído. Stuart Hall, “Notas sobre a desconstrução do ‘popular’”, in *Da diáspora: identidades e mediações culturais* (Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003), 247- 264.

<sup>35</sup> François Hartog, *Régimes d’historicité...*, 212.

<sup>36</sup> Paula Godinho, *O Futuro é para sempre. Experiência, expectativa e práticas possíveis*.

podem traçar propostas de programa, identificar os inimigos e os aliados, ameaçar os opositores e inserir elementos que apontam para uma definição identitária. Destinam-se a ser cantadas e apelam principalmente aos sentimentos, constituindo uma fonte de transmissão cultural de memórias, que confere coesão às diversas identidades políticas. A partir destas palavras de ordem cantadas nos estádios e nas manifestações, pode compreender-se como se edificam as subjetividades colectivas. O seu impacto é evidenciado quando alguns dos militantes entrevistados por Pablo Pozzi recorrem a eles para conferirem profundidade ao que pretendem evidenciar.

Adelaide Gonçalves interroga o papel da memória, da cultura e da resistência entre os militantes do Movimento de Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), no Brasil. As memórias das Ligas Camponesas, no nordeste do Brasil, em meados do século XX, estão na origem do MST. A autora aborda os sentidos das lutas do passado e do presente contra a violência extrema do latifúndio e do Estado, em defesa de uma reforma agrária popular. Com formatos novos de luta, a territorialização é decisiva, quer após cada ocupação de terra, com um acampamento que pode permanecer por alguns anos, quer pela conquista do assentamento. O MST é apresentado como um movimento socioterritorial, fruto da reivindicação teimosa do campesinato. Por outro lado, examinando a conjuntura dos anos 1980 e observando nas raízes do MST, detecta-se uma cultura sociorreligiosa identificada com o Cristianismo da Libertação, e com a Comissão Pastoral da Terra – CPT. Assente nos coletivos de Educação, Arte e Cultura, Adelaide Gonçalves destaca a reflexão sobre a “Mística, as Marchas e a Pedagogia da Terra” como vivências e experiências humanas densas, que ativam e atualizam o compromisso de luta no tempo presente e, através dos ritos, dos símbolos e das consignas, expressam valores de convocação e evocação.

Reportando-se igualmente ao contexto brasileiro, Frederico de Castro Neves analisa a Conferência dos Flagelados, em 1953, no Ceará, e o modo como se esboçou então a ligação entre as organizações de orientação comunista e o campesinato. O preconceito e a subordinação marcaram a historiografia sobre o tema. Segundo as concepções clássicas da doutrina, os camponeses conseguiriam desenvolver uma mentalidade revolucionária, e deveriam estar subordinados às instituições operárias, como os BOC (Bloco Operário Camponês). No entanto, a historiografia tem demonstrado que a experiência desenvolvida por militantes comunistas, na prática quotidiana, permitiu uma aproximação às lutas e às formas de consciência política dos camponeses, por vezes contrariando a orientação da direção partidária, em momentos específicos da luta política e das contradições próprias da vida partidária. No Ceará, essa aproximação terá sido possível nos anos seguintes à abertura política, após a queda do Estado Novo, em 1945, quando o Partido Comunista

foi legalizado e os seus militantes procuraram a legitimação social entre as camadas populares. O jornal *O Democrata*, como órgão de divulgação e formação da orientação comunista, foi um instrumento de veiculação dos interesses e das ações dessa militância, e a principal fonte. Através da análise dos seus artigos, que salientam a necessidade de uma reforma agrária, e dão visibilidade a um canal de diálogo entre a militância comunista e os camponeses locais, o objetivo de Frederico de Castro Neves foi examinar os significados da Conferência dos Flagelados no contexto das relações entre comunistas e camponeses, em momentos específicos de calamidade pública, como as secas.

Também centrada no Ceará, a historiadora Kênia Rios questiona os sentidos da viagem e do deslocamento, através das narrativas de dezenas de retirantes do sertão do Ceará, e de outros suportes da oralidade, descortinando no ato de se deslocar uma motivação maior do que a tragédia da seca, e que é da ordem do desejo. A vontade de encontrar um *novo*, uma surpresa, o espanto ou mesmo territórios onde a vida seja experimentada ao sabor do acaso, do enfrentamento do diferente, do medo. Uma das possibilidades que se lhe apresentou para o entendimento dos sentidos da narrativa sobre a migração, que encontrou nos depoimentos, folhetos de cordel e contos, foi tentar entender nas narrativas os vários esboços de um lugar melhor, com características que remetem para o maravilhoso e utópico, que figuravam como algo que impulsionava o desejo pela viagem. Mais do que simplesmente sair da miséria, os relatos dos retirantes parecem esboçar a vontade de encontrar um lugar fantástico, que nas novelas populares é conhecido como *Terras do Sem Fim*. Nesses relatos, a finalidade imediata não é a chegada e a realização material, mas ir descobrindo e desejando sempre um lugar melhor, fazendo-o real pela narrativa, pelo dito que faz existir todas as coisas. A partir das narrações dos sertanejos sobre o deslocamento, a migração, a viagem, Kênia Rios detecta a construção de uma utopia, de um lugar ideal e percebe que algumas formas apresentam uma inconfundível familiaridade com os contos populares que circulam no interior do Nordeste brasileiro, sobretudo aqueles em que o lugar ideal é experimentado como mistério, como segredo, como fantástico.

No texto da antropóloga Paula Godinho, reflete-se sobre as *práticas possíveis* em torno do porvir, delineadas a partir de quotidianos e momentos de crise diversos, e assente em três etnografias: a do Couto Misto, na fronteira entre o norte de Portugal e a Galiza; a das costureiras galegas, num tempo de trânsitos globais do trabalho; a do momento empolgante da reforma agrária, integrada no processo revolucionário que se seguiu ao golpe de 25 de Abril de 1974. Entre a sugestão da literatura e os caminhos da pesquisa, a autora considera que é fundamental interrogar as práticas passíveis, no quotidiano e em momentos pautados

pelo risco, a incerteza, a indecisão e os sonhos. Delineadas e postas em ação por seres humanos, porque o futuro não será feito por cyborgs, essas práticas possíveis radicam na experiência e articulam-na com a expectativa, permitindo imaginar, antecipar, desejar ou temer, de modos diferenciados, em momentos e contextos distintos, esse mesmo porvir, que se abre ao “ainda não”, com lugar à esperança, entre as “grandes razões” e os dias que correm idênticos.

Uma segunda parte deste dossiê, intitulada “Entre a experiência e a expectativa: história oral e o passado do futuro”, inicia-se com um contributo do historiador brasileiro Eurípedes Funes, que se debruça sobre o direito à terra e à liberdade, parte de uma reflexão centrada em comunidades quilombolas, no tempo presente, que remete para uma história marcada por conflitos, resistências para além da escravidão. Abordar este tema, numa conjuntura como a atual, é ter presente a história do campesinato negro no Brasil, navegar nas reminiscências vivas e nas experiências sociais de afrodescendentes, que implantaram territórios onde ser livre era possível. Trata-se de comunidades de fugitivos da escravidão, que produziram histórias complexas de ocupação agrária, que remetem para a criação de territórios com uma cultura material e imaterial próprias, assentes no parentesco e no cultivo coletivo da terra. Centra-se nos Mocambeiros do rio Trombetas, na Amazônia, para quem manter o direito de propriedade da terra, do espaço vivido, tornou-se a representação do direito de ser livre. Para essas comunidades, o círculo de lutas não se fecha, porque emergem novos enfrentamentos, em resultado de uma lógica de desenvolvimento capitalista, onde o ser humano se tornou removível e até descartável, pautada por impactos socio-ambientais que resultam dos grandes projetos que ali se instalaram a partir da década de 1970: criação de áreas de preservações ambientais, implantação um conglomerado minerador, extração de bauxite, e a projeção da construção de uma barragem. Eurípedes Funes debruça-se sobre esses momentos em que se afirma a identidade negra, quilombola, afro-amazônica, frente ao outro, com tensões que nos levam a perceber a existência de dois paradigmas territoriais em disputa.

Baseada nas narrativas do sanitarista e farmacêutico Rodolfo Teófilo, entre finais do século XIX começo do século XX, Ana Karine Martins Garcia questiona a relação entre a memória, a saúde e a pobreza. Rodolfo Teófilo destacou-se em diferentes áreas do conhecimento e deixou um legado de documentos históricos, que permitem identificar nas várias narrativas e memórias das suas obras em fontes que se debruçaram sobre ele. Assim, a centralidade da pobreza, encarada como um fator contribuinte para as doenças que atingiam a população cearense, sobretudo, durante as secas é realçada em várias obras, que permitem desvelar como os diversos discursos sobre a pobreza e sua relação com a saúde das cidades foram pensadas e construídas no Brasil.

Berenice Abreu de Castro Neves, através de fontes impressas e fontes orais variadas, tem como objeto a luta empreendida por um mestre de jangadas cearense, nos anos de 1940 e 1950, no sentido de obter melhores condições profissionais para os que são hoje designados pescadores artesanais. O jangadista Jerônimo participou de três viagens de jangadas, ao Rio de Janeiro (1941), a Porto Alegre (1950) e a Buenos Aires (1958), que combinavam uma dupla estratégia política: de reverência às autoridades civis e de denúncia das condições de trabalho e da miséria em que viviam os pescadores. No trabalho da historiadora, observamos o crescendo da consciência de classe acerca da situação vivida pelos jangadeiros, e o papel da via legal para a obtenção de melhorias de existência e trabalho para os pescadores artesanais.

É ainda sobre a vivência num meio aquático que escreve Adelina Domingues, através da etnografia em curso junto de pessoas de proximidade e interação com o rio Tejo, na margem oposta à cidade de Lisboa: os pescadores e “apanhadores” de ameijoas e de isco, no Seixal. A antropóloga apresenta algumas reflexões sobre a agencialidade, ou seja, a ação de grupos em contextos locais, interrogando a sua provável conexão com outros níveis ou escalas, que visam contribuir para um entendimento sobre as inter-relações seres humanos e o ambiente. Analisando a realidade presente e de um passado recente através das memórias sobre percursos de vida, sobre o trabalho no meio marítimo e fluvial, sobre práticas, percepções e perspectivas de indivíduos, famílias e grupos de pescadores, este texto permite detectar continuidades, rupturas e retornos à pesca. Estas oscilações são o resultado de distintas conjunturas sociais e económicas, locais e globais. As experiências relatadas e os discursos dos que agem sobre o meio, evidenciam que o recurso a esta atividade constitui uma estratégia de sobrevivência, e também uma opção de vida, presentes ao longo das suas vidas de trabalho precário e particularmente em momentos de “crise”.

O contributo de Mariana Rei corresponde a uma segunda fase de uma investigação de terreno, junto de antigos operários têxteis de uma freguesia industrializada do concelho de Guimarães, no noroeste de Portugal. A expressão “melhorar a vida” foi de uso recorrente nas entrevistas, como principal motivação das trajetórias profissionais e migratórias da população operária. Articulado vários aspetos que se tornaram relevantes ao longo do trabalho de campo, a antropóloga questiona o que significa “melhorar a vida”, neste contexto, e procura perceber de que forma o recurso a estratégias como a fixação/mobilidade e a especialização/adaptabilidade profissional são articuladas, enquanto formas de “melhorar a vida”, entre incertezas e crises. Atendendo à complexidade das relações familiares e laborais neste contexto, salienta as respectivas reconfigurações ao longo do tempo, bem como as



estratégias adotadas nas trajetórias profissionais e migratórias, que acompanharam a diversidade de situações familiares e de classe. Considerando o contexto de industrialização difusa e a importância histórica das relações de trabalho agrícolas no nordeste português, atem-se às comparações entre o mundo camponês e o mundo operário, no que concerne às continuidades e às mudanças.

Uma terceira parte intitula-se “Quando a memória vira património: entre a “beleza do morto” e os novos caminhos”, e inicia-se com um texto de Maria Alice Samara, que se centra numa zona precisa da cidade de Lisboa – entre a praça do Marquês de Pombal e o Rossio – e que lhe permite encarar a cidade, como objeto de análise complexo, que permite várias leituras. Neste texto, Lisboa – ou a parte escolhida como estudo de caso – é pensada levando em linha de conta a articulação entre o espaço, a memória e a história. Considerando que a Avenida da Liberdade é uma paisagem cultural, com os respectivos elementos simbólicos, os monumentos aí localizados permitem uma dupla leitura: como objetos em si e como um complexo relacional. Por um lado, a autora analisa-os como *pontos*, lendo-os na sua individualidade. Por outro, investiga-os como conjunto, em rede, o que lhe permite uma leitura relacional, cruzando e confrontando os seus significados, e inter-relacionando-os com a cidade que os envolve, e que lhes serve de cenário. Assim, a pedra – sobretudo ao nível da estatuária urbana implantada no eixo nobre da cidade que é abordado –, é pensada no que tem de político, no processo de legitimação e simultaneamente de exclusão, na relação que estabelece entre o passado e as tensões do presente.

Maria de Fátima Nunes escolhe outra zona da cidade de Lisboa para a sua abordagem: o Campo dos Mártires da Pátria, herdeiro da memória do Campo de Sant’Ana, no qual coexistem vários patrimónios, várias artes de dar (novas) vidas a espaços de saúde, de medicina. Aborda uma colina que apela ao património edificado, ao património cultural que estabelece diálogos com uma memória coletiva de longa duração. Num olhar desta historiadora da cultura científica podemos adivinhar as várias camadas de memória que estão (aparentemente) mortas num espaço de socialidades variadas da capital, que já foi de um Império, com base em espólios fotográficos e em imprensa informativa, numa colina onde se concentram hospitais e institutos variados de investigação sobre a saúde, com várias camadas de memória temporal. O desafio desta abordagem espacializada da história da ciência médica em Portugal é o cruzamento entre fazer ciência e a prática da cidadania, combinando o(s) património(s) com vivências culturais e operativas para se entender a espacialização de áreas de ciência e cultura na urbe em transformação, fazendo do velho, o novo, reconstruindo imaginários, recuperando memórias que se podem tornar num caldo de criatividade para futuros de proximidade e de inclusão.

O antropólogo Iñigo Sánchez explora o impacto do processo de requalificação urbana num bairro lisboeta habitualmente entendido como “histórico”: a Mouraria. O seu fulcro é a cultura material, nos universos sociais e nos espaços praticados da vida quotidiana do bairro. Propõe-nos um olhar crítico sobre os seus *pontos cegos*, sobre os rastos e os restos que ficaram de fora do processo de transformação da malha urbana do bairro, mas que resistem a desaparecer, bem como sobre os pontos de sutura e as feridas que supuram nessa linha que separa a memória e o esquecimento. Através de diversos materiais etnográficos obtidos durante um prolongado trabalho de terreno no bairro, o seu texto propõe-se reflectir de modo mais geral sobre o papel da cultura e as dinâmicas atuais de transformação urbana dos bairros históricos de Lisboa.

Com Dulce Simões delinea-se o percurso do cante alentejano, abordado em processo. A “cultura popular”, sucessivamente invocada como uma fórmula mágica, cujo efeito seria suficiente para garantir a existência de uma realidade, evoluiu para uma versão autorizada e atualizada de “Património Cultural Imaterial”, pautada por um processo de *unescoização* da cultura. A antropóloga interroga os processos de construção social que permanecem ligados a um poder que autoriza, e a métodos científicos legitimados por organizações políticas conduzidas por agências internacionais, que fazem com que o problema da salvaguarda do património imaterial seja também um problema de dominação. Neste texto procura questionar os processos de patrimonialização como reproduções das modalidades de holismo aplicadas a coletivos que ocupam hoje o lugar do “povo” dos folcloristas do passado, a partir de uma etnografia localizada na fronteira do Baixo Alentejo, no sul de Portugal, complementada por fontes bibliográficas e documentais. Trata-se de uma primeira abordagem a questões relacionadas com a (re)produção, captura e consumo de imaginários simbólicos do cante alentejano.

No norte de Portugal, as festas do Mártir São Sebastião, em Barroso, são o centro do texto de João Azenha da Rocha, que toma como contraponto exemplos de outras festas da mesma devoção, para evidenciar as práticas recorrentes no presente, e questionar as transformações ocorridas no ‘tempo longo’. Esta festa, que comporta uma distribuição alimentar generalizada, é produzida no seio de diferentes interesses, ritualizados e simbólicos. Os processos de turistificação são susceptíveis de exacerbar as clivagens existentes dentro da comunidade, assemelhando-se às desigualdades produzidas por outras estratégias de ‘desenvolvimento’, alimentadas sobretudo pelo poder autárquico. Integrada num ciclo alargado de circulação e de excessos alimentares, marcado pela matança do porco, a celebração assinala, em certas regiões, o início do período do Carnaval e a nova época do crescimento dos dias. A associação da festa com a mezinha, seja através do *carolo*, do arroz,

ou das *papas*, confere reconhecimento a uma aldeia, colocada num almejado lugar visível do ‘mapa turístico’ atual. Contudo, o alimento tradicional e icônico, que pode variar ao longo do tempo, mantém a sua qualidade profilática, garantindo assim o cumprimento da promessa de partilha, presente em todos os ‘mitos de origem’. É acerca desse diálogo, por vezes dissonante, quanto a aspectos relevantes do ritual, entre a continuidade e a mudança, que o autor procura analisar as festas, que decorrem anualmente no dia 20 de janeiro.

A quarta parte centra-se na relação entre “Memória e ditaduras”, e inicia-se com um contributo de Rui M. Pereira. O antropólogo demonstra como, de forma algo sub-reptícia e com menos impacto mediático que as derivas populistas e totalitárias que nos últimos anos têm assolado os regimes democráticos europeus, o retorno do ideário colonialista tem feito o seu caminho de forma persistente. Em França, muito recentemente, o lançamento de um número especial da revista “Valeurs Actuelles”, com o título “A verdadeira história das Colónias”, sob a epígrafe “Conquistar, Civilizar, Instruir”, lançou um intenso debate sobre a nostalgia colonial, à medida do êxito editorial daquele título, com sucessivas reimpressões esgotadas em banca. Tratou-se de uma edição graficamente cuidada, muito apelativa, exaltando os valores da colonização francesa, mas omitindo a discriminação racial, a escravatura, a exploração económica, a pilhagem, o saque, a violência colonial. Através de um passado tardo-colonial muito associado e valorado pelo regime ditatorial do Estado Novo, o autor aborda a assunção da nostalgia colonial em Portugal, que tem adotado cambiantes diversos, alguns acobertando-se sob o diáfano conceito da lusofonia, outros evocando a “épica dos Descobrimentos”. Essa *colonialidade da memória* impõe, de forma urgente e assertiva, uma reflexão e um debate sobre a necessidade de uma *descolonialidade da memória* e do saber que exponha a natureza assimétrica da colonização e o seu carácter agonístico, que aqui nos propõe Rui M. Pereira.

O texto seguinte, da historiadora Meize Lucas, faz uma reflexão sobre a censura cinematográfica no Brasil no período da ditadura civil-militar (1964-1985), a partir da análise de um conjunto de processos que transcorreram na Divisão de Censura de Diversões Públicas (DCDP), localizada na capital federal, Brasília. A análise desses processos permitiu-lhe identificar três partes: (1) documentos do trâmite burocrático de um filme no país, fosse ele nacional ou estrangeiro, como o pagamento de uma taxa de importação e de dados técnicos da película; (2) pareceres de censura emitidos pelos censores e os pedidos de reconsideração da censura feitos por realizadores e produtores; (3) certificados de exibição, em que constam a faixa etária de classificação de uma produção. Tinham a duração de cinco anos e podiam destinar-se ao cinema, à televisão e à exportação, no caso

dos filmes nacionais. Tomando como ponto de partida que a censura, em regimes de exceção, é uma ação que visa interditar discursos que apontem tensões sociais, coloquem em questão figuras de autoridade, como o Estado, as forças armadas e a Igreja, foquem distensões políticas, ou abordem as diferentes formas de violência, física e simbólica, Meize Lucas investiga o modo como essa interdição (ou autorização) constituiu um campo de negociações entre produtores, diretores e distribuidores, por um lado, e censores, por outro. As respectivas representações estão em permanente disputa em qualquer sociedade, mas, em regimes ditatoriais, ocorrem numa correlação de forças desiguais, na qual a censura ocupa um papel central. Tais negociações apontam para formas de resguardar a função autoral, a manutenção de uma obra ou mesmo a defesa de interesses comerciais. Analisadas em conjunto, permitem compreender o arco das disputas e os seus possíveis entendimentos que evidenciam mudanças (e de permanências) ao longo desse período.

A historiadora Cristina Nogueira interroga o “outramento” dos clandestinos comunistas durante o longo fascismo português: tornavam-se outros, camuflando o seu ser, o seu nome, as suas origens, os seus hábitos, a sua aparência. A partir da década de 1950, quando o “aparelho clandestino” estava já suficientemente solidificado, esta mutação teria de adquirir contornos de legalidade. Era-se “outro legalizado”: com as oficinas de falsificação de documentos, criavam-se passaportes, bilhetes de identidade, licenças de bicicletas e outros documentos que atestavam que se era quem se dizia ser. Com estes documentos a vida clandestina quotidiana tornava-se mais fácil, para arrendar uma casa para a saída do país, ou para o internamento num hospital. Neste texto, Cristina Nogueira analisa este processo de falsificação de documentos, e de que forma estas diferentes modalidades de identificação, assim como a vida clandestina, ao camuflar, esconder e anular traços da identidade individual, interferiram na formação das subjetividades e contribuíram para a criação de uma identidade coletiva forte entre os comunistas portugueses.

É também sobre a passagem à clandestinidade comunista, durante a ditadura portuguesa (1926-1974), que escreve a historiadora e antropóloga Vanessa de Almeida. Tendo como ponto de partida o “mergulho”, propõe-nos uma reflexão sobre a transmissão dessa experiência, quer no âmbito da organização partidária, quer no grupo familiar. Neste texto, torna-se possível compreender os mecanismos de transmissão da memória, os seus cambiantes e o seu papel na socialização política, sobretudo através do que é apreendido pelas gerações seguintes, e que permite corroborar Pollock, quanto à existência de uma memória quase herdada.

O antropólogo João Baía realiza uma abordagem comparativa entre o tratamento memorial atribuído a homens que lutaram contra as ditaduras da Península Ibérica, de ambos os lados da fronteira, que praticamente não têm inscrição na

história dos países, além da cidade de Bragança, no nordeste de Portugal. O autor procura apontar algumas hipóteses para a não-inscrição, a partir da relação entre memória e periferia, e a construção de memórias periféricas, como inerentes a lugares distantes dos centros de poder e de produção do conhecimento científico, que não são reclamadas publicamente por grupos culturais ou políticos. Defende que a atenção e a visibilidade atribuída a estes ângulos mortos das histórias locais, podem contribuir para uma maior compreensão de acontecimentos e figuras que se destacaram em determinados momentos-chave das histórias nacionais e internacionais.

A última parte deste volume denomina-se “Outros tempos hão-de-vir: o lugar do futuro na pesquisa em ciências sociais” e é inaugurada por um texto do agrônomo Fernando Oliveira Baptista, que interroga o papel da questão camponesa, que emergiu associada à relação entre as características das estruturas agrárias e ao processo de industrialização. Para os defensores desse processo, a agricultura teria de modificar-se para favorecer o desenvolvimento de fábricas e manufacturas. Ou seja, deveria ir libertando mão-de-obra para as unidades fabris, para assegurar, a preço adequado, o abastecimento alimentar e de matérias primas e converter-se num mercado para o escoamento dos produtos industriais. A via para alcançar estes objetivos seria impulsionar a modernização tecnológica da agricultura, o que permitiria também um grande incremento da produtividade do trabalho. Assim sucedia nos países mais desenvolvidos, em que os camponeses se tornaram agricultores modernizados, ou abandonaram os campos. Nos países do Sul, que não tiveram a possibilidade de se reconverterem ou de sair de forma massiva: ficaram nas aldeias, com uma população em constante aumento e sempre numa posição subordinada e frágil, que se tornou, na sua maioria, uma população que *sobra* da economia globalizada. Nestes percursos, por vezes, os camponeses revoltaram-se, resistiram ativa e passivamente, avançaram com reivindicações sindicais, mas nunca estiveram em situação de hegemonizar o funcionamento da sociedade e de governar o Estado. Persistem, de qualquer modo, tentativas de defender projetos que tornem os camponeses *sujeitos* do seu próprio destino, de que analisa duas, recentes e destacadas, cujos percursos têm evidenciado que aos olhos dos camponeses não aparecem como um *destino* mas, apenas, como possibilidades a avaliar em comparação com outras alternativas.

A antropóloga Maria Helena Marques reflete sobre o papel das sementes, num momento em que a agricultura é um dos sectores mais directamente afectados pelo impacto das alterações climáticas e do capitalismo predatório. Em muitas regiões do mundo, como em Portugal, os pequenos agricultores desenvolveram ao longo de gerações sistemas agrícolas adaptados às condições locais e baseados na diversificação de espécies e variedades cultivadas que lhes permitem, mesmo perante

condições climáticas difíceis, garantir uma produção contínua com escasso recurso a factores de produção externos. Mais do que preservar as sementes de variedades locais/regionais através do seu cultivo, parece urgente a partilha de saberes entre pequenos agricultores, economicamente mais vulneráveis, que enfrentam problemas climáticos semelhantes.

No trabalho de Maria Miguel Cardoso, antropóloga e museóloga, o Centro de Memórias do Museu do Trabalho Michel Giacometti tem centralidade. Trata-se de um projeto de recolha de memória oral que usa metodologias de terreno, histórias de vida e entrevistas temáticas. O processo de recolha tem sido filmado e tem, em contexto museal, o objectivo último de criação de um acervo oral que contribua para o aumento e democratização do conhecimento sobre as realidades sociais passadas, e contemporâneas, da cidade de Setúbal, a sul de Lisboa. Intimamente ligadas às coleções de museus municipais, como é o caso do Museu do Trabalho Michel Giacometti e do Arquivo Américo Ribeiro, a recolha e a comunicação destas memórias ajuda-nos a recolocar o foco do património na relação entre os humanos e os objectos, aproximando-se das comunidades, valorizando-se mutuamente. Neste caminho relacional, que já vai longo, o museu enquanto instituição sofreu, na renovação do seu projeto museográfico, influência direta das atividades de recolha oral que vem praticando, e que se encontram no Centro de Memórias.

A partir de um trabalho de campo realizado em Malaca, a antropóloga Ema Pires discute as relações existentes entre os processos de objetificação do passado, as construções identitárias e modos de viver presentes, em resultado de uma etnografia continuada em Portugal e na Malásia. Aborda as relações entre experiências e expectativas num grupo crioulo, residente na Malásia Peninsular, que traça as suas origens numa genealogia de vários séculos que remontam a uma ancestralidade portuguesa. Partindo deste *locus* analítico, demonstra como diferentes categorias de pessoas, entre experiências quotidianas e expectativas, tecem as suas vidas entrelaçadas em ideias imaginárias de passado e de futuro.

João Carlos Louçã convida a usar a Antropologia para interrogar o futuro, como um campo significativo para pensar o mundo em que vivemos e como as sociedades humanas se reconfiguram em cada momento. Numa época de reconfigurações intensas, aceleradas, quantas vezes sem sentido aparente, com um capitalismo de vocação universal que o neoliberalismo conseguiu impor, a naturalização das ideias que o justificam fazem parte de uma corrente hegemónica que transforma a ideologia neoliberal numa condição da natureza humana, caminho único para os futuros que se podem imaginar. Nessa corrente, que de tudo se apropria e que tudo transforma, as culturas de resistência oferecem-se como uma condição para pensar práticas contra-hegemónicas, ou simplesmente realidades sociais que

escapam ainda à expropriação de bens comuns, à privatização do futuro enquanto espaço de desejo e de imaginação coletiva. O desafio para as ciências sociais pode estar na *praxis da utopia concreta*, de Bloch, na qual poderá residir o horizonte da expectativa: o que está para vir, existe já, em pessoas e grupos que fazem das suas vidas um sinal de esperança para os tempos que vivemos.

Finalmente, com a antropóloga Fabienne Wateau interroga-se o retorno dos *Commons* à investigação em ciências sociais: desde o artigo polémico de Thomas Hardin, em 1968, ao reconhecimento pelo prémio Nobel de Economia dado a Elinor Ostrom, em 2009, o tema dos *Commons* revigorou-se nas ciências sociais. Vem abrindo caminho à análise de modos “alternativos” para pensar as sociedades, às leituras políticas, e a novos terrenos rurais e urbanos, onde as regras colectivas estão discutidas. Situando este novo retorno, a autora lembra alguns casos de comunitarismo agro-pastoril da Península ibérica, reenviando em particular para as regras e os constrangimentos inerentes ao viver em conjunto.

Numa obra recente, Michel Agier considera que se tem de repensar um mundo comum, em que se reinvente um programa de igualdade, que contribua para a emergência de uma condição cosmopolita, e que permita escapar à armadilha identitária<sup>37</sup>. Os estudos reunidos desafiam-nos a pensar o papel das ciências sociais e o compromisso dos investigadores para com as sociedades que estudam e das quais fazem parte. Conquanto as instâncias financiadoras da ciência e do conhecimento valorizem o impacto dos estudos académicos, na economia, na sociedade e na cultura, este não se repercute de forma imediata, independentemente dos esforços na divulgação do conhecimento científico, por meio de ações de extensão e colaboração com a sociedade civil. Os resultados das investigações são antes apropriados pela sociedade e grupos em função de interesses concretos e agendas políticas, por vezes em tempos dilatados e descontinuados. Num texto luminoso, que nos desafia ao alento, em tempos duros, e à construção de uma ciência que sirva a gente comum, o historiador e ativista Howard Zinn, escreveu:

*Así que no tengo derecho a la desesperación. Insisto con la esperanza. Sí, es un sentimiento. Pero no es irracional. La gente respeta los sentimientos, pero quiere razones. Razones para seguir adelante, para no rendirse, para no refugiarse en el lujo privado o la desesperación privada. La gente quiere pruebas de esas posibilidades de la conducta humana de las que acabo de hablar. Sugerí que hay razones. Pienso que hay pruebas. [...] Lo que elijamos enfatizar en esta historia compleja determinará nuestras vidas.*

---

<sup>37</sup> Michel Agier. *La condition cosmopolite – L’anthropologie à l’épreuve du piège identitaire* (Paris: La Découverte, 2013), 205-208.

*Si solo vemos lo peor, lo que vemos destruye nuestra capacidad de hacer algo. Si recordamos los momentos y lugares – y hay tantos... – en los que la gente se comportó magníficamente, eso nos dará la energía para actuar, y por lo menos la posibilidad de empujar a este mundo, que gira como un trompo, en otra dirección. Y si actuamos, por pequeña que sea nuestra acción, no tenemos por qué sentarnos a esperar que llegue un futuro grandioso y utópico. El futuro es una sucesión infinita de presentes y vivir ahora como pensamos que deberían vivir los seres humanos, a despecho de todo lo malo que nos rodea, es en sí mismo una victoria maravillosa<sup>38</sup>.*

É o que nos anima.

---

<sup>38</sup> Howard Zinn, “¿Por qué tener esperanzas en tiempos difíciles?”, in *Huellas Imperiales. Historia de los Estados Unidos 1929-2000*, comps. de Pablo Pozzi e Fabio Nigra (Buenos Aires, Editorial Imago Mundi, 2001), 34; Pablo Pozzi, “Educando al historiador: “historia guerrillera e historia militante”, in *El compromiso social y político del intelectual*, coord. Pablo Pozzi e Paula Godinho (Buenos Aires: CLACSO, 2019).



# **1. A Cultura e a Força Material das Ideias**

# TRANSMITIENDO EL SENTIDO COMÚN: LOS CÁNTICOS Y EL COMPORTAMIENTO COLECTIVO\*

por

**Pablo A. Pozzi<sup>1</sup>**

**Resumen:** La Argentina tiene una larga tradición de consignas políticas y futboleras. De hecho, la mayoría de los analistas consideran que la relación entre una y otra es estrecha. Las consignas conforman cánticos coreados por cientos y miles de voces en las movilizaciones políticas o en los estadios de fútbol. Este artículo se centra en las consignas políticas. En estas consignas se pueden trazar, a través del estudio de una serie de cánticos y consignas políticas, la pervivencia de una subjetividad política izquierdista durante parte del siglo XX argentino. Asimismo, busca vincular estas con figuras específicas que aparecen en distintos testimonios de militantes políticos.

**Palabras clave:** Argentina; cánticos políticos; identidad.

**Abstract:** Argentina has a long tradition of political and football slogans. Most analysts consider that there is a strong linkage between both. These slogans are designed to be chanted by hundreds and thousands of voices in political mobilizations and in football stadiums. This paper focuses on political chants. This paper attempts to delve, through the study of a series of political chants and slogans, the persistence of a left-wing political subjectivity throughout 20th Century Argentina. At the same time, it seeks to link these chants with specific figures of speech that appear in the testimonies of political activists.

**Keywords:** Argentina; political chants; identity.

La transmisión de pautas culturales, estructuras de sentimiento y un sentido común popular, se da, en particular, a través de formas orales. Canciones, poemas, cuentos y chistes son la forma privilegiada de enseñar un comportamiento correcto. De hecho, esto se torna tan común que, eventualmente, una serie de conceptos

---

\* Una primera versión apareció en Gerardo Necochea Gracia y Antonio Torres Montenegro (compiladores). Caminos de historia y memoria en América Latina (Buenos Aires: Imago Mundi/RELAHO, 2011).

<sup>1</sup> Profesor Titular Plenario, Universidad de Buenos Aires, director del Instituto de Estudios Interdisciplinarios de América Latina (INDEAL: FFyL/UBA).

expresados a través de un cuento o de una canción son inconscientemente aceptados como correctos. Esto construye y reproduce patrones de género, de clase, de raza. A su vez, enseña y legitima ciertos comportamientos, como por ejemplo el ejercicio de la violencia contra los “otros”.

En el caso argentino, este “sentido común” es transmitido en movilizaciones políticas, estudiantiles y en los estadios de fútbol a través de consignas y cánticos que son elaborados en el momento y que se basan en músicas o percepciones populares. Asimismo, cada consigna tiende a dar una lección en función de “nosotros” versus “ellos” fuertemente anclada en lo que es percibido como “la verdad” en términos históricos. Un ejemplo es esto es la consigna a continuación

*No nos pudo López Rega,  
No nos pudo Isabel,  
No nos pudo el Proceso,  
Aquí esta la JP.  
(Juventud Peronista, 1983)*

La consigna precedente fue cantada por miles de gargantas en las movilizaciones argentinas peronistas durante la campaña electoral de 1983. La misma hacía referencia a las bandas paramilitares lideradas por el ministro de Bienestar Social, José López Rega, al gobierno de la viuda del general Juan Domingo Perón, y luego a la dictadura de 1976-1983. La imagen que se brindaba era de una continuidad represiva y antipopular luego de la muerte de Perón, más allá de que Isabel Martínez de Perón también fuera peronista; la afirmación final remataba el cántico con un grito triunfal que equivalía a decir “hemos sobrevivido, no nos han vencido”. Esta imagen política era también la constitución de una identidad histórica, y la reafirmación de una visión dicotómica de “nosotros versus ellos”. Este cántico es una creación política de un sector determinado (la Juventud Peronista), pero al mismo tiempo expresaba un “sentido común”, una “cultura ordinaria” en la acepción de Raymond Williams y de E. P. Thompson. Para un sector de la población argentina la represión había comenzado antes del golpe de 1976 y su objetivo había sido eliminar a los revolucionarios, como la JP. O sea, esta consigna era coreada porque expresa nociones comúnmente aceptadas por miles de individuos y estas nociones no eran principalmente o mejor dicho no eran solamente políticas, sino que lo eran ideológica y culturalmente “comunes”. En este sentido los cánticos expresan “una relación dinámica entre experiencia, conciencia y lenguaje”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> María Elisa Cevasco, *Para leer a Raymond Williams* (Bernal, Buenos Aires: UNQ, 2003), 159.

La Argentina tiene una larga tradición de cánticos políticos, estudiantiles, sociales y deportivos. Como bien señala el filólogo Paul Zumthor “todo texto es oralizante” y “la consecuencia de un error de apreciación” puede llevar a una percepción alejada de la que “tuvieron sus destinatarios y, sin duda, a la función que desempeñaba en la sociedad”<sup>3</sup>. Un elemento central de estos cánticos es que, en su vasta mayoría, son patrimonio de sectores obreros y populares. En muy pocos casos podemos encontrar cánticos que surjan y se hagan eco entre sectores medios altos o burgueses. Como tal, los cánticos y las consignas se constituyen en una aproximación que permite vislumbrar las características de la cultura obrera argentina. Así, “se crea un interdiscurso poético en el sentido en que se habla de intertexto: una red memorial y verbal, desigualmente tupida, pero cuyo objetivo es encerrar dentro de sus hilos el habla entera de una comunidad”<sup>4</sup>. Es por esto que podemos sugerir que estas consignas son un derivado de tradiciones, una imagen de mundo y construcciones netamente populares, e inclusive que en estas tradiciones el poder pasa por la voz.

El hecho de que los cánticos encuentren sus raíces en las tradiciones populares permite que la letra y los ritmos tiendan a ser complejos y tengan resonancias con los bailes y las músicas de las murgas carnavaleras originadas en la comunidad afroargentina del siglo XIX. Así, los cánticos representan una fusión de géneros, comportamientos, y tradiciones populares argentinas forjadas en una sociedad que es realmente un crisol cultural de americanos y de comunidades inmigrantes. “Transportadas oralmente, las tradiciones poseen, precisamente por eso, una energía particular. Dos lecturas públicas no pueden ser vocalmente idénticas, tener completamente el mismo sentido, aunque procedan de la misma tradición”<sup>5</sup>. Estas tradiciones, que merecerían un estudio en mayor profundidad, conforman la cultura obrera y popular argentina y han tenido múltiples expresiones desde la música (el tango, el folklore, el cuarteto, o el rock nacional), la literatura (por ejemplo, la “gauchesca”), y una visión particularmente popular de la historia denominada “revisionismo”. En todos los casos mencionados la noción subyacente es un “nosotros versus ellos”. Ya sea la reivindicación del paisano en las coplas populares de Atahualpa Yupanqui o en las canciones de José Larralde, la imagen del gaucho en el poema “Martín Fierro” o el rescate de luchas obreras y montoneras que hicieron los revisionistas históricos, en todos surge una construcción de lo obrero

---

<sup>3</sup> Paul Zumthor, *La letra y la voz. De la “Literatura” medieval* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1989), 233.

<sup>4</sup> Paul Zumthor, *La letra y la voz. De la “Literatura” medieval*, 236-237.

<sup>5</sup> Zumthor, 172.

y popular a partir de la interpelación y creación del “otro”<sup>6</sup>. Las consignas y los cánticos, tanto en las movilizaciones sociales y políticas como en el fútbol expresan estas tradiciones, las sintetizan, y permiten visualizarlas con cierta claridad. Claramente, todo esto es una expresión de un “paradigma indiciario” típico de los estudios culturales. Tal como explica Cevasco lo importante “es formular la cuestión como un hecho a ser descripto, y no como un punto a ser defendido”<sup>7</sup>. Los “indicios”, la “descripción”, sugieren que los cánticos representan una forma de cultura “como modo de vida” cuyos “significados y direcciones conocidos, en los que sus miembros son entrenados, y las nuevas observaciones y significados, son presentados y testeados”<sup>8</sup>.

Un elemento importante de esta “cultura ordinaria” es que sólo “puede ser interpretada según el sistema de producción subyacente”<sup>9</sup>. Por lo tanto, representa una visión de mundo de un sector social específico y está dotada de estructuras, formas, propósitos y significados que constituyen una ideología determinada. En este sentido, toda cultura implícitamente representa una visión donde “lo político” es inescindible de “lo social”. Los cánticos, al ser una expresión cultural de un sector social determinado, reflejan siempre un imaginario político fuertemente anclado en un “nosotros” y un “ellos”. Esto no implica que todo cántico sea explícitamente político, en el sentido de reflejar pautas programáticas o propuestas tácticas y estratégicas, pero sí que reflejan identidades, pertenencias, y una relación con lo social basada en el conflicto. “El texto auditivamente recibido engendra la conciencia común, la misma forma que el lenguaje engendra la sociedad que lo habla”<sup>10</sup>. Al mismo tiempo, los cánticos se convierten en un “indicio” que nos permite una ventana para percibir la relación entre cultura y sistema de producción. Por último, aquellos cánticos que son explícitamente políticos nos permiten visualizar con mayor facilidad las construcciones ideológicas y culturales correspondientes a un sector social determinado. Por lo tanto “la voz poética asume la función cohesiva y estabilizadora sin en la cual el grupo social no podría sobrevivir [...] la voz

---

<sup>6</sup> Atahualpa Yupanqui fue el principal folklorista argentino; José Larralde es uno de los cantantes folklóricos más reconocidos por la población rural argentina; el revisionismo fue un movimiento de historiadores que hacían énfasis en lo nacional y popular en particular reivindicando a Juan Manuel de Rosas y los caudillos del siglo XIX y rechazando al liberalismo y al imperialismo británico. Las “montoneras” fueron las partidas de gauchos que conformaban ejércitos de irregulares al mando de caudillos provinciales.

<sup>7</sup> María Elisa Cevasco, *Para leer a Raymond Williams*, 52.

<sup>8</sup> Raymond Williams, “Culture is Ordinary”, in *Resources of Hope. Culture, Democracy, Socialism* (London: Verso Books, 1989), 4.

<sup>9</sup> Williams, “Culture is Ordinary”, 7.

<sup>10</sup> Paul Zumthor, *La letra y la voz. De la “Literatura” medieval*, 187.

poética lças agrupa en un único instante – el de la interpretación –, desvanecido tan pronto como ella se calla. [...] La voz poética es memoria en ambos sentidos”<sup>11</sup>.

La mayoría de los analistas consideran que hay una estrecha relación entre los cánticos coreados en las movilizaciones políticas y en los estadios de fútbol. En esta interpretación los cánticos se gestarían entre las “hinchadas” de fútbol para después ser trasladados a los ámbitos políticos<sup>12</sup>. Esta visión apunta a separar la vida cotidiana de lo político, como también lo hace separando analíticamente la “vida privada” de la “vida pública”. En el caso de la relación entre fútbol y política esta separación no sólo es difícil de comprobar, sino que existen suficientes datos para sugerir que hay una relación dialéctica entre ambos. Muchas de las “hinchadas” participan en política; como, por ejemplo, la del equipo FC Lanús tuvo vínculos con el Partido Comunista durante muchos años mientras que la de Boca Juniors participaba en los actos del peronismo. Así la articulación de cánticos en ámbitos aparentemente distintos sugiere que el corte entre política y deporte (o sociedad) no existe como tal. De hecho, los tipos de cánticos son múltiples: los hay expresamente políticos, deportivos, gremiales, sociales y estudiantiles; aunque todos, en el fondo, tienen un contenido político en el sentido de reflejar también una visión de mundo dicotómico y conflictivo para instar a la realización de una acción determinada. En ambos se repiten música, ritmos y cadencias, variando la letra y por ende la imagen a la que se alude. Una parte integral de participar en las movilizaciones populares argentinas es el inventar nuevos cánticos (o sea adaptar nuevas letras a ritmos conocidos). Sin embargo, no todo nuevo cántico es coreado por el conjunto. Por qué algunos son adoptados y otros no, sugiere que el conjunto siente una identificación (o una reivindicación) en aquellos que adopta (y corea). En este sentido, se evidencia la relación entre cánticos y estructuras de sentimientos. Porque son “comunes”, o sea parte de tradiciones populares, son fácilmente reconocibles por la población. La adaptación de ritmos musicales, por ejemplo “Matador” del grupo de rock/ska argentino Los Fabulosos Cadillacs, junto con el lenguaje popular (“Le dicen el cagador, es de Anillaco, Le dicen el cagador, hijo de putaaa... Menem botón, Menem botón”) interpela rápidamente a un conjunto de personas que no sólo pueden compartir los cánticos sino también sentirse reflejados por ellos. Por ende, en los cánticos encontramos la articulación de distintos ámbitos que, de conjunto, conforman la base subyacente de la cultura de una sociedad determinada.

---

<sup>11</sup> Zumthor, 167.

<sup>12</sup> Una “hinchada”, en lenguaje popular argentino son los partidarios de un equipo de fútbol determinado.

Un buen ejemplo de esto son las consignas futboleras a continuación. La primera es del año 1974, después de la renuncia del presidente Héctor Cámpora (el “Tío”) y de la elección de Juan Domingo Perón, donde la hinchada del club Belgrano de Córdoba coreaba:

*Lo dijo el Tío  
Lo dijo Perón  
Hacete Celeste  
Que sale campeón.*

Con escasísimas variaciones esto se repite durante ese año en distintos ámbitos del fútbol y distintos lugares geográficos, sugiriendo que el vínculo entre distintas zonas y entre fútbol y política es bastante estrecho, más de lo pensado:

*¡Qué lindo,  
qué lindo,  
qué lindo que va a ser;  
Central campeón del mundo  
y Perón que va a volver!*<sup>13</sup>.

Unos años más tarde en 1978, durante el régimen dictatorial, el general Roberto Viola sucedió al general Jorge Rafael Videla como jefe de la Junta Militar. Meses después, más de treinta mil personas asistieron a un partido de fútbol entre Newell’s Old Boys y Rosario Central, los equipos rivales de la ciudad de Rosario. En un momento, se anunció que el general Viola iba a presenciar el partido. La “hinchada” de Central comenzó a corear el cántico que se encuentra más abajo y el conjunto de los presentes se hicieron eco, con lo que el “nuevo” dictador optó por retirarse del lugar.

*Con Perón comíamos jamón  
Con Videla mortadela  
Y con Viola  
Nos rascamos las bolas*<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> El cántico es de principios de la década de 1970, accedido 6 de junio de 2018: <<https://www.lacapital.com.ar/edicion-impresa/central-recuperoacute-un-banderiacuten-y-una-carta-peroacuten-rodenas-1971-n717714.html>>.

<sup>14</sup> En <[https://www.taringa.net/+info/cantitos-de-los-70\\_12rrkc](https://www.taringa.net/+info/cantitos-de-los-70_12rrkc)> aparece una versión de este cántico cuya estrofa final es “nos chupamos las bolas”. El mismo fue enviado por Ariel de Arroyito y dice que fue cantado en el partido Argentina-Hungría jugado en el estadio de Rosario Central, el Gigante de Arroyito, en 1981. Más allá de cuál de las dos versiones es la verídica, lo importante es que el deporte y los cánticos fueron utilizados para expresar un rechazo político dictatorial.

El vínculo entre fútbol y política queda más que claro y, particularmente en la segunda consigna, el fútbol era utilizado como excusa para revelar frustraciones con la situación económica y una postura crítica hacia el régimen militar que era compartida por miles de asistentes. En síntesis, dado que los cánticos reflejan elementos de la cultura obrera y popular es imposible hacer una escisión tajante entre “lo político” y lo “apolítico”. Esto no fue meramente coyuntural, o sea de un momento histórico donde los eventos políticos tenían tal fuerza que teñían todo el quehacer de la sociedad. Si bien las consignas se gestan y tienen sentido en determinadas situaciones y momentos, el vínculo duradero entre deporte y política lo demuestra el siguiente ejemplo que data del período posterior a la apertura electoral de 1983:

*Rosario maravilloso,  
Rosario sensacional,  
Rosario es peronista,  
Peronista y de Central*<sup>15</sup>.

En realidad, la sociedad argentina gesta miles de cánticos en cada período histórico; cada ámbito elabora los propios reescribiendo y resignificando otros. Como expresó el historiador César Tcach, las consignas están “asociadas a una gestualidad en cuyo código prevalecen la rabia, la burla, el odio, la ironía, o el afecto a un líder, expresan el costado más íntimo de la subjetividad...”<sup>16</sup>. Si bien Tcach se refiere a las consignas exclusivamente políticas en sus observaciones, tiene razón que todas ellas expresan una subjetividad y revelan estructuras de sentimiento y un “sentido común” que construye identidades a partir de la dicotomía “nosotros versus ellos”. Para Tcach claramente hay una escisión entre consignas políticas y apolíticas, como si la actividad humana se pudiera separar en ámbitos compartimentados. Esto no es así, la actividad humana conforma una totalidad cuyos significados sólo pueden ser comprendidos si se los considera como tal. Por ende, hay una relación estrecha entre todos los tipos de consignas y sus ámbitos, sobre todo en el sentido que no hay una verdadera escisión entre lo político y lo apolítico. Sin embargo, aquí nos centramos en las consignas que pueden ser fácilmente reconocidas como políticas; o sea, que son explícitamente políticas en su sentido propositivo. En estas consignas se pueden trazar propuestas

---

<sup>15</sup> Cantito muy difundido en la cancha de Rosario Central durante la década del 80 con música de la canción brasileña *Cidade maravilhosa*, enviado por Ariel, accedido 6 de junio de 2018: <[https://www.taringa.net/+info/cantitos-de-los-70\\_12rrkc](https://www.taringa.net/+info/cantitos-de-los-70_12rrkc)>.

<sup>16</sup> César Tcach (comp.), *La política en consignas* (Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2002), 14.



programáticas, una identificación de enemigos y aliados, amenazas a los contrarios, y en particular elementos que apuntan a definir una identidad propia. Asimismo, las consignas están diseñadas para ser cantadas y apelan principalmente a los sentimientos. Como tal constituyen una fuente oral de interés particular por que, a través de ellas, se puede rastrear la conformación de subjetividades colectivas.

Los cánticos a los que aludimos, y aquellos que hemos estudiado, provienen de las recopilaciones realizadas por Teach, Stella Maris O'Connell, que fueron enviadas a la página web ([https://www.taringa.net/+info/cantitos-de-los-70\\_12rrkc](https://www.taringa.net/+info/cantitos-de-los-70_12rrkc)) y las propias que hemos recogido ya sea personalmente o en las fuentes de la época 1930-2000. Un elemento interesante en el conjunto relevado es que, si bien hay cánticos de derecha y de izquierda, la vasta mayoría de los que hemos podido registrar pertenecen al espectro de centroizquierda (o progresista) y de izquierda, ya sea esta peronista, anarquista o marxista. Es más, un elemento particularmente interesante es que en noticieros y documentales revisados no parece haber grandes adhesiones para consignas que serían tipificadas como “de derecha”. Por ejemplo, la consigna “En la Patria de Perón, ni judío ni masón”, coreada por la extrema derecha peronista en 1974, tenía relativamente pocos adherentes. Una excepción son las consignas tradicionales del peronismo: “Perón, Evita, la patria peronista” o “Ni yanquis ni marxistas, peronistas”, coreadas sobre todo por la derecha sindical en contra de la izquierda peronista. Otra excepción, notable tanto por la adhesión que concitó como por que reflejaba la dureza del enfrentamiento entre las distintas fracciones del peronismo fue: “A la lata, al latero, queremos las cabezas de los jefes montoneros”. Esta consigna fue coreada durante el acto del 17 de octubre de 1975 por la columna de Lomas de Zamora presidida por el entonces intendente Eduardo Duhalde<sup>17</sup>. Más aun, estudios como los de O'Connell y de Teach, que han relevado una cantidad de consignas y cánticos, son reveladores puesto que la mayoría de los que han registrado pueden ser ubicados dentro del progresismo o de la izquierda<sup>18</sup>. Esto es sugerente a la luz del concepto de Williams de “cultura ordinaria”, ya que parecerían señalar una subjetividad claramente izquierdista y obrera en el sentido de que expresa un “nosotros” trabajadores en contra de un “ellos” explotadores y ricos. De ser lo anterior correcto, entonces la subjetividad

---

<sup>17</sup> Accedido 6 de junio de 2018: <[https://www.taringa.net/+info/cantitos-de-los-70\\_12rrkc](https://www.taringa.net/+info/cantitos-de-los-70_12rrkc)>.

<sup>18</sup> Por supuesto que la selección de las consignas relevadas por estos autores puede ser cuestionada en el sentido que representan un universo reducido, si bien O'Connell ha hecho un relevamiento más exhaustivo dado que sólo toma las consignas recopiladas en movilizaciones sociales y políticas entre 1988 y 1991. Sin embargo, en ambos casos, el universo estudiado lleva a las mismas conclusiones que lo relevado en este caso.

expresada en los cánticos y consignas políticas, señala la continuidad de una subjetividad política izquierdista durante gran parte del siglo XX argentino.

Los cánticos y las consignas son una forma particular de expresión oral, particularmente por que su principal objetivo es ser coreadas por cientos o miles de personas. Este objetivo sólo puede ser logrado cuando las mismas, ya sea por elaboración espontánea o habiendo sido creadas por una fuerza política o social, vinculan reivindicaciones concretas con ese sentido común al que nos referimos anteriormente. Con esto queremos decir que, si bien un cántico puede ser creado ex profeso o no, sólo encuentra eco, o sea sólo será coreado en el conjunto, cuando expresa la subjetividad a la que ya hemos hecho mención. En particular, los cánticos exitosos, en el sentido de encontrar eco entre las masas, son aquellos que utilizan símbolos y tradiciones, ritmos y expresiones, imágenes y construcciones, para interpelar los sentimientos de un momento político o social determinado y así dar voz a una estructura de sentimiento específica.

Como tal podemos identificar varios tipos de consignas y aquí hacemos referencia sólo a algunos tipos distintos que sirven para revelar la continuidad en las subjetividades, y la repetición en las formas de enunciar estructuras de sentimiento. El primer tipo es aquel que define una identidad y para ello hace uso de imágenes y progresiones históricas. Por ejemplo, en 1973, la Juventud Peronista vinculada a la guerrilla Montonera cantaba:

*La jota pé nació en los barrios  
Luchando contra la represión,  
Haciendo huelgas,  
Poniendo caños,  
Dando la vida por Juan Perón*<sup>19</sup>.

*Y también  
Fusiles,  
Machetes,  
Por otro 17.*

Como señala Zumthor: “Toda época es tiempo épico, medido sólo por los movimientos colectivos de las sensibilidades”<sup>20</sup>. En el primer caso la referencia es a las bombas de la Resistencia Peronista (1956-1962) conocidas como “los caños”.

---

<sup>19</sup> Stella Maris O’Connell, *Los cantos populares en las manifestaciones políticas* (Buenos Aires: CEAL, 1992), 90. Si bien O’Connell registra la consigna como “rompiendo caños” esto debe ser un error de transcripción, ya que los entrevistados de la época la recuerdan como “poniendo caños”.

<sup>20</sup> Zumthor, *La letra y la voz...*, 172.

En el segundo, el número 17 hace alusión al 17 de octubre de 1945, cuando una movilización obrera y popular liberó a Perón de la cárcel. Evidentemente lo que se intenta es una legitimidad histórica que se remonta a los orígenes y las luchas peronistas, y que era aceptada como verídica por aquellos que las coreaban y a su vez esta noción era reforzada por la adhesión de miles de gargantas. El cántico, entonces, se erige en la forma oral y de masas más categórica para la creación y delimitación de una identidad política determinada. Los interlocutores son dos: los propios, a los cuales se cohesionan a través de la acción de cantar de conjunto y a través del contenido que define claramente un “nosotros” y un “ellos”; y también a los contrarios que quedan fuera de los parámetros establecidos por el cántico. Así, la consigna no busca convencer sino más bien identificar a los partidarios y rechazar a todos aquellos que no comparten sus criterios propositivos.

Las variaciones de esto son múltiples. Por ejemplo, una variación de lo anterior es un tipo de consigna que presenta una legitimación histórico-política y también religiosa:

*San José era radical  
San José era radical  
Y María socialista  
Y María socialista  
Y tuvieron un hijitoooo  
Montonero y peronista<sup>21</sup>.*

La referencia es a la Unión Cívica Radical, considerada como el primer movimiento político de masas del siglo XX cuya fusión con el socialismo marxista daría nacimiento a la guerrilla montonera, y al mismo tiempo evoca el imaginario cristiano. Así en pocas líneas se establece la continuidad de tradiciones culturales reivindicando la “argentinidad” de un movimiento que se considera revolucionario. Nadie que no fuera partícipe de la tradición peronista podría ser interpelado por estos cánticos, o de hecho comprender su simbología. Al mismo tiempo, al evocar una subjetividad específica también convierten en más fácil de aceptar el vínculo entre la guerrilla de Montoneros y el peronismo.

Esto se repite no sólo en política sino en todo el accionar social donde se cohesionan a la fuerza propia a partir de cánticos que reafirman una simbología en común. Al decir de O’Connell “esta interpretación que efectúan las masas incluye cómo perciben una determinada situación de conflicto social, y en muchos casos

---

<sup>21</sup> César Tcach (comp.), *La política en consignas* (Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2002), 20.

cuál es el origen de éste y cuáles son sus posibles soluciones”<sup>22</sup>. Un buen ejemplo de esto se da continuación donde un tipo de consigna histórica y política, pero esta vez de un sector gremial, fue coreada por los docentes de Buenos Aires durante la gran huelga de cuarenta días en 1987. Lo interesante es que la referencia histórica es a Domingo Faustino Sarmiento, prócer liberal del siglo XIX y también el gestor de la educación pública y laica en Argentina. Así el cántico se remonta a la legitimidad de la docencia pública y también implica que por salarios bajos no trabajaría nadie con la posible excepción del prócer.

*Lo lamento*  
*Lo lamento*  
*Sin aumento*  
*Que labure Sarmiento*<sup>23</sup>.

Otro ejemplo es una consigna común en las movilizaciones juveniles de izquierda y progresistas argentinas entre 1983 y 1990. Por un lado, apela a la heroicidad y la irreductibilidad de las luchas juveniles, hace un recorrido por dos de los momentos claves en la historia argentina, y se refiere al costo sufrido adoptando un tono de dignidad y lucha, dejando en claro que los momentos gloriosos vividos volverán a serlo. Si bien el cántico es elaborado y relativamente complejo, lo notable fue que miles de personas lo corearon en esa época:

*Somos de la gloriosa*  
*Juventud argentina*  
*La que hizo el Cordobazo*  
*La que peleó en Malvinas*  
*A pesar de los muertos*  
*Y los desaparecidos*  
*La tortura y el miedo*  
*No nos han vencido*  
*No nos han vencido*<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Stella Maris O’Connell, *Los cantos populares en las manifestaciones políticas* (Buenos Aires: CEAL, 1992), 7.

<sup>23</sup> Coordinadora en lucha Docentes de Capital Federal 1987. Stella Maris O’Connell, *Los cantos populares en las manifestaciones políticas*, 104.

<sup>24</sup> Movilizaciones juveniles de izquierda 1987-1990. La música utilizada proviene de la canción “Todavía cantamos” del folklorista Víctor Heredia.

La estructura, la música y los ritmos de los cánticos tienden a repetirse más allá de adscripción política, ideológica o gremial. Así en 1989, en contraposición a la izquierda, la Juventud Peronista cantaba:

*Somos de la gloriosa  
Juventud Peronista  
Somos los herederos  
De Perón y de Evita  
A pesar de las bombas  
Y los fusilamientos  
Los compañeros muertos  
Los desaparecidos  
No nos han vencido*<sup>25</sup>.

En los casos mencionados, los cánticos apuntan a afirmar un presente de lucha en una continuidad histórica a partir de palabras, expresiones y fechas comunes que conforman una tradición fácilmente reconocida por el conjunto de los obreros y sectores populares argentinos. A su vez, las mismas encierran una resonancia hasta un punto que su estructura, con lógicas diferencias, tiende a ser la misma: un comienzo que establece un “nosotros”, una continuación que expresa un eje o demanda en contraposición a un “ellos”, y un final o remate categórico que reafirma la identidad de los que cantan.

“Todo discurso es acción, física y psíquicamente efectiva. De ahí la riqueza de las tradiciones orales, que repelen todo aquello que rompe el ritmo de la voz viva”<sup>26</sup>. Esta continuidad no es sólo en términos de estructura, sino también cuando hace referencia a formas de lucha de “los de abajo”, en lo que es el segundo tipo de cánticos considerados. En ellos no se trata de establecer una legitimidad histórica, o validar una existencia, sino más bien se expresa una amenaza que, a su vez, establece tanto la bronca como el poder oculto de los oprimidos. Lo que más llama la atención de estas consignas es la continuidad de la violencia expresada en las mismas, más allá de la época y de la ideología que expresan. A su vez la violencia es legitimada como una propuesta válida de accionar popular entra de “los otros”. Así, más allá de la ideología de cada grupo, la continuidad de uno a otro es un imaginario de no conciliación (y de venganza) en contra de los que son percibidos como opresores. De hecho, las consignas anarquistas tienen resonancias

---

<sup>25</sup> Juventud Peronista, Buenos Aires 1989. Stella Maris O’Connell, *Los cantos populares en las manifestaciones políticas*, 58.

<sup>26</sup> Zumthor, *La letra y la voz...*, 89.

similares, años más tarde, a las que coreaban peronistas de 1955, guerrilleros e izquierdistas de 1973, y gremialistas de 1990. Un buen ejemplo son las siguientes:

*Cuando venga la anarquía  
Sólo vamos a quemar  
Todas las comisarías  
Y el colegio militar<sup>27</sup>.*

*Si, si señores,  
Soy peronista,  
Si, si señores,  
De corazón...  
Pongo la bomba,  
Prendo la mecha,  
Corro una cuadra  
Y escucho una explosión...<sup>28</sup>.*

*Ya va a ver  
Ya van a ver  
Cuando vengamos  
Los héroes de Trelew<sup>29</sup>.*

*Qué lindo  
Qué lindo  
Qué lindo que va a ser  
Burgueses fusilados  
Obreros al poder<sup>30</sup>.*

*Paredón  
Paredón  
A todos los milicos  
Que vendieron la Nación<sup>31</sup>.*

---

<sup>27</sup> Acción Anarquista. O'Connell, 90. La Juventud Peronista de 1983 adoptó esta consigna pero cambiando "anarquía" por "peronismo", accedido 6 de junio de 2018: <[https://www.taringa.net/+info/cantitos-de-los-70\\_12rrkc](https://www.taringa.net/+info/cantitos-de-los-70_12rrkc)>.

<sup>28</sup> Resistencia peronista 1955. Liliana Caraballo, Noemí Charlier, Liliana Garulli, *Documentos de historia argentina (1955-1976)* (Buenos Aires: Eudeba, 1999), 45.

<sup>29</sup> Cántico guerrillero, 1973.

<sup>30</sup> Cantado en las movilizaciones de izquierda entre 1973 y 1975, particularmente por sectores trotskistas. César Teach (comp.), *La política en consignas*, 34.

<sup>31</sup> Consigna cantada en 1984 y 1985 por organismos de derechos humanos.

O le le  
O la la  
Si rompen las pelotas  
quemamos al Citibank<sup>32</sup>.

*Judiciales*  
*Judiciales*  
*Si no nos dan aumento*  
*Les quemamos*  
*Tribunales*<sup>33</sup>.

Todas las anteriores repiten formas, imágenes, amenazas hasta el punto de que estos se constituyen en un lugar común. En esto se remontan a antiguas tradiciones populares que recuerdan a los juglares medievales. Al decir de Zumthor: “El lugar común tiene como función acercar al auditor la materia remota del discurso, concretar un contenido, evitando no obstante toda particularización: funda la técnica en las ‘artes de la memoria’ y justifica prácticamente la mayoría de las estrategias poéticas adoptadas a través de los siglos [...] La unidad formularia funciona como una cita de autoridad. Remite a un texto social virtual, aunque indiscutible”<sup>34</sup>.

Otro tipo de cánticos, con muchos puntos de contacto con los citados anteriormente, esta conformado por toda una serie de consignas que expresan frustración contra lo que se percibe como una traición de gobiernos populares (en este caso de gobiernos peronistas). Las dos primeras fueron coreadas por miles de personas a instancias de los militantes de base de la Juventud Peronista, el primero de mayo de 1974, dirigidas al Presidente Perón que se encontraba frente a la multitud en el balcón del Palacio de Gobierno:

*Qué pasa*  
*Qué pasa*  
*Qué pasa, general*  
*Que esta lleno de gorilas*  
*El gobierno popular*<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Marcha de la Asociación Bancaria en contra de la reestructuración bancaria del 19 de febrero de 1990. O’Connell, 23.

<sup>33</sup> Agradezco a Fabio Nigra y la UEJN una cantidad de consignas coreadas por los afiliados judiciales entre 1983 y 1995.

<sup>34</sup> Zumthor, 238.

<sup>35</sup> César Tcach (comp.), *La política en consignas*, 51.

*Que boludos  
Que boludos  
Votamos a un brujo  
A una puta  
Y a un cornudo.*

La referencia es a que el segundo gobierno del general Perón estaba regido por el Ministro José López Rega, jefe de las bandas paramilitares, considerado amante de la esposa de Perón. Ambas expresan frustración, enojo y repudio, además de atacar directamente al jefe del movimiento peronista<sup>36</sup>.

Si las anteriores tienen un contenido netamente identitario e histórico, una serie de otras expresan frustración, pero fusionando el cuestionamiento con referencias económicas. Así, durante las huelgas de junio y julio de 1975, las movilizaciones obreras expresaban su crítica a la Presidente Isabel Perón coreando:

*Isabel, Isabel  
¿Cuánto gana un obrero?  
¿Cuánto gana un coronel?*<sup>37</sup>.

Por último, a principios del gobierno peronista de Carlos Menem, durante la movilización en contra de la Ley de Punto Final en 1991, los vecinos del Barrio de Almagro comenzaron un cántico que se extendió entre muchos del casi millón de personas presentes a pesar de la oposición de los partidos políticos (en particular del Partido Comunista).

*Carlos Menem compadre  
La concha de tu madre  
Carlos Menem compadre  
La concha de tu madreeee  
Aumentaste la yerba  
Aumentaste el azúcar  
Le pegaste a los viejos*

---

<sup>36</sup> Distintos testimonios han afirmado que estas consignas provenían de la base de la JP montonera, en oposición a las directivas de su conducción. En este sentido, pueden ser consideradas como genuina expresión del sentir de miles de asistentes a la movilización de Plaza de Mayo de 1974. Algunos analistas disputan que efectivamente se haya coreado el segundo cántico.

<sup>37</sup> Teach (comp.), 61.



*Sos un hijo de puta*  
*Sos un hijo de putaaaaa*<sup>38</sup>.

Lo interesante de ambos cánticos es la contraposición de lo popular con el accionar criticado. Este “sentido común” no tiene que ser expresado formalmente sino meramente enunciado: un obrero es una persona “de trabajo” mientras que un coronel podría ser considerado como un “parásito” cuya tarea es simplemente reprimir a la gente común. O aun más claramente, la yerba mate y el azúcar son los dos componentes de la principal bebida popular argentina, el mate. Y el que le pega a los “viejos”, en una referencia directa a la represión ejercida durante varias movilizaciones de jubilados en 1990 y 1991, en la acepción popular comete una de las bajezas más grandes a las que se puede llegar: el golpear no sólo a los indefensos sino a aquellos que nos dieron vida.

Los cánticos, por lo menos en la cultura popular argentina, expresan una subjetividad que trasciende lo expresado en su letra. “De cualquier forma que se realice, la recurrencia discursiva constituye el medio más eficaz de verbalizar una experiencia espacio-temporal y de hacer participar en ella al oyente”<sup>39</sup>. Esto es revelado particularmente cuando en la entrevista a continuación el testimoniante intenta expresar una idea y se ve obligado a recurrir al cántico. En los ejemplos que citamos, los entrevistados utilizan la consigna tanto para reforzar lo que quieren decir como para intentar demostrar que su postura era compartida por miles de personas. En estos testimonios, la consigna se convierte en expresión del sentir político popular. Así, el impacto del cántico se puede registrar cuando el entrevistado busca de explicar con mayor profundidad un concepto repitiendo alguna consigna aprendida en movilizaciones. Por ejemplo,

De ahí que yo te explicaba [...], se hace una demostración política en contra del gobierno de Perón y vos sabés que se cantan cosas que... “duro, duro, duro, la Plaza de Mayo se la pierden por el culo”, y lo cantaban cuatro tribunas de cancha de fútbol, 30.000 personas más menos es el cálculo que se hizo, y solamente de Córdoba... Hay una actividad cotidiana que tiene influencia en la zona, sin que sea un determinado combate, que

---

<sup>38</sup> Con la música de “Todavía cantamos”, de Víctor Heredia. Barrio de Almagro, movilización contra el indulto a los violadores de derechos humanos al final de 1991.

<sup>39</sup> Zumthor, 243.

en los pobladores influye, digamos Acherál es un episodio... “Acherál, Acherál, que patada en el culo le metimos al general”, cantaban eso<sup>40</sup>.

Una vez más, como señalamos al principio, el cántico sirve para reforzar una visión de “nosotros versus ellos” y su forma popular hace innecesario, para el entrevistado, una mayor aclaración: si este era el cántico de miles de personas, entonces expresaba el sentir popular.

El último elemento a destacar es que los cánticos, como expresión de estructuras de sentimiento, revelan que no existe una escisión entre lo público y lo privado ni entre lo político y lo apolítico, por lo menos en la cultura popular argentina. Más aún, en muchos casos la referencia a “lo privado” implica un cuestionamiento político más profundo y de fácil referencia para los sectores interpelados. Un buen ejemplo de esta mezcla, entre lo público y lo privado, entre lo personal y lo político, son las consignas

*No somos putos*  
*No somos faloperos*  
*Somos soldados*  
*Montoneros*<sup>41</sup>.

Vista desde el hoy esta es una consigna reaccionaria, pero en la Argentina de 1973 la consigna era una respuesta, desde la cultura popular, a la propaganda represiva que sindicaba a los guerrilleros como drogadictos y pervertidos. Haciendo eje en lo que consideraríamos como “lo privado”, se planteaba que la guerrilla era gente común; de hecho, la referencia a ser “soldados” apuntaba a jerarquizar al guerrillero para equipararlo, en el imaginario popular, a los soldados de las guerras de la Independencia. Sin embargo, como señaló Iris Zavala: “Dicho sencillamente, en quién, dónde (o contexto situacional), y a quién se le habla hace que una palabra comunique cosas diferentes”<sup>42</sup>. Por lo tanto, unos años más tarde el contenido de las palabras fue resignificado con valores positivos de manera que la Juventud del sindicato UEJN coreaba en la década de 1980:

---

<sup>40</sup> Entrevista con Leonel Urbano, realizada por Pablo Pozzi en Buenos Aires. 27 de enero de 1999. Copia de la misma se puede encontrar en el Archivo del Programa de Historia Oral, INDEAL; Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Acherál es el pueblo tucumano donde irrumpió, por primera vez, la guerrilla rural del Ejército Revolucionario del Pueblo.

<sup>41</sup> Juventud Peronista Regionales (Montoneros), 1973.

<sup>42</sup> Iris Zavala. *Escuchar a Bajtin* (Barcelona: Montesinos, 1996), 158.

*Le dicen la juventud  
Y esta en el gremio  
Una banda de borrachos  
Y faloperos  
Llevan el sindicato  
En el corazón.*

Unos años más tarde, en 1990, los obreros telefónicos cantaban, con música del grupo de rock argentino Los abuelos de la nada, el siguiente estribillo:

*María Julia se rajó  
Con un pendejo a Nueva York,  
Y el pueblo se caga de hambre  
La puta que te parió,  
Vos sos así...  
Vos sos gorila  
Vos sos la puta más grande de la Argentina...<sup>43</sup>.*

Una vez más, el cántico mezclaba lo público con lo privado, anclándose en la música de un conjunto popular y muy conocido, para hacer referencia a que María Julia Alsogaray, a cargo de la privatización de los teléfonos nacionales, utilizaba fondos estatales para fines personales. Desde el hoy es una consigna claramente machista, pero en su época y en la percepción obrera y popular del momento se la atacaba en lo personal para contrastarlo con su insensibilidad ante las necesidades de los trabajadores. En ambos casos, basta ver documentales de los noticieros de la época para darse cuenta lo difundidos que estaban estos cánticos. El ritmo era alegre, pero el contenido expresaba furia y agresión, para interpelar cuestiones con las que se identificaba el común de la gente.

Esto último también es importante y parte integral de la transmisión oral: las consignas también son “performance” de gestos, sonidos musicales (redoblantes, tambores, bombos), actitud e inclusive un tipo de vestimenta juvenil que, en realidad, es ropa informal tanto para comodidad de movimientos como para facilitar la fuga frente a posibles intervenciones represivas. “De los múltiples elementos que constituyen el medio performancial en que se sitúa e impone la voz, no todos guardan una relación tan esencial y constante como el gesto”<sup>44</sup>. Así

---

<sup>43</sup> Cantada por los obreros telefónicos durante las luchas contra la privatización de la Empresa nacional de Telecomunicaciones (ENTEL), 1990-1991.

<sup>44</sup> Zumthor, 304.

las consignas argentinas no sólo son cantadas sino también van acompañadas de gestos y expresiones corporales: el puño en alto, los dedos en V, el brazo agitando la palma abierta, los saltos y bailecitos. En este sentido toda la obra, o mejor dicho la representación, sólo se encuentra completa y tiene sentido cuando reúne una situación, con letra, música, y performance. Esto es lo que se nota en la canción de Pedro y Pablo (La Marcha de la Bronca, 1972) cuando dicen:

*¡Marcha! ¡Un, dos...!  
No puedo ver  
Tanta mentira organizada  
Sin responder con vos ronca  
De bronca, mi bronca.*

*Bronca sin fusiles y sin bombas.  
Bronca con los dos dedos en “V”.  
Bronca que también es esperanza.  
Bronca de la marcha y de la fe.*

Tal como demuestran las consignas anteriores con referencia a la escisión público-privado es difícil, sino imposible, separar los cánticos populares en cómodos apartados analíticos. La música y los ritmos, la estructura, y los contenidos abrevan en el “sentido común”, o sea en esa “cultura ordinaria” a la que se refirió Williams. Al decir de Carlo Ginzburg: “Las conexiones externas explican la transmisión cultural, pero sólo las conexiones internas están en condición de explicar su permanencia”<sup>45</sup>. Los cánticos a los que nos referimos anteriormente se nutren de toda esa cultura para poder interpelar a los oyentes reafirmando el “nosotros”. Según Zavala “las palabras y los conceptos cambian de significado según el usuario y el contexto situacional en que se emplean”<sup>46</sup>. Así, los cánticos revelan, en una forma particularmente oral, la relación dinámica entre experiencia, conciencia y lenguaje, revelando estructuras de sentimiento que conforman tradiciones que permiten aproximarse a una explicación de luchas y movilizaciones obreras y populares argentinas. “De los labios y de la garganta de todos aquellos hombres (y mucho más raramente, sin duda, de aquellas mujeres) brotaba la palabra necesaria para el mantenimiento del vínculo social, sosteniendo y alimentando lo imaginario,

---

<sup>45</sup> Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010). 430.

<sup>46</sup> Zavala, *Escuchar a Bajtin*, 151.

difundiendo y confirmando los mitos, que se revestía de una autoridad particular, aunque no claramente distinta de la que adquiere el discurso del juez, el predicador o el sabio. [...]”<sup>47</sup>.

La historia oral de los cánticos parece indicar una cantidad de cuestiones reveladoras en función de la historia argentina. Primero de todo, que la “cultura ordinaria” no es universal, sino que se vincula centralmente con “el sistema de producción subyacente”, al decir de Raymond Williams. Por ende, tienen que ver con una época histórica determinada y con un sector social en particular. Como señaló Zumthor: “sacado del tiempo socio-histórico, no puede sernos indiferente, pues la relación que implica con ese tiempo es creadora de valores dentro de la interpretación”<sup>48</sup>. En el caso argentino, los cánticos corresponden a una forma de expresión oral y cultural propia de los trabajadores, donde los ejes centrales son la solidaridad implícita en un “nosotros”, mientras que “ellos” siempre tiende a expresar valores y criterios popularmente vinculados con “la burguesía”. En los cánticos explícitamente políticos, la legitimidad histórica (dicho de otra forma “la argentinidad”) es atribuida al universo obrero y popular. Los ricos, por contraste, no sustentan valores positivos, y esto es expresado en lenguaje soez y agresivo. La continuidad en estructura, imágenes y agresividad a través de las décadas del siglo XX, indica una cultura anclada fuertemente en la lucha de clases. A su vez, la adhesión que este tipo de consigna concita entre masas numerosas, a juzgar por las fuentes documentales disponibles, implica una estructura de sentimiento que se ve reflejada en las consignas. En síntesis, los cánticos reflejan también un “sentido común” obrero, popular y, sobre todo, izquierdista que se constituye en una tensión permanente para la hegemonía dominante y contribuye a explicar la virulencia de la conflictividad social argentina.

---

<sup>47</sup> Zumthor, 80.

<sup>48</sup> Zumthor, 309.

# SEMENTES DE FUTURO: MEMÓRIA, CULTURA E RESISTÊNCIA NO MST

por

**Adelaide Gonçalves<sup>1</sup>**

**Resumo:** Ao redor das memórias das Ligas Camponesas, no nordeste do Brasil, no meado do século XX, abordamos os sentidos das lutas do passado e do presente contra a violência do latifúndio, do Estado e em defesa da reforma agrária popular. Na formação do MST observamos sua territorialização por meio da luta de Ocupação, gestando o Acampamento e quando cada Assentamento conquistado afirmam o MST como um movimento socioterritorial. Examinando a conjuntura dos anos 1980, observando nas raízes do MST, a cultura sociorreligiosa do Cristianismo da Libertação e seguindo a elaboração sistemática do MST, em seus coletivos de Educação, Arte e Cultura, destacamos, a reflexão sobre a Mística, as Marchas e a Pedagogia da Terra como vivência, como experiência humana densa. Em destaque os conteúdos da memória social ativando o compromisso de luta no tempo presente e expressando os valores nos ritos, nos símbolos e nas consignas de convocação e evocação.

**Palavras-chave:** MST; Memória Social; Pedagogia da Terra.

**Abstract:** Around the memories of the Ligas Camponesas, in Northeast of Brazil, in the mid-twentieth century, we approach the meanings of the past and present struggles against landlordism violence and the state, as well as defense of popular land reform. In MST's formation we observed its territorialization through the Occupation struggle, managing the Camp and when each settlement conquered affirm the MST as a socio-territorial movement. Examining the situation of the 1980s, noting the MST's roots, the socio-religious culture of Christianity Liberation and following the systematic production of the MST, in their collective of Education, Arts and Culture, we highlight, reflection on the Mystic, Marches and the Land's Pedagogy as an important experience, as a visceral human experience. We bring out the contents of social memory activating the commitment of struggle in the present time and expressing the values in the rites, symbols and records of convocation and evocation.

**Keywords:** MST; Social Memory; Land's Pedagogy.

---

<sup>1</sup> Professora Titular do departamento de História da Universidade Federal do Ceará. Este artigo, em parte, retoma os excertos de pesquisas apresentados na Conferência Memória, Cultura e Devir, em Lisboa, maio de 2018 e doutra parte remete a apontamentos desenvolvidos em Adelaide Gonçalves, “*A gente cultiva a terra e ela cultiva a gente. Uma História do MST*”. In *O Brasil Republicano. O Tempo da Nova República. Da Transição Democrática à Crise Política de 2016. Quinta República (1985-2016)*, cordenado por Jorge Ferreira e Lucília de Almeida Neves Delgado (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018).

*Durante esses anos difíceis, quando as pessoas do mundo foram subjugadas a uma ofensiva neoliberal pelas forças concentradas e coordenadas do poder estatal-privado, o MST tem sido um clarão de esperança para os que sabem que um mundo diferente e muito melhor é possível.*

Noam Chomsky<sup>2</sup>.

A formação do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra – MST se religa a história das lutas camponesas no Brasil e na América Latina, construindo liames entre as experiências do passado e as práticas no tempo presente. Tal se observa na nomeação dos Acampamentos e Assentamentos, na marcação do tempo recuperando um calendário da luta social de molde internacionalista, no impulso criativo das artes e da cultura camponesa, quando a canção, o verso, a poesia, a literatura, o teatro, ativam as *estruturas de sensibilidade*. As origens do MST se ancoram no sentido do legado, na recolha das experiências do passado. Resultam também das “artes da resistência” como se estuda na história social e na antropologia, como em Paula Godinho<sup>3</sup>. O excerto seguinte recolhido de um caderno de memórias do Movimento diz com a sabedoria e a criatividade do povo, as *brechas de resistência* por onde a luta extravasa:

*Mas, não há repressão que consiga controlar o povo Sem Terra todo o tempo e nem em todos os espaços. A criatividade do povo sempre encontra uma brecha e nela constrói um novo caminho de luta, de resistência. Assim, após ser duramente massacrada pelo golpe militar de 1964, a luta começa a pipocar (...) em várias partes do Brasil. É difícil saber, quando o fundo da panela esquenta, qual a pipoca que estalou primeiro. É difícil saber, na luta do povo Sem Terra qual foi sua primeira ação. Algumas soam mais fortes e se tornam uma semente de novas lutas e um marco da caminhada do povo. Muitos consideram que a semente do MST é plantada de 6 para 7 de setembro de 1979, ainda em plena ditadura militar, na ocupação da Fazenda Macali, no município de Ronda Alta, no Rio Grande do Sul. Aí se iniciou a gestação do MST, (...) até seu nascimento em 1984<sup>4</sup>.*

---

<sup>2</sup> Depoimento em “Organizações e amigos parabemizam 30 anos de vida e luta pela terra do MST”, publicado no sítio do jornal Brasil de Fato. Acedido em janeiro, 2014: <https://www.brasildefato.com.br/node/27179/>.

<sup>3</sup> Paula Godinho, *O Futuro é para Sempre, Experiência, Expectativa e Práticas Possíveis* (Lisboa/Santiago de Compostela: Letra Livre/Através Editora, 2017).

<sup>4</sup> MST, *Caderno de Educação*, 11 (2004): 5-6.

Em sua análise, Bernardo Mançano Fernandes aponta o fato novo no modo de organização do MST: sua territorialização por meio da luta de Ocupação e, quando cada Assentamento conquistado é uma fração do território dos Sem Terra, caracterizando, assim, o MST como um movimento socioterritorial. Em síntese, da Ocupação da terra nasce o MST, no contexto da luta contra a ditadura civil-militar de 1964 e pela democratização da sociedade brasileira<sup>5</sup>.

A luta de resistência dos Sem Terra contava com o apoio de setores da Igreja Católica, como a Comissão Pastoral da Terra – CPT, que examinando a conjuntura da década de 1980, destaca a luta do MST e a *reivindicação teimosa do povo*<sup>6</sup>, de bispos como dom Tomás Balduino e dom Pedro Casaldáliga, de sindicatos e movimentos populares urbanos, como no apoio e solidariedade na Encruzilhada Natalino. Para Dom Tomás Balduino, o MST

*trouxe a novidade da organização da ocupação massiva, (...) com a inarredável certeza da vitória contra o latifundiário e até contra o próprio governo. E esta ocupação parece que veio para ficar. Curiosamente, assim como a ocupação mansa e pacífica do negro quilombola e do camponês criou lei, esta ocupação atual de comunidade toda, de homens e mulheres, de adultos, jovens e crianças, de famílias inteiras, está abrindo um caminho novo à interpretação da lei e à mudança da própria lei. Em todo caso, o que existe atualmente de Reforma Agrária no Brasil vem destas ocupações de terra*<sup>7</sup>.

“A greve dos Sem Terra é a ocupação”. Esta é uma percepção militante, sobre a Ocupação em sua dimensão coletiva, desde a mobilização, até derrubar, cortar a cerca e ocupar o latifúndio, fazendo brotar o Acampamento. O Acampamento da Encruzilhada Natalino transformou-se em símbolo de resistência à ditadura. Na anotação de Michael Löwy, como síntese: desde o começo – o combate épico do Acampamento Encruzilhada Natalino: mil dias de confronto com os militares, autoridades locais e nacionais (1981-1983) – o Movimento introduziu novos métodos

---

<sup>5</sup> João Pedro Stédile e Bernardo Mançano Fernandes, *Brava Gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil* (São Paulo: Editora da Fundação Perseu Abramo, 1999), 23. O livro citado, resulta de um diálogo (como entrevista) entre Bernardo Mançano Fernandes e João Pedro Stédile; constituindo fonte relevante para situar os principais elementos a considerar na formação e trajetória do MST.

<sup>6</sup> Comissão Pastoral da Terra, *1985: Conflitos de Terra no Brasil* (Belo Horizonte, MG: Secretariado Nacional da Comissão Pastoral da Terra; Sociedade Editora e Gráfica de Ação Comunitária, 1986), 14-15.

<sup>7</sup> D. Tomás Balduino, “Povo de Deus em Marcha”. In *Dom Tomás é Terra e Dignidade*, organizado por Antônio Canuto, Cristiane P. Melo e Silva e Frei José F. Alves, (São Paulo: Expressão Popular, 2014), 7.



de luta; as ocupações, e o estabelecimento de Acampamentos democraticamente autogeridos<sup>8</sup>.

As Ocupações configuram um novo modo de resistência ao avanço do capitalismo no campo e ao processo de migração forçada, de expulsão dos camponeses. Desde o início, a força das Ocupações é duramente combatida pela mídia corporativa, o que reforça a sanha dos latifundiários. O Acampamento, nova forma de pressão e luta por direitos, é também o território onde se ativam os laços de solidariedade com os trabalhadores da cidade. Acampar à margem de rodovias, em praças públicas, nas sedes do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA e dos governos estaduais, eis um fato novo.

O desenho dos Acampamentos pode ser visto nos testemunhos registrados no *Jornal Sem Terra* e outras publicações do MST, demonstrando este novo jeito de reunir em Assembléias, de celebrar a vivência em coletivo, por meio da Escola Itinerante, da formação das brigadas, dos núcleos de base realizando as tarefas comunitárias de limpeza, alimentação, segurança, entre outras; do sentido da Bandeira e do Hino do Movimento, propondo a música em coro dos gestos e das palavras, desejando um horizonte de esperança. Argumentos da pedagogia do gesto e de sua cultura de resistência constituem matéria de encorajamento e júbilo. Os hinos, o estudo, a leitura, as canções de luta, revelam também uma intencionalidade pedagógica na poesia cantada<sup>9</sup>. Os lemas dos Congressos Nacionais do Movimento – *Ocupação é única solução! Ocupar, resistir e produzir! Reforma Agrária uma luta de todos! Reforma Agrária por um Brasil sem latifúndio! Reforma Agrária, por Justiça Social e Soberania Popular! Lutar, Construir Reforma Agrária Popular!* – indiciam também, ao longo de seus 35 anos de vida em luta, o acúmulo dos debates e a ampliação da perspectiva em torno da Questão Agrária no Brasil.

## O CRISTIANISMO DA LIBERTAÇÃO MOBILIZA E SE DEIXA MOBILIZAR

*É um pouco como se banhar nas águas do futuro –  
águas que correm no sertão ressequido.*

Clodovis Boff<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Michael Löwy, *O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina* (São Paulo: Ed. Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016).

<sup>9</sup> Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, *Cartilha Cantares da Educação do Campo*, 2006.

<sup>10</sup> Clodovis Boff, *Cadernos Fazendo a Nossa História* (Diocese de Crateús. Crateús, maio de 1989).

No fio da história sobre as raízes do Movimento, é de destaque o argumento de Michael Löwy, apreciando o MST no Brasil como um “dos melhores exemplos do impacto social do Cristianismo da Libertação”. Para o autor, “perfeitamente secular e não confessional, o MST fixa suas raízes na cultura sociorreligiosa do Cristianismo da Libertação. Nesta linha, em que a Comissão Pastoral da Terra – CPT *mobiliza e se deixa mobilizar*, proclama seu engajamento pastoral junto aos pobres do campo, e se afirma “fortemente interpelada em sua missão junto aos excluídos do campo”<sup>11</sup>. O empenhamento do apoio de bispos, padres, missionários e leigos na luta pela terra é ressaltado por Stédile, como um grande avanço do ponto de vista ideológico, embora deva também ser assinalado enquanto “uma autocrítica ao apoio da Igreja Católica ao golpe militar, sobretudo em relação aos camponeses”<sup>12</sup>.

Dom Antonio Fragoso, o bispo de Crateús, no Ceará, ressalta naquela Caminhada da Igreja com o rosto do povo, um sentido histórico da Comunidade Eclesial de Base em seu nascedouro, “era um projeto sobre propostas utópicas; um apelo; como toda utopia mobilizadora é um apelo para ser encarnada, ensaiada, exercitada”. Para Antonio Fragoso, esta qualidade das CEB’s tornava possível a participação do “povo do campo, os pequenos, os pobres, os fracos, os oprimidos” assumindo na fala e no gesto o ser “protagonista de sua própria história”<sup>13</sup>.

Para o bispo de Crateús, cuja ação pastoral sempre esteve na mira da ditadura de 1964, é preciso atentar para os significados da emergência de uma profunda consciência histórica de luta por direitos denegados, no âmbito de uma nova compreensão de Igreja ao lado dos pobres: “Quem viveu essa etapa viu e sentiu a densidade e a força que ela teve”<sup>14</sup>. Sobre tal densidade e protagonismo dos pobres, Clodovis Boff ao referir sobre a experiência da diocese de Crateús nas décadas 1970 e 1980 assinala: “É um pouco como se banhar nas águas do futuro – águas que correm no sertão ressequido.” Para ele o profundo sentido da Comunidade se constata também “do momento em que o grupo passou o equador da consciência crítica (em que percebe a necessidade e a possibilidade de mudar o sistema de vida) atinge-se então um ponto irreversível. *Quem viu já não pode dizer que não viu*”<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> MST, *Caderno de Educação*, n.º 8. *Princípios da Educação no MST* (1996): 24.

<sup>12</sup> João Pedro Stédile e Bernardo Mançano Fernandes, *Brava Gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil* (São Paulo: Editora da Fundação Perseu Abramo, 1999), 19-21. Ver em Ivo Poletto, “A mensagem e os compromissos chegaram ao povo de Deus?”. Ivo Poletto, “A CNBB e a luta pela terra no Brasil.”, in *Presença Pública da Igreja no Brasil*, organizado pelo Instituto Nacional de Pastoral (São Paulo: Paulinas, 2003).

<sup>13</sup> Dom Antônio Batista Fragoso, *O rosto de uma igreja* (São Paulo: Edições Loyola, 1982), 34-35.

<sup>14</sup> Dom Antônio Batista Fragoso, *O rosto de uma igreja*, 147.

<sup>15</sup> Clodovis Boff, *Cadernos Fazendo a Nossa História* (Diocese de Crateús. Crateús, 1989), 35-36.

Sobre trajetórias militantes que se forjam desde a interpelação das Pastorais Sociais nos idos de 1980, João Pedro Stédile rememora seu convívio com Adão Preto, destacado militante do MST:

*Conheci nosso querido Adão Preto há mais de trinta anos. Foi numa atividade de pastoral da diocese de Frederico Westphalen, onde ele era um líder de sua comunidade e ministro da eucaristia. (...) Naqueles tempos de ditadura militar, era muito difícil encontrar pessoas corajosas e que se dispusessem a defender os interesses da comunidade. Desde o início admirei-o por sua sensibilidade social, por sua coerência e franqueza. Nos Encontros, costumava colocar em versos singelos as ideias que matutava e as avaliações que fazia da política. (...) Lembro-me dele também, da Romaria da Terra que realizamos em 1981, na Encruzilhada Natalino, em nosso primeiro grande Acampamento. Adão Preto declamou, com um filho pequeno, uma trova gauchesca denunciando as formas capitalistas de exploração dos pequenos agricultores e a necessidade da luta. Impactou todos os mais de vinte e cinco mil participantes<sup>16</sup>.*

Nas Comunidades Eclesiais de Base uma história de sementeira da palavra da liberdade em tempos de ditadura e repressão, afirmando uma Igreja da Libertação e propondo uma mística da fraternidade. Uma história também da pedagogia da emancipação e da educação popular, como em Paulo Freire, quando a leitura do mundo precede a leitura da palavra, por certo trouxe às práticas do MST não apenas um contributo como ainda a apropriação dos sentidos de vivência comunitária, como se vai observar no desenho dos Acampamentos e Assentamentos e, com repercussão nas formulações sobre a Pedagogia da Terra.

### **...A MORTE RONDANDO QUAL ONÇA PRONTA PARA O BOTE**

*O seu cadáver estava cheio de mundo*  
César Vallejo

Ainda nos começos dos anos de 1970, se vai agravando a perseguição em direção ao trabalho pastoral da Igreja da Libertação. Em vários lugares do Brasil

---

<sup>16</sup> João Pedro Stédile, in *Calendário Histórico dos Trabalhadores e Trabalhadoras*, organizado por Miguel Stédile, Angelo Diogo Mazin e Janaína Strozake (São Paulo: Expressão Popular, 2012), 269. Ver também Adão Preto, *Queremos Reforma Agrária* (Petropolis: Vozes, 1984).

os “donos de terras e políticos chamam esse trabalho [pastoral] de subversão, de agitação, de comunismo. E procuram impedi-lo diretamente com ameaças e perseguições, ou indiretamente por meio de campanhas de denúncias e de desmoralizações de todo tipo”<sup>17</sup>. Os casos de violência se multiplicam. A perseguição é regra nas várias regiões do país. O 22 de junho de 1982 é um dia de Luto em São Geraldo do Araguaia, em face da condenação pelo Conselho de Sentença do Exército da 8.<sup>a</sup> Circunscrição da Justiça Militar de Belém dos padres Aristides Camio e Francisco Gouriou e treze posseiros de São Geraldo do Araguaia. São acusados de práticas de “incitamento sedicioso e atentado contra a Segurança Nacional”. A nota da CNBB em defesa dos padres e posseiros, afirma “a convicção de que foi a Ação Pastoral da Igreja que esteve em julgamento”.

A violência no campo é denunciada pela palavra e ação pastoral de Padre Josimo, ele próprio alcançado pelo martírio. De seu relato ressaltam os despejos violentos de centenas de famílias camponesas, casas destruídas, roças queimadas, cereais envenenados, espancamentos, humilhações, vexames, prisões e mortes... De agosto a outubro de 1984, 127 casas foram queimadas, 27 lavradores e 2 agentes de pastoral foram presos, 4 agentes de pastoral processados, 9 líderes de comunidades se obrigam a sair de suas casas, por ameaçados de prisão. “O clima de violência e insegurança invade todas as famílias desde as pessoas mais idosas até as criancinhas”, este o forte relato de Padre Josimo<sup>18</sup>.

Sobre estes rudes anos, Dom Pedro Casaldáliga revela que diante de “tanta injustiça, tanta morte absurda (...) *a morte rondando qual onça pronta para o bote*, eu cresci, sobretudo em esperança. Raivosamente. (...) Passei muita raiva neste Mato Grosso e meditei muito, com a boca cheia de água, como quem se afoga...<sup>19</sup>. O corajoso Bispo, em conversa com o escritor Antonio Callado, em Ribeirão Bonito, Mato Grosso, em 1978, quando das homenagens à memória do

---

<sup>17</sup> Assinam a Nota os Arcebispos e Bispos Auxiliares de São Luís e Fortaleza; os Bispos de Caxias, de Parnaíba, de Iguatu, de Crateús, de Oeiras, de Limoeiro do Norte, de Bacabal e de Viana; os Prelados de Pinheiro, de Candido Mendes. CNBB, *Pastoral da Terra* (Coleção Estudos da CNBB. São Paulo: Edições Paulinas, 1976), 130-133.

<sup>18</sup> CPT. Pe. Josimo. *A velha violência da nova república* (São Paulo: Ícone, Comissão Pastoral da Terra, 1986), 52. Padre Josimo Moraes Tavares, vigário de São Sebastião do Tocantins, Coordenador Diocesano da Comissão da Terra, foi assassinado com um “tiro pelas costas, por um jagunço desconhecido” no dia 10 de maio de 1986, em Imperatriz, no Maranhão. Em Nota de Repúdio ao Assassinato de Padre Josimo, assinada também pelo MST, se lia “Este crime não é o primeiro nem na região norte de Goiás nem no Brasil. Centenas de trabalhadores rurais e agentes de pastoral são assassinados a cada ano. Os fazendeiros se organizam e fazem leilões de gado em vários estados para impedir, pelas armas, a execução da Reforma Agrária, dando tempo para a reação dos latifundiários. Nenhum dos crimes cometidos contra os trabalhadores e agentes de pastoral foi até agora apurado” (CPT, 1986), 77-87.

<sup>19</sup> Pedro Casaldáliga, *Com Deus no Meio do Povo* (São Paulo: Edições Paulinas, 1985), 16-17.

padre jesuíta João Bosco Penido Burnier, assassinado em 1976; diz sobre o maior querer dos camponeses pobres do Brasil, naqueles tempos (como hoje): “Todos eles me dizem que querem ‘Sossego’, (...) ficar quietos em algum lugar, sem serem tocados dali pelo fazendeiro, pelo jagunço, pelo dono da empresa, pelo prefeito, pelo juiz. (...) Querem Sossego<sup>20</sup>.”

Ora, esta clemência por Sossego é expressão sincera em face ao terror que se vai instalando no Brasil, e é o que se observa dos acentuados conflitos pela terra e aumento do número de mortes no campo em vários estados do Brasil, nos anos de 1980. O grau de acirramento por parte dos latifundiários já se demonstrara durante a mobilização em torno do debate e votação do capítulo da Reforma Agrária na Assembleia Nacional Constituinte<sup>21</sup>.

É neste contexto que o latifúndio organiza grupos no Alto Xingu, em Mato Grosso, no Sul do Pará, entre outros lugares, e em 1985, forma a União Democrática Ruralista – UDR, braço armado do latifúndio em sua violência sistemática visando o extermínio de trabalhadores sem terra, posseiros, sindicalistas, agentes de pastoral leigos e missionários, e advogados das causas camponesas. A UDR é agente ideológico e aglutinador político da violência do latifúndio; sua ação armada é articulada na origem por fazendeiros de Goiás, sul do Pará e Maranhão, e, logo espalhando seu rastilho de terror nas várias regiões do país. Um sem número de depoimentos sobre fatos incontestes comprovam a ação da UDR na “compra de armas e na formação de milícias privadas para enfrentar, violentamente, as ocupações de terra”<sup>22</sup>. A criação da UDR é um sinal evidente da ação armada dos grileiros e grandes proprietários de terra, em conúbio com seu campo parlamentar, contra os movimentos em luta por Reforma Agrária na década de 1980. Aglutinados em torno da velha reclamação de “defesa da propriedade”, as ações criminosas da UDR seguiram impunes, o que confirmaria o consentimento tácito do governo federal e de governos estaduais às ações armadas, ampliando sua rede junto a setores do Congresso, da mídia e do judiciário<sup>23</sup>. O drama e o clamor por justiça são imensos! Uma carta endereçada a Clodovis Boff, em abril de 1985, aponta a violência naquelas “fronteiras de morte e prepotência”.

---

<sup>20</sup> Antonio Callado, *Entre o Deus e a Vasilha* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985), 28.

<sup>21</sup> Comissão Pastoral da Terra, *1985: Conflitos de Terra no Brasil* (Belo Horizonte, MG: Secretariado Nacional da Comissão Pastoral da Terra; Sociedade Editora e Gráfica de Ação Comunitária, 1986), 20-21.

<sup>22</sup> Hamilton Pereira, “A expressão paramilitar do latifúndio”. In *A velha violência da nova república, de CPT. Pe. Josimo*. (São Paulo: Ícone, Comissão Pastoral da Terra), 1986.

<sup>23</sup> Comissão Nacional da Verdade. Relatório. *Violações de Direitos Humanos dos Camponeses* (Relatório Volume II, Textos Temáticos, dez. 2014).

*Nesse ano de 1985 os pistoleiros nos mataram diversos lavradores na Diocese da Conceição do Araguaia e, recentemente, a irmã Maria Adelaide [Molinari], de Marabá. Enquanto lhe escrevo (25 de abril) persiste o drama de três mulheres e muitos filhos cujos maridos e pais foram sequestrados por 18 pistoleiros, no dia 17 de janeiro deste ano, em São Geraldo. Foram levados para o interior da Fazenda em S. João do Araguaia e até agora o poder público nada faz para resgatá-los vivos ou para devolver seus corpos. O Brasil lascado e sofrido precisa erguer a cabeça e reescrever a história. Às vezes a gente se sente impotente. Somos tão poucos agentes pastorais a serviço dessa população tangida de tantas partes, mergulhada nesses garimpos, nessas matas e campos. A Cúria Romana precisava de um estágio nessas fronteiras de morte e prepotência...<sup>24</sup>.*

## MASSACRE DE CORPOS E DE ALMAS

*Eles convivem o tempo todo com os fantasmas do dia 17 de abril de 1996. Foram mutilados na alma.*

Eric Nepomuceno

*Os ninguéns, que custam menos do que a bala que os mata.*

Eduardo Galeano<sup>25</sup>

Anos depois, no Pará, as denúncias sobre o funcionamento de uma espécie de *consórcio do crime*, é o que Eric Nepomuceno escutou em sua longa pesquisa na região. A função do consórcio “seria arrecadar fundos para combater o trabalho de gente como frei Henri, como a irmã Dorothy, como os ativistas dos direitos dos que nada têm”. Nesse enquadramento Nepomuceno sublinha a existência no interior do Brasil, de *listas de condenados* – ativistas, trabalhadores Sem Terra, agentes de pastoral, sindicalistas, advogados –, transformados em *mortos ambulantes*. Para Nepomuceno “Além da saga destroçadora, uma outra praga reina, impune ou quase, sobre toda aquela região: a posse ilegal de terra. O volume das fraudes nos registros de imóveis ao longo e através de todo o mapa amazônico,

---

<sup>24</sup> Ricardo Rezende Figueira, *A Justiça do Lobo* (Petrópolis: Vozes, 1986), 10-11.

<sup>25</sup> Eduardo Galeano, *O livro dos abraços* (Porto Alegre: L&PM, 2002).

muito especialmente no estado do Pará, é assombroso”<sup>26</sup>. A grilagem, a fraude nos registros de terra, a ação armada das empresas de segurança a soldo dos grileiros; deste *segredo aberto* resulta o vigoroso testemunho escrito de Binka Le Breton sobre o assassinato da irmã Dorothy Stang, quando “o silêncio da floresta foi rompido por um tiro de revólver calibre 38 (...). O corpo pequenino da freira caiu no chão e ficou ali, deitado na estrada vazia”:

*À medida que os conflitos pela terra aumentavam, um grupo inteiramente novo de personagens surgiu. Primeiro vieram os grandes proprietários de terra: homens de negócios, madeireiros, fazendeiros, negociantes de produtos agrícolas e políticos, tanto da região quanto de muito longe. Eles eram (e são) apoiados por seus capangas particulares, desordeiros ou matadores, membros da Polícia Militar ou das firmas de segurança que manejam as guardas e patrulham as fronteiras, reforçados pelos que lidam com a documentação de terras: cartórios públicos, corretores, advogados, topógrafos e impostores oferecendo terra à venda pela internet. É uma indústria estabelecida de longa data, um segredo aberto que poucas pessoas ousam confrontar*<sup>27</sup>.

A morte por escravidão é outro drama fartamente documentado; entre os anos de 1980 e 2001, “pelo menos cem trabalhadores que tentaram fugir das fazendas onde eram mantidos em regime de escravidão foram mortos”. Os acusados de manter trabalhadores em regime de escravidão figuram nas listas dos maiores proprietários de fazendas de gado, de enormes fazendas de castanha-do-pará ou de soja. “Nenhum foi preso jamais. Boa parte deles sequer pagou as multas impostas pelos fiscais do Ministério do Trabalho”<sup>28</sup>.

Neste trabalho, o crescente da violência atravessando décadas de impunidade é argumento também para se compreender a trajetória do MST, perseguido e incriminado em sua luta contra o latifúndio e o agronegócio. A violência é fato cotidiano, basta que se conte o número de famílias acampadas. Entretanto, outra se faz de modo trágico: os Massacres. Em 15 de julho de 1995, 514 famílias, em Corumbiara, Rondônia, ocuparam a Fazenda Santa Elina. No dia 19, a ordem do juiz autoriza o despejo das famílias. Em 8 de agosto, 300 policiais chegaram à

---

<sup>26</sup> Eric Nepomuceno, *O Massacre: Eldorado dos Carajás: uma história de impunidade* (São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007), 48.

<sup>27</sup> Binka Le Breton, *A Dádiva Maior: a vida e a morte corajosas da irmã Dorothy Stang* (São Paulo: Globo, 2008), 169.

<sup>28</sup> Eric Nepomuceno, *O Massacre: Eldorado dos Carajás: uma história de impunidade*, 19.

fazenda e na madrugada do dia seguinte, invadiram o Acampamento. Bombas de gás e tiros em todas as direções assassinam nove trabalhadores Sem Terra. O laudo do legista prova a brutalidade: “os Acampados foram executados com tiros dados pelas costas e a curta distância”. Um dos mortos, é Vanessa, uma menina de sete anos, que tentava escapar de mãos dadas com a mãe. Anos depois, na manhã de 20 de novembro de 2004, em Felisburgo, Minas Gerais, a tragédia se repete no Acampamento Terra Prometida, onde 200 famílias Sem Terra vivem o tempo da espera em luta. O dono da fazenda ocupada e 17 pistoleiros invadiram o Acampamento e a cena se conta como Massacre: tiros para todos os lados, barracos incendiados, plantação destruída pelo fogo, a Escola em cinzas, cinco mortos e vinte gravemente feridos<sup>29</sup>.

O livro *O Massacre* de Eric Nepomuceno é o testemunho sobre os fatos terríveis que sacudiram o Brasil em 17 de abril de 1996, em Eldorado dos Carajás, no Pará. Ali, ao redor das cinco da tarde, 155 policiais militares abriram fogo contra 2.500 trabalhadores Sem -Terra: “Quando cessou a metralha, havia 19 mortos e 69 feridos (três deles morreram tempos depois, em consequência dos tiros)”. O escritor afirma “plena convicção de que ao menos dez das 19 pessoas (...) foram mortas a sangue-frio, (...) Foi como se não bastasse disparar contra alguém desarmado: era preciso mais. Era preciso desafogar uma fúria descontrolada e estabelecer de uma vez e para sempre qual era a punição que iria além da morte”.

O primeiro a morrer foi um surdo; não se deu conta do que se passava e se pôs bem no meio dos soldados. O Massacre de Eldorado dos Carajás transformou-se num símbolo da perversidade contra os Sem Terra e seu Movimento. Os alvos do Massacre de Eldorado, lavradores Sem Terra, militantes do MST, todos com as mesmas origens, “sobrevivendo à própria vida”. Os mortos eram pobres, muito pobres<sup>30</sup>.

Anos depois, impressiona o *inventário dos padecimentos dos sobreviventes* – todos são “mutilados para a vida”. Antônio Alves de Oliveira, o Índio, “Traz, no corpo, as marcas da metralha que os alcançou naquela noite. (...) Diz que, pelas noites, ainda ouve o estrondo dos disparos, os gritos das mulheres e pode ver, nos sonhos ruins, seus companheiros mortos”. E rememora Graciano Olímpio, o Badé: “Quando o tiroteio explodiu, ele tentou correr para o mato. Caiu, foi agarrado pelas pernas por um policial militar (...) Arrastado de volta para a estrada, baleado por um tiro de fuzil, Badé implorou para não ser morto. Já havia outros policiais

---

<sup>29</sup> Informações recolhidas no *Jornal Sem Terra*. Acedido a 17 de Janeiro, 2018: [www.mst.br/nos-sahistoria/](http://www.mst.br/nos-sahistoria/).

<sup>30</sup> Nepomuceno, *O Massacre*, 106.



militares rodeando seu corpo estendido no chão. “Olha aí, safado, não era isso que vocês queriam?”, perguntou um deles. “Queriam terra, agora vão ter!” Foram mais três tiros. Um deles despedaçou sua cabeça<sup>31</sup>.

Domingos, a quem todo mundo chama de Garoto, tinha 15 anos naquela tarde de 1996, “(...) foi alvejado por mais de dez tiros. Sua perna direita ficou quase três centímetros mais curta do que a outra, e isso depois de 11 cirurgias. (...) Todas as noites, Garoto tem o mesmo sonho: está outra vez estendido no asfalto e vê como se aproxima o cano negro de um fuzil, e atrás do fuzil aparece um par de botas militares e uma voz que grita “Agora sim, eu acabo com você!”. E, então, Garoto desperta no meio da noite<sup>32</sup>.

Este *inventário dos padecimentos dos sobreviventes* do Massacre de Eldorado é aqui atualizado, a partir do magnífico trabalho do Jornal Brasil de Fato, em abril de 2017, como matéria de resistência e contra o esquecimento<sup>33</sup>. “Todo dia, todo dia, todo dia”. É assim que Maria Raimunda, recorda o 17 de abril de 1996: “Quando eu me lembro, de noite, fecho os olhos, parece que eu estou vendo. Nunca saiu da minha cabeça. Todo o tempo”. Raimunda estava na Marcha rumo a Belém, com outras mulheres, homens e crianças, organizadas pelo MST. Reivindicavam a desapropriação da Fazenda Macaxeira, em Eldorado dos Carajás, ocupada desde novembro de 1995. Foram sete dias de Marcha. Bateu o cansaço, faltou comida; decidiram Ocupar a rodovia exigindo do governo do estado, Almir Gabriel (PSDB), alimento e transporte.

“Os policiais desceram um atrás do outro, se enfileiraram, uns com escudo, outros com arma mesmo. Os Sem-Terra gritavam: 'Não quero guerra, quero terra'. O tiroteio foi rápido”, rememora Josimar, “A gente estava no mato e dava para ouvir (...) ...Apareçam, seus covardes! Josimar foi alvejado com um tiro na perna. “Esse ferimento na minha perna até hoje tem problema. Eu tenho uma dormência, dá câimbra. Não posso andar muito a pé. Não posso nadar, pescar, que eu gostava. Então eu tenho... carrego essa sequela para o resto da vida”.

Marlene passou em torno de seis horas dentro da mata com o tio baleado. “Ele pediu para eu rasgar a roupa dele. Eu rasguei a camisa e amarramos a perna dele para parar de sangrar. Ele estava o tempo todo consciente”, relembra. Marlene

---

<sup>31</sup> Nepomuceno, *O Massacre*, 117

<sup>32</sup> Nepomuceno, *O Massacre*, 123.

<sup>33</sup> Feridas abertas: 20 anos do Massacre de Eldorado dos Carajás. Jornal Brasil de Fato (Especial); “Chacina em Pau D'Arco tem as mesmas raízes do massacre de Carajás”. 31/05/2017. Ver também “Eles são mesmo índios?”, a pergunta por trás do ataque aos Gamela. Repórter Brasil – 26/06/2017; e “Ruralistas têm respaldo para fazer o que quiserem”, diz CPT – 24/04/2017. Radioagência Brasil de fato. Ver ainda na página [cptnacional.org.br](http://cptnacional.org.br) a página especial Massacres no Campo, onde a CPT torna públicos os registros de massacres no campo, de 1985 a 2018.

hoje sofre muito dos nervos "Na hora que eu vejo sangue eu me lembro, da perna do tio e daquele povo. Era muito sangue... a gente pisava nas poças de sangue. Eu não posso ver sangue. Eu não mato galinha, porque eu não tenho coragem. Antes eu matava. Se não tiver alguém em casa para matar uma galinha, eu não como, não, porque não tenho coragem. Eu vi muito sangue nesse dia. Acho que a pior coisa que eu vi na vida foi aquilo ali", conta à reportagem.

Seu Inácio Pereira perdeu um filho naquele dia e não quer lembrar as horas de horror vividas: "Coisa ruim a gente não conta, porque é como viver de novo". José Carlos tem uma bala alojada na cabeça. "Hoje eu não posso trabalhar. Eu não posso pegar uma enxada, pegar uma foice. Eu não posso fazer serviço nenhum. Eu não posso baixar a cabeça. Eu não posso ter alegria, eu não posso ter raiva". "É uma coisa que a gente nunca esquece. Pode estar na festa, na igreja, pode estar onde for. É uma coisa que nunca sai da cabeça da gente. Até hoje a gente se lembra das pancadas da bala, a zoada, o grito dos companheiros da gente pedindo ajuda", conta tristemente José Carlos.

Para Francinete, é muito difícil relembrar o marido, Robson Vitor, assassinado no Massacre de Eldorado. "Ele pegou três tiros. Ele pegou um tiro na fonte que saiu do outro lado, pegou um no braço e outro no abdômen. Ele tinha o cabelo grande, cortaram os cabelos dele. E as costas estavam em carne viva, não tinha couro, não. Acho que devido terem arrastado ele na pista. Ele já estava morto".

Aos relatos dos sobreviventes se seguem as palavras de agentes de pastoral, advogados e promotores passados vinte e um anos do Massacre em Eldorado e concluem: – Queriam mandar um recado ao MST! O relato de Nascimento, o promotor, em sua leitura dos laudos periciais, nos instiga a contar o caso como o caso foi: "Uma verdadeira carnificina. A quantidade de tiros é uma coisa assombrosa. No dia seguinte, nós fomos ao local e tinha cápsulas espalhadas, foram centenas de tiros". Já Afonso Batista, advogado da CPT no Pará, enfatiza "Não há dúvida nenhuma de que a polícia a serviço do Estado queria mandar um recado para os camponeses dessa região, especialmente ao MST". Para o advogado, é preciso situar o papel do MST como organizador da luta por terra e direitos na região de Eldorado dos Carajás; para ele, desde a chegada do MST na região, a luta pela reforma agrária passou a ser pública, com Ocupações massivas. Assim, era preciso "dar um freio", pois o "Movimento começou a representar um perigo aos interesses do latifúndio. (...) O objetivo do Massacre dos Carajás era impedir que o movimento sem-terra se territorializasse aqui na região. Era impor uma derrota ao MST"<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Nepomuceno, *O Massacre*, 115.

O recente massacre de Pau D'Arco, em 2017, guarda semelhanças com o de Eldorado de Carajás. Para o advogado da CPT, há um elemento comum aos dois massacres: “tratar a questão agrária como caso de polícia, agindo na região com liberdade para tomar medidas violentas amparadas pelo compasso da impunidade. Em muitas situações, policiais trabalham como segurança de fazendas”.

Assim como em Eldorado, o massacre que vitimou os dez trabalhadores sem terra em Pau D'Arco, em 24 de maio de 2017, foi também um recado e uma demonstração do mando do latifúndio na região. “Um recado: não incomodem, não ocupem e não causem prejuízos ao latifúndio dessa região, então essas são as razões que estão por trás de um ato tão violento como foi esse aqui”.

Os relatos dos sobreviventes do Massacre que vitimou dez trabalhadores rurais na fazenda Santa Lúcia, em Pau D'Arco, no sudeste do Pará, compõem uma narrativa de terror. Segundo o relato de uma das vítimas, à reportagem do Jornal Brasil de Fato, policiais abordaram os camponeses gritando “Não corre, não, porque vai todo mundo morrer” e “bota a mão na cabeça para morrer”, diziam os policiais quando encontraram o grupo dos Sem-Terra. “Eu acordo assustada com os gritos, com as torturas e com os momentos que eu passei sozinha no mato”, recorda uma das testemunhas, no registro do Repórter Brasil. Chovia bastante naquele dia. “A polícia chegou no nosso acampamento chutando vasilhas, quebrando tudo”, conta... “Menos de dez minutos depois que a gente estava debaixo da lona esperando a chuva passar, a polícia chegou gritando e atirando”, recorda a vítima sobre o momento em que os policiais diziam para que ninguém corresse, pois “vai todo mundo morrer”.

São testemunhos que nos pedem mobilização e com-paixão. Uma delas narra como conseguiu escapar do cerco: “Eu saí correndo por debaixo da lona e consegui entrar no mato. Estava correndo, quando me deu uma ‘crise de nervo’ muito forte. Parei. Travou minhas pernas. Fiquei debaixo de uma moita escutando eles baterem e matarem as pessoas, bem próximo de mim. Estava muito perto. As pessoas gritavam: não faz isso, pelo amor de Deus!”.

Entre os mortos de Pau D'Arco, estava Jane Júlia, liderança do Acampamento. Escondida em uma moita, uma sobrevivente viu os momentos finais de dor e horror de Jane Júlia. “Eu saí correndo e ela ficou sentada, eu não sei se eles mataram ela sentada, só lembro que eles falavam: levanta para morrer velha safada, velha vagabunda, cachorra. Xingavam de vários nomes e ao mesmo tempo sorriam e atiravam. Cada pessoa que eles pegavam, eles atiravam e xingavam: ‘bota a mão na cabeça para morrer’. Outro dizia: ‘corre para morrer. Você não queria correr? Então corre para morrer’. E atirava”.

O Massacre dos dez camponeses gerou uma “segunda camada de violência”, agora sentida por aqueles que choravam seus corpos. As famílias sequer têm direito aos seus mortos, ficam sem saber como preparar um velório digno. Os corpos chegaram do Instituto Médico Legal no dia seguinte à tragédia, ao redor de meia noite, enrolados em lonas pretas, escorrendo o sangue pela carroceria da caminhonete. Pelo estado de decomposição dos corpos, não seria possível fazer velório em caixão aberto e os parentes nunca mais iriam ver seus ente queridos. No testemunho de Igor Machado, da CPT: “Isso foi terrível, a própria desumanização, foi muito indigno a forma como chegou, então uma segunda camada de violência foi adicionada, já foram mortos em um contexto de massacre e os corpos chegam nessa situação. Então isso foi muito chocante”<sup>35</sup>.

Um quadro de extrema violência nestes tempos sombrios do governo ilegítimo de Michel Temer, se acumulam fatos novos (e terríveis) desde o ano de 2016 no Brasil. Em novembro daquele ano, um cerco – dez viaturas com policiais civis (não identificados) fortemente armados invadem a Escola Nacional Florestan Fernandes, um símbolo do MST. O bibliotecário voluntário da Escola, um professor aposentado, é derrubado, algemado e tem as costelas quebradas. Uma musicista é algemada. Os policiais atiraram com balas de chumbo e um deles ameaça uma das auxiliares pedagógicas: “alguém vai sair morto daqui”. Dois militantes são presos. A violência policial ataca um dos principais símbolos do MST, e logo se soube, era o “desdobramento” da “Operação Castra” voltada à perseguição de militantes do MST dos Acampamentos Dom Tomás Balduino e Herdeiros da Luta pela Terra, no Paraná. A violência do fato ativou imediata campanha internacional de solidariedade por parte de entidades várias e da comunidade de professores, pesquisadores e educadores que “entendem que é preciso sustentar com o corpo os valores civilizatórios que respaldam a ciência que ensinam”, no testemunho de Sílvia Beatriz Adoue<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> “Pau D’Arco”, *Jornal Brasil de Fato*, 30 de maio de 2017.

<sup>36</sup> Sílvia Beatriz Adoue, “Entrada violenta da polícia na Escola Nacional Florestan Fernandes – Crônica e motivos” in: *Revista Espaço Acadêmico*, ano XVII (2016). Conferir também Antonio Canuto, “A Justiça não é cega”, *Jornal Pastoral da Terra*, CPT, ano 41, 226 (2016); “‘Castrar’ a ação do Movimento, objetivo de ação policial.” in *Jornal Pastoral da Terra*, CPT, edição extra, ano 42, 228 (2017): 9.

## ...A FALA QUE EVOCA, A FALA QUE INVOCA

*A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca.*

Alfredo Bosi<sup>37</sup>

Entretanto, ao falar sobre a Escola Nacional Florestan Fernandes, retomamos o fio da narrativa para tratar de determinadas práticas que dizem da experiência do Movimento e, em certa medida, explicam sua vigência ao longo de trinta e cinco anos. Ainda em sintonia com o estudo de Michael Löwy, cumpre destacar aqui do “milénarismo profano”, da “cultura sociopolítica secular” do MST, o que o Movimento cultiva enquanto Mística como expressão “de seu universo moral”. A observação de Löwy se voltou aos “rituais que animam a vida e os combates nos acampamentos do MST: celebrações, marchas, cantos, discursos”<sup>38</sup>.

Seguindo a elaboração sistemática do MST, em seus coletivos de Educação, Arte e Cultura, a reflexão sobre a Mística é relevante para compreender inclusive o que aglutina, o que realiza os laços e a coesão internamente ao Movimento e deste, em diálogo com a sociedade envolvente no sentido da forja de alianças. Os documentos examinados trazem o tema como expressão da “alma do sujeito coletivo Sem Terra”. A Mística se revelaria, portanto, em termos de “uma paixão que contagia”, âncora moral em face de obstáculos, cultivo de valores que ajudam a “sacudir a poeira e dar a volta por cima”, fonte de encorajamento frente aos obstáculos da luta, humanizadora.

Para além destes enunciados, a reflexão propõe pensar a mística como vivência, como experiência humana densa e, observados os conectivos da cultura. Aqui se pode também entender no MST o expressivo lugar da reflexão em torno da história e da memória. A poesia, o teatro, a música, o canto, a dança, os gestos, os símbolos, as ferramentas de trabalho, os elementos da natureza, confluindo em sua dimensão de criação e formação, em face de um projeto calcado nos valores humanistas e socialistas<sup>39</sup>.

A utopia concreta é o que se vive como Mística. É forma de alimentar espiritualmente e de modo coletivo a construção do projeto de uma nova sociedade.

---

<sup>37</sup> Alfredo Bosi, *Dialética da colonização* (Rio de Janeiro, 1992), 15.

<sup>38</sup> Michael Löwy, *O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina* (São Paulo: Ed. Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016). Do mesmo autor, ver também “A Teologia da Libertação acabou?”, *Revista Teoria e Debate*, 31 (abr/mai/jun 1996).

<sup>39</sup> MST, *Caderno de Educação*, 11 (2004): 49.

A Mística é conteúdo da memória social ativando o compromisso de luta no tempo presente e expressando os valores nos ritos, nos lugares sociais, nos símbolos e nos lemas de convocação e evocação da memória dos lutadores sociais<sup>40</sup>. Roseli Caldart, ao abordar a construção da identidade dos Sem Terra, sublinha os conteúdos da Mística na força dos gestos, no jeito de ser militante, na construção de seus símbolos. “Do chapéu de palha das primeiras ocupações de terra ao boné vermelho das marchas pelo Brasil, os Sem Terra se fazem identificar por determinadas formas de luta, pelo estilo de suas manifestações públicas, pela organização que demonstram, pelo seu jeito de ser, enfim, por sua identidade”. Em Roseli Caldart, também a distinção sobre a expressão Sem Terra, um nome próprio, no singular, em maiúscula, como designativo de identidade e autonomia do Movimento<sup>41</sup>.

A mística é percebida no MST em sua qualidade “fundamental, em termos individuais e coletivos, nas lutas de massa, nas comemorações e celebrações, nas alegrias, nas derrotas e nas vitórias. Tem o papel de nos animar, de nos revigorar para novas e maiores lutas. De nos unir e fortalecer”<sup>42</sup>. A Mística incorpora os momentos simbólicos da luta, e por vezes, em síntese dramática, como é o caso do Massacre de Eldorado dos Carajás, um marcador social sobre o tempo da luta, tornando o 17 de Abril, na Via Campesina, o Dia Internacional da Luta Camponesa e o Abril Vermelho, desde então, a resposta em ato contra a barbárie dos seguidos Massacres.

## MARCHAS COMO IDEIAS QUE UNIFICAM OS PASSOS

*Eu morreria feliz se eu visse o Brasil cheio, em seu tempo histórico, de marchas: marcha dos que não tem escola, marcha dos reprovados, marcha dos que querem amar e não podem, marcha dos que se recusam a uma obediência servil, marcha dos que se rebelam, marchas dos que querem ser e estão proibidos de ser.*

Paulo Freire<sup>43</sup>

Junto da mística nascem as Marchas. Por que marchamos? Esta pergunta se responde no MST com a incorporação de formas de verbalização do discurso dos

---

<sup>40</sup> Cf. *Jornal Sem Terra*, 1989.

<sup>41</sup> Caldart, *Pedagogia do Movimento Sem Terra*, 97.

<sup>42</sup> MST. *Caderno de Formação*, n.º 27 (1998).

<sup>43</sup> Entrevista de Paulo Freire. Acedido a 17 de Janeiro, 2018: <https://memoriainvencao.wordpress.com/tag/paulo-freire/>

de baixo, pensando como em James Scott. A resposta também se busca no peculiar entendimento da história pelos subalternos:

“Temos que entender que a história é como um rio cheio de curvas. Embora às vezes chova mais do que o normal, as águas que caem não tem o poder de modificar as curvas do rio. Assim é na política; às vezes, um grande esforço acaba dando pouco resultado e as curvas das injustiças não acabam na primeira mobilização”<sup>44</sup>.

No MST, a preparação de uma Marcha – como “idéias que unificam os passos” – se dá como parte da pedagogia da luta, quando se aprende que “marchar é diferente do andar”, é “um ato de solidariedade de uns para com os outros”, pois “Ninguém pode ficar pelo caminho, porque ninguém pode marchar sozinho”. Nesta pedagogia, os que marcham léguas, formam uma convicção: “Os poderosos têm medo dos que marcham. Sabem que quem está na estrada busca chegar ao fim e lá chegando, pode ir além do que foi planejado”. Aprenderam em concreto que as Marchas e seu caráter multitudinário podem ser o potente argumento do povo organizado, inclusive porque se almeja o recuo da violência do latifúndio “diante do barulho dos passos das multidões de camponeses que se levantaram em todo Brasil”. Logo, a marcha como recado paciente aos que querem ignorar sua petição por direitos: “lá vai a sede de justiça, preparai a água para saciá-la”<sup>45</sup>.

As Marchas no MST se encontram no sentido ritual da luta, também como aprendizado recíproco nas Romarias da Terra, realizadas desde 1978, no âmbito da CPT (desde 2000, chamadas Romarias da Terra e das Águas) se constituem como espaços de celebração, fraternidade, esperança e luta, cultivando a memória dos mártires da terra. Em suas Caminhadas de fé e resistência, os trabalhadores em Marcha, nas Romarias da Terra, denunciam o latifúndio, a violência no campo e clamam por Reforma Agrária. Ao longo do tempo, as Romarias seguem confirmando as resistências camponesas dos Sem Terra, quilombolas, indígenas, pescadores, moradores de fundo de pasto, ribeirinhos, assentados, acampados, atingidos por barragens, atingidos pela mineração, e todos os povos do campo<sup>46</sup>.

Quem Marcha não esquece o vivido “porque marchar acima de tudo é sentimento, emoção, alegria festa e confraternização”. Embalados pelas músicas e protegidos pelas bandeiras que “andam sobre nossas cabeças avisando que estamos indo”, a Marcha é também o lugar de encontro das gerações Sem Terra, quando

---

<sup>44</sup> MST. *A luta pela reforma agrária e por mudanças sociais no Brasil: documentos básicos* (São Paulo, 2005).

<sup>45</sup> MST. *A luta pela reforma agrária e por mudanças sociais no Brasil: documentos básicos*.

<sup>46</sup> Cf. [cptnacional.org.br](http://cptnacional.org.br); Centro de Documentação Dom Tomás Balduino da CPT – CEDOC.

“os mais velhos ensinam as crianças a buscar de mãos dadas o que pertence a quem tem a capacidade de sonhar”.

O ponto de chegada de uma Marcha é entendida desde os ritos mais caros aos trabalhadores, “A chegada é comemoração e confirmação das lutas e profecias que nos deixaram os mártires e lutadores do passado, que lutaram e acreditaram que os pobres jamais desistiriam e sempre voltariam em multidões”<sup>47</sup>.

Os relatos sobre as chegadas das marchas compreendem seu sentido mais profundo, a ativação da solidariedade dos que esperam. Dom Tomás Balduino, num destes momentos de chegada, destaca um sentido peculiar: “A marcha vai deixar rastro...O rastro da dignidade daqueles que, mesmo tendo sido excluídos do banquete preparado para todos, não se deixam abater e lutam para conquistar o espaço que é seu e do qual foram alijados. É o rastro da fé de quem sabe que esta luta vai construindo uma nova terra”<sup>48</sup>.

A chegada da Marcha do MST, em Brasília, em abril de 1997, é saudada por Paulo Freire em sua Carta Pedagógica, “Do direito e do dever de mudar o mundo”<sup>49</sup>, destacando que à determinação do MST “em ajudar a democratização deste país, devemos mais do que às vezes podemos pensar. E que bom seria para a ampliação e a consolidação de nossa democracia, sobretudo para sua autenticidade, se outras marchas se seguissem à sua. A marcha dos desempregados, dos injustiçados, dos que protestam contra a impunidade, dos que clamam contra a violência, contra a mentira e o desrespeito à coisa pública. A marcha dos sem-teto, dos sem-escola, dos sem-hospital, dos renegados. A marcha esperançosa dos que sabem que mudar é possível”<sup>50</sup>.

### **... AS MÃOS NO FUTURO: PEDAGOGIAS EM MOVIMENTO**

*O camponês quer ser projeto e não relíquia*  
Um Camponês Mexicano, de Querétaro<sup>51</sup>

Da Mística, das Marchas, como das Ocupações já se percebeu neste trabalho, a intenção de demonstrar na trajetória do MST, o esforço em décadas por construir

---

<sup>47</sup> MST. *A luta pela reforma agrária e por mudanças sociais no Brasil: documentos básicos*, 59-63.

<sup>48</sup> D. Tomás Balduino, *Povo de Deus em Marcha*.

<sup>49</sup> Paulo Freire, *Pedagogia da indignação* (São Paulo: Unesp, 2000), 63.

<sup>50</sup> MST, *Caderno de Educação*, 11 (2004): 17-18

<sup>51</sup> Dito por um camponês mexicano, de Querétaro, diante do Ministro do Desenvolvimento Agrário, no Simpósio sobre Reforma Agrária e Agricultura Familiar promovido pelo IBASE, no Rio de Janeiro, em maio de 1997.



sentidos pedagógicos à luta social. Seguindo o curso desta narrativa, se quer aqui, trazer em específico os temas articulados do projeto de educação conforme pensado no Movimento. O debate sobre o que é alfabetizar na perspectiva de um movimento popular, expressa uma opção de classe e define compromissos solidários entre os sujeitos na construção de um novo projeto de sociedade. Neste sentido, se inscreve em amplo desejo de auto-formação, na medida em que torna possível “reavivar a memória subversiva do povo, ao recordar as lutas dos trabalhadores”. Atentos ao sentido largo da educação na história dos trabalhadores, em sua luta por autonomia e libertação, a reflexão sobre os princípios pedagógicos do MST afirma: “O processo de luta é uma escola. A vida é uma escola”<sup>52</sup>.

Percebendo a dimensão pedagógica da luta, o Acampamento como tempo de esperança, o Assentamento como território conquistado, os relatos nos Cadernos de Educação contam histórias do cotidiano e trazem os modos de perceber “o povo sem terra por escrito”<sup>53</sup>. Em julho de 1987 se realiza o 1.º Encontro Nacional de Professores de Assentamento, em São Mateus, no Espírito Santo, com a participação de professores de assentamentos em sete estados. Neste Encontro temos a semente do Setor de Educação do MST e quando algumas linhas de ação são aprovadas: a decisão de lutar por escolas; o modo de ativar esta luta por direitos; a constituição de equipes de educação; a reflexão sobre o método de educação popular; o debate sobre a escola que interessa aos Sem Terra; a incorporação do Jornal Sem Terra e dos Cadernos de Formação do MST como instrumentos da pedagogia em construção<sup>54</sup>.

Estes passos em torno de um projeto de Educação desde que se instaura o Acampamento são construídos nos coletivos que se debruçam sobre a leitura e o estudo da obra de Paulo Freire e de outros pensadores que se vão repertoriando no esforço de elaboração conceitual da Pedagogia da Terra. De Paulo Freire anotam o compromisso dialógico em “escuta dos sem terra e sem voz” e com ele exclamam: “ninguém ensina nada a ninguém; aprendemos em comunhão”<sup>55</sup>. Compreendem sua crítica radical à educação domesticadora: “era uma máquina de entortar pessoas” e internalizam de seu método, construído em meio aos pobres, os princípios de uma educação libertadora<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> MST, *Caderno de Educação*, 3 (1994): 7.

<sup>53</sup> MST. *Caderno de Educação*, 3 (1994): 6.

<sup>54</sup> MST. *Caderno de Educação*, 11 (2004).

<sup>55</sup> MST. *Caderno de Educação*, 11 (2004): 8.

<sup>56</sup> Antonio Cechin, *Educação da Fé ao Interior de Uma Prática Libertadora*. Série: *A Palavra na Vida*. CEBI, 19 (1989): 9.

Intentando sistematizar as práticas educativas que emergem da pedagogia da luta, seguimos em busca dos Cadernos de Educação do MST, para encontrar nos fios da experiência trivial o vocabulário da pedagogia da terra. Neste sentido, a reflexão se encaminha ao ‘cotidiano das vivências’, e nestas descobrir que o sujeito em luta se depara com “vivências tão fortes que se transformam em Vivências Geradoras”. A ‘terra’ será uma vivência geradora se há nela, num território e num tempo histórico, “a força de levar as pessoas a se repensar como sujeitos”, gerando “num sem-terra, obediente e serviçal ao latifúndio, o Sem Terra capaz de cortar a cerca, ocupar a terra e fazer dela brotar o pão”. A Vivência Geradora, aqui entendida como o que brota da forja da realidade pelas mãos dos que se fazem sujeitos de história e, “trabalhada pedagogicamente, é geradora de novas vivências: novas lutas, novas posturas, novas ações”<sup>57</sup>.

Os Cadernos de Educação elaborados pelo MST constituem registro primordial de sua reflexão ao longo de mais de três décadas e com ênfase sobre as práticas pedagógicas atualizadas a partir das matrizes que se vão experimentando em seu que-fazer. O documento a seguir apontado é exemplar desse esforço de conceptualização: “No processo de humanização dos sem-terra, e da construção da identidade *Sem Terra*, o MST vem produzindo um jeito de fazer educação que pode ser chamado de *Pedagogia do Movimento*. É do Movimento por ter o Sem Terra como sujeito educativo e ter o MST como sujeito da intencionalidade pedagógica sobre esta tarefa de fazer educação. E é também do Movimento porque se desafia a perceber o movimento do Movimento, a transformar-se transformando”. A reflexão disposta nos diversos documentos e estudos publicados pelo MST apontam na Pedagogia do Movimento os eixos e os princípios da *Pedagogia da luta social, Pedagogia da organização coletiva ou pedagogia da cooperação, Pedagogia da terra, Pedagogia do trabalho e da produção, Pedagogia da cultura, Pedagogia da escolha, Pedagogia da história*<sup>58</sup>.

No que respeita à luta pelo direito à educação em todos os níveis, como parte do Programa da Reforma Agrária Popular, o ato de escrever, de registrar por escrito (e por impresso) é parte destacada na história do MST já nos Encontros dos Sem Terrinha ou na Ciranda Infantil. Aliás, a conquista da palavra, lida, escrita, cantada é sublinhada em “Canções e poemas da luta”, apontando que no processo da luta sobre a terra, o MST “formou cantadores e poetas da terra. Estes conquistaram sua

---

<sup>57</sup> MST. *Caderno de Educação*, 11 (2004): 45.

<sup>58</sup> “Como fazemos a Escola de Educação Fundamental”, *Caderno de Educação*, n.º 9 (ANO). Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST. 4.ª edição, Parte 1 (Porto Alegre, 2004): 6-10.

palavra, que se faz poesia e música para animar quem ainda vem”<sup>59</sup>. A conquista da palavra por escrito se recolhe deste depoimento militante a confirmar que na luta por Reforma Agrária,

*[...] temos construído uma estreita relação com a escrita e uma densa e vasta produção cultural escrita: escrevendo canções de luta que se espalham em assembléias, marchas, ocupações; elaborando e gritando palavras de ordem para animar e conduzir a luta; registrando os pontos de pauta da reunião; produzindo e lendo o jornal Sem Terra; fazendo entrega de panfletos nas ruas durante as marchas; recuperando a memória daqueles e daquelas que morreram lutando pela justiça social; dando nome às brigadas, homenageando os lutadores e lutadoras do povo; assinando o nome nos documentos das terras que já libertamos; ouvindo e fazendo análises de conjuntura; anotando na caderneta a quantidade de litros de leite entregues na cooperativa; fazendo prestação de contas nas assembleia...<sup>60</sup>.*

Um dos debates mais alargados no MST é aquele que busca, de modo permanente, realizar os conectivos entre os processos educativos, a pedagogia da luta, os valores, a ética da solidariedade e a dimensão da cultura em comum é acentuada como cimento no cotidiano da resistência. Neste sentido, as Escolas, os Cursos de Formação, se constituem em espaços de vivência da cultura, entendida também como força material das ideias expressa “na comunicação, na arte, na criação, no cultivo dos valores, no estudo da própria história do grupo, na festa, no convívio comunitário como antídoto ao individualismo”, no direito à cultura e à memória, na criação de uma cultura de mudança, tendo “o passado como referência, o presente como vivência e antecipação do futuro, nosso projeto utópico, nosso horizonte”<sup>61</sup>.

Nos limites deste trabalho é impossível a largueza de vistas sobre o episódio educacional no MST. O que se quis, em traços largos, é informar sobre a luta por educação da terra e, em todos os níveis, permanente e alargada no programa do MST. Neste sentido, se traz aqui, inclusive almejando novos estudos, a experiência em curso da Escola Nacional Florestan Fernandes, em Guararema, São Paulo. Seu projeto, consoante a história do internacionalismo da classe trabalhadora, marca também no nome uma justa homenagem ao mestre Florestan.

---

<sup>59</sup> MST, *Caderno de Educação*, 11 (2004). “Educação de Jovens e Adultos”, in *1984-2004: 20 anos de luta por um Brasil sem latifúndio!*, parte I (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 2004), 66.

<sup>60</sup> MST, *Caderno de Educação*, 11 (2004): 61.

<sup>61</sup> MST. *Caderno de Educação*, 8 (1996): 20.

A história da construção da Escola em Guararema é muito bonita: brigadas de militantes chegavam de seus assentamentos e aprendiam a estudar enquanto erguiam a Escola. É o que nos conta Manoel Bernardo, mais conhecido como Carço, um acampado do Ceará, chegou à Escola numa brigada de em 2004 para a tarefa de ajudante de pedreiro. Segundo ele, “ao levantar os tijolos da ENFF, conseguiu levantar também os seus próprios alicerces”. Carço conta que conseguiu estudar e viu muitos de seus companheiros fazendo o mesmo: “Aprendi sobre a vida e os meus direitos. A experiência de participar de uma obra onde não havia chefe e nem mestre de obras, onde todos eram voluntários ao mesmo tempo em que eram aprendizes, coordenadores, discutiam, organizavam. Aqui aprendemos que o estudo e o trabalho são fundamentais para a formação de homens e mulheres”, afirma.

Uma história de solidariedade, a que se juntaram José Saramago, Chico Buarque e Sebastião Salgado. Do livro *Terra* saltaram as fotografias de Salgado interpelando “seja como for, os deserdados da terra alimentam a esperança de melhores dias”; a escrita de Saramago lavrava em terra fértil: “Milhões de famílias de trabalhadores rurais que precisam de terra e não a tem, terra que para eles é condição de vida, vida que já não poderá esperar mais” e a palavra de Guimarães Rosa na canção por Chico Buarque: “Quando eu morrer, que me enterrem/ na Beira do Chapadão/ Contento com minha terra/ Cansado de tanta guerra/ Crescido de Coração”.

Lugar de formação, enfrentando conjunturas adversas, a Escola Nacional é um experimento de participação, unidade, disciplina e compromisso com as lutas do povo trabalhador, como se pode perceber inclusive desde a nomeação de cada um de seus espaços: Auditórios Pagu, Rosa Luxemburgo, Patativa do Assaré; Refeitório Josué de Castro, Ciranda Infantil Saci Pererê, Casa das Artes Frida Kahlo, Campo de Futebol Dr. Sócrates... E o mais bonito de tudo é sua Biblioteca, livros abertos ao estudo e tratados com o zelo da solidariedade. A Biblioteca Antonio Candido, uma homenagem ao Mestre, que ali plantou uma árvore e disse uma de suas mais belas lições quando de sua inauguração. E por entre as árvores, os canteiros floridos, as hortas, encontramos também tocantes homenagens à memória da luta social e das revoluções.

\*\*\*

Um Balanço da questão agrária brasileira em 2017, divulgado pela Comissão Pastoral da Terra, demonstra um ano sangrento em 2017, a exigir resistência e teimosia dos povos da terra, das águas e das florestas. Na sequência do Golpe de 2016, foi um ano marcado pelos ataques aos direitos conquistados, pelos retrocessos atingindo principalmente os pobres e a natureza. Um tempo de terror e crueldade

com a generalização da violência no campo com 65 assassinatos, ocorrência de chacinas e massacres, como em Colniza, no Mato Grosso, em abril de 2017, com a tortura e o assassinato por pistoleiros a soldo de madeireiros da região, de nove posseiros do Assentamento Taquaruçu do Norte. Em Vilhena, em Rondônia, em maio, com o assassinato de três trabalhadores rurais. Em Lençóis, na comunidade de Iúna, na Bahia, oito quilombolas foram assassinados. Ataques violentos são desferidos ao povo indígena Gamela, em Viana, no Maranhão, com 13 índios feridos, um deles alvejado pelas costas e outro com suas mãos decepadas<sup>62</sup>.

Nem bem o ano de 2018 começava e o choro de Pesar e Repúdio, o Luto exigindo Luta sobre a triste notícia do assassinato de Márcio Matos, dirigente do MST no estado da Bahia. Marcinho foi assassinado com três tiros, na noite de 24 de janeiro de 2018, em sua casa, na frente de seu filho, no Assentamento Boa Sorte, em Iramaia, na Bahia.

Nem bem o dezembro de 2018 chegava e na noite de sábado, do dia 08, no Acampamento Dom José Maria Pires, em Alhandra, na Paraíba, dois militantes: José Bernardo, o Orlando, e Rodrigo Celestino foram assassinados por capangas encapuzados e fortemente armados. João Pedro Stédile, ecoando nossas vozes, situa o grave fato da execução dos dois militantes como “resultado da propaganda de violência e impunidade que o capitão neofascista fez durante a campanha eleitoral”. E cito também Paulo Sérgio Pinheiro: “Depois de 30 anos de promoção do Estado de Direito e da democracia, a eleição de um presidente de extrema direita representa um grande risco para todo progresso que tivemos na área de direitos humanos”.

Em 2018, os assassinatos decorrentes de conflitos no campo no Brasil chegam a 106 – treze eram militantes do MST. Também é grande a perseguição, o número de prisões e inquéritos contra militantes dos movimentos populares. As ameaças de despejo chegam a 152 acampamentos do MST neste dezembro de 2018. Meses se passaram e os assassinos de Marielle Franco permanecem impunes!

Resistência ativa é a expressão mais firme pronunciada em todos os Encontros Estaduais do MST neste dezembro de 2018. Apoio Mútuo, Júbilo e Esperança é o que se viu nas Solenidades de Formatura da Juventude Sem Terra em cursos de graduação em várias Universidades Públicas no Brasil. Estudo, Leitura e Escrita frutificaram em 2018 e como inspiração o Centenário de Antonio Cândido e os 80 Anos de publicação do *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire. Coletivos de Mulheres do MST atualizam o debate do feminismo radical e o Coletivo Sem Terra LGBT luta por uma sociedade sem preconceitos. Muita alegria e encontro com a palavra escrita de milhares de camponeses, homens e mulheres, é o que se

---

<sup>62</sup> Acedido a 17 de Janeiro, 2018: [www.mst.org.br](http://www.mst.org.br).

observa no imenso programa de Alfabetização Sim, Eu posso!, realizado pelo MST no Maranhão. E em 2018, assistimos um dos mais bonitos e massivos Encontros dos Sem Terrinha, reunindo em Brasília a infância Sem Terra de Acampamentos e Assentamentos de norte a sul do Brasil. Também em 2018, se viu muita coragem e disposição de luta nos Coletivos de Arte e Cultura, nas Feiras da Reforma Agrária Popular e por Soberania Alimentar, nas Brigadas de Solidariedade Internacional em África e na Palestina, nos encontros da Via Campesina Internacional.

Pela palavra de Pepe Mujica se vai terminando este escrito de testemunho em torno da memória, cultura e resistência no MST, como um convite a seguir na estrada, em Marcha!

*O que seria deste mundo sem militantes? Como seria a condição humana se não houvesse militantes? Não porque os militantes sejam perfeitos, porque tenham sempre a razão, porque sejam super-homens e não se equivoquem. Não é isso. É que os militantes não vêm para buscar o seu, vem entregar a alma por um punhado de sonhos<sup>63</sup>.*

---

<sup>63</sup> Acedido a 9 de Dezembro, 2018: [www.mst.org.br](http://www.mst.org.br).

# CAMPONESES E COMUNISTAS: DIÁLOGOS POSSÍVEIS (CEARÁ, 1947-1953)

por

**Frederico de Castro Neves<sup>1</sup>**

**Resumo:** O artigo procura discutir algumas possibilidades de diálogo político entre camponeses e comunistas, a partir de situações ocorridas na década de 1950 no Brasil, estado do Ceará. Mesmo com algumas restrições conceituais e programáticas, alguns militantes comunistas atuam em função de demandas básicas de camponeses nas áreas secas do semiárido, que se concentram em lutas pelo acesso à terra e água. Por outro lado, o artigo indaga sobre os possíveis entendimentos dos camponeses sobre as conveniências de alianças políticas com comunistas em situações específicas, como em casos de invasões a cidades e pressões por direitos ao trabalho em obras públicas. Por fim, avaliamos as possibilidades estratégicas desse relacionamento, em termos de uma combinação de posturas políticas e alternativas de ação, que possam requalificar as lutas camponesas contemporâneas.

**Palavras-chave:** Camponeses; Comunistas; Conferência.

**Abstract:** The article seeks to discuss some possibilities of political dialogue between peasants and communists, based on situations that occurred in the 1950s in Brazil, Ceará state. Even with some conceptual and programmatic constraints, some Communist militants act on the basic demands of peasants in the dry semiarid areas that focus on struggles for access to land and water. On the other hand, the article inquires about the possible understandings of the peasants about the convenience of political alliances with communists in specific situations, such as in cases of invasions of cities and pressures for rights to work in public works. Finally, we evaluate the strategic possibilities of this relationship, in terms of a combination of political stances and alternatives of action, which can requalify contemporary peasant struggles.

**Keywords:** Peasants; Communists; Conference.

## COMUNISTAS E CAMPONESES

Sobre as relações entre as teorias predominantes entre os atores que relacionam-se com os movimentos sociais dos camponeses, podemos superficial e resumidamente dizer o seguinte.

---

<sup>1</sup> Professora Titular do departamento de História da Universidade Federal do Ceará. Este artigo, em part Professor Titular do Departamento de História da Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em História Social (UFF). Bolsista de Produtividade em Pesquisa (CNPq).

O pensamento liberal (da economia política) despreza o modo de vida camponês por não atingir os níveis de produtividade alcançados no processo de industrialização. Trata-se, em princípio, de uma questão econômica: a produção de riqueza social, a ser apropriada pelos mais fortes no circuito do mercado. Mas, principalmente, o pensamento liberal despreza o camponês por não *querer* alcançar os tais níveis de produtividade. Trata-se, assim, de uma questão ideológica: o que o camponês pretende e quais são as suas prioridades? Para a economia política, colocar em dúvida o lugar central da produção na totalidade da vida social é um absurdo lógico: todos devem procurar a máxima produtividade, a maior intensidade na produção de riquezas, o desenvolvimento ilimitado das forças produtivas. Não deve haver hesitação nesse ponto! Assim, a questão subentendida poderia ser formulada de outra forma: o que o camponês entende por ser o lugar da produção no interior da vida social como um todo?

O discurso da economia política apresenta o camponês, portanto, como o atrasado, o Jeca Tatu, aquele que se contenta com sua agricultura básica (a mandioca, o feijão ligeiro, o milho), em regime de reprodução simples ou simplificada das forças produtivas, e sua criação de pequenos animais (sua vaquinha, meia dúzia de galinhas, um ou dois porquinhos – com os quais, inclusive, mantém uma relação de afetividade quase humanizada) mas que jamais consegue sair de um nível elementar de reposição contínua de sua própria pobreza, sem desenvolver objetivos de enriquecimento, de poupança, de acumulação, de apropriação – ideias que fazem parte do imaginário burguês e que se pretende que sejam parte da própria natureza humana voltada ao enriquecimento e ao bem estar. O camponês, aqui, contenta-se com sua ignorância, com sua perspectiva local do mundo, com sua religiosidade mística. A sua propalada passividade seria, portanto, resultado de sua própria falta de ambição, de sua acomodação ao mundo tal como ele se apresenta imediatamente.

Assim, nessa perspectiva, o campesinato deve desaparecer para que o progresso se instale definitivamente no campo. Os trabalhadores rurais (não mais *camponeses*) devem se integrar nas empresas rurais, que os inserem no mundo da produtividade máxima e infinita, na busca incessante pelo consumo e pelo dinheiro, introjetando nas mentes camponesas as ideias centrais de *emprego e renda*, tão odiadas por eles em tempos de estabilidade rural. O processo de proletarianização traria o desenvolvimento e colocaria os trabalhadores rurais no circuito do mercado, transformando-os em “força de trabalho”, dissociando o trabalho da família e das redes de sociabilidade. O modelo, como se vê, é aquele da fábrica, no qual o modo de produção de mercadorias se expande indefinidamente, que concentra as utopias de controle total da produção sem a interferência política do trabalhador, que estabelece definitivamente a separação entre dirigentes e executantes, que permite



o trabalho incessante e a produção permanente. Este modelo de desenvolvimento aplicado à agricultura é o hoje chamado “agronegócio”.

Por outro lado, o pensamento comunista (da III Internacional), instalado no Estado soviético, criminalizou o modo de vida camponês por estar excessivamente atrelado ao controle individual ou familiar da terra. Seriam pequenos burgueses rurais que colocam obstáculos ao processo de instalação de uma agricultura coletivizada – entendida como o único modelo “revolucionário” possível de reforma agrária – que se desdobrasse em uma produção inteiramente planejada, sob a liderança dos dirigentes do partido, em que os trabalhadores rurais participassem de conselhos e núcleos de decisão coletiva sobre os rumos da produção, integrados a um processo produtivo, todavia, semelhante, neste aspecto, ao sistema fabril e ao agronegócio, com nítida distinção entre dirigentes (do partido) e executantes. A apropriação dos produtos do trabalho, à diferença da produção organizada pelo capital, estaria sujeita não mais aos ditames do mercado, mas às decisões do planejamento central. Os camponeses, ao resistirem a essa coletivização (forçada), seriam agentes do reacionarismo burguês instalados nas células rurais do partido comunista, imobilizando-as em nome da tradição e do costume. A ideia de revolução encontraria grandes dificuldades para se instalar no mundo camponês exatamente pelo tradicionalismo e pela defesa obsessiva da terra como propriedade privada. Na União Soviética, os camponeses foram perseguidos por não aceitarem o modelo proletário da coletivização da terra e de obtenção de metas cada vez mais intensas de produtividade agrícola.

O discurso do comunismo soviético, desta forma, apresentou o camponês como messiânico, fanático, defensor das instituições monárquicas, tradicionalista e atrasado. Muitas vezes, as direções comunistas nacionais tentaram atrelar o campesinato a blocos políticos comandados pelos operários urbanos – os Blocos Operário Camponeses. Algumas vezes, contudo, em vários países, inclusive no Brasil, setores comunistas estiveram especialmente atentos à problemática da terra e conseguiram ouvir atentamente as demandas camponesas, alimentando as suas lutas locais e suas lutas pela terra e pela água, fatores cujo controle é fundamental para a produção agrícola familiar.

O objetivo desse artigo é avaliar as possibilidades políticas dessa atenção dispensada por comunistas às lutas desenvolvidas pelos camponeses no Ceará, região nordeste do Brasil, amplificando socialmente seus significados por meio do jornal *O Democrata* e valorizando seu potencial político através da atuação de seus militantes nos municípios do interior do estado. Por outro lado, objetiva-se também examinar o outro lado dessa relação, a saber, a identificação, pelos camponeses, de potencialidades políticas ampliadas a partir de ações conjuntas

com militantes comunistas, combinando, assim, estratégias e opções em direção a uma nova qualificação dos movimentos sociais no campo.

## COMUNISTAS E CAMPONESES EM AÇÃO

Com a abertura política decorrente da queda do Estado Novo (1945) e a consequente legalização de seu partido, os comunistas puderam finalmente ampliar suas atividades de propaganda e agitação política no Brasil, sem impedimentos formais. No Ceará, esse momento significou um intenso investimento na região norte do estado, em torno do porto de Camocim, onde os comunistas já possuíam uma base de atuação com relativa solidez entre portuários e outros sindicatos de trabalhadores, desde 1930<sup>2</sup>. Entretanto, outras cidades também receberam essa atenção, na busca de ampliar as bases de atuação comunista e a difusão de seus princípios revolucionários, para além da capital do estado, Fortaleza. Uma dessas cidades foi Itapagé. Com alguns militantes bastante ativos, a cidade logo passou a ser objeto de atenção do jornal *O Democrata*, que, com suas denúncias e reportagens, revelava tensões, conflitos e negociações envolvendo políticos e religiosos locais. Um especial interesse do jornal revelava um investimento caro aos camponeses naquele momento: as lutas em torno da terra e da água.

A atuação dos militantes locais chama a atenção do comitê estadual do partido, que – sempre através do jornal *O Democrata* – saúda a fundação do Comitê Municipal de Itapagé, ainda em 1946<sup>3</sup>. O partido, em verdade, preparava-se para as eleições do ano seguinte, quando poderia participar do pleito dentro da legalidade institucional. As grandes figuras do partido, como Luís Carlos Prestes e Jorge Amado, preparavam-se para percorrer o país em busca de apoio e votos. O escritor e deputado federal começou sua peregrinação pelo Ceará e seu roteiro incluía as cidades de Fortaleza, Maranguape, Itapipoca e, não por acaso, Itapagé<sup>4</sup>.

Em janeiro de 1947, todavia, Jorge Amado e sua comitiva foram expulsos de Itapagé por uma multidão furiosa, liderada pelo vigário local, segundo as memórias de Zélia Gattai<sup>5</sup>. Para ela, ao contrário das expectativas dos visitantes, o grupo de partidários das candidaturas comunistas na cidade – ao contrário do que

---

<sup>2</sup> Carlos Augusto P. dos Santos, *Cidade Vermelha: a militância comunista nos espaços do trabalho – Camocim-CE (1927-1950)* (Fortaleza: NUDOC/UFC, 2007).

<sup>3</sup> *O Democrata*, de 17 de agosto de 1946.

<sup>4</sup> *O Democrata*, de 23 de dezembro de 1946.

<sup>5</sup> Zélia Gattai, *Um Chapéu para Viagem* (São Paulo: Companhia das Letras, 1982): 174-178.

afirmavam seus camaradas da direção estadual do partido – não passava de “três gatos pingados”. A “intolerância” foi tudo o que restou da cidade em suas lembranças. A agressão foi denunciada no Congresso Nacional por deputados comunistas, que acusaram, por sua vez, o Prefeito e o Delegado da cidade<sup>6</sup>.

A atuação dos comunistas continuou a ser destacada n’*O Democrata* nos anos seguintes, explicitando, talvez, uma presença no campo político local que não foi suprimida, nem pela explosão de ódio de uma população dominada pelo medo, nem mesmo pela cassação do registro do Partido Comunista, no mesmo ano de 1947. Seus militantes continuaram a atuar politicamente na cidade, “às escâncaras”, ganhando a antipatia das autoridades locais<sup>7</sup>, e as lutas camponesas continuaram a ser destacadas e valorizadas pelo jornal comunista, editado desde a capital do estado, Fortaleza. Várias matérias destacam as lutas camponesas e suas dificuldades em conseguir acesso à água dos açudes, em tempos de chuvas ou em tempos de seca<sup>8</sup>.

Em que medida a atuação dos comunistas pôde ser aceita e compreendida pelos camponeses de Itapagé é uma questão difícil de ser avaliada. Esse diálogo não pode ser considerado a partir do que eles disseram, mas somente a partir do que eles fizeram. Em 1951, um grupo de retirantes amotinados procura o carpinteiro José Ferreira de Melo, conhecido militante comunista local, para representá-los durante a ocupação do prédio da Prefeitura. Eles alegaram que “não sabiam expressar-se devidamente e queriam que o interrogado lhes servisse de interprete junto aquela autoridade”<sup>9</sup>. O conflito fazia parte de um grande movimento de retirantes-camponeses por todo o meio-norte do Ceará, invadindo cidades e ameaçando mercados, durante a seca daqueles anos.

---

<sup>6</sup> *Diário de Notícias*, de 08 de janeiro de 1947; *Tribuna da Imprensa*, de 08 de janeiro de 1947.

<sup>7</sup> “Dizem que, na década de 40 (1940), Itapagé tinha alguns representantes do Partido Comunista do Brasil.” Alguns tiveram destaque na vida cultural e política da cidade, como Antônio Ribeiro, que foi vereador em duas legislaturas na década seguinte, e outros, como: “Napoleão Mota Bastos (O Sobral), Zé Ferreira (Zé Porqueira), Alcides Sales, José Júlio Pinto [...], Juarez Teles e Zezé Chaves”. Cf. Acedido a 28 de setembro de 2018: <http://itapagece.blogspot.com.br/2013/11/tuneldo-tempo-da-historia-de-itapaje-20.html>, Napoleão Bastos é também apresentado pelos comunistas como “um dos líderes de massas de Itapagé” n’*O Democrata* (CE) de 20 de agosto de 1946. José Ferreira de Melo aparece no processo instaurado contra ele, em 1951, como “pertencente às hostes do extinto Partido Comunista do Brasil, cujas diretivas ainda prega, às escâncaras, no seio das classes desfavorecidas desta comarca”.

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, matérias de *O Democrata* (CE) denunciando “miséria e fome” (de 19 de julho de 1946) ou a “presença do latifúndio” (de 23 de janeiro de 1950) ou os conflitos em torno do uso da água dos açudes em Itapagé (de 25 de fevereiro de 1950).

<sup>9</sup> Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC), Ações criminais, pacote 40, n.º 64, 1948-1953. O processo foi instaurado sob acusação de “ato contra a ordem social e política” e enviado à Justiça Militar. Como, de fato, José foi acusado de incitar os retirantes ao saque, o processo foi recusado e reenviado à Justiça Comum, onde foi arquivado.

Nos anos de 1951-1953, a micro-região do Sertão Centro-Norte (conforme nomenclatura do Censo Demográfico: Estado do Ceará, parte do Recenseamento Geral de 1950) foi particularmente dominada pelas ações coletivas dos camponeses. Antes da invasão da Prefeitura de Itapagé, uma ameaça de saque agitou a cidade de Coreaú com características semelhantes, inclusive na solução do alistamento para obras públicas. Depois de maio, contudo, uma série de ações diretas foi iniciada pelos retirantes em várias cidades próximas, como Itapipoca, Pentecoste, Nova Russas, Coreaú e Canindé<sup>10</sup>, contrapondo camponeses e autoridades locais em confrontos tensos com possibilidades reais de violência e repressão. Em julho, os trabalhadores envolvidos na construção da estrada de rodagem em torno de Itapagé “ameaçam invadir o fornecimento” em represália pela demora na distribuição de comida<sup>11</sup>. A mesma cidade seria ainda palco de um saque em fevereiro de 1953, quando cerca de 200 “flagelados” atacaram a Cooperativa de Consumo dos Rodoviários (ligada ao DNOCS) e retiraram “alimentos, utensílios domésticos e miudezas”. O jornal noticiou ainda que o comércio distribuiu alimentos e que os policiais “conseguem, com habilidade, manter calmos os retirantes”; apesar disso, o repórter chamou a atenção de seus leitores para o clima de incerteza que se instalou na cidade: “não se sabe o que irá acontecer em Itapagé”<sup>12</sup>.

Mas foi Itapipoca o centro da revolta popular e onde aconteceu o episódio mais impactante deste momento. Em 22.05.1951, cerca de 800 “flagelados” saquearam o matadouro e “fizeram aqui aquela estranha justiça com as próprias mãos”. Depois de uma longa “marcha da fome”, os camponeses “deliberaram simplesmente não morrer de fome”. Segundo o comentarista Paulo Bonavides, esse “foi um dia de luto”, quando “os flagelados implantaram a ditadura e o terror da fome”<sup>13</sup>. Em agosto do mesmo ano, 500 trabalhadores envolvidos na construção de uma estrada de rodagem tentam se aproximar ameaçadoramente da casa do engenheiro responsável, sendo impedidos pela polícia<sup>14</sup>. Em outubro, cerca de 700 homens invadem a cidade e ameaçam o comércio, sendo dissuadidos pelas autoridades, que distribuem alimentos<sup>15</sup>. Em novembro, mil operários, “acossados pela fome”, repetem a cena de invasão e ameaça, mas, desta vez, preferem entrar à força no trem que se dirigia à capital do estado, Fortaleza, a fim de conseguir

---

<sup>10</sup> *O Povo*, de 23 de maio de 1951, 28 de maio de 1951, 21 de julho de 1951; *O Democrata*, de 05 de julho de 1951, 08 de agosto de 1951, 16 de outubro de 1951, 29 de novembro de 1951.

<sup>11</sup> *O Democrata*, de 23 de julho de 1951.

<sup>12</sup> *O Povo*, de 11 e 13 de fevereiro de 1953.

<sup>13</sup> *O Povo*, de 23 de maio de 1951.

<sup>14</sup> *O Democrata*, de 08 de agosto de 1951.

<sup>15</sup> *O Democrata*, de 16 de outubro de 1951.

alimentos e trabalho<sup>16</sup>. Depois de um ano aparentemente tranquilo, em fevereiro de 1953, cerca de 300 homens são desalojados da obra do açude Pentecostes e rumam para a cidade em protesto, levando novamente o pânico aos comerciantes e às autoridades<sup>17</sup>.

A insegurança não era apenas local. Naquele momento, as ações de camponeses rebelados estendiam-se por toda a área afetada pela seca, que se estendia do Piauí à Bahia. Flagelados de Alagoas ameaçam: “roubaremos para comer se não chegar auxílio para nós”. Os jornais da capital do país alardeiam: “dinheiro ou revolta no Nordeste”<sup>18</sup>.

José foi preso e processado por sua participação nesse episódio, mas os depoimentos e alegações contidas nesse processo são reveladores da interação possível entre camponeses e comunistas. José foi chamado a falar em nome dos camponeses, a partir de uma demanda dos próprios camponeses-retirantes, e assumiu uma posição de destaque no movimento, ao discursar ante as autoridades municipais, denunciando as condições de vida dos trabalhadores rurais e enfatizando a força dos camponeses reunidos em uma coletividade autônoma. Pelo que se depreende dos autos do processo, era isso mesmo o que se esperava dele: um trabalhador urbano comprometido com as lutas populares e conhecedor do vocabulário político capaz de qualificar as demandas camponesas naquele momento de seca. Ao mesmo tempo, ele não abdica de deixar implícita a ameaça de saque ao mercado público e aos estabelecimentos particulares, ações que as multidões amotinadas de camponeses-retirantes já haviam incorporado ao seu arsenal de armas políticas, desde 1877<sup>19</sup>. Assim, as experiências políticas acumuladas pelos camponeses, de ações diretas baseadas no número e na exposição pública da miséria, são potencializadas pela contribuição dos trabalhadores urbanos, cuja disciplina coletiva combinada a uma organização centralizada os permitia dominar a linguagem da política representativa e atuar em seu interior com eficácia.

O movimento em Itapagé, para além de seus desdobramentos particulares, indica uma combinação potencialmente inovadora de organização e pressão política, alternando os modelos da ação direta e da negociação. Como resultado dessa pressão/negociação, os retirantes foram distribuídos em obras públicas nos municípios próximos, após um alistamento promovido pelo Prefeito de Itapagé, mas a

---

<sup>16</sup> *O Democrata*, de 29 de novembro de 1951.

<sup>17</sup> *O Povo*, de 05 de fevereiro de 1953.

<sup>18</sup> *Última Hora*, de 20 de fevereiro de 1953.

<sup>19</sup> Frederico de Castro Neves, *A Multidão e a História: saques e outras ações de massas no Ceará* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000).

memória de desta experiência pode não ter sido integralmente perdida por seus participantes. Essa é uma outra questão difícil de avaliar.

## UMA CONFERÊNCIA EM FORTALEZA

O investimento nesta aliança política, entre comunistas e camponeses, permaneceu ativo durante a seca. Em 19 de dezembro de 1953, o jornal *O Democrata* noticia a realização de uma Conferência da Seca e dos Flagelados. O evento teria sido preparado por “dezenas e dezenas de assembleias”, que se realizaram “em quase todos os municípios do estado”, assim como “em sindicatos e associações populares”. Esperava-se a instalação de um grande debate, com a participação de cerca de 400 delegados e representantes de associações de classe, sobre os problemas do estado, da seca e “das massas flageladas”.

A Conferência cria uma expectativa generalizada entre os comunistas, que entendem que, por ser “a primeira que se tem notícia na história das lutas de nosso povo”, apresenta-se como o “próprio caminho da salvação”, merecendo assim “o decidido apoio de todos os cearenses dignos e democratas”<sup>20</sup>.

Em 23 de dezembro de 1953, *O Democrata* divulga as resoluções aprovadas pela Conferência, que se resumem em duas linhas de atuação: “medidas de combate às secas” e “amparo às massas flageladas”. Em síntese, as propostas saídas da reunião de delegados nas instalações da Sociedade 24 de Junho, em Fortaleza, não inovaram em termos de compreensão da seca, pouco incidindo sobre questões centrais da estrutura de exploração e apropriação da produção no campo, como, por exemplo, a própria reforma agrária, defendida pelos comunistas – e por muitos outros que se colocavam politicamente no campo das “esquerdas” – como um passo decisivo na solução dos problemas sociais dos agricultores e na transição para o socialismo. As medidas propostas pouco diferiam das que circulavam entre os meios de comunicação do estado, advindas tanto de órgãos governamentais quanto de sindicatos e associações populares. De um lado, reivindicações de obras públicas (poços, açudes e barragens) para absorver a mão-de-obra camponesa sem terras. Por outro lado, emprego, salários dignos e postos médicos para os trabalhadores. Todavia, talvez tenha sido a experiência mais bem sucedida de aliança operário-camponesa no Ceará e, por outro lado, uma tentativa de ampliação da compreensão dos comunistas sobre a vida camponesa e suas potencialidades políticas revolucionárias. Representantes de flagelados, trabalhadores nas obras públicas e

---

<sup>20</sup> *Imprensa Popular*, de 04 de novembro de 1953.

pequenos proprietários, assim como delegados de “sociedades de massas e sindicais”, em face de “uma numerosa assistência”, juntos, ensaiam uma nova forma de prática política popular, em que as barreiras entre o mundo rural e o mundo urbano são superadas e as diferentes formas de organização social dialogam.

As assembleias preparatórias anteciparam esses elementos, reunindo centenas de camponeses em seus locais de trabalho nas obras públicas, durante a seca. Nas obras de construção do açude Araras, cerca de 400 flagelados elegem 4 delegados, culminando um movimento de repúdio à repressão ocorrida dias antes, quando alguns operários “faziam justa reivindicação” por melhores condições de trabalho. Em Camocim, onde, como já foi mencionado, os comunistas tinham atuação significativa, uma “conferência municipal preparatória” reuniu trabalhadores e autoridades locais, que elegeram delegados entre as várias categorias de trabalhadores, como camponeses, portuários, ferroviários, salineiros, pedreiros e pescadores<sup>21</sup>.

O jornalista Emmo Duarte<sup>22</sup>, falando desde o Rio de Janeiro, destaca a Conferência no Ceará como um “fato novo”, quando as “vítimas da fome deliberam sobre seus problemas”. O fato de que, pela primeira vez, os camponeses assolados pela seca abandonam sua posição tradicional de vítimas de um fenômeno climático ou da incúria do governo e debatem soberanamente sobre as soluções possíveis para a situação do trabalhador rural é visto como “uma desgraça maior” para a “gente da reação”, já que, agora, “os flagelados se reúnem, e falam, e denunciam, e protestam!”.

Ao mesmo tempo, a ideia de uma conferência geral está de acordo com as diretrizes políticas do partido naqueles anos, ao propor uma grande “Convenção pela Emancipação Nacional”. O jornal *Voz Operária*, do Rio de Janeiro, esperava que se desenvolvesse, nesse evento, “o mais amplo debate dos problemas nacionais já realizado em nossa pátria”. Precedida por inúmeras assembleias preparatórias, realizadas por todo o país, a Convenção incluiria não só sindicatos e associações operárias, mas também “lavradores e pecuaristas”, agregando à discussão problemas típicos do mundo rural, como a reforma agrária e a extensão da legislação trabalhista aos homens do campo. A Conferência da Seca e dos Flagelados consegue, como um de seus desdobramentos, inserir na pauta da Convenção Nacional, “que vai se reunir em abril de 1954 nesta cidade do Rio de Janeiro”, o “temário do estudo do problema do homem do campo, desde a produção agrícola ao amparo do trabalhador rural”<sup>23</sup>. Como resultado desse amplo movimento de âmbito nacional,

---

<sup>21</sup> *O Democrata*, de 19 de dezembro de 1953.

<sup>22</sup> *Imprensa Popular*, de 30 de dezembro de 1953.

<sup>23</sup> *Voz Operária*, de 12 de dezembro de 1953.

foi criada a União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil (ULTAB), cujos dirigentes “militaram na defesa dos camponeses e na organização de associações e sindicatos em muitos estados do Brasil”<sup>24</sup>.

Os comunistas, portanto, ao contrário das indicações teóricas gerais do partido<sup>25</sup>, passam a apoiar as diversas formas de luta da população sertaneja: “tem de lutar para não morrer de fome”, eles destacam nas matérias jornalísticas. O jornal comunista *Voz Operária* noticia que os flagelados “tomam a comida nos armazéns, como em Itapipoca, cercam os armazéns fornecedores de ricações, como em Sobral, invadem as cidades em busca de alimentos, como em Campina Grande”. Destaca, principalmente, que “eles contam com a solidariedade de seus irmãos de todo o Brasil”<sup>26</sup>. Essas expressões indicam a valorização das ações dos camponeses-retirantes no contexto político em que ocorrem. Assim, não se tratava somente de valorizar o potencial de luta, advindo muitas vezes do desespero pela fome, mas qualificar politicamente modelos de ação política poucos valorizados na prática e na teoria do Partido. Coincidentemente ou não, essas propostas estavam conectadas ao que foi publicado no jornal *Voz Operária* (RJ), de 06 de março de 1953, na forma de uma história em quadrinhos, ocupando página inteira, apresentando a concepção comunista sobre o problema “da seca e das massas flageladas”.

Logo na primeira linha, o problema da seca aparece aos camponeses como um “flagelo”, algo que se abate sobre eles como fruto da irregularidade pluviométrica. Nesse ponto, não há novidades. A seca se abate sobre toda a sociedade sertaneja, mas, no entanto, seus efeitos são desiguais. Enquanto os camponeses pobres “fogem de seus lares”, “famintos, sedentos, maltrapilhos”, “para os grandes fazendeiros nada falta”. Estes outros continuam a tirar “proveito dos açudes” e ficam com “as terras frescas e irrigadas”. O governo, por outro lado, em relação aos pobres, “não achou tempo nem meios de socorrê-los”. A injustiça, segundo o jornal, é percebida pelos retirantes, em cujo “olhar brilha a chama de ódio aos responsáveis pela calamidade” e “não se deixam matar de braços cruzados”; eles “invadem as terras, abatem o gado e dão de comer às suas famílias”. A desigualdade se expressa na relação com as ausências dos víveres, em momento de escassez. A fome ronda os lares sertanejos, sempre vulneráveis às irregularidades das chuvas. A destruição das colheitas significa a ruína imediata da produção camponesa e o despojamento das

---

<sup>24</sup> Clifford A. Welsh, “Movimentos sociais no campo até o golpe militar de 1964: a literatura sobre as lutas e resistências dos trabalhadores rurais do século XX” (*Lutas & Resistências*. Londrina: v. 1, set. 2006): 60.

<sup>25</sup> Manoela Pedroza, “O debate na historiografia marxista brasileira sobre trabalhadores rurais no século XX” (*Tempos Históricos*. Vol. 7, p. 91-116, 2005).

<sup>26</sup> *Voz Operária*, de 28 de fevereiro de 1953.



mais elementares formas de sobrevivência, levando os camponeses e suas famílias às filas de empregos nas obras públicas.



Fig. 1. Os Flagelados e a Seca.

A seca, para os comunistas, aparece com um evento natural e inevitável. O “flagelo queima a terra”, “as plantações morrem, o gado morre, as populações fogem dos seus lares”. A destruição da produção e o recrudescimento da miséria aparecem como resultado da seca, e a ação esperada, neste primeiro momento, é a ajuda do governo e a benevolência dos poderosos.

Porém, o que se vê é o açambarcamento de víveres e a corrupção oficial: os retirantes “não podem contar com o governo”! A distribuição de alimentos – “as migalhas de auxílio” – não chegam em quantidade suficiente; além disso, “chegam gêneros podres” e “os politiquinhos burgueses e os figurões de cada lugar” especulam no mercado negro. A revolta dos retirantes leva à organização de ações coletivas que, estruturadas no interior da cultura popular sertaneja, procuram o apoio da população urbana. Eles “reúnem-se diante das prefeituras, assediam os depósitos de víveres, desfilam pelas ruas, tudo fazem para receber do governo pão e trabalho”. A consciência da exploração, segundo o jornal, se consolida nas mentes camponesas ao perceberem diferenças profundas nas atitudes e ações governamentais: a indiferença com relação aos pobres e a proteção oferecida aos ricos.

As revoltas populares – “assaltam armazéns e mercados” – que se sucedem por toda a área afetada pela seca possuem natureza própria e não se confundem com os crimes: “matar a fome tomando os depósitos dos exploradores não é saque”. O jornal, assim, se antecipa a uma possível criminalização dos movimentos camponeses e se associa à percepção camponesa da assistência pública em momentos de escassez.

Ao mesmo tempo, os acampamentos organizados às pressas pelo governo ou pelo DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra as Secas), em torno de obras públicas igualmente organizadas às pressas, são comparados a “campos de concentração”, reativando uma memória possível entre camponeses que viveram experiências anteriores de trabalho e sofrimento entre iniciativas oficiais de isolamento e controle social em períodos de secas<sup>27</sup>.

As promessas do governo são ridicularizadas pelo jornal, que enfatiza o seu compromisso com os “ricos e latifundiários”. Por outro lado, apresenta o processo de conscientização dos camponeses através das reuniões e assembleias, nas quais

---

<sup>27</sup> A expressão “campo de concentração” já estava, neste momento (1953), contaminada pelos significados produzidos pela divulgação e denúncia das experiências nazistas, ao final da II Guerra Mundial. Antes, em 1932, os campos organizados pelo Governo Provisório de Getúlio Vargas, embora fossem denominados da mesma forma, tinham objetivos claros de controle social e centralização da assistência pública aos retirantes. Porém, as condições de vida, em termos de mortalidade e morbidade, podiam ser semelhantes. Cf. Frederico de Castro Neves, “Curral dos Bárbaros: os campos de concentração no Ceará (1915 e 1932)”, *Revista Brasileira de História*. (São Paulo: ANPUH, v. 15, n.º 29, 1995): 93-122.

os retirantes “descobrem certas verdades”, articulando a indiferença do governo com relação às secas com o aumento das despesas militares, no contexto de apoio do governo brasileiro ao esforço de guerra dos EUA contra os movimentos revolucionários na Coréia, o que estava sendo violentamente combatido pelos jornais comunistas. As “verdades” aparecem para os camponeses no interior de um processo de reunião e discussão coletiva, sob a direção de alguns líderes esclarecidos, quando “descobrem” a incúria do governo e a exploração realizada pelos patrões.

Ao fim de tudo, as forças populares se unem, em uma grande frente operário-camponesa, com o apoio de grandes lideranças comunistas, como Luiz Carlos Prestes, e avançam em direção à luz do Sol, representando a possibilidade de uma nova era de prosperidade social e igualdade econômica. As bandeiras de luta apontam agora para questões sensíveis na vida dos homens e mulheres do campo, como “terra para os camponeses” e “por um governo do povo sem coronéis”.

## **ALGUMAS INDAGAÇÕES**

Comunistas e camponeses de Itapagé não se reuniram em uma assembleia para decidirem as melhores formas de lutar contra o latifúndio ou de sobreviver à seca, nem suas lideranças estabeleceram uma pauta comum ou um programa de ação compartilhado. No entanto, por meio de suas ações, que se desenvolveram em situações e contextos determinados, é possível perceber um diálogo entre setores camponeses – que preferem expressar seu descontentamento através das ações diretas e da exposição pública de sua miséria – e militantes de um partido político de esquerda – que preferem a negociação parlamentar ou o protesto público dirigido e organizado a partir de diretrizes teóricas definidas. A presença dos comunistas em Itapagé, denunciando os poderosos locais e noticiando as lutas dos camponeses, autorizou a procura dos retirantes por um interlocutor confiável para negociar com as autoridades municipais no momento da seca. Não foi por acaso, portanto, que um grupo foi até a oficina de José Ferreira de Melo solicitar seu apoio e seu poder de fala a fim de qualificar melhor o movimento de ocupação da Prefeitura local. Como comunista, José era confiável aos olhos dos retirantes; como militante de lutas operárias locais, José possuía o saber político entrevisto por eles como necessário à obtenção de vitórias em sua luta por ganhos imediatos e fundamentais à vida. Assim, José não iria somente introduzir no movimento dos retirantes um vocabulário comunista sobre a desigualdade social e sobre o lugar do estado na sociedade capitalista, mas incorporou-se à multidão rebelada como

um tradutor cultural, que expressa, em uma linguagem política compreensível às autoridades locais, as demandas dos camponeses em momento de escassez e crise. Em sua fala reproduzida no processo, José compreende perfeitamente seu papel e reproduz fielmente, em vocabulário político moderno, a postura tradicional do camponês, ressaltando sua disposição ao trabalho e sua dedicação, ao mesmo tempo em que destaca a fome e a miséria das famílias sem terras para plantar; contudo, não deixa também de apontar para ameaças finais, utilizando-se dos argumentos clássicos da multidão reunida. Seu discurso – a parte central do processo que pretendia incriminá-lo – termina com afirmações conhecidas de todos os que lidam com a revolta camponesa: se não forem atendidas as reivindicações, os homens sabem onde procurar os mantimentos necessários para suas famílias e, por fim, o povo saberá “fazer justiça com as próprias mãos”.

# A UTOPIA DOS POBRES NAS NARRATIVAS DE MIGRAÇÃO NO CEARÁ, NORDESTE DO BRASIL

por

**Kênia Sousa Rios<sup>1</sup>**

**Resumo:** A seca se constitui como um marco narrativo sobre a vida e os vários deslocamentos dos pobres do Nordeste do Brasil. O artigo tenta entender, portanto, o lugar de construção de uma utopia materializada na viagem e no ato de contá-la a partir de uma inconfundível familiaridade com os contos populares em que o lugar ideal é experimentado como mistério, como segredo, como fantástico. Entrecruzando os suportes da oralidade, o texto apresenta uma leitura possível sobre o deslocamento e o desejo dos pobres.

**Palavras-chave:** Utopia; Oralidade; Seca; Pobres.

**Abstract:** The drought is constituted as a narrative mark on the life and the various displacements of the poor of Northeast Brazil. Therefore, the article tries to understand the place of construction of a materialized utopia in the travel and in the act of telling it from an unmistakable familiarity with popular tales in which the ideal place is experienced as mystery, as secret, as fantastic. Crossing the supports of orality, the text presents a possible reading about the displacement and the desire of the poor.

**Keywords:** Utopia; Orality; Drought; Poor.

Tenho-me dedicado já há algum tempo a pensar sobre os sentidos do deslocamento e da viagem. Estudando as narrativas de dezenas de retirantes do sertão do Ceará, e em outros suportes da oralidade, acabei observando que o ato do deslocamento tem motivações que não estão restritas à tragédia da seca. Parece possível aproximar-se de algo que seja da ordem do desejo: de encontrar o novo, a surpresa, o espanto em territórios onde a vida seja experimentada ao sabor do acaso, do enfrentamento do diferente, do medo. A viagem é composta também pelo desejo do retorno, com o sentido que Michel Serres denomina *de grande narrativa da humanidade*: sair, vagar, experimentar a separação e o abandono e se

---

<sup>1</sup> Professora Doutora do Departamento de História da Universidade Federal do Ceará. Pesquisadora de História e Estudos da Oralidade.

reconstituir no desejo de voltar e contar, para o grupo que ficou, as maravilhas e assombros vistos no mundo lá fora. Nas palavras de Serres: “Parti e esqueceram-me. Eles ficaram, eu perdi-os de vista. Abandonamo-nos às custas recíprocas. Eu pensava na altura estar a iniciar a minha volta ao mundo, quando começava muito simplesmente a minha grande viagem de regresso<sup>2</sup>.”

Em minha experiência de pesquisa, pude perceber nas narrativas sobre a migração (principalmente depoimentos orais, cordéis e contos) variados desenhos de um lugar melhor, com características de maravilhoso e utópico, como ideias que impulsionam o desejo pela viagem e que se coloca para além de simplesmente sair da miséria. Gosto de pensar nesse lugar fantástico, a partir da denominação que ele ganha nas novelas populares: *Terras do Sem Fim*.

Recorrente nos contos, as terras do sem fim fazem lembrar que o lugar que se deseja pode nunca ser alcançado, por isso mesmo, mais importante que chegar é continuar caminhando, para quem sabe (cito algumas respostas que já ouvi) *melhorar de vida, achar um sossego, deixar de sofrer, nunca mais passar fome, ter água por perto, andar de trem, conhecer a cidade, ver o mar, estudar na escola...* Mas um dia voltar para recomeçar, agora pelo ato de contar, como uma necessidade de constituir a narrativa completa da viagem, cujo final deve apresentar o desejo de retorno, ainda que isso nunca aconteça. Afinal, com a circularidade do mundo fabuloso, quanto mais distante você vai, mais próximo da origem.

Nesses anos dedicados a ouvir e coletar histórias de migração e deslocamentos diversos, coloquei-me inicialmente como escuta para possíveis sínteses. Porém o que ouvi foram histórias sem a pressa do fim. Com provisórias chegadas e ao sabor de mil uma noites de aventuras experimentadas e, mais uma vez contadas...

Como nas terras do sem fim, a finalidade imediata não é a chegada e a realização material; vale ir descobrindo e desejando sempre um lugar melhor, fazendo-o real pela narrativa, pelo dito que faz existir todas as coisas.

Deixando mais claro, tenho tentado entender o lugar da construção de uma utopia, de um lugar ideal a partir das falas dos sertanejos sobre o deslocamento, a migração, a viagem e algumas formas apresentam uma inconfundível familiaridade com os contos populares que circulam no interior do Nordeste do Brasil, sobretudo aqueles em que o lugar ideal é experimentado como mistério, segredo, fantástico.

Nesse sentido, vale lembrar que As Terras do Sem Fim, mote da imagem aqui apresentada, está presente no ciclo do *Conto Maravilhoso*<sup>3</sup> e sugere um lugar

---

<sup>2</sup> Michel Serres, *A grande narrativa do humanismo* (Lisboa: Edições Piaget, 2009), 61.

<sup>3</sup> Cf. Wladimir Propp, *Morfologia do conto maravilhoso* (São Paulo: Forense Universitária, 1984).

de Fatura e Bonança. Lá, existiriam árvores gigantes, jardins e riqueza, rios de leite e pedras de cuscuz.

Assim, a Terra do Sem Fim seria o território do *outro* ou o *nunca visto*: a síntese utópica dos pobres, que esperam a boa nova das profecias ou migram em busca de uma *vida melhor*, como é o caso de João, em um conto intitulado *Abre-te Suzana*, coletado pelo pesquisador Francisco Assis de Sousa Lima, na região do Cariri cearense.

*Contam que no meio do sertão brabo, nos confins do Ceará tinha um sujeito de nome João que era muito pobre. Onde tinha uma roda de gente ele afirmava que um dia ainda seria um Homem. Argumentava que iria mostrar pra uns tais que diziam que pobre não é homem, não é mesmo de nada. Mas ele queria ser.*

*Passou muitos anos com aquilo na cabeça e não sabia direito como realizar o desejo de ser Homem de verdade, respeitado, menos humilhado. Para sair daquela situação de miséria, João tinha que tomar uma decisão. Aí quando foi um dia ele disse:*

*– Sabe de uma coisa, mulher? Eu moro aqui na terra de seu Fulano, e aqui de pobre eu não passo. Pra morrer pobre não precisa de vexame, mas... Eu vou andar por aí, vou andar pelos matos, vou ver o que eu encontro por aí pra nós morar, e não ser sujeito a ninguém. Se for preciso, comer só fruta braba.*

*A mulher:*

*– Homem, pra onde é que tu vai? Tu não sabe que a gente é pobre, tem que ter comportamento?*

*– É, mas já me abusei de ser pobre. Eu vou me alongar dentro dos matos e pronto.*

*– Você num faça isso!*

*– É, mas eu vou andar assim mesmo. Eu vou andar. Andar. Porque a gente andando, quem sabe? Cobra que não anda não engole sapo. E a gente andando pode até ser que arrume uma felicidade e eu espero ainda ter em casa.*

*– Pois vá. Disse a mulher.*

*João pegou um saco, botou nas costas e ganhou o mundo<sup>4</sup>.*

---

<sup>4</sup> Francisco Assis de Sousa Lima, Conto: *Abre-te Suzan*, in *Conto Popular e Comunidade Narrativa*, Francisco Assis de Sousa Lima. (Rio de Janeiro: Funarte, 1984), 151.

As astúcias da vida cotidiana, proclamadas com a voz, lembram atos e personagens marcantes dos contos de diferentes épocas e lugares. Como uma ciranda de tempos diversos retirados da organização narrativa dos povos, desde que começaram a se contar. Onde termina uma estória e começa a outra? Isso não é realmente o que interessa, e, aliás, não há como traçar esta genealogia, e de minha parte, não tenho interesse de realizar tal tarefa.

Depois do trecho que acabo de ler, gostaria de compartilhar reflexões que fiz sobre a narrativa da migração de cearenses para seca de 1932 e para a Amazônia nos anos de 1942 e 1943. Durante esses anos, muitos Joões saíram de casa, tomaram a estrada e percorreram territórios desconhecidos. Para isso, não foi preciso apenas esforço individual. Os habitantes do sertão cearense ganharam o mundo em bandos. E ao que tudo indica, todos tinham uma mesma certeza: andar era a única forma de mudar a sorte. Ainda que fosse preciso arriscar a vida e *só comer fruta braba*.

Movidos pelo desejo de sair pelo mundo, nos anos de 1942 e 1943, os cearenses puderam aliar seus mitos e utopias a uma conjuntura local e internacional: havia uma seca em curso e, além do mais, o *mundo* precisava da borracha produzida no Brasil.

Nesse período, o trabalho que abarcaria os corpos ociosos não estava no Ceará. Ele seria feito longe, em terras pouco habitadas, na vastidão amazônica. As descrições dessas terras impulsionavam uma infinidade de narrativas fantásticas sobre o lugar da bonança. E, como é frequente nos contos, esse lugar estaria associado ao perigo e ao risco de vida. No imaginário popular, ele pode atender pelo nome de Cocanha, São Saruê ou até mesmo o Marco do Meio do Mundo (em diferentes culturas, esses nomes fazem referência a um lugar de fartura, bonança, proteção e outros elementos que compõem a utopia dos pobres do campo: para se chegar até lá, é preciso enfrentar muitos desafios e ser digno das recompensas).

De um lado o Estado incentivava a ação pátria, de outro, os sertanejos se preparavam para botar o saco nas costas e concretizar a fábula tantas vezes contada no alpendre, em noites de lua. Mas as mesmas narrativas preveniam que nem sempre era possível voltar. A advertência, contudo, não impedia a saída semanal de caminhões cheios de gente em direção ao Norte do país ou, quem sabe, em busca do sol poente<sup>5</sup>.

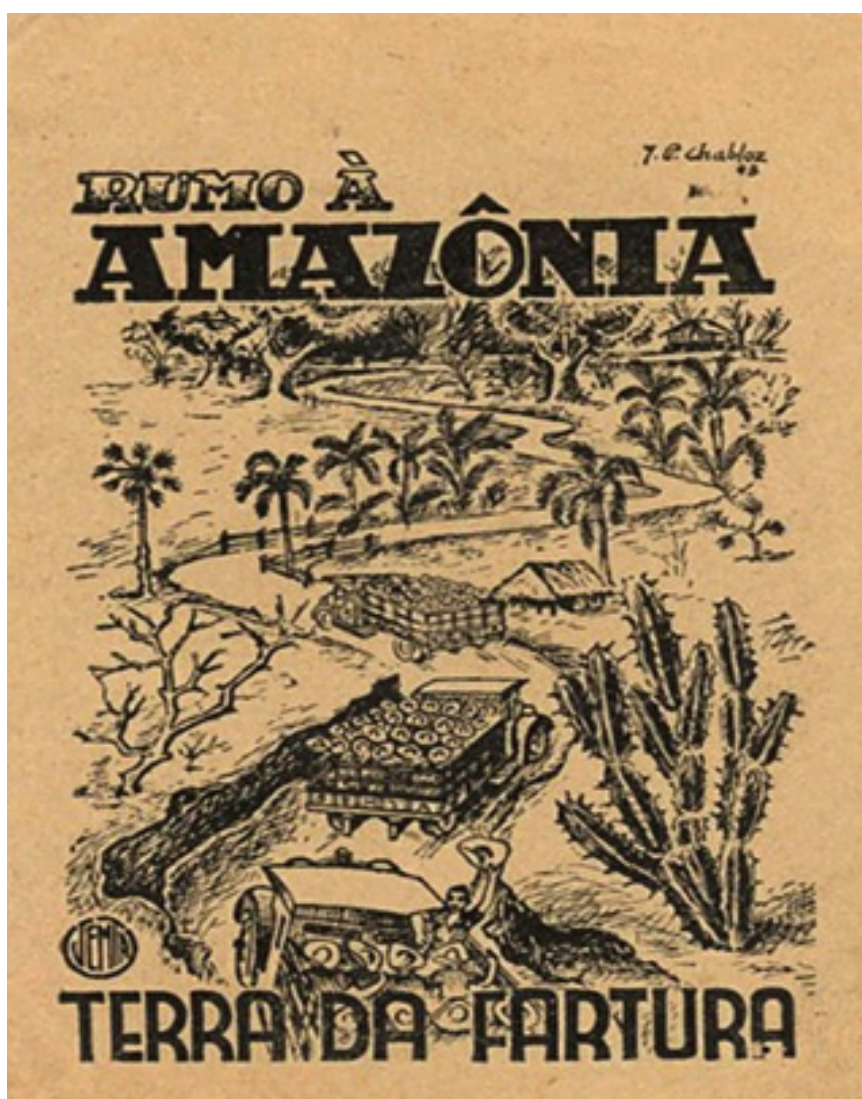
Nas imagens de propaganda da Amazônia como lugar *onde tudo dá*, o Astro-Rei quase sempre está ausente. Os cartazes desenhados por Jean Pierre Chabloz

---

<sup>5</sup> De acordo com Leda Ribeiro, existe um mito helênico que narra a ideia de que o astro rei, ao se pôr a cada tarde, visita as Ilhas dos Bem-Aventurados. No dia seguinte, volta a iluminar a terra. Desse modo, o mundo farto estaria localizado para os lados do poente. Ver Leda Ribeiro, *Mito e poesia popular* (Rio de Janeiro: Funarte, 1986), 29.



sugerem uma Amazônia paradisíaca onde todos os caminhos seguem em frente. Em seus painéis, o sol não aparece a não ser em filetes de luz que atravessam a sombra das grandes árvores. Não há dúvida, o sol tórrido que mortifica o sertão ficaria para trás. Nos anúncios, o sertanejo era esperado do lado da sombra; só depois da chegada, ele perceberia que a tímida luz solar das imagens de Chabloz também podia indicar o lado sombrio das terras do Norte.



**Fig. 1.** Cartaz de Jean Pierre Chabloz – Campanha do Semta para arregimentação de nordestinos para o trabalho nos seringais<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Fonte acessada a 10 de Setembro, 2018; <http://www.mauc.ufc.br/acervo-colecoes/>.



Fig. 2. Cartaz de Jean Pierre Chabloz – Campanha do Semta para arrecimação de nordestinos para o trabalho nos seringais<sup>7</sup>.

No episódio anterior, configurado pelos horrores da seca de 1877, muita coisa não saiu como anunciado. Segundo alguns relatórios oficiais, aproximadamente 35 mil retirantes deixaram o Ceará entre janeiro e junho de 1878 em busca da *terra prometida*. O que não aparece de modo claro nos relatórios e relatos jornalísticos é o movimento da vida dos homens e mulheres que seguiram nessa direção. Contudo, algumas narrativas propiciam inusitadas imagens sobre *um Paraíso Perdido* no meio da Selva Brasileira.

Assim, vale destacar trechos da descrição que Euclides da Cunha faz sobre a vida dos seringueiros em fins do século XIX e início do século XX. Por uma sugestão de leitura que agora faço, o autor indicaria outros caminhos entrelaçados entre o mundo fantástico e a viagem, por exemplo, a descida ao inferno, o encontro

<sup>7</sup> Fonte acedida a 10 de Setembro, 2018: <http://www.mauc.ufc.br/acervo-colecoes/>.

com o satanás e as dívidas contraídas pela descoberta do hades amazônico. Assim escreve Euclides da Cunha:

*[...] o homem, ao penetrar as duas portas que levam ao paraíso diabólico dos seringais, abdica as melhores qualidades nativas e fulmina-se a si próprio, a rir, com aquela ironia formidável. É que realmente, nas paragens exuberantes das héveas e castilosas, o aguarda a mais criminosa organização do trabalho que ainda engenhou o mais desacomodado egoísmo. De feito, o seringueiro, e não designamos o patrão opulento, se não o freguês jungido à gleba das “estradas”, o seringueiro realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se<sup>8</sup>.*

O olhar atento do autor observa o seringueiro transformando-se no *excomulgado pela própria distância que o afasta dos homens*<sup>9</sup>. Ele passa a ser o condenado. É o homem metamorfoseado no monstro que deveria combater; ele é o próprio Judas. Nesse caso, o sertanejo não se moveria pelo desejo de sobrevivência mas por um sentimento que o colocaria não mais nas terras do sem fim, mas nos confins da terra, uma vez que a *ambição maldita* teria como finalidade a riqueza e, nesse caso, o *pecado seria o seu próprio castigo*. Recorrendo mais uma vez a estrutura dos contos, pode acontecer que o viajante seja metamorfoseado numa espécie diferente, divina ou animal. Como assevera Seu Luiz, em uma entrevista, *lá, nós não vivia como gente, nós agora era tudo bicho*.

Nesse tempo, agricultores e outros trabalhadores do campo entravam em cena compondo a síntese do sentimento cívico e colaboracionista com as forças aliadas. Os guerreiros de histórias individuais, contadas ao sabor das fábulas populares, transformavam-se pouco a pouco em heróis de guerra, com nomes e fotos em destaque na imprensa de todo país.

O próprio órgão que administrou o chamamento e o alistamento dos cearenses para a Amazonia, o Semta, produziu sua propaganda a partir de imagens próprias das terras sonhadas, *a terra da fartura, terra da bonança*, estampavam os cartazes elaborados pelo artista plástico suíço Jean Pierre Chabloz.

E tudo indica que, de um jeito ou de outro, os alojados estavam dispostos a seguir viagem. A estadia no Pouso do Prado (lugar onde ficavam para averiguações sanitárias e físicas) significaria para muitos só o primeiro portão. Algumas narrativas e versos populares sugerem que o indivíduo deve passar por portões e

---

<sup>8</sup> Euclides Cunha, *Um paraíso perdido* (Brasília: Livraria do Senado, 2000), 127.

<sup>9</sup> Euclides Cunha, *Um paraíso perdido*, 174.

outros obstáculos para chegar ao céu ou aos marcos. Como propõe João Martins de Athayde, em cordel de 1958, para alcançar o Marco do Meio Mundo:

*Tem mais que atravessar  
Um penhasco escalavrado  
Lá é o pau que mais tem  
Serpente de bote armado  
Por ser muito peçonhenta  
Quando bate a ferramenta  
O pobre está liquidado<sup>10</sup>.*

Estava cumprida mais uma etapa até à *batalha final*, que certamente não era a da *borracha*, tampouco somente a fuga da seca. A miséria no sertão nordestino é constante e o desejo de sair dela também, mas outros sentimentos se juntam a esse, para garantir a viagem. Assim, os Joões botaram o saco nas costas porque *cobra que não anda, não engole sapo. E andando pode ser que arrume uma felicidade*.

Nas entrevistas de alguns ex-soldados da borracha, concedidas à antropóloga Lúcia Morales, a seca de 1942 e o esforço de guerra são pouco salientados como as principais causas do deslocamento. Eles lembram, como o Sr. Luís, que *o trabalho do seringueiro é caminhar<sup>11</sup>*. A síntese sugere que mesmo quando os nordestinos chegavam à Amazônia pouco existia o sentimento de prender-se a um lugar. Sertanejo transformado em soldado da borracha, o homem do sertão continuava errante.

Estratégia semelhante fora utilizada na seca de 1932, com o alistamento dos flagelados para lutar na Revolução Paulista. Acossados pela miséria extrema, os cearenses se alistaram para defenderem-se da sua guerra pessoal: a fome.

Mas claro, também pelo desejo da viagem, ainda que sem entender direito para onde e porque. Foi assim com Seu Cassiano da Silva que em 1932, antes mesmo de completar os 18 anos, alistou-se e foi para a guerra.

Contou-me que do Crato saíam homens, mulheres e crianças demandando as fazendas paulistanas para trabalhar nas lavouras de café. Mas, ainda não era aquele o momento de Cassiano. Não seria arrebatado pela *vergonha* da fuga. Sua viagem tinha outro enredo. Iria a São Paulo, não para servir de *escravo* nos cafezais. O anúncio a que recorria não *era Salvação para os Nordestinos*, e sim

---

<sup>10</sup> Trecho do cordel de João Martins de Athayde, intitulado: Francisco Regis Lopes, *O meio do mundo* (Fortaleza: Imprensa Universitária/UFC, 2014), 123.

<sup>11</sup> Lúcia Arrais Morales, *Vai e vem, vira e volta: rotas dos soldados da borracha* (São Paulo: Anablume, 2002), 240.

*Os Salvadores da Pátria.* Sua página constituiu a dos voluntários dispostos a prestar *solidariedade ao país*, mesmo que não soubesse ao certo o que isso significava. Como ele, muitos outros optaram por este tipo de anúncio.

- O senhor queria ir para a guerra?? *Eu perguntei.*
- *Eu queria vim como eu vim. Porque tava todo mundo vindo, a gente não tinha emprego de nada. Vamo ser sordado.*
- Então foram marcar o dia. O alistamento era lá na cadeia, então era todo mundo. Uns dois ou três ali na mesa. Quando se alistava, recebia três miréis.*
- Eu disse a minha mãe que tava com vontade de me alistar.*
- *Não, meu filho, não vá pra guerra, não! Vai é morrer.*
- Eu disse:*
- *Morre não. Mas eu vou.*
- *Ah, agora eu vou!*
- Foi chegando o dia. Todo mundo me conhecia.*
- Como é teu nome, José Cassiano?*
- *José Cassiano da Silva*
- *Nome do pai? Nome da mãe? Em que ano tu nasceu?*
- *03 de setembro de 1914.*
- *Ah você não vai. Você só tem 17 anos. Num pode. Dá não.*
- Eu disse:*
- *Num faça isso comigo, eu quero tanto ir.*
- Ele disse, o alistador:*
- *Eu sei que você tá com muita vontade de ir. Você tem tamanho. É magro, mas tem tamanho. Você sai por aqui e não diga que veio aqui hoje e amanhã na hora que perguntarem do nascimento...*
- Eu disse:*
- *Mas eu quero ir.*
- *Você vai é morrer na guerra.*
- *Se morrer é porque tem que morrer.*
- Aí foi aquele choro. O pessoal na estação, todo mundo rezando. As mães dando ataque porque os filho vinha pra guerra.*
- *Nós vamo é pra guerra. Pra São Paulo, defender vocês<sup>12</sup>.*

---

<sup>12</sup> Kênia Sousa Rios, *Engenhos da memória: narrativas da seca no Ceará* (Fortaleza: Edições UFC, 2012), 70.

Mas infelizmente a guerra acabou antes que Seu Cassiano saísse de Fortaleza e quanta tristeza Cassiano teve que enfrentar aquela noite de ensurdecedores fogos de artifício. Enquanto todos comemoravam o fim da guerra, Seu Cassiano e amigos amargavam a interrupção da viagem. Conta com muito lamento esse trecho da viagem que não aconteceu, mas é claro, outros deslocamentos puderam ser realizados por Cassiano por causa de um objeto mágico que lhe fora dado naquela circunstância: *a farda de soldado*.

Vestido ilegalmente com aquela indumentária fantástica realizou as mais incríveis peripécias e ocupou diferentes espaços de um poder desejado por ele. Viagens cujo deslocamento, mais do que físico, fez parte do uso de símbolos e do imaginário daquela população em face da roupa de poder. Mas isso é outra história que conto em outra oportunidade.

Por enquanto, gostaria apenas de trazer a experiência e a narrativa de seu Cassiano sobre os desejos da viagem – ainda que para a guerra – e o retorno mágico para sua terra de origem. Meu intento é continuar estabelecendo conexões interpretativas entre viagem, utopia e fábula nas narrativas de migração no Ceará. Observando que nem mesmo a extrema pobreza retira desses sujeitos o desejo, a imaginação e o gosto pela aventura.

Afinal, o nordestino, o sertanejo, o flagelado, o peregrino, o herói, o monstro, o Judas... essas denominações são faces de indivíduos com histórias em eterna marcha. Corpos inquietos e perpetuamente seduzidos pela estrada. Habitantes de lugares onde a seca, a miséria constante, a exploração, mas também a altivez, os desejos e os delírios são partes de uma vida sofrida e fabulosa. Elementos que se entrelaçam na ordem do viver encantado, de homens, mulheres e crianças que falam da luta pela sobrevivência nas formas do mundo e do além-mundo onde se experimenta a ideia de que é preciso marchar para o oeste, leste, norte ou sul, pois em algum lugar se esconde o tesouro. Mitos e sonhos se misturam ao estômago vazio para compor diferentes trajetórias, percursos, caminhos, estradas e veredas.

Para finalizar, gostaria de lembrar que o João do conto, citado no início do texto, buscava um lugar em que não fosse *sujeito a ninguém*, ou, Seu Cassiano que não deixou claro porque tanto queria ir para guerra. Não era pela ida, mas pela viagem; para garantir a volta, ainda que ela não seja física, já que o ato de narrar o que fez e viu, me parece uma forma de compor alguns retornos. São para-deiros do espaço e da imaginação, e por isso mesmo sugerem infinitas andanças. São Terras do Sem Fim. Horizonte que coloca o povo pobre sempre em marcha. Os que chegaram à Amazônia, à São Paulo, à Fortaleza, viagens mais curtas ou mais longas, talvez reconheçam que a utopia é um lugar que não existe. Por isso deve ser sempre imaginada, e a única forma de se aproximar desse lugar, que é

por princípio, um não lugar, (*ainda não*, como sugere Ernst Bloch em *Principio Esperança*) é derrubar fronteiras, ocupar territórios, aproximar-se do outro, enfrentar diferenças, reconhecer semelhanças. Colocar-se em marcha, ganhar o mundo e compartilhar, com muitos, a descoberta do paraíso perdido.

# FALTA POR AQUI UMA GRANDE RAZÃO (OU VÁRIAS RAZÕES PEQUENAS?) O CHICOTE DA HISTÓRIA, O TODO E AS PARTES NAS PRÁTICAS SOCIAIS

por

**Paula Godinho<sup>1</sup>**

**Resumo:** Neste texto, pretendo reflectir sobre as *práticas possíveis* em torno do porvir, delineadas a partir de quotidianos e momentos de crise diversos. A história chicoteia o tempo, importando interrogar as práticas passíveis, entre riscos, incertezas, indecisões e sonhos, que são delineadas e postas em acção por seres humanos, porque o futuro não será feito por cyborgs. Imaginado, antecipado, desejado ou temido, com formatos diferenciados, em momentos e contextos distintos, o devir assenta na experiência, que produz a expectativa, abrindo-se ao “ainda não”, com lugar à esperança, entre as “grandes razões” e os dias que correm idênticos.

**Palavras-chave:** Práticas possíveis; Antropologia do futuro; Espaço da experiência; Horizonte da expectativa.

**Abstract:** In this article, my purpose is to reflect about the *possible practices* around the future, outlined in different daily life and in moments of crisis. History whips time, as noted by Julio Cortázar, and demands the possible practices, among risks, uncertainties, vacillations and dreams, which are outlined and acted upon by humans, because the future will not be made by cyborgs. Imagined, anticipated, desired or feared, with different formats, in different moments and contexts, the futur is based on experience, which produces expectation, opening itself to the “not yet”, with hope, between the “great reasons” and the current and identical days.

**Keywords:** Possible practices; Anthropology of the future; Space of experience; Horizon of expectation.

---

<sup>1</sup> Docente do Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da NOVA, investigadora do Instituto de História Contemporânea (IHC/ NOVA FCSH). Este texto é profundamente devedor do projeto “Transiciones a la democracia en el sur de Europa y en América Latina: España, Portugal, Argentina y Chile”, financiado pelo Ministerio de Economía y Competitividad de Espanha, coordenado por Carme Molinero (UAB) y Pere Ysàs (UAB), com a referencia: HAR2015-63657-P. Para o escrever beneficei da serenidade de uma estadia de alguns meses em Santiago de Compostela, através de uma bolsa de licença sabática concedida pela Fundação para a Ciência e Tecnologia. Resulta igualmente do projeto “FAILURE: Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th centuries”, H2020-Marie Skłodowska-Curie Actions, RISE (Research and Innovation Staff Exchange) European Commission (2019-2023).



*falta por aqui uma grande razão  
uma razão que não seja só uma palavra  
ou um coração  
ou um meneio de cabeças após o regozijo  
ou um risco na mão  
ou um cão  
ou um braço para a história  
da imaginação*

Mário Cesariny

## O CHICOTE DA HISTÓRIA

*Enquanto não tirarmos o chicote da história ao tempo, enquanto não acabarmos com o inchaço de tantos até, continuaremos a tomar a beleza como um fim, a paz por um desiderato, estaremos sempre do lado de cá da porta, onde a realidade nem sempre é má, onde um número considerável de pessoas encontra uma vida satisfatória, perfumes agradáveis, bons ordenados, literatura de alta qualidade, som estéreo, e para quê inquietarmo-nos se o mundo é finito, se a história se aproxima do seu ponto óptimo, se a raça humana se apresta para sair da Idade Média para entrar na era cibernética. Tout va très bien, Madame la Marquise, tout va très bien, tout va très bien.*

Julio Cortázar<sup>2</sup>.

A história chicoteia o tempo, diz-nos Cortázar. Teremos então de lhe retirar o chicote, para não quedarmos numa condição liminar, no entendimento de que ela mesma, a história, acabou e que, contentes de nós, vivemos os tempos do tardo-capitalismo com exaltação da tecnologia, considerando que o melhor dos mundos já está aí. Tanta ênfase naquilo a que se chegou, na ruína, nos fascismos, no património ou na tecnologia redentora, tanto realce no fim de tudo – das ideologias, da história, da racionalidade, do emprego, da possibilidade de uma vida melhor –, está carregada de estranheza, porque a falta de esperança não é natural.

A história chicoteia o tempo, mas o futuro não será feito por *cyborgs*, mas por seres humanos, através de práticas possíveis e construções impossíveis, entre riscos, incertezas, indecisões, sonhos. Idealizado, antecipado, ambicionado ou

---

<sup>2</sup> *Rayuela* (Lisboa: Cavalo de Ferro, 2017), 432.

temido, com formatos diferenciados, em momentos e contextos distintos, o porvir assenta na experiência, que produz a expectativa, abrindo-se ao “ainda não”, sobre o qual refletia Ernst Bloch (1938-47), com lugar à esperança. Entre possíveis e impossíveis, é um desafio para as ciências sociais em geral. No meu caso, ouvi e registei, como grande parte dos antropólogos, histórias que falavam do passado, na boca de pessoas que queriam pensar no porvir, mediato ou imediato, que sentiam obstruído, devido a um passado pegajoso ou a um presente que tolhia, que impediam o caminho. Também presenciei práticas delineadas em função do que ainda estava por construir, que se adivinhava ou não se deixava vislumbrar. Ouvi falar de sonhos e vontades, alguns dos quais além da contingência biológica, ou com forte dose de impossibilidade, outros bem palpáveis, concretos, preparados – embora tenha escrito muito pouco sobre esses projectos de vida e de mudança social. Marcado pela cultura e pelo tempo em que emerge, o futuro é um horizonte, nem sempre pautado pela vertigem ou pelo receio, e perpassado por vezes pelo entusiasmo ou pela evasão.

Habituei-me a olhar para as evidências e a meditar no que lá falta, por que não é do domínio do visível, conquanto possa ser fundamental. *O braço que falta ao mendigo é o que o sustenta*, escreve Manuel António Pina, num belo poema – o essencial nem sempre é palpável, conquanto exista. Pensar o futuro é o prolongamento desse exercício. Como o físico Edme Mariotte conjecturou, no séc. XVII, e viria a ser demonstrado empiricamente mais tarde, há um ponto cego nos nossos olhos, um lugar que é difícil localizar, que não tem detectores de luz e através do qual nada se vê. Não o notamos, porque temos dois olhos, e o sistema visual enche o vazio do ponto cego, como recorda Javier Cercas<sup>3</sup>. Passa-se o mesmo com uma parte da prática da antropologia: ocupamos esse vácuo, que sabemos que não está no domínio do que podemos ver, de que não temos informação disponível, mas que se desvela e intui. Neste texto, pretendo refletir sobre práticas possíveis de viver o quotidiano, em resistências de rotina, ou no empolgamento de um processo revolucionário, quando o impossível penetra entre o horizonte de possibilidades, reportando-me a uma obra publicada recentemente<sup>4</sup>. Essas práticas são detectáveis quando existe uma “grande razão”, na paráfrase de Cesariny, ou quando existem várias razões pequenas, em trivialidades da vida, que urgem. Uma delas depende de uma impossibilidade – e não se trata de um jogo de palavras.

---

<sup>3</sup> Javier Cercas, *El punto ciego* (Barcelona: Random House, 2013).

<sup>4</sup> Paula Godinho. *O futuro é para sempre – Experiência, expectativa e práticas possíveis*. (Lisboa/Santiago de Compostela: Letra Livre/Através Editora, 2017).

Impressionado pelo carácter invasivo do passado sobre o presente, David Lowenthal escreveu *The past is a foreign country*. Josep Fontana, em glosa a este título, responderia que o futuro se converteu num país estranho, no qual se descartou o progresso, o que se conseguiu, como se tivesse sido uma regra interna da evolução humana, ou uma concessão dos grupos sociais dominantes, e não o resultado de muitas lutas coletivas, de revoltas e revoluções<sup>5</sup>. Como nota David Graeber, a ausência de confiança no porvir foi produzida através de um aparelho que, ao longo dos últimos trinta anos, toldou o ânimo e destruiu os sentidos do futuro<sup>6</sup>, o que não é “natural”, conquanto nos tenhamos cansado de ouvir que “Não há alternativa”. Por vezes, surge no plural – *os futuros* –, associada ao “mercado de futuros” e à especulação bolsista, envolvendo o que pode vir a existir ou é mirífico, a utopia abstracta que resulta do acaso, que parece ter-se tornado tão aceitável como o que se prepara, e que se converteu em precário. Estão maus tempo para o lirismo.

Desambiguo três conexões que me parecem adequadas para pensar a relação com o futuro: assim, em primeiro lugar, recorrendo à semântica dos tempos históricos proposta por Reinhart Koselleck, a conexão entre os limites da experiência e os horizontes da expectativa – que não são o mesmo que o passado e o futuro, e que remetem para agencialidades significativas. Para Reinhart Koselleck, a determinação da diferença entre o passado e o futuro, ou entre experiência e expectativa, pode conceber-se como o “tempo histórico”. Como estamos biologicamente condicionados, entre um *alfa* e um *ómega*, ao longo da vida modifica-se a relação entre a experiência e a expectativa: uma cresce e a outra diminui, uma compensa a outra, ajudando a relativizar o tempo final de vida de cada pessoa. Koselleck alerta-nos para o facto de que também no decurso de gerações se alterou a relação entre o passado e o futuro. Consoante se experimentou o tempo como algo sempre novo, como “modernidade”, a presença do futuro foi cada vez maior<sup>7</sup>. Porém, desde o final dos anos 1980, foi-se reduzindo esse lugar do futuro: os *passados presentes*, concatenam-se com um tempo que poderíamos designar de *futuro ausente* – ou aquilo a que Andreas Huyssen chama “*futuros passados*”, sem a possibilidade de futuros inéditos. Os processos de patrimonialização e algumas políticas de memória, que cristalizam o passado no tempo, são característicos dessa passagem.

---

<sup>5</sup> Josep Fontana. *El futuro es un país extraño – Una reflexión sobre la crisis social de comienzos del siglo XXI*. (Barcelona: Pasado & Presente, 2013), 8.

<sup>6</sup> David Graeber. *Revolutions in Reverse – Essays on Politics, Violence, Art and Imagination*. (London/ New York/Port Watson: Minor Compositions, 2011), 31-32.

<sup>7</sup> Reinhart Koselleck. *Futuro pasado – Para una semantica de los tiempos históricos*. (Barcelona: Paidós, 1983), 16.

A religião cívica da memória reflete essa rotura na estrutura da temporalidade, como demonstra Andreas Huyssen<sup>8</sup>.

Uma segunda relação remete para a realidade, depois de deixada sem chão pelo pós-modernismo. A realidade visível e tangível, de cujas versões hoje tantos aparentemente desconfiam, parece ter um nível subterrâneo, escondido, ameaçador, oficioso – e, todavia, real. Como nos recorda Luc Boltanski, o projecto de organização e unificação da realidade resulta da construção dos Estados-nação, fazendo-a corresponder a uma dada população, num determinado território<sup>9</sup>. A construção da realidade só ganha sentido através da sua colagem à superfície do “mundo”. Tudo vem do “mundo”, que é tudo o que acontece, mais o que poderia acontecer – logo, impossível de apreender e controlar na totalidade<sup>10</sup>. A “realidade” é uma seleção e uma organização das possibilidades, num dado momento<sup>11</sup>. Precisamos de conhecer esse “mundo”, interrogar os processos, perceber os caminhos dos agentes sociais – todos nós –, entre experiências e expectativas. Enquanto cientistas sociais, teremos de ir além dos borgesianos “museus de minúcias efémeras”, com que alguns meios de comunicação embaraçam a circulação hegemónica de notícias, e que satisfazem agendas da dominação. As realidades, no seu aqui-e-agora, resultam de processos sociais longos, densificados e intensificados em certos momentos. As alterações dos modelos de vida atuais, em grande parte do globo, podem ser lidas por comparação com outros momentos, quer de empolgamento, quer de asfixia coletiva. Permitem refletir acerca da forma como as pessoas reagiram, como projetaram o futuro, como continuaram a pensar e a agir para a frente, mesclando o sonho e a prática na ação coletiva, como se entregaram às lutas imediatas que garantem a sobrevivência<sup>12</sup>, ou procuraram zonas de refúgio<sup>13</sup>, abrigadas de convulsões e conflitos. Como interrogam Bensa e Pouillon, conquanto o real não seja sempre racional, será preciso fazê-lo passar pela janela desconstrutivista? O cepticismo crónico conduziu a que o chicote sobre os ombros do escravo não fosse mais do que uma frase num discurso, o colonialismo tenha sido uma narração como outras, os sentimentos se tenham convertido em efeitos de estilo, e as crises económicas em artefactos retóricos, com os indígenas a tornarem-se fantasmagorias dos

---

<sup>8</sup> Andreas Huyssen. *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. (Stanford: Stanford University Press, 2003).

<sup>9</sup> Luc Boltanski. *Énigmes et Complots – Une Enquête a Propos d’Enquêtes*. (Paris: Gallimard, 2012), 15.

<sup>10</sup> Luc Boltanski. *Énigmes et Complots – Une Enquête a Propos d’Enquêtes*. (Paris: Gallimard, 2012), 22.

<sup>11</sup> Luc Boltanski. *Énigmes et Complots – Une Enquête a Propos d’Enquêtes*. (Paris: Gallimard, 2012), 18.

<sup>12</sup> Susana Narotzky & Gavin Smith. *Immediate struggles – People, Power and Place in Rural Spain*. (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2006)

<sup>13</sup> James C. Scott. *The Art of Not Being Governed* (New Haven and London: Yale University Press, 2009).

impérios – e os seus interesses puderam ser postos no mesmo plano que as glosas dos missionários, dos militares e dos literatos<sup>14</sup>.

Finalmente, a terceira clarificação centra-se nas práticas possíveis, já indiciadas na relação anterior. Como demonstra Pierre Bourdieu, não se pode olhar para o tempo fora da prática, com oposições entre o tradicional e o moderno, os ritmos coletivos e as ações individuais, o espaço e o tempo<sup>15</sup>. O fim de um caminho é o princípio de outros e a vindima dura até ao lavar dos cestos. As mulheres e os homens continuam a viver as suas vidas, a olhar para trás e a sonhar para a frente, mesmo em tempos de alegado *presentismo*<sup>16</sup>. Em momentos e contextos diversos, as práticas possíveis detetam-se através de pegadas vestigiais, que permitem sondar caminhos, entrevistados e esboçados, mais que asfaltados e confortáveis. Neste processo inacabado, nos mais diversos locais do globo, a concretização depende da correlação de forças sociais em momentos precisos, em condições que se tornaram voláteis. As pessoas agem materialmente sobre a realidade, e, a partir dela, compõem e usam signos, que guiam a sua ação no mundo e as suas relações. Esses signos têm igualmente uma função de retroação: já transformados, retornam sobre os que os produziram e/ou utilizam, numa ação que entrelaça os contextos e as conjunturas, com as ideias, o poder e a resistência. Esta última opera através de práticas possíveis, uma das quais remete para a dimensão do im-possível, no sentido que é conferido por Derrida ao termo e que remete para o inacontecível, o irrealizável, e que ocorre, apesar disso.

## O TODO, AS PARTES E O INVEROSÍMIL

Explicito o meu argumento, de novo na pegada da literatura. Assim, proponho que se procure a relação entre o todo e as partes nas práticas sociais. Numa obra de Almudena Grandes, *El corazón helado*, uma personagem explica que o todo pode ser maior, menor ou igual à soma das partes.

*El todo puede ser mayor, menor o igual que la suma de las partes, todo depende de la interacción que se establezca entre estas últimas. Pensad bien en lo que acabo de decir porque esta es una frase muy importante,*

---

<sup>14</sup> Alban Bensa & François Pouillon. (org.) *Terrains d'écrivains – Littérature et ethnographie*. (Paris: Anacharsis, 2012).

<sup>15</sup> Pierre Bourdieu. *Razões práticas- Sobre a teoria da ação*. (Oeiras: Celta, 1997).

<sup>16</sup> François Hartog. *Régimes d'historicité – Présentisme et expériences du temps*. (Paris: Seuil, 2003).

*y lo es en si misma y porque desemboca en esta otra: sólo podemos afirmar con certeza que el todo es igual a la suma de las partes cuando las partes se ignoran entre sí.”<sup>17</sup>*

Nada demais, aprendemo-la na escola, aplicado às ciências ditas duras. Porém, esta assunção pode ser reconhecida também nas ciências sociais, num olhar para o mundo actual, nesta realidade do tardo-capitalismo. Assim, o todo é menor do que a soma das partes quando estas estão juntas, mas destacam o que as divide. É igual, quando intencionalmente se ignoram e não atendem ao que as une. Torna-se maior quando as práticas colectivas ressaltam o *comum*, em vez do diverso.

Interessa-me interrogar como se vive quando os desejos têm a levedura necessária para que os sonhos cresçam, deixando a porta aberta para procurar o que ainda não há, mas também quando os desmantelam, subordinam ou diluem, entre a grande razão e as razões pequenas. Walter Benjamim salientava a relação dialética existente entre o sonho e o despertar, inerente às utopias, pois os coletivos produzem as interpretações das suas condições de vida<sup>18</sup>. São esses coletivos – que podem parecer diluídos e mesmo diminuir de tamanho, para serem mais atuantes – que determinam as práticas possíveis, as continuidades dos sonhos quando se desperta, a resolução ou o mitigar do que se torna um pesadelo.

Numa obra publicada em 2017, *O futuro é para sempre – Experiência, Expectativa e Práticas Possíveis*, a partir de agentes sociais concretos, no âmbito de processos pautados pela ostensividade, pela encenação ou pela invisibilidade, seleccionei três realidades, cujo argumento apresento resumidamente.

## PRÁTICAS POSSÍVEIS (1): O ESCAPISMO<sup>19</sup>

O escapismo e a busca de abrigo, são legíveis, entre outras situações, nos processos detectados nas fronteiras vivas actuais. Não me refiro a quem circula confortavelmente em turismo, mas a quem foge à procura de segurança e de emprego, ou a escapulir-se do indizível, numa tentativa de evasão em relação a mecanismos de identidade, optando por uma não-identificação, e/ou pela diluição

---

<sup>17</sup> Almudena Grandes. *El corazón helado*. (Barcelona: Tusquets, 2007).

<sup>18</sup> Apud Miguel Abensour. “L’utopie, une nécessaire technique du réveil”. *L’Atlas des Utopies*. (Le Monde Hors-Série, 2012), 9.

<sup>19</sup> Paula Godinho. *O futuro é para sempre – Experiência, expectativa e práticas possíveis*. (Lisboa/Santiago de Compostela: Letra Livre/Através Editora, 2017), 159-228.

numa *zona de refugio*<sup>20</sup>. Vemo-lo todos os dias nas notícias: os que escapam, atêm-se, de forma precária e inquieta, à vida que se lhes tornou possível, tentando minorizar as perdas, escapando ao controlo estatal e supra-estatal (no caso europeu, ao Frontex, por exemplo). O todo é igual à soma das partes, quando estas se ignoram, o que nos leva a interrogar a questão da identidade, com a qual lidámos longamente nas ciências sociais: consoante o momento histórico, quanta identidade é necessária, afinal?

As áreas que escapam à esfera dos Estados, e que fizeram dessa não-pertença um modo de vida e uma não-adscrição, é o cerne de *The Art of Not Being Governed*, de James C. Scott, publicado em 2009. O autor aborda a situação da periferia de uma vasta região que abrangeu um conjunto de Estados asiáticos, designada *Zomia*, única área do globo cujos povos não foram completamente integrados em Estados-Nação. Trata-se de uma *zona de refúgio* ou de protecção de pessoas, cujos modos de vida, organização social, ideologia e cultura oral, podem ser encarados como um posicionamento estratégico para manter os Estados à distância, com vista a evitar a incorporação. Desde a segunda guerra mundial, a *Zomia* foi sucessivamente acantonada, encurtando no espaço. Concomitantemente, aumentavam os que ali se acolhiam, pois constitui uma sequela da construção e consolidação dos Estados circundantes. É uma área de gente fugidia, que se escapuliu à esfera dos Estados, do colonialismo e do imperialismo, ao longo de dois milénios. Com essa prática, escapou à escravatura, ao alistamento militar, aos impostos, às corveias medievais de trabalho, às epidemias e às guerras – não é pouco. Esta heterarquia, caracteriza-se pela complexidade económica e social, sem *ranking* hierárquico nem unificação<sup>21</sup>.

As zonas de refúgio são também encaradas como periferias – note-se a centripetia desta noção –, num tempo de “interstícios”, de economias “informais”, de “margens” agudas, farpadas e inclementes. Margens, periferias, limiares dos Estados, ou de instâncias trans-estatais, que deixam nos seus limites seres humanos que se movem, a fugir do horror e/ou em busca de uma melhor forma de vida. Este arredar de gente para as margens, para uma liminaridade maldita, em função de guerras e perseguições, ocorre num momento em que o ideal de poder e de *management* se chama “governança” – ou seja, como recorda Michel Agier, afasta-se do *demos*, o povo político, ao mesmo tempo que “favorece as fragmentações e um dispositivo de mundos estanques e cada vez mais reduzidos em que se exercem o

---

<sup>20</sup> James C. Scott. *The Art of Not Being Governed*. (New Haven and London: Yale University Press, 2009).

<sup>21</sup> James C. Scott. *The Art of Not Being Governed* (New Haven and London: Yale University Press, 2009), 326.

controlo e a adesão ao sistema.”<sup>22</sup>. Para James C. Scott, as zonas de refúgio são o outro lado da moeda dos projectos de edificação estatal, de que constituem um produto reflexivo, em locais pouco interessantes para os processos de apropriação e acumulação. Através delas, é possível construir uma história global de populações empurradas pelos Estados, ou que os tentam evitar, como os Cossacos, os Ciganos, os Berberes, os Mongóis, que ocupam esses espaços extra-estatais, e que usam alguns corredores menos vigiados para escapar às esferas de controlo<sup>23</sup>.

Numa abordagem comparativa e num tempo alargado, verifica-se que essas áreas têm em comum um conjunto de características: (1) as populações desenvolvem rotinas de subsistência que maximizam a dispersão, a mobilidade e a resistência à apropriação; (2) a sua estrutura social favorece essa disseminação e fragmentação, apresentando ao exterior um modelo, que impede a existência de qualquer ponto institucional susceptível de futuros arranjos unificadores; (3) grande parte tem fortes tradições de igualitarismo e autonomia, ao nível das famílias e das aldeias, que constituem um estorvo permanente em relação à tirania e à hierarquia<sup>24</sup>. Com base na percepção de que algumas regiões de fronteira entre Portugal e Espanha constituíram *zonas de refúgio*, em escapismo relativamente à acção do Estado, em vários trabalhos anteriores interroguei o processo de conversão em linha da zona da *raia*, entre o norte de Portugal e a Galiza<sup>25</sup>. A partir de um trabalho de campo longitudinal neste troço da fronteira, com incursões episódicas nas aldeias de Santiago, Rubiás e Meaus, bem como da análise dos materiais recolhidos no Arquivo Histórico-Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros de Portugal e do Ministério de Asuntos Exteriores de España, laborei não só sobre os guerrilheiros anti-franquistas acolhidos em Portugal, como no caso do Couto Misto, um enclosure que permaneceu até ao tratado fronteiriço de 1864 com um estatuto de *no man's land*.

---

<sup>22</sup> Michel Agier. *La condition cosmopolite – L’anthropologie à l’épreuve du piège identitaire* (Paris: La Découverte, 2013), 6, tradução minha.

<sup>23</sup> James C. Scott. *The Art of Not Being Governed* (New Haven and London: Yale University Press, 2009), 328.

<sup>24</sup> James C. Scott. *The Art of Not Being Governed* (New Haven and London: Yale University Press, 2009), 329.

<sup>25</sup> Paula Godinho. “Oír o galo cantar dúas veces” -*Identificacións locais, culturas das marxes e construción de nacións na fronteira entre Portugal e Galicia*. (Ourense: Imprenta da Deputación, 2011); *O futuro é para sempre – Experiência, expectativa e práticas possíveis*. (Lisboa/Santiago de Compostela: Letra Livre/Através Editora, 2017).



## PRÁTICAS POSSÍVEIS (2): AS “LUTAS IMEDIATAS”<sup>26</sup>

A designação é proposta por Michel Foucault<sup>27</sup>: as lutas imediatas enquadram os formatos da resistência – quotidiana ou esporádica –, que facilitam a vida, evitando os danos maiores, como sucede no quotidiano de mulheres costureiras da Galiza, na atualidade, ou dos trabalhadores da *vega baja* do rio Segura, em Alicante, por exemplo. Embora sejam marcantes os momentos de revolta expressa, e os que se expõem se tornem merecedores de admiração entre os seus pares, nem sempre a vida das mulheres e dos homens é heroica, no seu tempo histórico<sup>28</sup>. O *discurso público e o discurso escondido* raramente são idênticos. Nesta modalidade, o fracasso na possibilidade de uma cultura comum, que alente e proteja, é intuído através de um *coletivo ausente*<sup>29</sup>. Na luta quotidiana por suprir necessidades básicas e garantir os suportes da vida, parece ficar excluída a esfera pública e o formato da política herdado da revolução francesa, com uma construção da cidadania. O conceito de “infrapolítica”, cunhado por James C. Scott, demonstra que, além do espectro visível, existem cores que desconhecemos. As lutas imediatas são aquelas em que as pessoas encaram as instâncias do poder que lhes são mais próximas, sem procurarem o “chefe adversário”, mas o inimigo imediato, e sem buscar uma solução no futuro para o seu problema circunstancial, através de revoluções, libertações ou luta de classes.

Susana Narotzky e Gavin Smith publicaram em 2006 *Immediate struggles – People, Power and Place in Rural Spain*, uma obra decisiva na compreensão deste tema. A província de Alicante, no Estado espanhol, serviu-lhes como terreno para este estudo, cujo epicentro foi Catral, na *vega baja* do rio Segura. Trata-se de uma região marcada longamente pela pluriactividade rural, entre uma área de grande propriedade e outra de pequenos agricultores, entre o árido e o irrigado, e entre a manufactura e a agricultura. Ali se criou um complexo de relações sociais, assente numa rede interpessoal densa, com uma longa história, uma paisagem de pequenas manufacturas familiares e um misto de agricultura comercial e indústria, com famílias agrícolas pluriactivas e empresas efémeras. A etnografia foi usada como um meio de entender *percursos*, tendo os indivíduos como agentes, e *processos*, que

---

<sup>26</sup> Paula Godinho. *O futuro é para sempre – Experiência, expectativa e práticas possíveis*. (Lisboa/Santiago de Compostela: Letra Livre/Através Editora, 2017), 73-158.

<sup>27</sup> *Apud* Susana Narotzky & Gavin Smith. *Immediate struggles – People, Power and Place in Rural Spain*. (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2006), *passim*.

<sup>28</sup> James C. Scott. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. (New Haven and London: Yale University Press, 1985).

<sup>29</sup> Susana Narotzky & Gavin Smith. *Immediate struggles – People, Power and Place in Rural Spain*. (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2006).

inserem as mulheres e os homens *na* história e *numa* história, num mundo que é sempre complexo, raramente coeso e a que se colou a palavra “crise”. Por outro lado, num momento em que os seres humanos vão sendo considerados descartáveis como trabalhadores, é imperativo entender os mercados de trabalho como construções políticas e económicas, com implicações sociais e culturais localizadas. A ênfase em diferentes escalas, com uma compreensão pela etnografia realizada em locais concretos, numa experiência de proximidade em relação ao quotidiano das pessoas comuns, num contexto determinado, requer o recurso à compreensão das correntes de força inerentes à reprodução capitalista, bem como das tendências que sublinham as experiências quotidianas. O todo é menor do que a soma das partes quando estas exaltam o que as diferencia, se combatem entre si, salientam as heterogeneidades, em detrimento do que une.

Sob um formato local e regional (Verín ou a província de Ourense), ou nacional (a Galiza), a cultura emerge por vezes como explicação desta aparente apatia, que dá continuidade a formatos de caciquismo e que alimenta uma mão-de-obra aparentemente disciplinada e aquiescente. Ouve-se frequentemente uma referência essencialista à cultura galega, associada a um formato de psicologia étnica, que se expressa num suposto auto-ódio, evidenciado na rejeição do idioma, dos produtos locais e no relevo conferido ao que vem de fora<sup>30</sup>. Essa denegação foi fomentada pela extensa e contínua emigração e por uma estrutura política longamente imposta a partir de Madrid. A reificação de imagens e a atribuição de características pessoais aos povos e às comunidades, alimenta uma psicologia étnica, que subvaloriza o tempo longo e a hegemonia, indispensáveis para compreender a realidade num dado momento.

A prática da dominação, e a necessidade de continuar a manter diariamente relações com quem a exerce, obrigaram a um discurso oculto e privatizado, neste longo tempo que se segue a 1936. As vidas dos trabalhadores subalternos, dos que têm escasso controlo sobre as suas vidas, dos que dependem de terceiros para sobreviver, conjugam acção, escolha e oportunidade com a sua experiência, que resulta das respectivas histórias particulares, que por sua vez os produzem material, social e culturalmente<sup>31</sup>. Porém, também estão repletas de momentos em que, como indica James C. Scott, se engole a raiva em público. Este é o quotidiano dos que

---

<sup>30</sup> Uma rede de supermercados lançou com êxito um conjunto de pequenos filmes, que edificam uma ideia positiva de galegidade, com um “Braveheart” que irrompe em alguns, lembrando quão longeva é a construção local. Ver, por exemplo, “Vivamos como galegos”, [https://www.youtube.com/watch?v=M3AWWegTv\\_A](https://www.youtube.com/watch?v=M3AWWegTv_A), ou “Se chove, que chova”, <https://www.youtube.com/watch?v=SsRMbHAYHjc>.

<sup>31</sup> Susana Narotzky & Gavin Smith. *Immediate struggles – People, Power and Place in Rural Spain*. (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2006), 90.

estão obrigados a uma performance pública, que requer deles formas elaboradas e sistemáticas de subordinação social<sup>32</sup>. Com raras, mas significativas exceções, essa performance pública – pautada pela prudência, pelo medo e pelo desejo de obter favores – tenta corresponder às expectativas dos poderosos. A ambiguidade desta situação aponta para uma dupla consciência, através de uma vida dupla, com pensamentos duplos, deveres duplos, classes sociais duplas, o que dá lugar a palavras dúblicas e ideais dúblicas, entre a contenção ou a revolta, a hipocrisia ou o radicalismo. Torna-se necessário perceber as práticas atuais num processo mais longo, mas também a forma como essas práticas dos sujeitos históricos, que não são todas similares, nem unívocas, contribuem para a configuração de uma ambiência cultural que torna possível a exploração.

A informalização, a flexibilidade, ou a dispersão da produção fundem, com fronteiras pouco nítidas, as empresas e as casas, os empresários e trabalhadores, os mercados e redes de troca. Através da derivação da produção, os contratadores do trabalho das costureiras podem dissimular-se como empregadores<sup>33</sup>. Como refere João Carlos Louçã, num trabalho acerca dos operadores de *call center*, há uma transmutação, que pode ir até à própria designação: o empregador passa de patrão a cliente<sup>34</sup>. As transformações sociais não decorrem de projetos a construir na história, são definidas pelas pessoas no decurso da sua própria história. Como sugerem Susana Narotzky e Gavin Smith para o caso da zona da província de Alicante que estudaram, a construção das condições sociais que originam uma economia regional “flexível”, “sensível”, “adaptável” resulta de experiências históricas específicas e nem sempre agradáveis<sup>35</sup>.

### PRÁTICAS POSSÍVEIS (3): OS MOVIMENTOS COLETIVOS<sup>36</sup>

Corria o mês de Abril de 1789, quando os operários da manufactura de papel instalada na anterior residência de vilegiatura Tiron, no antigo faubourg de Saint Antoine, em Paris, se rebelaram contra a baixa de salários proposta por

---

<sup>32</sup> James C. Scott *Domination and the Arts of Resistance – Hidden Transcripts*. (New Haven and London: Yale University Press, 1990).

<sup>33</sup> Luc Boltanski, & Ève Chiapello. *Le nouvel esprit du capitalisme*. (Paris: Gallimard, 1999), 303

<sup>34</sup> João Carlos Louçã. *Call Centers – Trabalho, domesticação, resistências*. (Porto: Deriva Editores, 2014).

<sup>35</sup> Susana Narotzky & Gavin Smith. *Immediate struggles – People, Power and Place in Rural Spain*. (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2006), 177.

<sup>36</sup> Paula Godinho. *O futuro é para sempre – Experiência, expectativa e práticas possíveis*. (Lisboa/Santiago de Compostela: Letra Livre/Através Editora, 2017), 229-234.

Reveillon, o patrão, embora aparentemente houvesse uma descida do preço do pão. Os movimentos que mudam a história, e que vão além das possibilidades que se adivinham, começam de véspera. Contudo, raramente se tem essa percepção quando se está imerso neles – e podem nem restar vestígios dos lugares em que esses acontecimentos se desencadearam, com sucederia com a *folie Titon*, que foi demolida. Os seus operários, e os das outras fábricas da zona do antigo faubourg de Saint Antoine estariam na linha da frente, em 14 de Julho, no ataque à Bastilha, embora a história registre o nome de poucos, e, menos ainda, dê importância ao aviso prévio. Vencedores ou vencidos – e de quantas partes de vitória se faz cada derrota? –, os movimentos colectivos podem ficar circunscritos – no espaço, no tempo e nos grupos sociais que se mobilizam – ou podem dilatar-se, atingindo dimensões impensáveis nos curtos momentos em que se desencadearam. A revolta dos operários da “Folie Titon” foi o princípio de um movimento que marcou os dias que vieram, em que muito mudaria. – e em que o todo haveria de ser maior do que a soma das partes.

Os movimentos colectivos são momentos em que a história acelera e, em várias situações, nada voltaria a ser como havia sido. Assim sucedeu com o empolgamento do processo revolucionário em Portugal, que durou, no mínimo, os dezanove meses que se seguiram ao 25 de Abril de 1974, ou com o Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), no Brasil, por exemplo. Estes momentos conduzem-nos a reflectir sobre outra prática possível, que quebra os quotidianos e desrotiniza, com um carácter aparentemente impossível, antes de ocorrer. Sem práticas comuns continuadas, e sem grupos que as vivenciem, a expectativa de edificar novas temporalidades seria escassa. Os movimentos revolucionários parecem dissociar a experiência e a expectativa, ao destacarem os fenómenos de rotura, e ficaram longamente sub-teorizados pela antropologia, nomeadamente pelo estruturo-funcionalismo. As várias *razões pequenas*, em resultado de vidas e rotinas partilhadas, em função de conjunturas históricas e co-relações de forças na sociedade, que podem ser previsíveis ou assombrosas, além do recurso ao escapismo e às lides de rotina, podem encontrar caminhos para mudanças aceleradas e profundas.

O *fim da história*, propugnado por Francis Fukuyama, sugere que a democracia liberal pode constituir a forma final de todo o governo humano, na ausência de alternativas coerentes<sup>37</sup>. Esta visão escatológica em torno do tempo obscurece *os fins da história*<sup>38</sup> e as perspectivas em torno do porvir, que, na linguagem poética de Cesariny, seriam *a grande razão*. Quase todas as pessoas vivem com os olhos

---

<sup>37</sup> Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man*. (London: Penguin, 1992).

<sup>38</sup> Perry Anderson. *The ends of History*. (London: Verso, 1992).

no que está para a frente, entre razões pequenas e uma eventual grande razão. Embora não estejam na moda os momentos de rotura, que permitiram aos grupos sociais subalternizados sonhar com um futuro mais justo e diferente e conquistar um conjunto de direitos, as sociedades mostram em momentos variados o papel da contestação na mudança, que nem sempre ocorre nos limites fixados.

Nos discursos em que fica assinalada a diferença entre *antes* e *depois*, o 25 de Abril de 1974 é a data mais evocada, em Portugal. O trabalho sobre um evento, que estabelece uma barreira entre *antes* e *depois*, que resulta da história e é incorporado na existência das pessoas, confronta os cientistas sociais com as escalas de uma realidade que se transmuta e que atinge, de modo distinto, níveis variados das sociedades, pondo em relevo os campos em que se situam os agentes. Como notara Marx, os que fazem a história, não a fazem sós, nem em condições escolhidas e confrontam-se com uma realidade que dilui o microscópico num nível em que pode perder visibilidade e tornar-se insignificante<sup>39</sup>. A compreensão de um acontecimento, pela relação com o tempo, com a história e com a atualidade, não pode passar exclusivamente pelo entendimento de quanto há de habitual e quotidiano na situação em que emerge. Não desponta em moldes idênticos noutra enquadramento, nem é compreensível exclusivamente a partir de condições locais. A partir de um fenómeno geral, solicita múltiplas escalas de análise, porque se exerce através de uma rede de relações, com efeitos estruturantes, imprevisível na sua duração e no seu raio de ação: um acontecimento é um “tempo-fronteira”<sup>40</sup>.

Desenvolvi trabalho de campo ao longo dos anos de 1994 e 1995 no Couço, povoação com uma longa reputação de resistência à ditadura, e com um forte enraizamento do Partido Comunista Português. As memórias de um conjunto de lutas locais e a edificação de uma cultura resistente dão uma particular importância a este marco. As mudanças que este novo tempo trouxe – que propiciam, por comparação, a exaltação da memória em relação ao passado, são reconhecidas como “*conquistas de Abril*”, numa expressão que integra o socioleto grupal, fortemente impregnado pela linguagem comunista.

No sul rural, marcado pela grande propriedade fundiária, o processo de reforma agrária que resulta na ocupação de terras dos grandes proprietários e na criação de unidades coletivamente exploradas, marca uma barreira entre um tempo anterior e um novo começo. No contexto abordado, os discursos produzidos estão frequentemente marcados pela *ucronia*, a nostalgia de um tempo dentro do campo

---

<sup>39</sup> Karl Marx. *O 18 brumário de Luis Bonaparte*. (Lisboa: Editora Vento de Leste, 1975 [1852])

<sup>40</sup> Michel Agier. *La condition cosmopolite – L’anthropologie à l’épreuve du piège identitaire*. (Paris: La Découverte, 2013).

das possibilidades, que não chegou a ter completa concretização. A par da plenitude dos momentos vividos, reporta a consternação e o pesar pelos que se lhe seguiram. Produzidos num presente que ostensivamente compromete as esperanças depositadas, os discursos revolvem a história do que *poderia ter sido*.

O objectivo da reforma agrária concretizar-se-ia através da constituição de novas unidades produtivas, e não pela distribuição de terras, numa situação que se diferencia bastante do caso espanhol e de outros. A parcelização da terra dos grandes latifúndios não foi discursivamente afluída, pois a sua repartição deixara de ter significado desde finais dos anos 1960, devido à introdução da mecanização, impossível de realizar de modo isolado no contexto sul de Portugal. Como refere Oliveira Baptista, “Para os trabalhadores, a reforma agrária era sobretudo um emprego. Mais do que uma apropriação da terra, era a garantia de que não eram obrigados a emigrar ou de que não ficavam desempregados.”<sup>41</sup>.

A organização do trabalho nas novas unidades foi o resultado quer dos “modelos de futuro” de que os trabalhadores dispunham (grande dimensão, a ideia de progresso ligada às máquinas, a opção coletiva em vez da individual), quer dos seus percursos e experiências<sup>42</sup>. Uma conjuntura nacional favorável criara o pano de fundo adequado aos movimentos de assalariados rurais do Sul, de que os trabalhadores temporários eram o maior contingente: “*Eram homens e mulheres que sempre tinham estado afastado da gestão e organização do processo produtivo. A sua esperança possível era um emprego e um salário, e não tornarem-se pequenos agricultores, o que aliás lhes aparecia como condenado pela evolução tecnológica e, sobretudo, pelo modelo económico-social que emergia, com nitidez, da ideologia das organizações políticas e dos movimentos sociais em que se reconheciam e se integravam*”<sup>43</sup>. Embora tenha sido no período que se seguiu ao 25 de Abril que surgiram as condições para o seu desencadeamento, a consciência coletiva era anterior.

---

<sup>41</sup> Fernando Oliveira Baptista, “A reforma agrária foi inviabilizada por razões políticas”, entrevista conduzida por Dulce Freire e Fernando Rosas, *História*, (Ano XX, Setembro, n.º 6: 1998), 10-15.

<sup>42</sup> Fernando Oliveira Baptista. *Alentejo. A questão da terra*. (Castro Verde. 100Luz, 2010), 132.

<sup>43</sup> Fernando Oliveira Baptista. *Alentejo. A questão da terra*. (Castro Verde. 100Luz, 2010), 12-13.

## INCONCLUSÕES

Os estudos que visibilizam as “lutas imediatas”, o escapismo e os movimentos sociais, permitem verificar que os agentes sociais têm respostas subjetivas a situações objetivas, em que o *habitus* é importante, conquanto deva ponderar-se o papel do momento histórico e pessoal. As soluções variam em função da conjuntura económica e política, mas também pessoal, da segurança de uma rede de apoio, bem como do papel do aleatório, insuficientemente valorizado.

No caso da reforma agrária, no Couço, a dimensão das práticas colectivas só foi possível devido ao exacerbamento do que unia os subalternos, pois o todo foi maior do que a soma das partes. Esse momento de aceleração da história, que encadeou a ação localizada com políticas centrais favoráveis, conferiu poder a um coletivo, num processo com raízes históricas longas, assente nas lutas do proletariado rural do sul de Portugal. No período anterior, o tempo longo do fascismo português, conquanto as classes estivessem construídas e com consciência de si, no discurso público eram aparentemente diluídas. A reforma agrária, momento luminoso para grande parte dos sem-terra do sul de Portugal, foi derrotada, porque a revolução também o foi. Porém, em *A nossa fada Morgana – Viagem pelos imaginários da revolução de Abril*, Manuela Cruzeiro recorda-nos que “*A revolução, mesmo derrotada, ou desvirtuada, conserva uma espécie de invencibilidade, porque permanece na memória dos povos como narrativa exaltante e inspiradora, fonte regeneradora das mais fundas expectativas de felicidade colectiva, manancial inesgotável de energias mobilizadoras contra a depressão e a decadência, voo de águia ou salto de tigre sobre o caminhar lento e penoso de um mundo hostil e sem esperança*”<sup>44</sup>. Esta prática, com o todo maior do que a soma das partes, foi derrotada. Mas quanto ficou do que houve, como pergunta Joana Craveiro no seu belo espectáculo “*Um Museu Vivo de Memórias Pequenas e Esquecidas*”?

Ainda que não possa ocorrer noutra enquadramento, a Reforma Agrária não é inteligível a partir exclusivamente do que se conhece quanto às condições locais ou grupais. Depende de níveis translocais, de relações de forças, de conjunturas precisas, atendo-se aos campos múltiplos nos quais a história se desdobra. Implica, portanto, uma reflexão em torno das escalas da realidade que se transforma. Como refere, o tempo que acelera priva o presente da possibilidade de ser experimentado como presente, pois escapa em direção ao futuro em que o presente inexperimentável

---

<sup>44</sup> Manuela Cruzeiro. *A nossa fada Morgana: viagem pelos imaginários da Revolução de Abril*. (Porto: Afrontamento, 2017), 25.

é remetido para a filosofia da história<sup>45</sup>. As revoluções parecem desencadear-se num futuro desejado, subtraído completamente à experiência correspondente do presente, que afigura impossível a transferência do milenarismo ou da sociedade sem classes para a realidade histórica.

A análise das transformações do presente é uma ficção, um encadeamento de acontecimentos segundo a necessidade ou a semelhança<sup>46</sup>: as coisas podem acontecer a partir da sua possibilidade de sucederem. O novo é o atual, num tempo em que nada é fixo e tudo é processo<sup>47</sup>. Porém, os estádios liminares podem estar igualmente eivados pelo *ainda não*, pelo *desiderium* que sonha um futuro, entre derrotas, ou depois delas, em que os protagonistas são os vencidos. O novo é, também, o *ainda não* de Ernst Bloch, a *utopia concreta* que depende do esforço, da vontade, da capacidade de construir coletivos, por oposição à *utopia abstrata*, na espera de si, dependente do acaso, do aleatório, da sorte.

A realidade pode não ser sempre acessível, mas, quando mudamos de posição, vemos os seus diversos aspectos. Precisamos de circular, de cruzar fronteiras, de nos movermos, de conseguir auxiliares de investigação, com promiscuidade disciplinar. A realidade, como diria Manuel António Pina, é uma hipótese repugnante, mas há diferença entre etno-ficção e etno-mentira, porque quando se expulsa o real, as palavras não querem dizer nada<sup>48</sup>: a realidade é mesmo uma ideia nova. Como nos sugere Julio Cortázar nesse prodigioso jogo do mundo que é *Rayuela*, “*Pode ser que exista outro mundo dentro deste, mas não o vamos encontrar a copiar e recortar a sua silhueta no fabuloso tumulto dos dias e das vidas, não o encontraremos na atrofia nem na hipertrofia. Esse mundo não existe, precisa de ser criado como uma Fénix.*” Acrescentará que existe como a água existe na conjugação do hidrogénio com o oxigénio, conquanto encarados em separado, e à vista desarmada, hidrogénio e oxigénio sejam invisíveis.

---

<sup>45</sup> Reinhart Koselleck. *Futuro passado – Para una semantica de los tiempos históricos*. (Barcelona: Paidós, 1983).

<sup>46</sup> Jacques Rancière. *Les Bords de la Fiction*. (Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016), 12.

<sup>47</sup> Gilles Deleuze & Tiqqun. *Contribución a la guerra en curso*. (s/l: Errata Naturae Editores, 2012).

<sup>48</sup> Ivan Jablonka. *L'Histoire est une littérature contemporaine – Manifeste pour les sciences sociales*. (Paris: Seuil, 2014), 318.



## **2. Entre a Experiência e a Expectativa: História Oral e o Passado do Futuro**

# SOCIEDADES QUILOMBOLAS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA – TERRA E LIBERDADE

por

**Euripedes Funes<sup>1</sup>**

**Resumo:** As sociedades quilombolas do rio Trombetas, no oeste do estado do Pará – Amazônia brasileira, se constituíram ao longo do XIX. Hoje, materializadas nas atuais comunidades negras, descendentes destes mocambos, a luta que se coloca, mais do que pela liberdade, é a de garantir sua territorialidade, constituída por seus ancestrais, frente aos grandes projetos de mineração, a construção de barragens, o agronegócio e ações do governo federal desde os anos de 1970. Momentos em que se afirmam sua identidade afro-amazônica.

**Palavras-chave:** Quilombos; Amazônia; Territorialidade; Resistência.

**Abstract:** Quilombola societies of the Trombetas River, in the western state of Pará – Brazilian Amazon, were formed during the XIX century. Nowadays materialized in the current black communities – descendants of these mocambos – the struggle that arises, rather than freedom, is for the right to land, to guarantee that territoriality constituted by their ancestors, facing the large mining projects, the construction of dams, the agribusiness and even environmental projects, advocated by the federal government since the 1970s, ignoring the rights and cultures of these Afro-Amazonians. Moments in which their identity is affirmed.

**Keywords:** Quilombos; Amazon; Earth; Resistance.

*Libertar a terra pra nós trabalha<sup>2</sup>.*

Falar acerca de comunidades quilombolas, ou mocambeiras, no tempo presente é remeter a uma história marcada por conflitos, resistências para além da escravidão. É falar da história do campesinato no Brasil, em particular de um campesinato

---

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal do Ceará. Pós-Doutorado em História na Universidade de Campinas (UNICAMP), 2003. Doutorado em História na Universidade de São Paulo (USP), 1995.

<sup>2</sup> Sr. Roxinho, morador da Comunidade Pacoval no Rio Curuá. Entrevista feita pelo autor, junho de 1992.

negro, com domínio e uso coletivo da terra. É navegar nas reminiscências vivas, nas experiências sociais de afrodescendentes que constituíram seus territórios, onde ser livre era possível. Um exemplo dessa historicidade são os Mocambeiros do Trombetas, no oeste do estado do Pará<sup>3</sup>.

Foi nesse rio de águas negras, emolduradas por castanhais, que se constituiu no século XIX uma fronteira quilombola. Ali, firmaram-se os mais importantes mocambos do oeste paraense, configurando-se uma Amazônia negra. Uma fronteira é sempre final e princípio; ponto de chegada e de partida, âmbito do cotidiano e do desconhecido, geradora de medos e desconfianças; espelho e escudo. Eterna contradição de um ser que requer o outro, ao mesmo tempo em que necessitam diferenciar-se para seguirem sendo essencialmente humanos.

Naquele espaço, terras de negros se sobrepuseram a territórios indígenas, desencadeando momentos de tensões e de alianças entre segmentos sociais distintos. Assim, sociedades nativas tornam-se o Outro, forçado a se deslocar rumo ao Tumucumaque, um divisor de águas entre as que correm para o Atlântico Caribenho e aquelas que descem para o “Mar Dulce”. Ali, encontra com outros negros fugidos da escravidão – os *bush negroes*: Kotica, Dejuka, Saramaka e Boni, configurando-se, assim, um elo entre as sociedades quilombolas dessa região amazônica. Uma convivência que possibilitou trocas culturais perceptíveis nos *modus vivendi*, em particular no cotidiano das comunidades afro-amazônicas.

Carlos Printz, 37 anos, líder da comunidade de Abuí, no alto Trombetas diz:

*[...] os meus antepassados, os meus avós, eles contavam que o quilombo antes era até chamado de mocambo. Então era um lugar onde o povo vivia junto, reunido. E lá eles viviam em comum, onde só viviam mesmo os remanescentes, aquele povo sofrido. Viviam morando lá. Aí teve a história de que teve vários quilombos aí pro alto Trombetas, aí pelas cachoeiras. Aí depois que eles já estavam libertos, foram descendo o rio e foram morando nesses lugares, onde nós estamos morando agora. É no Abuí, é na Tapagem, no Paranã, essas comunidades que hoje em dia temos. Então foi assim, segundo eles falou prá gente, que começou essa história<sup>4</sup>.*

---

<sup>3</sup> Euripedes A. Funes, *Nasci nas Matas Nunca Tive senhor: História e Memórias dos Mocambos do Baixo Amazonas*. Tese de Doutorado (São Paulo: Universidade de São Paulo, 1995).

<sup>4</sup> Carlos Printz, morador da Comunidade Abuí, alto do Rio Trombetas. Entrevista realizada pelo autor em julho de 2003.

As marcas desse processo histórico são visíveis na documentação gerada pelo governo paraense: correspondências, relatórios e autos cíveis; nos jornais da época, nas narrativas produzidas por viajantes, em sua maioria cientistas, que visitaram esse rio na segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX. Processo visível, e permanente, sobretudo na memória daqueles que são os continuadores de uma luta secular. Se, num primeiro momento, o enfrentamento visava construir a liberdade rompendo com a escravidão, hoje a luta se coloca no sentido de libertar a terra para continuarem a ser livres e assegurarem o direito à cidadania. Transformar espaço em lugar bom para se viver.

Segundo Catroga, a memória “não é um armazém que, por acumulação, recolha todos os acontecimentos vividos por cada indivíduo, um mero registro; mas é uma retenção afetiva e ‘quente’ do passado feita dentro da tensão tridimensional do tempo”<sup>5</sup>. Assim, no diálogo com os narradores, a língua vai se soltando, as palavras vão saindo, configurando elos entre o presente e o passado. “Vou contá o que me contaram, o que meu avô contou pro meu pai, o que minha mãe contava... Isso se passou assim, num sabe? Não conto o que não sei, é assim a história.” Ali não há uma história avulsa. Mesmo quando alguém “se lembra de si”, é um lembrar de uma história comunitária; do eu, mas também dos outros. São narrativas carregadas de experiências vividas, ou assimiladas, colando na sua história as histórias de seus anteriores. Os de agora fazem das histórias daqueles, suas histórias. Nas origens, estão as raízes da identidade.

A memória, mesmo sujeita a influências e novos valores – parte natural do processo evolutivo do grupo que a preserva, como elemento que dá sustentação à identidade e ao sentido de origem –, mantém um vínculo entre o presente e o passado. Referências repetitivas de fatos, nomes, lugares e atitudes são marcadores significativos, e ao mesmo tempo reveladores, que permitem traçar a trajetória histórica do grupo. Exemplo: vieram da África, fugiram, mocambeiros, remanescentes. É quando a memória vira fonte para a história.

Há aí um elemento comum, marco de interlocução possível: a noção de cultura, que abarca as práticas de resistência diante do poder, resistência que se manifesta tanto na ação política quanto nas formas ocultas e práticas culturais que têm também um forte viés identitário. Cabe-nos buscar e analisar as formas simbólicas – palavras, imagens, instituições, comportamentos – com a ajuda das quais os homens de qualquer lugar se representam, perante si mesmos e perante os demais<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Fernando Catroga, *Memória, História e Historiografia* (Coimbra: Quarteto, 2001), 20.

<sup>6</sup> George G. Iggrs, *La Ciencia Histórica en el Siglo XX - las tendencias actuales* (Barcelona: IDEAS Book, 1998), 81-85.

Tomamos, aqui, a lição de Alfredo Bosi:

*O que há de inexaurível no espírito de um grande historiador vem de sua capacidade de pôr-se à escuta das águas que jorram do passado e que a memória faz irromper no presente. Essas águas podem crescer ou minguarem, depende dos climas instáveis da cultura, mas no coração de quem se dispõem a ouvi-las, não secam jamais*<sup>7</sup>.

Através do diálogo com os mais velhos e lideranças comunitárias, adentrei pouco a pouco o passado dessas sociedades e percebi como este é apropriado, e (re)significado. Constatei que os interlocutores possuem uma percepção viva de um passado que não é apenas conhecido, mas vivido e sentido pessoalmente, lembrado de forma coletiva. Uma memória que remete aos tempos da escravidão; dos quilombos e dos conflitos sociais que marcaram as histórias dos negros, cativos e libertos, e constituíram um corolário de referências para a compreensão do surgimento dessas territorialidades negras. Uma memória histórica que transmitida ajuda a reforçar a identidade e assegurar permanência.

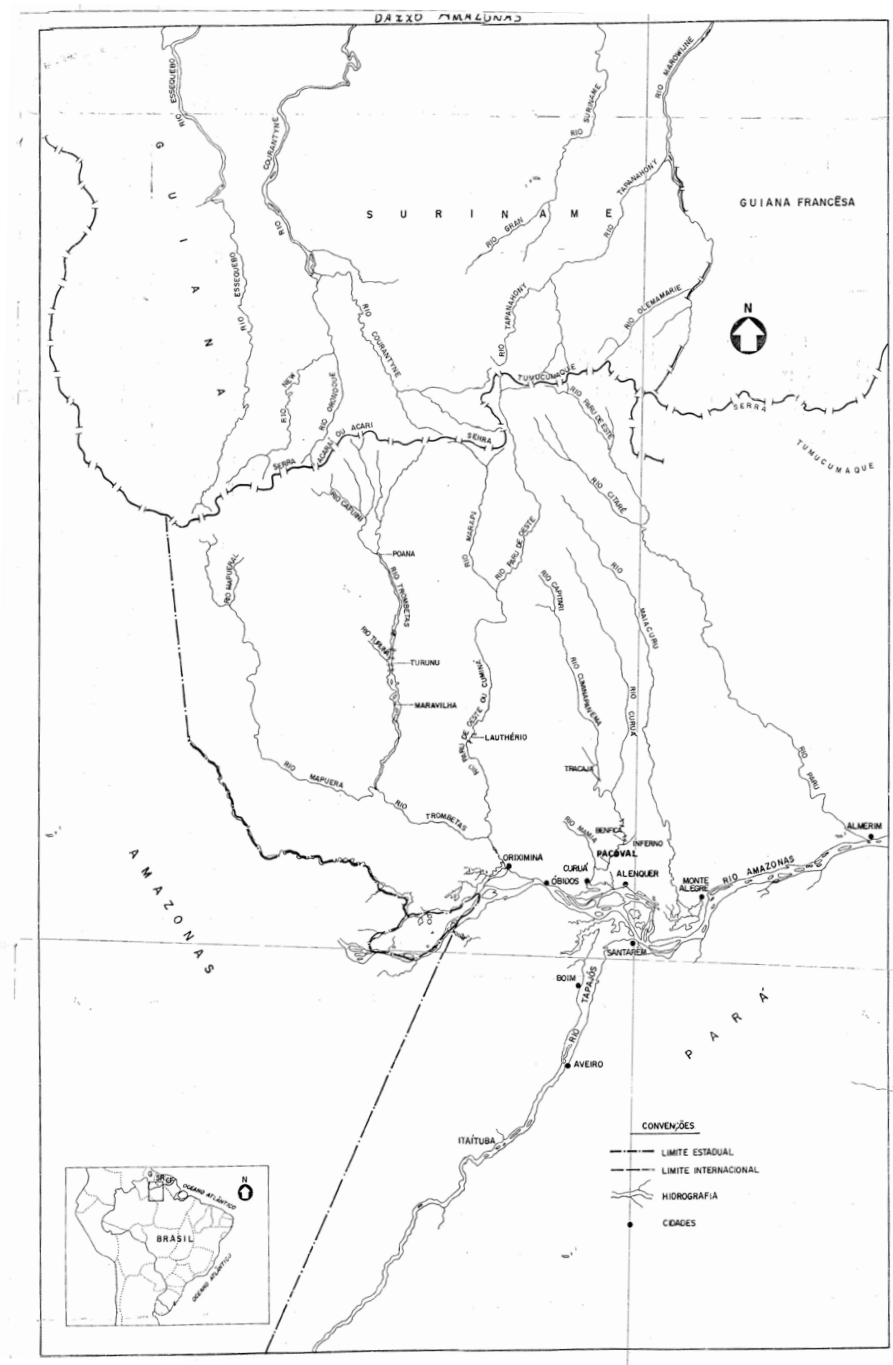
Interessante que ao se referirem aos antepassados, os narradores se voltam menos para o tempo da escravidão, e mais para o dos mocambos, que eles têm como uma espécie de utopia, por representar o tempo da liberdade, da fartura, do respeito aos mais velhos. Assim, “transformam em geral o passado (tudo o que aconteceu) num passado significante, a história deles”<sup>8</sup>.

Interagindo com os moradores das comunidades negras, às margens do rio Trombetas – Abuí, Paranã do Abuí, Tapagem, Sagrado Coração, Mãe Cué, Jamari, Juquiri Grande (Juquiriaçu), Erepecu (Aripecu) e Moura –, foi possível encontrar, nos labirintos das memórias, os varadouros que nos levam à história desses mocambeiros (e de seus ancestrais), hoje estabelecidos numa área ocupada por aproximadamente 1000 famílias, cujos “ramos” estão entrelaçados por relações de parentesco, compadrio e outras afinidades. Sobretudo, entrelaçados por uma mesma história, partilhando experiências comuns e a constituição de uma identidade marcada pelo sentido de pertença e construção de um espaço único – terras de mocambeiros. Vide Mapa:

---

<sup>7</sup> Alfredo Bosi, “Homenagem a Sérgio Buarque de Holanda”, in *Céu e Inferno: Ensaios de Crítica Literária e Ideológica*, 2.<sup>a</sup> ed. (São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2003), 255.

<sup>8</sup> Richard Price, “Novas direções na história etnográfica”, in *Afro-Ásia*, n.º 22, Salvador: UFBA (1988): 191. Ver do mesmo autor *First-Time: the historical vision of afro-american people* (Baltimore: The Johns Hopkins University, 1993).



Fonte – Funes, 1995.

Na interpretação de Bonnemaison,

*(...) entre a construção social, a função simbólica e a organização do território de um grupo humano, existe uma inter-relação constante e uma espécie de lei de simetria. O território toma aí todo o sentido que lhe foi atribuído por séculos de civilização campesina: ele é, ao mesmo tempo,*

*raiz e cultura. Não é fortuito o fato de essas duas palavras terem um mesmo campo semântico e uma referência comum à terra nutridora”.*<sup>9</sup>

Entre os meus entrevistados, as falas vão dando conta de vários lugares de refúgio, nascimentos e encontros. São lugares que constituem um cenário de memórias, configurado num território de negros, conferindo significação e valor à existência. Uma origem comum, percepção viva do passado, que não é apenas conhecido, mas vivido e sentido pessoalmente, lembrado de forma coletiva, fortalecendo a legitimidade do direito à terra. No diálogo com os narradores, fui encontrando explicações para o entendimento das estratégias de fuga e de sobrevivência traçadas por aqueles ex-cativos que construíram nos altos dos rios, lagos e matas territórios hoje percebidos como *terras de negros*.

Na arte de se tornar quilombola, o ex-escravo vai moldando sua vida à nova realidade e as pegadas do rio são marcas do tempo. Sua alma torna-se tão profunda quanto os rios: vivazes, agitados, inquietas como as águas das superfícies, onde as imagens do macrocosmo se refletem no microcosmo das águas, constituindo uma imagem indivisível, um todo único<sup>10</sup>. São seres humanos silenciosos, taciturnos, contidos em seus sofrimentos como a profundidade das águas negras do Trombetas. Calados quase sempre. Um silêncio que não é a ausência da fala. No interior da selva, constroem seus diálogos e a hora de soltar seu grito.

Os mocambos estão vivos na memória e na imaginação dos descendentes, como tempo de liberdade, de fartura, diante de um hoje marcado por dificuldades sociais presentes no cotidiano das comunidades negras ribeirinhas. Ali, em um contexto no qual a terra e a natureza são mercadorias, em meio a discriminação racial e o preconceito, vivenciam a luta pela terra frente ao capital.

Estas comunidades quilombolas têm experimentado, ao longo do tempo, ameaças de várias naturezas: expedições punitivas, sujeição, controle e arbitrariedade dos regatões, aviadores – “mesmo quando patrões bons” –, além da ação violenta do Estado. Impacto maior se deu tanto pela chegada dos grandes projetos de mineração, extração de bauxita, quanto pela criação de áreas de proteção ambiental – Reserva Biológica do Trombetas e a Floresta Nacional (FLONA) Saraca-Taquera. A partir da década de 1970, a implantação desses projetos implicou o cerceamento dos quilombolas às atividades econômicas que secularmente desenvolviam – o extrativismo, a pequena agricultura e a pesca. Muitas famílias foram expulsas

---

<sup>9</sup> Jöel Bonnemaison. *Viagem em torno do território*. In Roberto Correa & Zeny Rosendahl, orgs. *Geografia Cultural: um século*. (Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002), 106-107.

<sup>10</sup> Elide V. Oliver. A Terceira Margem do Rio – fluxo do tempo e paternalismo em Guimarães Rosas. In *Revista USP*, n.º 49, mar/abr/mai. 2001.

de sua terra; várias delas, sem nenhum tipo de indenização, sofreram repressão física e psicológica. Para estes, impossível absorver a ideia segundo a qual para preservar a natureza, o ambiente, tornava-se necessária a sua expulsão da terra, do seu espaço de convívio e de trabalho. Novo desafio foi colocado – a defesa do território, constituído por seus ancestrais, gerando uma situação de conflito expresso na fala de alguns moradores.

Nesse novo contexto, a lógica é outra. A expansão capitalista exige, necessariamente, que se liberem terras, de uso comum, ao mercado e à apropriação individual, provocando transformações radicais das estruturas que condicionam a posse e o uso. Isto leva os mocambeiros a terem, no tempo dos avós, um tempo de fartura, de bondade e o quilombo o espaço de liberdade. Um sentimento vivo na fala de Dona Maria Francisca dos Santos (Dona Popó), nascida no Alto Trombetas, que aos 81 anos, nos dizia:

*O que eu lamento e fico sentida é de ver nossa mesa tomada pelos outros, e nós ficamos olhando, com fome, sem podê comê. Isso eu lamento muito. Que no tempo dos meus avós, que eu me criei, isso aqui tudo era liberto, nós não tinha preocupação: ah! Não tem comida? Pega um peixe, pega uma tartaruga e nós vamos comê... Hoje em dia, nós temos saudade. Se nós pega uma tartaruga, nós temo que comê escondido, senão vamo preso, vamo surrado, aqui dentro de nossa terra. Tenho bastante saudade do tempo de liberdade, tempo que passou.<sup>11</sup>*

São momentos de confronto entre distintas concepções sobre o uso da terra: terra de trabalho, sentimento de nosso, versus terra de negócio, especulação fundiária, implicando novas formas de organização e de enfrentamento por aqueles que se sentem ameaçados pelos “de fora”. Momentos em que se afirma a identidade negra, quilombola, afro-amazônida.

Assim, hoje recuperar esse passado tem um sentido ampliado: afirmação de uma identidade e luta pela titulação da propriedade da terra. Desse modo, práticas culturais como lugares de memória, constituem os pilares do ser remanescente, ser mocambeiro e o sentimento de pertença. Na relação com a terra está outra marca da ancestralidade destes descendentes de quilombolas.

Na atualidade, para se entender o contexto vivenciado por tais comunidades deve-se buscar compreender a interação homem-natureza, mais precisamente, as relações com a floresta em que se inserem e com a qual estabelecem dupla relação

---

<sup>11</sup> Dona Maria Francisca dos Santos, nascida no alto Trombetas. Entrevista realizada pelo autor em julho de 1992.



de liberdade e de vida; entender como os quilombolas tecem uma cumplicidade com a mata, os rios, as cachoeiras, no processo de fuga e de reprodução dessas sociedades; que leituras fazem da natureza e como esta imbricação negros/floresta foi quebrada com a chegada de intensas práticas capitalistas – representadas pela mineração, construção de barragem, implementação de políticas preservacionistas e, atualmente, também com o agronegócio, que tem a terra e a natureza como mercadorias, beneficiado pelas políticas desenvolvimentistas, nos tempos da ditadura militar e no tempo presente.

Esta realidade tende a se agravar desde o golpe de 2016 e, especificamente, no atual governo que, comprometido com as grandes corporações, abrirá a Amazônia para a exploração madeireira, o agronegócio e exploração mineral, devastando ainda mais o meio ambiente e, sobretudo, os territórios indígenas e quilombolas. São empreendimentos que consolidam o processo de apropriação de recursos naturais e humanos em determinados territórios, sob a lógica estritamente econômica, respondendo a decisões estabelecidas sob a égide do capital industrial-financeiro.

A implementação desses grandes projetos forma enclaves e desdobramentos que tendem a romper com as tramas que conformam as relações de identidade com o território, alterando-as ou substituindo-as por outras. Tal rompimento ocorre uma vez que os habitantes locais passam a se relacionar com outros territórios impostos no ato de construção da barragem, da exploração da bauxita e as áreas de conservação ambiental implantadas, sem levar em conta os que ali viviam. Assim, frente a uma fronteira capitalista, que tem a natureza como mercadoria, geradora de *royalites*, aqueles que ali estão e possuem um enraizamento territorial, “a identidade adquire feições de resistência” face às mudanças provocadas pela nova forma de sobreposição, e exploração, da territorialidade.<sup>12</sup>

A fala de Dona Maria Francisca, citada aqui, nos dá a dimensão da permanência de uma luta pela liberdade que secularmente vem sendo vivenciada por aquelas comunidades negras. “Há uma distância entre nós de hoje e eles do passado, uma história os liga – de luta, resistência e autodeterminação.”<sup>13</sup>

Libertar a terra tornou-se a representação do direito de ser livre e de posse do espaço vivido. Assim, na constituição dos mocambos estava a concretização da liberdade da escravidão e, hoje, na terra liberta está a concretude das comunidades negras remanescentes dos mocambeiros. Esse movimento vem ganhando força consubstancial através da organização de associações dos quilombolas, que

---

<sup>12</sup> Maria Geralda de Almeida, “Identidade e Sustentabilidade em território de fronteira no estado de Goiás-Brasil”, in *Territorialização, Meio ambiente e Desenvolvimento no Brasil e na Espanha*, organização de José M. Valcuende del Rio e Laís M Cardia (Rio Branco: EDUFAC, 2006).

<sup>13</sup> Marina Maluf. *Ruídos da Memória* (São Paulo: Siciliano, 1995), 20.

têm conseguido o título de posse das terras ocupadas há mais de um século por aqueles que forjaram na luta o direito de ser livre.

Como resultado dessa luta, em 1995, foi concedido o primeiro título de propriedade coletiva da terra a uma comunidade quilombola, no Brasil, a de Boa Vista, no rio Trombetas. Em 1996, foi a vez das comunidades negras do Pacoval e Água Fria. Hoje, naquela região somam-se dez, ou mais, títulos propriedade concedidos, atendendo as reivindicações de centenas de comunidades descendentes dos quilombos que ali se formaram no século XIX.

Todavia, outros desafios se colocam, há outros direitos a serem conquistados, e confrontos se delineiam com a chegada de novos capitalistas, empreendedores do agronegócio e mineração. Estes vivem da especulação fundiária e do uso desordenado das florestas. Está em curso um grande desmatamento para venda, às vezes ilegal, da madeira; a implementação da pecuária em larga escala; plantio de soja e, em menor escala, de arroz, principalmente na região de Santarém e Alenquer. Tais cultivos até então não faziam parte daquele cenário, hoje brutalmente transformado pelo uso indevido das áreas de várzeas, provocando grandes danos ambientais, e o conseqüente encolhimento das terras dos mocambeiros. Um processo de ocupação desordenado e desastroso, tanto para as populações tradicionais quanto para a natureza, retratando bem a lógica desses novos migrantes em relação ao meio ambiente, ao uso e valor da terra, amparados pelas políticas de incentivos governamentais, em todas as esferas. Momentos em que se afirma a identidade negra, quilombola, afro-amazônica, frente ao outro, que os vê com olhares de estranhamento.

Nesse sentido – do Mocambo “paragem deserddada, escondida”, às comunidades de hoje, “lugar de fartura e trabalho” –, o caminho percorrido pelos negros foi de criação de direitos. O direito sobre a terra, historicamente conquistado. O direito à sua especificidade negra, raiz profunda de sua cultura. O direito de reproduzir seu modo de vida agrícola e extrativo, sobre as bases de territorialidade conquistada; com manejo ecológico traduzido pela preservação atestado nos 200 anos de existência no lugar.

Terra nutridora, raiz, bem expressa na fala de D. Maria, moradora da comunidade quilombola do Silêncio, em Óbidos, que traz vivas as prédicas de sua avó Ana, a “chefe lá da cabeceira”, que disse:

*[...] que não venha mais o terror que minha avó contava, que passava. Ela dizia: Deus livre minha filha, olha nós comemo farinha de milho, comemo farinha de surui, vocês não comeram, nós comemo aquela farinha finiinha que vinha, chamamo farinha surui, que era igual açúcar finiinha, nós comemo. Nós ganhamo pirão pra 10 pessoas come, colocava*

*aquele caldo de peixe, comia um pedaço de peixe, quando era pra outro cadê, não tinha mais, era só aquele caldo sujo no prato. Já a gente bibia aquele caldo. Por isso, eu digo vamo ismera em nosso trabalho, fazê nossa roça, que isso é o pão de cada dia que Deus deixa. Porque quando ele foi pro céu, ele dissera: plante prego e nasce ouro. Porque de fato se você corta um pedaço de maniva, desse tamanho, sai aquele leite, você cobre com aquela terra, aquele leite vai espalhando, vai espalhando, vem a chuva, olha aquele fiapo, daquele fiapo, vai engrossando a raiz, nasce o ouro que ele deixou*<sup>14</sup>.

Todavia, como futuro, avizinha-se para estas comunidades negras um novo tempo de luta e novos enfrentamentos, frente a dois fios de aço que podem afetar sua vivência na relação com o meio ambiente, com a terra, bem como alterar a vida do rio Trombetas.

O primeiro Fio de Aço, mais um risco a ser considerado, o desenho de uma fronteira hidrelétrica, que vai se fechando sobre a Amazônia brasileira. Exemplo disto é a projeção de aproximadamente 40 usinas para a bacia do rio Tapajós, entre elas a de São Luiz do Tapajós, em terras dos Munduruku. Na bacia do Rio Trombetas, o Plano Nacional de Energia projeta 15 empreendimentos hidrelétricos: 13 deles contam com estudos de inventário; um com estudo de viabilidade e um outro com projeto básico; é o caso da usina de Cachoeira Porteira, 1.420 MW, projetada na década de 1970, assim, como a de Belo Monte, originalmente sob o nome de Kararaô.

A previsão de área total a ser inundada pela barragem Porteira soma 5.530 quilômetros quadrados, com impactos em terras indígenas (Nhamundá-Mapuera; Trombetas-Mapuera, Kaxuyana-Tunayana e Zo'ê) e quilombolas (Cachoeira Porteira, Alto Trombetas e Erepecuru). Além de atingir unidades de conservação federal (REBIO Rio Trombetas) e estaduais (FLOTA Trombetas e Faro).

O Segundo Fio de Aço, já em ação, é a expansão da mineração de Bauxita.

A Mineração Rio do Norte (MRN), maior produtora de bauxita do Brasil, é a única em atividade no Rio Trombetas, município de Oriximiná (PA). A empresa foi implantada na região na década de 1970, uma iniciativa estatal, sendo privatizada no governo de Fernando Henrique Cardoso, passando para o controle da Companhia Vale (40%), associada hoje a 8 outras corporações: South32, empresa resultante de uma cisão de ativos da anglo-australiana BHP Billiton em 2015 (14,8%), Rio Tinto Alcan (12%); Companhia Brasileira de Alumínio (10%), Alcoa

---

<sup>14</sup> Dona Ana Santos, Moradora do lago Silêncio, Óbidos. Entrevista realizada pelo autor, julho de 2002.

Alumínio SA (8,58%), Alcoa World Alumina (5%), Hydro (5%), Alcoa Awa Brasil Participações (4,62%).

As operações da MRN incluem, para além das áreas de extração da bauxita, um parque industrial para beneficiamento, lavagem e secagem do minério, trecho ferroviário de 28 quilômetros, porto para embarque dos navios e duas usinas termoelétricas. Além de uma vila fechada (a cidade-empresa Porto Trombetas) onde vivem cerca de 6.000 pessoas (funcionários e seus familiares), com hospital, escola e aeroporto próprios.

Em 2013, a empresa obteve Licença de Operação do Ibama para explorar o platô Monte Branco, localizado no interior da Terra Quilombola Alto Trombetas 2, incidindo em áreas de florestas que há anos garantem aos quilombolas alimento e fonte de renda. São importantes regiões de extrativismo de produtos não madeireiros, como o óleo de copaíba. Registra-se que 27% da dimensão da FLONA estão disponibilizados para as concessões de lavra a essa empresa.

Em janeiro de 2014, o ICMBio suspendeu a autorização da MRN, sob a alegação de que os platôs estavam localizados dentro da FLONA Saracá-Taquera. Todavia, em março de 2016, a suspensão foi revogada pelo próprio órgão e o Ministério do Meio Ambiente autorizou a empresa a proceder os estudos que viabilizarão a licença ambiental para a extração de bauxita em mais quatro platôs (Cruz Alta, Cruz Alta Leste, Peixinho e Rebolado) em terras quilombolas, a partir de 2021.

Segundo a Comissão Pró-Índio – São Paulo (CPI-SP)<sup>15</sup>, durante o período em que vigorou a suspensão da autorização, os quilombolas foram alvo de forte pressão para que manifestassem sua concordância com os estudos. O processo de consulta – que deveria garantir a efetividade de um direito e empoderar os quilombolas – acabou por suscitar um dano imaterial de difícil reparação: tensão, desentendimentos e divisões no âmbito interno das comunidades e de suas organizações representativas.

Em uma carta entregue ao Ministério Público Federal (2016), os quilombolas afirmam que o processo de consulta não foi concluído, denunciam a pressão da empresa e da Fundação Cultural Palmares e apontam as divisões internas geradas pelo processo: “*as promessas de emprego foram feitas para dividir os comunitários e pressionar as lideranças a aceitar o estudo*”. O documento dos quilombolas contraria o parecer daquele órgão federal, de outubro de 2015, que considera cumprido “*o procedimento de Consulta Prévia às comunidades do Alto Trombetas I e*

---

<sup>15</sup> Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP), é uma ONG que vêm dando suporte as comunidade indígenas e quilombolas da bacia do Rio Trombeta, desde 1990, no que se refere à titulação de suas terras.

II<sup>o</sup> e atendida, assim, a Recomendação do Ministério Público Federal, conforme Nota Técnica 38/2015-DPA, 23/10/2015).<sup>16</sup>

Para além dos impactos sociais, os impactos ambientais representam os maiores riscos para o Trombetas. Diferentemente da economia gomífera, a extração da bauxita implica o total desmatamento da floresta e a escavação do solo até atingir a área do minério. Nas minas Saracá V, Saracá W e Bela Cruz, ela é alcançada a uma profundidade média de 8 metros. Os impactos ambientais são incalculáveis.

A MRN foi responsável pelo assoreamento do Lago do Batata, tendo sua superfície líquida se tornado sólida, em razão dos rejeitos da lavagem do minério ali depositados, fato tido como o pior desastre industrial da Amazônia. A emissão de rejeito no lago perdurou desde o início da atividade extrativista, em 1979, até 1989, quando, após denúncias internacionais, foi suspenso. Segundo Wanderley, foram lançados 1,5 milhões de toneladas por ano no lago. Até meados de 1984, estes resíduos foram lançados no igarapé Caranam, que drena para o Batata. Com o esgotamento do curso d'água, passaram a lançá-los em outros pontos, na borda noroeste do lago, por meio de uma tubulação e de um sistema de bombeamento, e no igarapé Água Fria.<sup>17</sup>

O alto nível de assoreamento do lago colocou em perigo de contaminação o rio Trombetas. Tal fato motivou a construção de uma barragem com 10m de altura, para impedir o transbordamento. Há de se considerar, no entanto, que segundo o Cadastro Nacional de Barragens de Mineração do DNPM, a MRN tem 22 barragens com bauxita e areia. Ainda, segundo este órgão, em 10 dessas barragens o risco de danos potenciais é classificado como alto e, em 7, como médio.

Que não venham outros desastres como o ocorrido em Mariana, Rio Doce e Brumadinho, no estado de Minas Gerais. Um desastre como este no Trombetas, será de consequências inimagináveis e irreparáveis.

Atualmente, segundo informações coligidas pela CPI-SP, a MRN deposita o rejeito da bauxita em reservatórios construídos nas áreas lavradas.

*Após a sedimentação no reservatório, ao atingir 35% a 40% de sólidos, o rejeito é dragado e bombeado para outros reservatórios construídos em áreas já mineradas. Ali, permanece definitivamente, de forma que a água residual vai sendo eliminada aos poucos, até que haja condições para que se execute o plantio de espécies nativas. Foi a primeira experiência aplicada à lavra de bauxita. No entanto, a poluição ambiental, do ar,*

---

<sup>16</sup> Comissão Pró-Índio de São Paulo. Relatório 2016

<sup>17</sup> Luiz Jardim de M. Wanderlei, *Conflitos e Movimentos Sociais em Área de Mineração na Amazônia Brasileira*, dissertação de mestrado em geografia (Rio de Janeiro: UFR, 2008).

*rios e lagos é continua. Até o presente momento o Lago do Batata não foi totalmente recuperado apesar das medidas adotadas pela empresa*<sup>18</sup>.

Para as comunidades quilombolas,

*[...] as interseções entre o moderno e tradicional, a abertura e o fechamento, a uni e a multiterritorialidade dessas práticas sociais e políticas são muito diversas. O importante é termos sempre a abertura (conceitual e política) para compreendermos essa multiplicidade de vivências territoriais, no reconhecimento da legitimidade de suas demandas frente à enorme desigualdade instituída pelas lógicas territoriais dominantes*<sup>19</sup>.

A territorialização, como se tem colocado é uma noção que se refere a processos de apropriação e reapropriação espacial de múltiplos âmbitos. Neste sentido, “as transformações econômicas afetaram e afetam grupos concretos que aderem, resistem, contestam, recusam processos globais que são redefinidos desde as especificidades locais, que têm a ver com a identidade e com sua constante ressignificação no cotidiano, através da memória”. Grupos Sentem-se ameaçados, e deslocados, pelo sistema capitalista, já que o ‘desenvolvimento’ levou para eles o deslocamento, a marginalização, a negociação de direitos, entre outros”<sup>20</sup>.

Neste sentido, considerando os impactos, a serem gerados pela hidrelétrica de Cachoeira Porteira, e os que já estão ocorrendo na área de mineração e dali até a sua foz, põe-se uma questão: o que será deste belo rio de águas pretas, território de negros?

Não se trata aqui de uma “declensionist narrative”, ou de uma história moral, mas, de uma narrativa atenta à escuta das vozes dos que vivem os confrontos. Afinal, cabe deixar uma inquietação: qual a moral desta história?! Estranho progresso desigual que mata homens, árvores e rios. Ou, como dizia Seu Chico Bezerra, um sábio sertanejo cearense, da Serra do Machado: “As coisa num é como se pensa é como se dá”.

---

<sup>18</sup> CPI-SP, relatório 2016.

<sup>19</sup> Rogério Haesbaert, “Espaço, Terra, Território. Dilema Conceitual Numa Perspectiva Latino Americana”. In *Provisões: uma conferência virtual*, edição e organização de Mabe Bethônico (Belo Horizonte: Instituto Cidades Criativas, 2013).

<sup>20</sup> José M. Valcuende Del Río e Laís M. Cardia (orgs), *Territorialização, Meio ambiente e Desenvolvimento no Brasil e na Espanha*. (Rio Branco: EDUFAC, 2006), 11.

# MEMÓRIA, SAÚDE E POBREZA: NARRATIVAS DO SANITARISTA E FARMACÊUTICO RODOLFO TEÓFILO EM FINAIS DO SÉCULO XIX COMEÇOS DO SÉCULO XX, NO CEARÁ

por

Ana Karine Martins Garcia<sup>1</sup>

**Resumo:** Essa pesquisa refere-se sobre os retirantes que foram oprimidos, rejeitados e ignorados, durante a seca de 1877 a 1879 em Fortaleza. Tais migrantes lutaram por sua sobrevivência e resistiram a uma cidade que os impuseram disciplinas de comportamento. Fontes como: jornais, memorialistas, relatórios, códigos de posturas e também as obras literárias “A fome”, de Rodolfo Teófilo, e “Os Retirantes”, de José do Patrocínio possibilitaram construir uma narrativa onde foi possível perceber o aprendizado feito por esses vários “sertanejos” que passaram a viver e resistir ao tempo e aos costumes determinados pela cidade e seus habitantes durante a seca de 1878 a 1879.

**Palavras-chave:** Resistência; Seca; História.

**Abstract:** This research refers to the migrants who were oppressed, rejected and ignored during the 1877-1879 drought in Fortaleza. Such migrants fought for their survival and resisted a city that imposed them behavioral disciplines. Sources such as: newspapers, memorialists, reports, posture codes and also the literary works “A Hunger” by Rodolfo Teófilo and “Os Retirantes” by José do Patrocínio made it possible to construct a narrative where it was possible to perceive the learning made by these various “sertanejos” who began to live and resist the weather and customs determined by the city and its inhabitants during the drought of 1878 to 1879.

**Keywords:** Resistance; Drought; History.

O interesse por essa temática que aqui pretendo apresentar surgiu a partir das pesquisas que pude realizar no decorrer do mestrado e do doutorado em História, durante os anos de 2004 a 2011. Queria a princípio entender, a partir das narrativas

---

<sup>1</sup> Pós-Doutorado em História pela Universidade Federal do Ceará (2017), Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2011) é atualmente professora substituta no Departamento de História da Universidade Federal do Ceará (desde 2017).

encontradas na pesquisa sobre a cidade de Fortaleza entre o final do século XIX e começo do XX, como determinados sujeitos históricos estavam construindo seus discursos. Através de suas memórias e testemunhos, estou buscando compreender como a pobreza e a saúde estavam sendo pensadas e determinadas nesse momento.

Desse modo, começo esse texto citando uma passagem, do historiador Jules Michelet, em 1869, que foi transcrita e publicada no livro *Evidência da História*, pelo historiador François Hartog:

*Nas galerias solitárias do prédio dos arquivos pelos quais perambulei durante vinte anos, alguns murmúrios, apesar do profundo silêncio, chegavam aos meus ouvidos. Os sofrimentos longínquos de tantas almas sufocadas dessas antigas eras se queixavam em voz baixa<sup>2</sup>.*

Michelet, através dessa passagem, nos possibilita vê como essa caminhada solitária, no decorrer das pesquisas, permite se deparar com milhares de vozes que foram silenciadas e abafadas no decorrer da história. Essas “*almas sufocadas*” ganham visibilidade a partir das várias narrativas históricas compartilhadas por esses sujeitos que tem, em suas memórias e testemunhos, uma das ferramentas necessárias para que o historiador compreenda mais as “vozes” e suas “queixas”, e assim proporcionando uma maior visibilidade na sociedade.

## OS CAMINHOS E A CONSTRUÇÃO DE UM NARRADOR

Apesar de não ter pretensão de realizar aqui um relato biográfico, vejo como necessário trazer algumas informações que permitam, além de entender suas narrativas, também compreender essa figura tão emblemática que foi Rodolfo Teófilo.

Esse nasceu em 6 de maio de 1853, na cidade de Salvador, Bahia, e faleceu em Fortaleza, no dia 02 de julho de 1932, aos 79 anos de idade. Filho e bisneto de médicos, cedo ficou órfão, tendo de trabalhar como caixeiro para o seu próprio sustento. Também participou ativamente da campanha abolicionista no Ceará e fez parte dos movimentos literários como a Padaria Espiritual que foi uma entidade de fins literários e artísticos fundada em Fortaleza em 1894.

Foi membro fundador da Academia Cearense de Letras e formou-se em Farmácia em 1875, pela Faculdade de Medicina, da Bahia. Assim, destacou-se em

---

<sup>2</sup> François Hartog, *Evidência da história: o que os historiadores veem* (Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011), 24.



diferentes áreas do conhecimento e é assinalado também como sanitarista, escritor, literário, historiador, industrial e professor.

Seus testemunhos nos possibilitam analisar alguns momentos históricos no Brasil, mas especificamente, em Fortaleza, e que marcaram o final do século XIX e começo do XX. Como exemplo, temos seus relatos sobre as secas de 1877, 1898 e 1915 e as epidemias, sobretudo, a de varíola e de cólera morbus.

Desse modo, ele deixou uma diversidade de documentos históricos que possibilita aos historiadores e a distintos pesquisadores adentrar as mais variadas temáticas e a observar as ações que perpassaram a trajetória da saúde e da pobreza no Brasil.

Tais fatos que marcaram, sobretudo, esses dois séculos nos permitem observar como os discursos, sobretudo, com relação a pobreza e a saúde possuem especificidades. É a procura por entender esse aspecto que tenho direcionado o olhar para essa pesquisa.

Através de alguns comparativos e questionamentos, especialmente, nas narrativas e testemunhos das obras *História da Seca no Ceará (1877-1878)* publicada em 1901, e *Varíola e Vacinação no Ceará*, publicada em 1905, é que tenho observado e analisado a construção da imagem da pobreza, sobretudo, em tempos de crise.

*Alguns dias depois de os retirantes terem ocupado os edificios publicos, não se podia transitar em sua vizinhança; eram verdadeiros focos de infecção. Não eram somente os trapos nojentos e imundos que tinham sobre o corpo, a falta do menor asseio nas habitações, o despejo das materias fecaes á pouca distancia dos dormitorios, que concorriam para viciar a athmosphera, era ainda a grande agglomeração de pessoas em espaços insufficientes ás necessidades essenciaes á vida<sup>3</sup>.*

Outro aspecto que tem ficado evidente é que temos, a partir de seus escritos, a existência de dois escritores; aquele que foi testemunha, em meados do século XIX, e como um relato memorial trouxe questões que viu e viveu durante a grande seca de 1877 e um outro que foi militante e atuante a partir da sua participação na criação e aplicação da vacina da varíola no começo do século XX junto a população de Fortaleza.

A partir de 1900, Teófilo empreendeu uma batalha pessoal contra a varíola, uma vez que a população temia e desconfiava da funcionalidade da vacina por parte do Governo e mesmo sem recursos e vivendo em tempo de seca, fome, da migração em massa e em péssimas condições de higiene esse aprendeu a fabricar

---

<sup>3</sup> Rodolfo Theófilo, *História das Secas no Ceará* (Rio de Janeiro: Imprensa Inglesa, 1922), 158-159.

a vacina e passou a vacinar o povo no ano de 1901 com ajuda de sua mulher e um criado. Em seus escritos relatava o que pensava da população pobre:

*[...]. Aquelle scenario e aquella discussão me fizeram lembrar, não sei porque, o longo periodo de estacionamento que atravessaria o Brazil devido a sua grande população mestiça. Lembrava-me com funda tristeza, que a origem, de oito decimos da população deste grande e opulento paiz fôra a mesma daquelles cinco meninos nús e piolhosos, educados por uma mãe analphabeta e viciosa. Com pezar ainda recordei que a esta grande nação de analphabetos, em sua quasi totalidade, fizeram republica, quando o governo monarchico era por demais liberal para a educação e o civismo de seu povo<sup>4</sup>.*

Essa dualidade que a pesquisa e as leituras documentais têm me apresentado de Teófilo é melhor visualizada a partir das questões sobre o meio e a raça. Pois, para ele, o pobre impedido de realizar suas obrigações foi tolhido pelas secas (meio), mas também tinha na sua descendência (raça) fatores que impediam seu progresso. Evidente que essa explicação nem sempre aparecem juntas em sua escrita e as questões eugênicas ficam mais evidente nas escritas do livro varíola e vacinação no Ceará.

A problemática dessa pesquisa está centrada em tentar perceber as questões que envolvem tanto os discursos de Rodolfo Teófilo sobre a pobreza e a saúde, mas também aqueles produzidos por sujeitos que estavam em conforme ou em conflito com relação as suas narrativas e práticas, como foi o caso da sua fabricação da vacina da varíola.

*[...] Na Câmara os nossos representantes que estavam em oposição ao Governo do Estado pediam socorros para os famintos. Os que se conservavam firmes ao lado do Sr. Accioly diziam, com grande cinismo, que o Estado estava aparelhado para socorrer os flagelados; que não precisava de auxílio da União. Esta afirmação, que não era verdadeira, nos fez muito mal. Alguns mil retirantes mendigavam em Fortaleza e o governo do Estado não lhes prestava assistência de espécie alguma. Se não fosse a caridade pública, os socorros que nos enviavam do norte e sul da República e a emigração para o Pará, promovida pelo presidente daquele Estado, teria morrido muita gente de fome<sup>5</sup>.*

---

<sup>4</sup> Rodolfo Theóphilo, *Variola e Vacinação no Ceará* (Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997), 109-110.

<sup>5</sup> Rodolfo Theóphilo, *A Seca de 1915* (Fortaleza-CE: Edições UFC, 1980), 38.

Dentre os conflitos mais acirrados que teve foi durante o Governo de Nogueira Acioly. Teófilo criticou por diversas vezes as medidas tomadas em seu governo. Esses conflitos partiam de divergências políticas e também de discordâncias com relação as medidas sanitárias tomadas por Acioly.

Em algumas fontes, vamos perceber que Acioly não considerou a participação de Teófilo como importante na extinção da varíola, diferentemente dos discursos que vimos do governo anterior do Dr. Pedro Borges. E na mensagem de 1906 apresentada a Assembleia Legislativa do Ceará o Governador Nogueira Acioly fez a seguinte declaração:

*É com sincero prazer que registro o facto de se achar por completo extinto no Ceará a varíola, que, por muito tempo grassou entre nós como verdadeira endemia, fazendo avultado numero de victimas, sobretudo nas classes menos favorecidas da fortuna. Passe esse resultado, muito têm concorrido os esforços perseverantes do Governo do Estado, felizmente (sic) auxiliado, nessa obra meritoria por aquelles a quem incumbe a defeza da saúde pública<sup>6</sup>.*

Deve-se mencionar que Teófilo montado a cavalo visitou a população que vivia nos bairros pobres de Fortaleza, uma vez que percebeu que essa por medo não o procurava para ser vacinada e o interessante dessas visitas é que o farmacêutico vai se utilizar de histórias e narrativas para convencer as pessoas dessas localidades a se vacinarem.

*Cheguei uma vez a porta de uma choupana; ahi estava sentado o dono da casa, um cabra fornido e novo, mal encarado e que me pareceu do sertão. Saudei-o. Correspondeu-me resmungando um bom dia por entre os dentes. Perguntei-lhe se não tinha pessoas em casa para vaccinar. Respondeu-me, de mãos modos que a vaccina que queria era a de Deus; e nem sequer se dignou olhar-me. Por este introito vê-se com que bixo eu ia tratar e que somma de paciencia me seria preciso para atural-o e vencel-o. Havia de humanisal-o contando-lhe alguma das minhas lendas adrede improvisadas<sup>7</sup>.*

Observando seu relato, podemos analisar como esse não somente via mais também se relacionava com a população pobre. Além de uma visão de atraso dessas

---

<sup>6</sup> Nogueira Accioly, *Mensagem dirigida à Assembleia Legislativa do Ceará*. Fortaleza, 1 de julho 1906, 10-11.

<sup>7</sup> Rodolfo Theóphilo, *Variola e Vacinação no Ceará* (Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997), 125.

pessoas esse os viam como aqueles que precisavam ser humanizados e de certo acreditava que era sua missão ao convencê-los a deixarem vacina-los.

A princípio ele muitas vezes era rejeitado, mas logo esse conseguia mudar a situação tentando observar a crença dessas pessoas e assim adaptar histórias que os convencessem da importância da vacina.

*Contei-lhe a historia de Jenner em que este figura de um santo anachoreta que vivia nas brenhas a fazer penitencias e a obrar milagres. Já comia o manná do céu que lhe trazia uma pomba, alva como a neve, e que todas as tardes descia das alturas á caverna onde morava o santo. Perto havia uma cidade assolada pela variola. O povo della, muito devoto viu que se acabava todo apodrecendo em vida, fez preces e romarias para aplacar a colera de Deus. Todos os dias morria mais de mil pessoas<sup>8</sup>.*

Esse trabalho como falei está somente no começo e muitas questões ainda deverão aparecer, mas por ora somente é possível pensar que a memória desse intelectual criou vertentes a partir de seu testemunho, mas também a partir das narrativas construídas para dá voz a suas crenças e ideais.

Acredito que sua visão sobre a pobreza não é algo construída somente pelas questões políticas, sociais e econômicas que perpassaram esses dois séculos. Mas, também de uma formação de valores e crenças adquiridos a partir da ciência médica que passava a criar credibilidade entre os finais do século XIX e começo do XX.

## AS NARRATIVAS SOBRE A GRANDE SECA

Rodolfo Teófilo em suas narrativas dedicou-se principalmente a questão da seca no século XIX, especialmente, ao modo como os sertanejos cearenses (retirantes) foram atingidos por evento climático de 1877, ocasionando assim o intenso fluxo migratório da população interiorana para a capital cearense.

*Repellidos quando esmolavam, acossados cruamente quando, se aproveitando da escuridão da noite, invadiam as lavras, o que lhes restava era a emigração para capital, para onde, diziam elles o rei tinha mandado muito dinheiro e roupa para se distribuírem com a pobreza<sup>9</sup>.*

---

<sup>8</sup> Rodolfo Theóphilo, *Variola e Vacinação no Ceará*, 125-126.

<sup>9</sup> Rodolfo Theóphilo, *História das Secas o Ceará* (Rio de Janeiro: Imprensa Inglesa, 1922), 97.

Teófilo, chama atenção para a forma pela qual a população interiorana recebia as notícias sobre os auxílios enviados e a crença de que o Imperador mandava ajuda somente para a capital cearense. Todavia não se pode considerar esse fato o único determinante para a migração, pois havia outros fatores que contribuíram significativamente para desencadear tal ação, como as questões relacionadas à falta de terras, às relações de dependência com o grande proprietário e ao desejo de buscar trabalho em outras províncias, a fim de melhorar suas vidas.

Esse também privilegiou, em grande parte da sua obra referente às secas, os retirantes nos espaços urbanos, narrando como estavam vestidos, os comportamentos, as atitudes, suas habitações e alimentação. É o caso do jornal o “Cearense”, que também noticiou a chegada dos primeiros grupos de retirantes vindos de Uruburetama. É interessante observar que na escrita do jornal havia as seguintes afirmações: “Vimos alguns desses infelizes, na phisionomia dos quaes se estampa a miséria, a fome<sup>10</sup>. A miséria e a fome, nas palavras desse jornal, deixam de ser expressões abstratas e passam a tomar uma forma concreta quando, através da imagem criada e descrita, definem quem eram os emigrantes que ocuparam a urbe.

Os retirantes batiam à porta e agrediam o ego de uma elite urbana desejosa de ares civilizados e mais que isso: inviabilizava boa parte de sua vida. Os “flagelados” circulavam pelos espaços urbanos como praças e ruas a procura de ajuda. Muitos utilizavam o seu estado de penúria na tentativa de conseguir de diversas formas o que desejavam (alimentos, roupas, dinheiro...), e para isso a trapaça era um recurso usado com os cidadãos que os ajudavam.

A criminalidade e a prostituição vão estar presentes no cotidiano desses retirantes. A seca passava a ser a grande responsável por trazer esta *estranha e dolorosa novidade*<sup>11</sup>. Assim, segundo Teófilo, “O vício parecia ter contaminado todos os famintos. Viamse em todos as edades creaturas pervertidas”<sup>12</sup>. No entanto, é importante analisar que os fatores considerados “novos” já faziam parte do cotidiano da cidade, a fim de se desconstruir a ideia de que os vícios apontados pelos jornais, relatórios e memorialistas aparecem através dessa calamidade.

A documentação estudada evidencia os retirantes, que deixavam de ser visualizados como sujeitos sociais participativos e possuidores de vontade e desejo próprios, independentemente da situação calamitosa em que se encontravam, priorizando relatá-los como uma multidão que chega aos espaços urbanos a procura

---

<sup>10</sup> *Caerense*. Fortaleza-Ce, 15 de abril de 1877, 3.

<sup>11</sup> Frederico de Castro Neves, *A multidão e a História: saques e outras ações de massas no Ceará* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000), 27.

<sup>12</sup> Rodolfo Theóphilo, *História das Secas o Ceará*, 125.

de auxílio e, devido às consequências da “terrível” seca, agem sempre por instinto e nunca através da racionalidade.

A partir dessas perspectivas, nota-se que grande parte dos escritos de Teófilo e também da imprensa cearense e nacional, sobre a seca de 1877 no Ceará, findaram por construir e associar, a imagem desse momento ao de um grande sofrimento coletivo enfrentado pelos retirantes. E para isso utilizaram-se de descrições realistas com narrativas de cenas que envolvia tristeza, dor e morte para servir como mecanismos de comoção para a população citadina, sobretudo, com finalidades políticas de angariar recursos materiais para a Província do Ceará.

*A chegada d'aquelles desventurados era um espetáculo contristador. O triste cortejo da miséria desfilava a todas as horas pelas ruas da capital. Era um quadro sombrio uma caravana de retirantes, verdadeiros esqueletos animados, com a pelle enegrecida pelo pó das estradas e collada aos ossos, estendiam a mão descarnada pedindo esmola a todos que encontravam<sup>13</sup>.*

Observa-se que são descrições fortes, nas quais, na maioria das fontes, raramente os retirantes são descritos a partir de um nome, mas definidos e apontados através das suas características físicas. A individualidade é deixada à parte e eles assumem um papel coletivo, no qual as representações dos aglomerados são consideradas, muitas vezes, como ameaça à cidade e aos seus moradores. Diante desses aspectos, nota-se que tais cenas preocupavam as elites locais, pois o *espetáculo contristador* afetava o ideal de civilidade que a cidade vinha tentando implantar ao longo dos oitocentos.

Nos escritos também pode-se observar outros pontos que identificavam e descreviam detalhadamente os retirantes. As representações acerca das roupas, bem como da alimentação são marcas presentes nas fontes e palavras como: nus, trapos, esfaimados, famintos e muitas outras expressões análogas que faziam referências ao modo de vestir-se, comer, e à aparência física em que se encontravam.

*As cidades villas e povoações mais próximas da capital regorgitavam de retirantes nus e esfaimados, a maior parte desabrigados. Já não eram somente as raízes silvestres que procuravam como alimento, comiam até cadáveres dos animaes que encontravam!<sup>14</sup>.*

---

<sup>13</sup> Rodolfo Theóphilo, *História das Secas o Ceará*, 97.

<sup>14</sup> Theóphilo, *História das Secas o Ceará*, 125.

Os alimentos consumidos pelos retirantes acabavam, muitas vezes, por aprofundar o seu estado de penúria, trazendo graves consequências para a sua saúde. Um dos alimentos citados, *os cadáveres dos animaes*, sustento disponível. Ao longo da jornada migratória, pois os retirantes, muitas vezes, alimentaram-se de restos de gado e outros animais mortos, em estado de decomposição no caminho e que, quando ingeridos, ocasionavam graves danos ao organismo já debilitado. Contudo, mesmo já na cidade os emigrantes se depararam com essa má alimentação, e muitas das carnes e outros gêneros alimentícios,<sup>15</sup> distribuídos pelos socorros públicos do governo, estavam estragados.

*A população indigente de toda a província ressentia-se da falta de uma alimentação fresca e sadia. A carne do sul, sempre de má qualidade e saturada de sal, já não podia ser suportada impunemente por estômagos enfraquecidos e estragados*<sup>16</sup>.

Teófilo já denunciava a forma como eram tratados esses alimentos, sobretudo “*carne do sul*”, um dos alimentos que faziam parte da “ração” dos retirantes. Também se encontra referência dessa má alimentação nos ofícios expedidos aos presidentes de Província pelos comissários responsáveis pelos abarracamentos. Dentre esses se encontra um ofício expedido no dia 14 de dezembro de 1877,<sup>75</sup> o que possibilita analisar melhor a situação dos alimentos que foram distribuídos à população flagelada. *É de meu dever levar ao conhecimento de V. Excia que os gêneros alimentícios; que como socorros foram hontem distribuídos aos indigentes grande parte d’elles eram imprestáveis*<sup>17</sup>.

Os retratos construídos dos emigrantes e de sua alimentação são diversos e extremamente importantes para a compreensão dos indícios sobre o seu cotidiano, especialmente para observar as imagens que foram construídas a seu respeito. Os memorialistas, de certa forma, em suas palavras dramáticas e também bastante descritivas tentaram mostrar os “modos” dos retirantes.

*...no mercado publico encontravam-se grande número de barracas a maior parte vendendo unicamente mel de furo. Este gênero importado de Pernambuco e Maranhão chegou a dar em mãos de importadores... os retirantes tinham verdadeira paixão por esse alimento. Quando acontecia*

---

<sup>15</sup> Este termo é bastante encontrado na documentação: relatórios, ofícios expedidos, jornais e memorialistas. Este era o nome dado aos alimentos que os retirantes recebiam, diariamente, do governo da província durante os momentos em que moraram na cidade de Fortaleza. Segundo Rodolfo Teófilo faziam parte desta ração a farinha de mandioca, o feijão, o arroz, o milho, a carne, o bacalhau e a farinha de milho.

<sup>16</sup> Theóphilo, *História das Secas...*, 247.

<sup>17</sup> Arquivo Público do Estado do Ceará-APEC. Ofícios Expedidos, 14 de dezembro de 1877.

*quebrar-se algum barril, no trajecto da praia para a cidade, e derramar-se o líquido sobre o calçamento, agglomeravam-se indigentes de todas as idades, ganhavam com os dedos aquele mel misturado com o lixo das ruas e comiam até deixarem as pedras completamente enxutas!*<sup>18</sup>.

A descrição de Rodolfo Teófilo mostra alguns dos “comportamentos” e “modos” dos flagelados quando se tratava da questão da alimentação. Em sua narrativa são expressas várias representações que se tornam relevantes analisar. Primeiro, deve-se observar que o gênero citado não era um produto acessível para os emigrantes, por se tratar, como relatado, de um produto importado, detido pelos emigrantes a partir da quebra de um barril. Segundo, é perceptível pelas palavras dele que os sentimentos como a paixão e o desejo são associados ao prazer do alimento, ou seja, os retirantes desejavam tal gênero devido ao sabor e não somente pelo estado famélico em que se encontravam. Entretanto, Teófilo não deixa de mostrar as atitudes consideradas “animalizantes” ao descrever como os retirantes agiam quando tinham a oportunidade de obter o alimento. Teófilo relata momentos de racionalidade e de irracionalidade ao colocar em oposição o gostar e os comportamentos instintivos.

É relevante mencionar que Teófilo em seus escritos tentou alertar a todos para os cuidados com as questões sociais que envolviam a seca. Sabedor que esses fenômenos eram recorrentes fazia sempre menções sobre as ações que deverem ser tomadas pelas autoridades responsáveis.

*O que poderia auxiliar energeticamente o homem no sentido de atenuar os efeitos da seca, o que poderia orientá-lo nas providências a tomar, era a história das secas anteriores e esta infelizmente não havia ficado. Quanto a mais recente e da qual ainda existiam contemporâneos, sabia-se de um ou outro fato que eles conservavam na memória, o tempo havia apagado a parte mais importante, isto é, o que dizia respeito às medidas tomadas pelo governo*<sup>19</sup>.

Como intelectual e literário, Teófilo tinha dimensão do valor da escrita e esperava que suas narrativas que denunciavam e também alertavam sobre essa problemática da seca chegaria as gerações futuras, uma vez que as memórias dos fatos vividos por ele foram registradas nas páginas de suas obras.

---

<sup>18</sup> Theóphilo, *História das Secas...*, 249.

<sup>19</sup> Theóphilo, *Variola e Vacinação no Ceará*, 284.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao rever as memórias sobre figura tão emblemática é, inicialmente, importante lembrar quem foi e o que representou Teófilo para a sociedade cearense entre o final do século XIX e começo do XX.

As palavras da historiadora Adelaide Gonçalves definem bem quem foi esse intelectual e os por que esse marcou a nossa história.

*Um escritor que jamais se furtou a esgrimir as palavras, esculpir os argumentos com a paciência de sábio [...]. Nele se combinam, à perfeição, a força do argumento e da defesa apaixonada de suas convicções. De sua escrita testemunhal resulta uma história sob o signo do compromisso; sem concessões ao tomlouvaminheiro, esquivo aos adjetivos vazios, guardou distância da ante-sala do poder político. A palavra em Rodolfo Teófilo é poderosa arma da crítica, ela própria vacina contra a corrupção do tempo e das armadilhas da política como negócio<sup>20</sup>.*

É relevante mencionar que Rodolfo Teófilo foi um homem que representou bem sua época. Sua admiração e devoção a ciência e saúde é um dos motivos que o impulsionaram a está aberto ao novo. Mas, esse não deixou de participar das questões políticas e sociais da cidade e através de uma escrita contínua e intensa lançou seus protestos contra ao descaso e a corrupção.

No entanto, suas ações somente no presente é que podem ser melhor observadas, e seu trabalho com a fabricação e aplicação da vacina da varíola não teve o reconhecimento que esperava. Muitos atribuem isso a suas questões políticas com o então Governador Nogueira Accioly e também a forte rejeição da população pelo desconhecimento e temor dos efeitos dessas vacinas.

Teófilo deixou em suas narrativas não somente a possibilidade de o conhecer, mas também de se entender sobre um determinado aspecto o passado. As obras e as memórias que por ele foram escritas nos dão uma visão dos hábitos e costumes de uma geração que viveu na cidade de Fortaleza entre o século XIX e o XX.

Não se pode deixar de mencionar que a historiografia teve um ganho, uma vez que as fontes referentes ao período de suas produções são muito escassas no que diz respeito ao cotidiano da cidade e, sobretudo, dos moradores pobres. Assim,

---

<sup>20</sup> Adelaide Gonçalves, “Rodolpho Theóphilo: o protesto da palavra”. In *Violência, Rodolfo Teófilo*, organizado por Adelaide Gonçalves, (Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2005), 6-7.

os historiadores e pesquisadores que estudam sobre o Ceará e, especificamente, Fortaleza nesse período tem sempre que de algum modo que ter acesso a suas narrativas e devem realizar as leituras de suas principais obras.

# A AVENTURA COMO AÇÃO POLÍTICA: AS VIAGENS JANGADEIRAS DAS DÉCADAS DE 1940 E 1950

por

**Berenice Abreu<sup>1</sup>**

**Resumo:** Esse artigo discute a ação política de jangadeiros que se arriscaram no mar em travessias nas décadas de 1940 e 1950. Durante esse período, três viagens de jangadas foram realizadas: para o Rio de Janeiro, liderada por Jacaré; para Porto Alegre e para Buenos Aires, na Argentina, lideradas por Mestre Jerônimo. Foram utilizadas na pesquisa fontes hemerográficas e cinejornais, além do conteúdo de dois diários escritos em 1941. Concluímos que essas ações políticas se constituíram em estratégias para atrair a atenção sobre as precárias condições de vida e de trabalho dos pescadores de jangadas e para lutar por direitos sociais.

**Palavras-chave:** Jangadeiros; Direitos sociais; Cultura política.

**Abstract:** This article discusses the political action of rafts who ventured into the sea on crossings in the 1940s and 1950s. During this period, three raft trips were made: to Rio de Janeiro, led by Jacaré; to Porto Alegre; and to Buenos Aires, Argentina, led by Mestre Jerônimo. Hemerographic and movie news sources were used in the research, as well as the contents of two diaries written in 1941. We conclude that these political actions were strategies to attract attention to the precarious living and working conditions of raft fishermen and to fight for social rights.

**Keywords:** Rafts; Social rights; Political culture.

*Para o homem do mar, o mundo é a embarcação. Só nas  
empreitadas arriscadas que sinto a presença da vida<sup>2</sup>;*

Mestre Jerônimo

---

<sup>1</sup> Doutora em História Social (UFF). Professora do Curso de Graduação em História da Universidade Estadual do Ceará, do Mestrado Interdisciplinar História e Letras (MIHL/FECLESC/UECE).

<sup>2</sup> Essa frase foi dita pelo Mestre de Jangadas Jerônimo André de Souza. Publicado no *Jornal Diário da Noite*, Rio de Janeiro (1958): 7.

Nos anos de 1950, segundo anotou o folclorista Câmara Cascudo, em seu livro *Jangadeiros*<sup>3</sup>, quatro mil e duzentos pescadores viviam da pesca em jangadas, ao longo do litoral dos estados de Alagoas e Ceará, no Brasil. Esses trabalhadores, em sua maioria, não eram proprietários das embarcações em que trabalhavam devendo entregar aos donos das jangadas emprestadas, metade de tudo que era pescado. A outra metade, dividida entre os envolvidos com a pescaria, quatro ou cinco homens, no caso do Ceará, era repassada aos atravessadores por um valor estipulado por esses agentes, incumbidos de comercializar o pescado nos pontos regulamentados para a atividade comercial.

Essas práticas, dos atravessadores e do sistema de meia na divisão do pescado, impostas por uma economia de mercado e pela lógica de que quem tem a propriedade tem o poder de decidir sobre a riqueza por ela produzida, entravam em choque com uma concepção própria de justiça e de direitos fundamentados no valor moral do trabalho. Informados por essa moral, quatro jangadeiros saíram do Ceará, em setembro de 1941, em uma jangada de “piúba”<sup>4</sup> batizada de São Pedro para entregar, ao então presidente da República do Brasil, Getúlio Vargas, um memorial com reivindicações da categoria.

O país vivia sob a ditadura do Estado Novo, em que direitos sociais eram implementados, ao tempo que os direitos políticos eram suspensos. Os trabalhadores se viam representados no discurso e nas políticas públicas do Estado e uma ideologia fundada na valorização da esfera do trabalho e dos trabalhadores era sedimentada e divulgada. Nessa lógica, o trabalho era visto como condição para vencer a miséria e o Estado atuaria na proteção dos trabalhadores, através da implementação de direitos sociais. Uma nova forma de relação entre o Estado e os trabalhadores brasileiros era desse modo, proposta. E o Estado se colocava como mediador entre o capital e o trabalho<sup>5</sup>.

Os jangadeiros Tatá, Mané Preto, Jerônimo e Jacaré, a bordo da jangada *São Pedro*, inauguram, com a viagem ao Rio de Janeiro, em 1941, uma forma inusitada

---

<sup>3</sup> Câmara Cascudo, *Jangadeiros: documentário da vida rural* (Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/Serviço de Informação Agrícola, 1957).

<sup>4</sup> *Apeiba tibournou*, conhecida também como *pau de jangada*, era um tipo de madeira encontrada no Pará ou em Alagoas, utilizada na confecção de jangadas. A jangada construída com esse material é denominada “jangada de paus”. Ver: Câmara Cascudo, *Jangadeiros: documentário da vida rural*.

<sup>5</sup> Sobre o Estado Novo e a nova relação que se estabelece entre o Estado e os trabalhadores ver: Ângela Gomes, *A invenção do Trabalhismo* (Rio de Janeiro/São Paulo: Vértice, 1988); Jorge Ferreira e Lucília de Almeida Neves Delgado (orgs.), *O Brasil Republicano*, v. 2 (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003); Jorge Ferreira, “A cultura política dos trabalhadores no Primeiro governo Vargas”, *Estudos históricos*, v. 3, 6 (1990): 180-195; Maria Helena R. Capelato, *Multidões em cena: propaganda política no varguismo e no peronismo* (Campinas: Papirus, 1998).

de denúncia e de reivindicação de direitos sociais. Enfrentando temporais, ventanias, ausência de vento, animais marinhos, transmutaram aventuras marítimas em ação política. É sobre essas “aventuras” que esse artigo tratará.

## **A VIAGEM DA SÃO PEDRO<sup>6</sup>**

Quando Jacaré e seus companheiros decidiram colocar em prática sua ideia de viajar de jangada até a capital Federal para se entenderem diretamente com o presidente Getúlio Vargas, tiveram que enfrentar muitos obstáculos para a concretização do projeto<sup>7</sup>; um deles era a autorização dos órgãos competentes. De agosto a setembro, o periódico *Correio do Ceará*, cuja redação recebia frequentemente a visita dos jangadeiros, publica matérias especulando sobre as razões da demora da autorização oficial. Em uma dessas, intitulada “Escândalos da Pesca”, publicada no dia 10 de setembro de 1941, insinua que o verdadeiro motivo era o receio da entidade local a que estavam vinculados os jangadeiros de que denúncias contra essa fossem feitas. A Federação dos Pescadores do Ceará publica, no mesmo periódico, *Correio do Ceará*, o resultado de consulta feito à instância federal:

*Presidente Federação dos Pescadores*

*Fortaleza*

*Heroísmo e valor dos nossos pescadores não podem ser postos em dúvida. “Raid” jangada projetada sem requisitos salvaguarda vida humana mar; contrario regulamento Capitania, poderá trazer graves inconvenientes. Nada impede pescadores fazerem chegar S. Excia sr. Presidente da República por outro meio a memória citado.*

De fato, há que se considerar que os riscos de uma travessia de mais de 2000 km, a ser realizada numa rústica embarcação de seis troncos, era, de fato, uma aventura difícil e extremamente perigosa.

Após apelo da imprensa, local e da capital federal, intercessão do interventor do Ceará e de outras autoridades, e mediante assinatura de um documento em que os jangadeiros se responsabilizavam inteiramente pela viagem – isentando, assim,

---

<sup>6</sup> Maiores detalhes dessa viagem podem ser encontradas em Berenice Abreu, *Jangadeiros: uma corajosa jornada em busca de direitos no Estado Novo* (Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2012).

<sup>7</sup> Gilberto Velho, *Projeto e metamorfose: sociologia das sociedades complexas* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999).

os órgãos competentes de quaisquer responsabilidades sobre os desdobramentos desta –, a autorização de Aristides Guilhen, Ministro da Marinha Mercante Brasileira, foi concedida. Assim, em 14 de setembro de 1941, partia da Praia de Iracema em Fortaleza a jangada *São Pedro*, com destino ao Rio de Janeiro.

Antes mesmo da partida dos quatro pescadores, o comandante da Capitania dos Portos do Ceará, Henrique César Moreira, havia telegrafado para as capitânicas dos portos ao longo do litoral a ser percorrido pela *São Pedro*, solicitando que fosse dado apoio aos viajantes, o que de fato ocorreu, com pequenas exceções, como falarei adiante. Além disso, também havia uma recomendação a toda embarcação que estivesse navegando no mesmo roteiro para prestar assistência à jangada, em caso de necessidade. Além do pedido de amparo aos pescadores, o capitão solicitava em seu telegrama, enviado às capitânicas de Natal, João Pessoa, Recife, Maceió, Salvador e Vitória, que fossem enviadas informações detalhadas sobre a embarcação e sua tripulação à Capitania de Fortaleza<sup>8</sup>.

Mas, apesar desse suporte ter sido previsto, a viagem em uma jangada de *piúba*, percorrendo 1.500 milhas em mar aberto, proporcionou aos jangadeiros momentos de grande tensão, colocando à prova sua coragem, capacidade de tomar decisões com rapidez, tranquilidade e habilidades de navegadores. Em alto mar, eles só poderiam contar com eles mesmos e com a habilidade de um grande mestre. Não foi por acaso que convidaram para pilotar a *São Pedro* o experiente Mestre Jerônimo, à época com cerca de 35 anos. Também contavam com a experiência de Tatá, o mais velho do grupo, com 53 anos.

Os jangadeiros não carregavam qualquer equipamento técnico de localização, a exemplo da bússola ou de uma carta de navegação. Isso inclusive era motivo de orgulho para os experientes jangadeiros e de admiração para aqueles que os conheciam. Brincalhão, Tatá disse aos jornalistas do *Diário da Noite*: “a bússola só serve para atrapalhar a gente... cada porto tem uma estrela para guiar os jangadeiros”<sup>9</sup>. Jacaré também registrou em seu “Diário de Bordo” a admiração de um jornalista de Maceió, “que ficou com cara de bocó” ao saber que não possuíam bússola. Anotava orgulhoso: “a gente se guia pelas estrelas e deixa o vento fazer o resto”<sup>10</sup>.

Tinham que contar com a experiência na decifração da localização através das estrelas no céu e, ainda, na destreza em permanecer em cima dos seis paus de *piúba*, acordados ou dormindo amarrados, manejando a embarcação no embalo das ondas. Uma “jangada de *piúba*” possui apenas uma superfície, composta de

---

<sup>8</sup> Telegrama transcrito no Jornal *Unitário*, Fortaleza, 14 de setembro de 1941, última página.

<sup>9</sup> Publicado no Jornal *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 6 de novembro de 1941.

<sup>10</sup> *Diário dos jangadeiros*, 199.

seis paus amarrados, sendo nela que “trabalhavam”, descansavam, ou dormiam os pescadores. Daí resulta que permaneciam no mar quase sempre com os pés na água e, às vezes, completamente encharcados, quando eram surpreendidos por um temporal, a exemplo do que ocorreu após deixarem Macau, nas proximidades de Natal e no trecho Maceió-Bahia, “na boquinha do São Francisco”, como registrou Jacaré em seu “Diário de Bordo”. Também saindo da Bahia, nas proximidades da cidade de Canavieiras, pegaram um temporal “de arromba”, como falou Jacaré ao microfone da rádio Cruzeiro do Sul, do Rio de Janeiro.

A viagem de jangada, portanto, ficava à mercê dos ventos<sup>11</sup>, demais elementos da natureza e dependia unicamente da destreza dos pescadores. O diário de bordo de Jacaré é atravessado pela percepção e pela relação com o vento, animais marinhos e outras forças naturais, sugerindo tal integração entre esses elementos, o que passa, às vezes, a impressão de que a jangada e os pescadores são integrantes desse ecossistema marinho. Jacaré explicou ao repórter de *A Manhã*, que se defendiam das “feras do mar” com o “bicheiro”, um pau com espigão de ferro na ponta, mas que contavam com a proteção das “toninhas”, que perseguiram os tubarões quando estes se aproximavam da jangada<sup>12</sup>.

As descrições iniciais de Jacaré se referiam ao litoral cearense, ao longo do qual navegaram sem grandes problemas, a não ser quando, ao passarem ao largo do Iguape, por causa de um “sudoeste miserável”, tiveram que ficar “bordejando” a noite inteira<sup>13</sup>. Aconteceu, ainda, que por causa da falta de ventos, fenômeno que se repetirá por várias vezes, depois de Caiçaras, tiveram que remar até Areia Branca. Jacaré ressaltou, nessa parte, o desejo que tiveram de abandonar a viagem por causa dos ventos que não foram muito “amigos”: queriam ir até Aracati, segundo suas palavras, “uma cidade na boca do Jaguaribe, e que é a terra do Dragão do Mar, o jangadeiro que é nosso símbolo”<sup>14</sup>.

A viagem, desde o seu início, proporcionou aos jangadeiros do Ceará, um aprendizado político, não previsto nem pelas autoridades e simpatizantes que colaboraram com a sua realização nem por eles próprios. Estou me referindo ao contato com outros pescadores, “irmãos de palhoça e de sofrimento”, que deu aos

---

<sup>11</sup> O vento é a força motriz da jangada. Para adaptar-se aos diferentes ritmos e direções do vento, a jangada possui uma vela, presa a um mastro, que é fixado em um dos 9 ou 13 furos da carlinga. Sobre a estrutura da antiga jangada de Piúba conferir Cascudo, *Jangadeiros: documentário da vida rural*; Nearco Barroso Guedes de Araújo, *Jangadas* (Fortaleza: BNB, 1995).

<sup>12</sup> Jornal *A Manhã*, Rio de Janeiro, 22 de novembro de 1941.

<sup>13</sup> Bordejar significa navegar à vela, em ziguezague, avançando contra o vento. Ver: Raimundo C. Caruso, *Aventuras dos jangadeiros do Nordeste: e as grandes viagens para o Rio de Janeiro, Ilhabela e Buenos Aires* (Florianópolis/SC: Arth & Mídia, 2004), 39.

<sup>14</sup> *Diário dos Jangadeiros*, 188.

quatro uma dimensão real de “classe”, no sentido da construção de identidades de interesses que se desenvolvem através de experiências compartilhadas. Enquanto estavam no Ceará, essa compreensão era fracionada, como que restrita ao recorte local. Na viagem, esse recorte se amplia consideravelmente, as paisagens se modificam em gradações diferentes, mas, ao mesmo tempo, passam a identificar elementos da cultura material e simbólica de seus “irmãos” que os aproximam de suas situações.

A saída do Rio Grande do Norte demorou um pouco devido ao vento. Estava tudo preparado para saírem na madrugada, mas, de repente, o “tempo muda” e a presença de um sudoeste pela manhã toda e uma calmaria à tarde fez com que os jangadeiros permanecessem parados, decifrando o tempo nas brancas areias do litoral rio-grandense. No final do dia seguinte, resolveram esperar por “bons ventos” no mar, onde permaneceram remando até a chegada do esperado “nordeste”<sup>15</sup>.

Resumindo a viagem no trecho Fortaleza-Natal, Mestre Jerônimo declarou ao jornalista Edmar Morel que foram 14 dias “bem puxados”, tendo “topado com dois temporais e muito sudoeste”<sup>16</sup>. Além desses “sofrimentos”<sup>17</sup>, foi registrado, ainda nesse trecho, a visita de um “vulto negro”, depois identificado como de uma baleia, que andou algum tempo no rastro da jangada *São Pedro*. Mas, para tranquilidade dos pescadores, segundo Jacaré, “Deus levou a bruta pra longe”, concluindo que o protetor divino é “cearense”.

A viagem de Natal a Cabedelo, segundo Jacaré, foi outro “pedaço duro”. Navegaram todo o dia de 4 de outubro, a noite inteira e mais quatro horas do dia seguinte. Tatá feriu a mão justamente quando passavam próximos a uns rochedos, quando mexia na bolina. De Cabedelo a Itamaracá, ventos inconstantes tornaram as noites “desagradáveis”, segundo informa Jacaré. No litoral paraibano, Jacaré registrou o contato com pescadores no Farol da Pedro e na praia das Conchas. Dessa última praia, anota:

*Os nossos companheiros tudo fizeram por nós. Ofereceram roupa, comida, dinheiro e queriam que a gente ficasse pelo menos dois dias junto deles. A jangada foi carregada por eles até a praia.*

As próximas paradas dos pescadores foram Recife e Maceió, onde se sucederam mais festas, segundo anotou Jacaré em seu “diário de bordo”, com direito a troca

---

<sup>15</sup> Alguns trechos do “Diário de Bordo” foram escritos por camaradas dos quatro jangadeiros, pescadores alfabetizados que ajudam Jacaré a narrar pormenores da epopéia.

<sup>16</sup> *Diário dos Jangadeiros*, 193.

<sup>17</sup> Jacaré usa constantemente esse sentimento para descrever os problemas com o vento ou temporal.



de mimos entre eles e os interventores desses estados. No Palácio do Governo de Pernambuco, entraram com “os pés cheios de lama”, mas, segundo o pescador, o “interventor não reparou nisso” e os “recebeu muito bem”. De Recife, seguiram direto para a Bahia.

No caminho da Bahia, como já me referi acima, Jacaré registrou mais um “temporal de arromba”, além da companhia de seis tubarões, que permaneceram por algum tempo de boca aberta, nas proximidades da jangada. Foi na Bahia que Jacaré se iniciou no uso do microfone, falando a primeira vez na Rádio Sociedade da Bahia PRA4 e depois na estação de um rádio amador, que entra em contato com PY7VG, de um cearense<sup>18</sup>.

A saída do estado da Bahia não foi muito tranquila para a frágil *São Pedro* e seus tripulantes. Se da terra saíram contentes com a recepção festiva, a boa hospedagem no *Yatch Club* e os 400\$000 que receberam do interventor federal, tiveram que enfrentar um “mar brabo, muita chuva, e muito vento” até Canavieiras. Jacaré registrou, ainda, em seu “Diário de Bordo”, a solidariedade recebida dos pescadores em Atalaia, o que amenizou o sofrimento que passaram. Jacaré comentou com o locutor radialista, Mario Grazine, da Rádio Cruzeiro do Sul, esse episódio:

*O temporal foi em Canavieira. Era quatro hora da tarde quando começou o temporal. Não deu tempo nem de nós chegar na costa e então a chuva e o vento batia e ai passemos o resto da tarde até o outro dia, até as 9 hora da manhã, quando o tempo miorou. Chegando nas praia de Canavieira dirigi-me àquela povoação e uma senhora me disse que ‘aqui ninguém dormiu’. Mas porque? ‘Porque todo mundo está fazendo promessa para que nada acontecesse aos jangadeiros’. Uma muié passou a noite dando uma surra no filho para que ele rezasse por nós.*

Até Vitória, outro “calo bem duro” tiveram de enfrentar. Segundo Jacaré, excluindo o trecho Salvador-Canavieiras, foi a “pior etapa do *raid*”<sup>19</sup>. No momento em que noticiam a chegada dos pescadores à Capital do Estado do Espírito Santo, os jornais cearenses reafirmaram em suas matérias o zelo com que eram assistidas as famílias dos pescadores, em especial por aquela a quem se atribuiu o título de “madrinha do *raid*”, D. Mariinha Holanda, diretora da Associação de São Pedro

---

<sup>18</sup> A comunicação se estabeleceu a partir das seguintes estações de rádio amador: na Bahia, de propriedade do Sr. Hildebrando Ferrano Nascimento, PY-6 AR, e, no Ceará, PY-7 VG, de Odon José de Menezes. *Jornal Correio do Ceará*, Fortaleza, 20 de outubro de 1941, 4-5. Jacaré volta a falar sobre essa sua iniciação como locutor da Rádio Cruzeiro do Sul. Perguntado sobre os temporais que enfrentou na viagem, o jangadeiro diz que o pior foi quando teve que falar pela primeira vez em um microfone.

<sup>19</sup> *Diário dos Jangadeiros*, 200.

da Praia de Iracema. Jacaré, em suas declarações, também seguiu reafirmando agradecimentos e a consideração que devotavam àquela senhora<sup>20</sup>.

De Vitória, os jangadeiros tinham a intenção de ir direto para Cabo Frio, última escala da *São Pedro*, mas um erro de cálculo, entretanto, os levou a Macaé. Na Praia das Conchas, os jangadeiros estiveram na companhia do jornalista Edmar Morel<sup>21</sup>, encarregado pelos Diários Associados de levantar detalhes sobre a viagem dos jangadeiros. Morel comenta que encontrou os quatro pescadores maltrapilhos, só resistindo o chapéu branco. Estavam com fortes queimaduras de sol, motivo pelo qual compara o rosto de Tatá a uma máscara. Soube pelos jangadeiros, que estavam viajando sem dormir a três dias e que uma forte onda jogou fora o resto de comida e água potável. Perguntando a Jacaré como havia sido a viagem, esse sintetiza: “Foi muito gozada... Festas, ventos ruins, chuva e temporal... Mas Deus valeu por nós!”

Jacaré e seus companheiros permaneceram por 15 dias na capital federal, sendo cotidianamente “acompanhados” por funcionários da polícia política<sup>22</sup>. Visitaram autoridades, entregaram a Vargas o memorial com as reivindicações da categoria em um uma audiência pública em que estiveram presentes entidades de classe, além da população carioca que assistiu impressionada a chegada da frágil *São Pedro*. Bem ao gosto da política de massas do primeiro governo Vargas, a chegada dos jangadeiros ao Rio foi apoteótica. Quatro dias após a chegada, tomaram conhecimento que o presidente, através de um decreto, incorporou a categoria dos pescadores no importante Instituto de Aposentadoria e Pensão dos Marítimos. Jacaré, Tatá, Mané Preto e Jerônimo foram à arriscada aventura para “pedir direitos”, como disseram aos jornalistas, e parecia que, com o ato presidencial, parte desses foram atendidos.

Mas o desdobramento surpreendente do *raid* da *São Pedro* levou à decisão de transformá-lo em uma película cinematográfica, a cargo do diretor norte-americano Orson Welles. Mas, se a aventura de 61 dias foi vitoriosa, a reconstituição da chegada da jangada nas águas da Barra da Tijuca, em maio do ano de 1942, terminou de modo trágico, com a morte do importante líder dos pescadores: Jacaré.

A morte trágica desse pescador nas águas da Barra da Tijuca não silenciou os ecos dos trabalhadores do mar. Um novo “lobo do mar” surgia dos verdes mares

---

<sup>20</sup> Jornal *Correio do Ceará*, Fortaleza, 31 de outubro de 1941, última página.

<sup>21</sup> Edmar Morel esteve pela primeira vez com os jangadeiros na Praia das Conchas, em Macaé, recolhendo material para suas reportagens, que seriam publicadas nos jornais dos Diários Associados, do Rio de Janeiro e do Ceará, e, ainda, na revista *Diretrizes*. Ver Jornal *Correio do Ceará*, 11 de novembro de 1941, 3 e última página.

<sup>22</sup> Há no Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, no Fundo Polícia Política/Estado do Ceará, um conjunto de ofícios, destinados ao chefe da Polícia Política do Estado, Sr. Filinto Miller, dando conta da rotina dos jangadeiros nos dias que passaram no Rio de Janeiro.

bravios do Ceará, era Jerônimo André de Souza, o Mestre da *São Pedro*, que deu prosseguimento à luta dos jangadeiros, não mais “pedindo”, mas “cobrando” os direitos prometidos pelo Estado Getulista.

## **AS AVENTURAS DA DÉCADA DE 1950: A AÇÃO DE COBRAR DIREITOS**

No período posterior à viagem da *São Pedro*, até o fim da década de 1950, os jangadeiros se viram envolvidos na luta pela efetivação dos direitos sinalizados pela incorporação ao Instituto dos Marítimos. Nos anos de 1940 e 1950, foram enviados ao Ceará funcionários do governo para inscrever os pescadores, fazendo parecer que a promessa iria se concretizar. Porém, o tipo de relação de trabalho a que os jangadeiros estavam submetidos colocava obstáculos para a contribuição de pescadores e donos de jangadas (patrões) ao Instituto, o que colocava por terra o usufruto de certos benefícios, como a aposentadoria e a remuneração por enfermidade ou acidentes de trabalho.

De 1942 ao início da década de 1950, Mestre Jerônimo e outras lideranças de jangadeiros do Ceará foram, por terra, à capital federal lutar pela implementação das promessas de direitos sociais feitas por Vargas. Nessas viagens, procuram segmentos da imprensa para denunciar a permanência da miséria e de condições precárias de vida e de trabalho a que estavam submetidos. Aprenderam, com a viagem de 1941, que tinham “direitos” e estavam decididos a lutar por esses, como uma forma de não depender da caridade pública<sup>23</sup>.

A promessa de Getúlio Vargas, em seu primeiro mandato presidencial, não se concretiza e os jangadeiros do Ceará resolvem que mais uma vez lançarão aos mares do Getulismo uma jangada *cabocla*. Dessa vez é a *Nossa Sra. de Assunção*, que, com a liderança técnica e política de Mestre Jerônimo, então já com 49 anos, levará até o extremo sul do Brasil memoriais a serem entregues ao próprio Presidente, na passagem pelo Rio de Janeiro, e a Ernesto Dorneles, governador do Rio Grande do Sul e primo de Getúlio Vargas. Diferente da primeira experiência,

---

<sup>23</sup> Sobre o entendimento da luta por direitos como uma estratégia para a não recorrência a caridade pública na vida de Mestre Jerônimo. Berenice Abreu, “Para o jangadeiro quando morrer não necessite da caridade pública: Mestre Jerônimo e a cultura política jangadeira”, *Revista Mundos do Trabalho*, v. 7. 15 (2015): 255-274.

os *raidmen* de 1951 rejeitam a Colônia de Pesca<sup>24</sup> como entidade legitimamente representativa dos pescadores e aderem à luta pela criação de um sindicato para defender os interesses da categoria.

Como sugerem Negro e Teixeira<sup>25</sup>, apesar do retorno de Vargas à Presidência ter se dado em um ambiente democrático, diferente da ditadura do Estado Novo que o sustentou no primeiro momento, os sindicatos continuaram sendo fortemente controlados pelo Ministério do Trabalho. Ainda sem uma estrutura sindical nos moldes dos trabalhadores urbanos das indústrias, os pescadores do Ceará ensaiavam formas de se inserir na esfera do Estado, correspondendo à forma direta posta em prática pelo Presidente, num movimento de reforço da figura pessoal de Vargas, independente até da ação de seu Ministério.

Os companheiros de Jerônimo nessa nova viagem foram o experiente e sexagenário Tatá, Mané Preto, com a mesma idade de Jerônimo, companheiros da *São Pedro*, João Batista, e Mané Frade, que, acrescenta a matéria<sup>26</sup>, era “abatido fisicamente, mas de grande resistência”. Sobre o objetivo da nova viagem, esclareceu Jerônimo: “Nosso *raid* ao Rio Grande do Sul será apenas para *cobrar* as promessas feitas e essa cobrança só poderá ser feita de corpo presente, como vamos fazer”.

No planejamento da viagem, os jangadeiros tinham, como certo, que iriam em alto mar até Pernambuco, pela costa até o RJ, mas o trecho até Porto Alegre era inteiramente desconhecido, apesar da Capitania dos Portos ter fornecido aos pescadores uma lista de todos os faróis da costa brasileira. A jangada, de *piúba* como a São Pedro, era grande e veloz e foi feita por “Quinta Feira”, “um dos melhores fazedores de Jangada de nossas praias”, acrescenta Jerônimo à reportagem do *Unitário*, publicada no dia 14 de outubro, dia da partida de Fortaleza.

Jerônimo e seus companheiros, no mar, conseguiram vencer as ondas e o tempo ruim até o Rio de Janeiro, em 63 dias. Os jangadeiros foram dados por desaparecidos duas vezes ao longo da viagem, após a saída do Rio Grande do Norte e antes da chegada em Vitória, Espírito Santo. Enfrentaram o extravio de uma peça da jangada, uma tranca, que foi enviada de Fortaleza por avião e entregue em Vitória. Chegando à capital do Espírito Santo, são e salvo, Jerônimo fica

---

<sup>24</sup> Desde o início do século XX os pescadores do Brasil foram inscritos nas respectivas colônias de cada localidade, essa era uma condição obrigatória para o exercício da profissão.

<sup>25</sup> Fernando Teixeira da Silva e Antônio Luigi Negro, “Trabalhadores, sindicatos e política (1945-1964)”, Jorge Ferreira e Lucília de Almeida Neves Delgado, *O Brasil Republicano: o tempo da experiência democrática* (Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2003).

<sup>26</sup> Jornal *Unitário*, Fortaleza, 14 de outubro de 1951, 1.

sabendo que havia sido despejado da “choça” onde morava, através de uma ordem judicial, caso que parece ter sido levado ao Presidente<sup>27</sup>.

Em 13 de dezembro, os jangadeiros chegam ao Rio de Janeiro, após enfrentarem temporais, mar “encapelado” e trazendo a bordo um filhote de baleia e um peixe de uma espécie até então desconhecida, pescados no caminho. No Rio de Janeiro, os jangadeiros encontraram o Presidente em uma audiência privada, bem diferente do que aconteceu em 15 de novembro de 1941, quando Vargas mandou abrir os portões do Palácio Guanabara, permitindo que os populares participassem daquela reunião pública entre o Presidente da República e quatro pobres trabalhadores brasileiros. A conversa no gabinete presidencial demorou, segundo o jornalista<sup>28</sup>, uma hora, tempo em que os jangadeiros entregaram o memorial a Vargas.

Enquanto os jangadeiros cumpriam uma agenda de entendimentos no Rio de Janeiro, dentre eles um encontro com o Ministro da Marinha, a quem também levaram reivindicações, Tatá, o velho pescador da Praia de Iracema, caiu doente de malária, sendo examinado e acompanhado pelo Dr. Mário Pinotti, diretor do Departamento Nacional de Malária<sup>29</sup>, e ficou retido no Rio, internado em uma hospital da cidade. Por essa mesma época, o Almirante da Marinha, Frederico Vilar, aquele mesmo que, no Cruzador José Bonifácio, percorreu a costa brasileira organizando em Colônias, os pescadores que nela habitavam e trabalhavam, faz um apelo ao Presidente para impedir o prosseguimento do *raid* de Jerônimo e seus companheiros. Vilar argumentava<sup>30</sup>, com conhecimento de causa, que era uma viagem muito arriscada para tão frágil embarcação. Nos trechos de maior perigo, dentre eles, aquele que vai de Santa Catarina ao Rio Grande, ele alertou:

*Até navios têm por ali desaparecido sem que se saiba o que lhes ocorreu. É muita temeridade enfrentar esses mares do sul com uma jangada. E essas vidas são preciosas. São valentes brasileiros, pescadores que bem representam o espírito de arrojo e de patriotismo de tal classe.*

Apesar dos apelos do Almirante, os jangadeiros prosseguiram a viagem; suas recomendações, entretanto, de que fossem dadas orientações por técnicos em navegação, parece ter sido acatada<sup>31</sup>. De fato, os pescadores do Ceará enfrentaram “fortes rajadas de vento e mar encapelado”, no trecho de Santos a Paranaguá.

---

<sup>27</sup> Jornal *Unitário*, Fortaleza, 21 de dezembro de 1951, 5.

<sup>28</sup> Jornal *Unitário*, Fortaleza, 18 de dezembro de 1951, última página.

<sup>29</sup> Jornal *Unitário*, Fortaleza, 25 de dezembro de 1951, 1.

<sup>30</sup> Jornal *Unitário*, Fortaleza, 8 de janeiro de 1952, 1.

<sup>31</sup> Jornal *Unitário*. Fortaleza, 29 de dezembro de 1951, 1.

De Curitiba à Florianópolis tiveram que vencer uma tempestade por 24 horas, quando a jangada foi “batida por forte aguaceiro e ventania”, segundo notícia o *Unitário*, de 02 de fevereiro de 1952. Enquanto enfrentavam a fúria do mar rumo ao destino almejado, alguns pescadores de Alagoas chegam ao Rio de Janeiro em uma embarcação, “menor que a de Jerônimo”, mas, segundo enfatiza o jornalista, “não haviam ido à capital da República buscar louros e glórias, mas sim trabalho”.

Em 18 de fevereiro, os jangadeiros chegam a Porto Alegre e, na Praia das Belas, foi montado um palanque oficial, onde discursaram Ernesto Dorneles, governador do Rio Grande do Sul e Hildo Menegheti, prefeito de Porto Alegre. A jangada, ornada com três bandeiras, do Brasil, do Ceará e do Rio Grande do Sul, ficou exposta na Praça Xavier Ferreira e depois doada ao Museu Júlio de Castilhos. No Rio Grande do Sul, além das solenidades e visitas em Porto Alegre, os jangadeiros seguiram para visitar cidades do interior do estado, participando de um churrasco na fazenda Itu, propriedade de Vargas. Retornam ao Rio de Janeiro, parando em Santos para receberem aulas práticas de pesca “em moderno navio a vapor”<sup>32</sup>, para depois encontrarem Tatá e retornarem ao Ceará a bordo de um avião da Cruzeiro do Sul.

## A DESCOBERTA DA AMÉRICA PELOS JANGADEIROS

As viagens ao Rio de Janeiro e a Porto Alegre, de fato produziram muitos aprendizados aos pescadores de jangadas do Ceará. Por elas e a visibilidade alcançada, inclusive pela repercussão na imprensa, se confirmou que a estratégia da arriscada viagem, uma aventura por certo, era acertada; uma tomada de consciência de classe, a partir da percepção de que muitos dos problemas enfrentados eram compartilhados pelos “amigos de palhoça e de sofrimento”, os pescadores contatados ao longo do litoral de norte a sul; o contato com Vargas e seus herdeiros, políticos trabalhistas, fez crescer o sentimento de que tinham direitos e que esses, satisfeitos, poderiam livrá-los da recorrência à caridade pública. Por outro lado tiveram um alargamento da compreensão do significado de Brasil, enquanto uma realidade espacial marcada por diferenças. Como assinalou Welles, em relação à viagem de 1941, os jangadeiros buscavam se inserir na Nação.

Após a viagem a Porto Alegre, os jangadeiros, liderados por Mestre Jerônimo, José Pinto Pereira e José Severiano da Silva, fundam um sindicato para representar

---

<sup>32</sup> Jornal *Unitário*, Fortaleza, 18 de março de 1952.

a categoria e retornam ainda ao Rio de Janeiro para entendimento com autoridades. O recurso à imprensa ainda era uma das principais estratégias de luta e de dar visibilidade às suas causas, além de também ser um espaço onde se defendem das acusações que lhes caem, de viverem fazendo “política”, de estabelecerem relações com “comunistas”, dentre outras. Mas não desistem de novos projetos de viagens, aventuras mais ousadas se anunciam.

A repercussão das viagens dos jangadeiros do Ceará parece ter alimentado o gosto por novas aventuras. É o que se depreende da iniciativa de cinco jovens que saíram de Campina Grande, no Estado da Paraíba, com destino a Buenos Aires, de bicicleta. Segundo informaram ao redator da Tribuna da Imprensa, a inspiração foi mesmo da viagem de Jerônimo e de seus companheiros. Batizaram o empreendimento de “Getúlio Vargas”, com a esperança, não concretizada, do apoio presidencial. Vargas, através de seu secretário, Roberto Alves, comunicou: “A República não tem dinheiro para passeios. Vocês parece, não têm juízo. Porque inventaram essa história?”<sup>33</sup>. O nome do Presidente foi imediatamente riscado. Os moços da Paraíba não entenderam o caráter político da aventura, no caso dos jangadeiros, e que essa ação ia ao encontro do projeto político de valorização do trabalho e do trabalhador empreendido por Vargas e pelos trabalhistas.

Em 1953, durante a viagem de João Goulart ao Norte e Nordeste do país para conhecer a situação dos trabalhadores das duas regiões, na condição de Ministro do Trabalho de Getúlio Vargas, em seu segundo mandato, tem início aí uma aproximação entre Jerônimo e Goulart que se fortalecerá até o final da década. Na imagem a seguir<sup>34</sup>, Jango aparece reunido com pescadores na beira mar de Fortaleza, ao lado de Mestre Jerônimo. Os dois estão de roupas casuais, enquanto os jangadeiros vestem as roupas de trabalho.

---

<sup>33</sup> Jornal *Tribuna da Imprensa*, Rio de Janeiro, 1 de Setembro de 1952.

<sup>34</sup> Cinejornal “*Roteiro da Redenção do trabalhador brasileiro: conhecendo de perto as reivindicações dos trabalhadores*” Cinejornal informativo, 13/53, Edição Especial (1953). Acedido a 12 de novembro de 2018: <http://www.zappiens.br:80/videos/cgiR-2gjeEaf-jNyG07HwmnHj5C17nbQER6YjkoedscSIA.FLV>.



Fonte: Cinejornal Informativo n.º 13/53

Em janeiro de 1956, jangadeiros saídos de Recife chegam ao Rio de Janeiro, onde entregam um memorial ao Presidente, recém eleito, Juscelino Kubitschek, reivindicando hospital, crédito e barcos. Jacaré, Lao, Nego, Ivo e Ziza partiram da capital pernambucana na noite de Natal, dormiram amarrados, como é uma prática dos jangadeiros em pescarias de dormida e daqueles que os antecederam nas outras aventuras, ficaram sete dias sem avistar terra e enfrentaram um forte temporal no trecho Ilhéus-Manguinhos<sup>35</sup>. Mais uma aventura, como uma ação política, de luta por direitos, como vinha se sucedendo nas outras viagens jangadeiras.

Mas é no começo de outubro de 1958, que Mestre Jerônimo, acompanhado de quatro companheiros, jangadeiros como ele, visita a redação do jornal *Unitário*<sup>36</sup>, em Fortaleza, e comunica aquele que é qualificado como um “Sensacional” *raid*: o destino agora é Buenos Aires. Ainda em uma frágil embarcação, uma jangada de *piúba*, dessa vez não mais batizada como nomes de santos, como as anteriores, mas de *Maria Thereza Goulart*, uma homenagem à esposa do trabalhista João Goulart, à época vice-presidente do Brasil. Zé de Lima<sup>37</sup>, companheiro de Jerônimo nessa viagem, em suas memórias, reafirma o protagonismo de Jerônimo na decisão da viagem, o temperamento do mestre e o sentido da “aventura” que fizeram:

---

<sup>35</sup> Jornal *Tribuna do Ceará*, Fortaleza: 31 de janeiro de 1956.

<sup>36</sup> Jornal *Unitário*, Fortaleza, 7 de outubro de 1958.

<sup>37</sup> Raimundo C. Caruso, *Aventuras dos jangadeiros do Nordeste: e as grandes viagens para o Rio de Janeiro, Ilhabela e Buenos Aires*, 31.



*E a idéia dessas viagens nasceu da cabeça dele, que queria chamar a atenção para a vida ruim do pescador artesanal. Já a outra coisa era o mar, aquele desafio, do modo de uma aventura. A gente ia poder com ele? Claro, claro, quem é que não queria melhorar de vida? Até poderíamos ter ganhado algum dinheiro, mas o Jerôme não queria. O gosto dele era passear, se amostrar. Ele costuma dizer, quando dizia: essa gente não sabe o que é um jangadeiro. Então a nossa viagem foi também pelo gosto da curiosidade, para ver até onde é que a gente ia.*

Na época dessa aventura, viajaram até Buenos Aires na Maria Teresa Goulart, Mestre Jerônimo, com 61 anos, Zé de Lima, com 52, e Samuel Izidro, com 44 anos, todos casados e com 7 filhos. O mais novo da tripulação era Luís Carlos de Souza, conhecido como Luís Garoupa, sobrinho de Jerônimo, na época com 35 anos. A jangada de *piúba* foi financiada pelo Vice-presidente e construída pelo exímio carpinteiro “Quinta Feira”<sup>38</sup>.

Mas porque Buenos Aires? Segundo Iure Cavlak<sup>39</sup>, respaldado em fontes documentais do Itamaraty, do Arquivo pessoal de Arturo Frondizi e da Chancelaria argentina, a “maior integração da história das relações entre Brasil e Argentina ocorreu no contexto do desenvolvimentismo dos governos de Kubitschek e Arturo Frondizi”, entre 1958 a 1960. O *raid* seria, então, a contribuição dos pescadores do Ceará no sentido de selar a amizade entre os dois países e, por isso, se denominou Juscelino/Frondizi. A jangada seria dada de presente ao presidente portenho.

A viagem, iniciada em 15 de novembro de 1958, aniversário da Proclamação da República brasileira, durou 5 meses e 4 dias. As primeiras paradas ocorreram no Estado do Rio Grande do Norte. Em Areia Branca, permaneceram por alguns dias consertando a jangada, que sofreu algumas avarias. Depois foi a vez de Macau e Tibau, quando tiveram que enfrentar outros problemas com a embarcação. Em Touros, foram localizados pela população, após 24 horas de navegação à deriva. Em Natal, o companheiro José Mariano desiste da viagem e retorna à Fortaleza, em virtude de problemas de saúde. Por volta de 19 de dezembro partem de Maceió, passando o dia de Natal na Bahia. Nesse último estado, entre Caravelas e Abrolhos, enfrentam um violento temporal, que os deixam perdidos por vários dias.

---

<sup>38</sup> Soube que esse carpinteiro residia na Rua Córrego das Flores, no Bairro do Mucuripe. Agradeço a Diego di Paula, do Acervo Mucuripe, informações valiosas sobre esse sujeito, obtidas em consulta no Facebook.

<sup>39</sup> Iure Cavlac, “A união entre Brasil e Argentina no desenvolvimentismo (1958-1962)”, *Revista Catarinense de história*, 17 (2009): 189-210.

Aos jornalistas do Tribuna da Imprensa<sup>40</sup>, do Rio de Janeiro, Jerônimo declarou que pensavam estar à beira da morte.

Zé de Lima explicou ao jornalista Raimundo Caruso<sup>41</sup> o “sistema” de navegação na empreitada que realizaram:

*Nosso sistema era o seguinte: quando o tempo dava, navegávamos de dia e ancorávamos à noite. Mas, em outras vezes não havia praia, era só costão e Pedra, e então era preciso nos afastar da costa umas tantas milhas e passar direto. Nessas condições, quando vinha um temporal, era lutar pra viver.*

No Rio de Janeiro, permanecem por alguns dias, esperando chegar do Ceará uma tranca nova para o mastro da embarcação. Encontraram com o presidente Juscelino Kubistchek e com João Goulart, a quem entregam um álbum com fotos de como viviam os jangadeiros e o memorial com as reivindicações: “construção de hospital para pescadores, maior número de escolas de alfabetização no Ceará, melhoria das instalações do entreposto de pesca cearense, financiamento em longo prazo para aquisição de barcos motorizados.” Parece que, naquele momento, os jangadeiros apostaram, também, na substituição das antigas embarcações como fator de melhoria das condições de trabalho. Visitaram alguns jornalistas e autoridades do Estado e, no gabinete do então Ministro da Agricultura, Mário Neneghett, puderam ouvir canções do baiano Dorival Caymmi<sup>42</sup>; dentre essas, *A jangada voltou só*, a preferida de Jerônimo, pois, conforme contou ao jornalista<sup>43</sup>, despertou saudades da Praia de Iracema e do Mucuripe. Receberam no Rio cápsulas de vitamina concentradas e um aparelho fornecido pela Marinha, que convertia água salgada em água doce.

Navegando pelo sul do país, mais infortúnios surgiram para os jangadeiros, que ficaram perdidos por seis dias, em virtude, segundo anota o jornalista do Estado de São Paulo, de aumento da velocidade do vento e de transformações no tempo<sup>44</sup>. Após esses dias de navegação à deriva, a jangada é avistada na altura do Cabo Polônio, ao sul do Arroio Chuí, já adentrando em território uruguaio.

---

<sup>40</sup> Jornal *Tribuna da Imprensa*, Rio de Janeiro, 17 e 18 de janeiro de 1958. 1.

<sup>41</sup> Raimundo C. Caruso, *Aventuras dos jangadeiros do Nordeste:...*, 32.

<sup>42</sup> Esse artista baiano é autor de um conjunto de canções que retrata a vida e o trabalho do pescador, inclusive daquele que pesca em jangadas. Em 1941, ao mesmo tempo em que Jerônimo, Jacaré, Tatá e Mané Preto viajavam com destino ao Rio de Janeiro, Vargas encomendou ao seu Departamento de Imprensa e Propaganda, DIP, um filme sobre os jangadeiros, em que Caymmi representava o pescador Chico. *Cinejornal*, 88. *A jangada voltou só* (Rio de Janeiro: DIP, 1941).

<sup>43</sup> Jornal *Unitário*, Fortaleza, 23 de janeiro de 1959.

<sup>44</sup> Jornal *O Estado de São Paulo*, 7 de abril de 1959.

Se no território brasileiro eram a Força Aérea Brasileira e a Marinha Mercante que estavam orientadas a dar algum suporte aos jangadeiros, aviões uruguaios deram cobertura aos jangadeiros naquele país. Em Montevideu, uma lancha torpedeira foi ao encontro dos “aventureiros”, que, apesar do sufoco, não aceitaram reboque e se encontravam, segundo o jornalista, “em ótimo estado”. Zé de Lima descreve<sup>45</sup> o terror daqueles dias no extremo sul do país:

*Foi Terrível. Os buracos de mar, a ventania e a espuma que cobria tudo. (...) Ficou escuro que nem a cor desse meu chapéu preto. E, em noite de chuva e vento, no alto mar, não se vê nada. Não tem céu, nem estrelas, só a escuridão e o barulho das ondas, que chegam assobiando, levantam a jangada num estremeção e depois correm lá para trás.(...) Frio de azular os ossos. E nós completamente encharcados, á água da chuva corria pelo lombo, e frio, frio, frio. E, as ondas daquele tamanho, como ninguém ôos visto. Levávamos farinha dentro de um saco de couro, que não molhava, e dois sacos de carvão, que era para cozinhar o pirão. Mas o mar tinha arrasado tudo. Estou dizendo que nunca esperancei mais. Nós choramos, lá nós choramos. Uns agarrados nos outros para não ser levados embora.(...) E a jangada se levantava numa onda de seis e sete metros e depois se chocava num estouro: prá, prá, prá. Subia numa onda alta , alta, e depois escorregava para o fundo do buraco. A espuma cobria tudo, às vezes até a cintura.*

Em 20 de abril, os jangadeiros chegam a Buenos Aires. Eram esperados desde sexta-feira, mas uma enchente no Rio da Prata atrasou a chegada, o que só ocorreu no domingo. A jangada *Maria Teresa* ficou exposta alguns dias na Praça da República, ao pé do obelisco, provocando a admiração dos irmãos portenhos, que se diziam assombrados: “imposible”, ao que os jangadeiros, balançando a cabeça, conforme lembrança de Zé de Lima<sup>46</sup>, só conseguiam dizer “si, si”. No dia 23 de abril encontraram, na Casa Rosada, o presidente Frondizi, que afirmou, segundo anotou o jornalista: “vou recordar esse gesto que tiveram com nosso povo”<sup>47</sup>. A jangada, testemunha de um momento em que a integração da América do Sul foi vislumbrada, foi depois entregue ao Presidente Argentino, mas até hoje não conseguimos localizá-la.

---

<sup>45</sup> Raimundo C. Caruso, *Aventuras dos jangadeiros do Nordeste:...*, 33-34.

<sup>46</sup> Caruso, *Aventuras dos jangadeiros do Nordeste:...*, 36.

<sup>47</sup> *O Estado de São Paulo*, 24 de abril de 1959, 6.

## AVENTURAS NO MAR COMO AÇÃO POLÍTICA: ALGUNS COMENTÁRIOS FINAIS

Enfatizei de modo proposital o qualitativo de “aventura” para as viagens de jangadas realizadas por jangadeiros nordestinos, com fins de denúncia e de reivindicação de direitos. Em outros escritos, retomados e referidos ao longo desse texto, fiz questão de comprovar o caráter político dessas viagens, insistindo que elas não eram “puro exercício esportivo” ou “espontâneo”, como vários escritos contemporâneos procuravam afirmar.

Afirmar aqui que foram “aventuras” teve como motivação exaltar o caráter arriscado, imprevisível, temeroso mesmo, que elas, de fato, representaram. Mas também reafirmo, que apesar de serem imprevisíveis os desdobramentos, dos riscos e do perigo, essas viagens foram pensadas como projetos, na acepção sugerida pelo antropólogo Gilberto Velho, o que sugere uma carga de racionalidade orientando as ações dos sujeitos. Os jangadeiros, liderados inicialmente por Jacaré, e depois por Mestre Jerônimo, efetuaram leituras dos contextos em que estavam inseridos, negociaram, operaram modificações e por fim agiram, apostando no efeito de visibilidade que a “aventura” poderia provocar.

Os jangadeiros que realizaram essas viagens eram homens pobres, muitos analfabetos ou semi-alfabetizados, vivendo vidas precárias, materialmente falando, submetidos a situações de trabalho e de mercado que os aprisionavam e quase não lhes deixavam alternativas. Teriam alcançado e sensibilizado a opinião pública e as autoridades do estado de outro modo? O trunfo que tinham era uma experiência de liberdade, autonomia e destemor exercitada no trabalho no mar. Entenderam, desde os anos de 1940, que tinham direitos e estiveram decididos a lutar por eles, com as armas de que dispunham.

Assim, as aventuras em jangadas, se incorporaram na cultura política jangadeira, desde os anos de 1940, tendo se repetido, ainda, nos anos de 1970, com a viagem da jangada *Lima Verde*, liderada pelo mestre poeta Eremilson<sup>48</sup>, e ainda por aquela, denominada *SOS Sobrevivência*, que saiu da Prainha do Canto Verde, no litoral cearense, liderada pelo Mestre Mamede, indo até o Rio de Janeiro denunciar irregularidades no mundo da pesca. Se os ganhos materiais foram limitados, podemos afirmar, seguramente, que nunca se falou tanto de jangadeiro quando uma velinha branca saía, desbravando o litoral, cobrando direitos.

---

<sup>48</sup> Furtado, Jéssica Lilian Rodrigues. *Direitos sociais em águas agitadas: a luta e a conquista da aposentadoria pelos jangadeiros cearenses (1972-1973)*. Monografia de final de curso de História, Fortaleza: UECE, 2015.

# EXPERIÊNCIAS, PRÁTICAS E DISCURSOS NUM CONTEXTO DE PESCA

por

**Adelina Gomes Domingues<sup>1</sup>**

**Resumo:** Partindo da etnografia junto de pessoas em interação com o meio flúvio-marítimo (pescadores, “apanhadores” de ameijoas) no Seixal (estuário Tejo, Portugal), reflete-se sobre agencialidade de grupos locais interrogando a provável conexão a outras escalas, para um entendimento das inter-relações seres humanos e ambiente. Analisando memórias sobre percursos de vida e trabalho, práticas, percepções e perspectivas de indivíduos e famílias, observam-se continuidades, rupturas e retornos à pesca decorrentes de distintas conjunturas sociais, económicas, locais e globais. As experiências e discursos, dos que agem sobre o meio, evidenciam estratégias de sobrevivência e opções ao longo de trajetórias de trabalho precário e “crises”.

**Palavras-chave:** Pesca; Agencialidade; Ambiente.

**Abstract:** From an ethnography among people interacting with maritime environment (fishermen and harvesters of clam) in Seixal (Tagus estuary, Portugal), we reflect upon local groups agency and its possible connections with other scales, aiming to understand the interrelationships human beings and environment. Analyzing life and work memories, practices, perceptions and perspectives of individuals and families, continuities, breaks and returns to fishing arise. Those oscillations result from different social, economic, local and global conjunctures. From experiences and discourses of those who act on the environment, we glimpse survival strategies and choices throughout lives of precarious work and "crisis".

**Keywords:** Fisheries; Agency; Environment.

Este texto apresenta algumas reflexões decorrentes da análise de um conjunto de dados preliminares, proporcionados pela etnografia em curso<sup>2</sup>, no âmbito da minha pesquisa de doutoramento em Antropologia sobre as inter-relações seres humanos e ambiente. A escolha deste tema resultou do prévio conhecimento sobre o contexto do Seixal, em grande parte proporcionado pela atividade profissional que desenvolvo

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia na NOVA FCSH, integrada no Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA). É técnica do Ecomuseu Municipal do Seixal com funções de investigação, documentação e programação museológica.

<sup>2</sup> Os dados apresentados neste texto resultaram de uma primeira fase da etnografia, realizada entre julho de 2017 e novembro de 2018, estando por isso condicionados à continuidade da pesquisa enunciada.

no Ecomuseu Municipal do Seixal, e do contacto quotidiano com essa realidade. A observação empírica, entre 2010 e 2015, de um recente retorno de pessoas a atividades como a apanha de bivalves e a pesca, esta última de peso significativo durante séculos mas quase desaparecida após a década de 1960, e o conhecimento sobre o enquadramento geográfico, sobre as características ambientais e sobre os aspetos históricos e sociais deste território (dos quais se destacam a emergência e a afirmação de atividades como a pesca, a construção naval, a navegação e o tráfego fluvial, a moagem e a indústria), levaram-me a questionar a importância das especificidades de um território local na ação de grupos humanos e na forma como percebem, se relacionam e interagem essas pessoas com o ambiente.

Procurando respostas, pretendo com a presente pesquisa estudar a ocupação evolutiva do território do Seixal considerando a inter-relação e interação dos grupos humanos com o seu ambiente<sup>3</sup>. Através de uma etnografia sobre a realidade local atual da pesca, analiso continuidades e rupturas desta atividade desde meados do século XIX até à atualidade, integrando dados a partir de fontes escritas que documentam a pesca no passado<sup>4</sup>. Tendo por objetivo o estudo dessa realidade e das suas especificidades, optei pelo período enunciado por considerar que os dados que vier a obter me permitirão uma análise retrospectiva das oscilações de articulações entre seres humanos e o meio fluvial e marítimo, que se me afiguram não lineares,

---

<sup>3</sup> Analisada a produção da antropologia sobre contextos piscatórios, evidenciam-se dois focos de abordagem: uma privilegia a análise da relação dos seres humanos com a natureza e o ambiente, e a outra, considera e articula as relações com o meio mas dá maior relevância às questões sociais. Procuro na minha pesquisa aliar ambas as dimensões.

Algumas abordagens sobre contextos piscatórios: Paulo Mendes, *O Mar é que manda – comunidade e percepção do ambiente no Litoral Alentejano* (Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2013); Luís Martins, “Um pedaço de paisagem no Tejo: o varadouro de pesca da Cruz Quebrada”, *Etnográfica*, vol. VII (1) (2003): 213-224; Francisco Oneto Nunes, “O trabalho faz-se espetáculo: a pesca, os banhos e as modalidades do olhar”, *Etnográfica*, vol. VII (1) (2003): 131-157; Sally Cole, *Mulheres da Praia: o Trabalho e a Vida numa Comunidade Costeira Portuguesa* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994[1991]); António Diegues, “A Sócio-Antropologia das Comunidades de Pescadores Marítimos no Brasil”, *Etnográfica*, vol. III (2) (1999): 361-375.

<sup>4</sup> Este estudo conjuga pesquisas de arquivo e etnografia com trabalho de campo, recorrendo, por um lado, a arquivos e outras fontes escritas e, por outro lado, à etnografia através da observação-participante aliando conversas informais e entrevistas, e ao método biográfico das histórias de vida. Atendendo à natureza distinta das metodologias, considero que o cruzamento de dados obtidos a partir de ambas facultará diferentes perspetivas e pistas de análise que, no seu conjunto, serão complementares na análise da realidade em estudo. Como tem sido referido por diversos investigadores, que articulam disciplinarmente a antropologia e a história, por vezes, os arquivos evidenciam dados do passado sobre os quais as pessoas não falam mas, por outro lado, é a partir da etnografia que se obtêm dados e perspetivas sobre os quais os arquivos também “não falam”. Conforme Sónia Ferreira, Pedro Silva e Sónia Almeida (oradores convidados no Seminário “Metodologias em Antropologia”, Ciclo de Estudos de Doutoramento em Antropologia, NOVA FCSH, Novembro e Dezembro 2015).

no decorrer de distintas conjunturas sociais e económicas (locais e globais) e cujo conhecimento contribuirá para o entendimento do contexto em estudo.

## BREVE ENQUADRAMENTO DO UNIVERSO DA PESQUISA

O concelho do Seixal corresponde a uma área de 93,6 km<sup>2</sup> e localiza-se na margem esquerda do estuário do Tejo, na Península de Setúbal, em frente a Lisboa, confrontando com os concelhos de Almada, Sesimbra e Barreiro. É um concelho ribeirinho, banhado pelo designado Mar da Palha<sup>5</sup> a partir do qual se estendem os esteiros de Corroios, do rio Judeu e de Coina que formam uma grande bacia interior designada por *Baía do Seixal*, com cerca de 482 ha, em torno da qual se localizam as respetivas povoações. Esta enseada está abrigada por uma extensa língua de areia, a restinga do Alfeite<sup>6</sup>. A maré propaga-se por canais pouco profundos, muito assoreados, dos quais se destaca o rio Judeu<sup>7</sup>. Os esteiros constituem subunidades do Estuário de profundidades baixas. Uma parte significativa da área destes esteiros permanece a descoberto na vazante com exceção das áreas centrais, que mantêm permanentemente alguma água, permitindo o acesso aos principais ancoradouros ou portos. Nas margens e extremos dos esteiros situam-se as áreas de sapais<sup>8</sup>, totalizando aproximadamente 150 ha de águas pouco profundas. No concelho do Seixal e integrados na Reserva Ecológica Nacional, contam-se os sapais de Corroios, do Talaminho e do Zeimoto. Cerca de 46% das margens de sapal da baía do Seixal encontram-se fortemente intervencionadas por ação humana associada a atividades agrícolas (ocupação de terrenos, construção de diques,

---

<sup>5</sup> O *Mar da Palha* integra o Estuário do Tejo e constitui um golfo interior conectado com o Oceano Atlântico através do Canal da Barra (de Cacilhas à Cova do Vapor). A partir do Mar da Palha estendem-se os esteiros do Montijo, da Moita, de Coina, do rio Judeu e de Corroios, coincidindo os últimos três no Concelho do Seixal.

<sup>6</sup> O termo *restinga* designa uma área, que se caracteriza por terrenos arenosos e salinos próximos ao mar e cobertos por deposição marinha, resultante do recuo dos níveis dos oceanos. A *restinga* constitui um ecossistema que pertence ao grupo das formações pioneiras com influência marinha, estando normalmente cobertas com plantas herbáceas características. Conforme Anabela Cruces *et al.*, *A Geologia no Litoral – Parte I: Do Tejo à Lagoa de Albufeira* (Lisboa: Agência Ciência Viva, Centro de Geologia, Departamento de Geologia, Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, 2002).

<sup>7</sup> Ver Cruces *et al.*, *A Geologia no Litoral*.

<sup>8</sup> Os sapais constituem ecossistemas que desempenham um papel importante como berçário de várias espécies piscícolas e local de nidificação de aves. As propriedades dos sapais permitem a retenção seletiva de algumas substâncias poluentes (nomeadamente metais pesados) extraíndo-os da água de circulação e aprisionando-os no sapal em crescimento. Por isso, os sapais funcionam como “rins” depurando o sistema hidrológico. Conforme Cruces *et al.*, *A Geologia no Litoral*.

regularização e desvio de canais), aterro e instalação de moinhos de maré. Este Concelho caracteriza-se por uma área húmida de 1300 ha em parte rodeado de água salgada, existindo na baía do Seixal algumas praias de areia, de pequena extensão, com origens distintas, resultantes da acumulação de sedimentos provenientes da erosão pluvial em areeiros abandonados, escavados em afloramentos pliocénicos (Arrentela e Talaminho), de depósitos de aterro (Amora) e de despejos de dragagens (margem sul da Ponta dos Corvos)<sup>9</sup>.

O rio e o estuário do Tejo constituíram, ao longo dos tempos, um importante elo de ligação e atração humana de que resultaram as povoações ribeirinhas que cresceram nas suas margens em diferentes momentos históricos, associadas a atividades de exploração dos recursos naturais do território ou utilizando-os enquanto via de comunicação com outros espaços. As características do território do Seixal, intrinsecamente associadas à sua localização junto ao rio Tejo, influenciaram significativamente o percurso histórico humano do concelho<sup>10</sup> que por sua vez transformou, de modo também significativo, este território e respetivas características. Essa influência refletiu-se no desenvolvimento de um conjunto de atividades económicas flúvio-marítimas<sup>11</sup>, potenciadas pela proximidade deste concelho ao grande centro urbano (a capital). A existência da Olaria Romana da Quinta do Rouxinol (século II a.C. ao século IV d.C.), em Corroios, numa época de intensa atividade comercial, testemunha o aproveitamento das características da localização do território do Seixal. Esta olaria produzia ânforas<sup>12</sup> e loiça doméstica, as primeiras provavelmente destinadas às fábricas de salga de preparados de peixe das duas margens do Tejo (Almada, Setúbal e Lisboa) e ao mercado da cidade Olisipo (Lisboa)<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Ver Cruces *et al.*, *A Geologia no Litoral* e António Antunes Dias e José M. Silva Marques, *Estuários, Estuário do Tejo, o seu valor e um pouco da sua história* (Reserva Natural do Estuário do Tejo, ICN, 1999).

<sup>10</sup> À semelhança de outros concelhos ribeirinhos como os de Almada, Barreiro e Montijo.

<sup>11</sup> Adoto aqui a conjugação dos termos – flúvio-marítimo – que tem sido usada pelo Ecomuseu Municipal do Seixal para designar a realidade correspondente à área do estuário do Tejo, numa relação intrincada de rio e mar, abrangendo quer a especificidade das características naturais deste território, quer as actividades dos seres humanos neste contexto ambiental.

<sup>12</sup> “As diferentes formas de ânforas produzidas na olaria da Quinta do Rouxinol destinavam-se ao envase de conservas de peixe (...). Na Época Romana, o fabrico e exportação de conservas e outros preparados de peixe era uma das principais atividades económicas, sendo as ânforas o contentor indispensável para transportar a longa distância estes e muitos outros produtos (...)”. Graça Filipe e Jorge Raposo, *Quinta do Rouxinol – Uma olaria romana no Estuário do Tejo* (Seixal: Ecomuseu Municipal/Câmara Municipal do Seixal, 2009), 38.

<sup>13</sup> Ver Filipe e Raposo, *Quinta do Rouxinol*.



Das atividades desenvolvidas ao longo da história do concelho do Seixal até à atualidade, destacam-se a pesca, a construção naval em madeira, o tráfego flúvio-marítimo, a moagem utilizando as marés e, numa fase mais tardia, a instalação de indústrias. Os moinhos de maré surgem no Seixal a partir do início do século XV. Para além do aproveitamento da força das águas e de locais que serviam de cais, outros fatores impulsionaram a instalação dos moinhos, como a proximidade de Lisboa, grande centro consumidor de farinha<sup>14</sup> e local de partida de embarcações durante a expansão marítima. A potencialidade de transporte fluvial e a existência de numerosos cais, garantiam condições de troca de produtos agrícolas produzidos numa área territorial interior do Concelho, intermédia entre o rio e os pinhais, onde se constituíram pequenos núcleos rurais e se instalaram quintas senhoriais. Através do transporte fluvial o concelho do Seixal fornecia a capital de farinhas, sal, produtos agrícolas e lenhas, dada a riqueza dos recursos naturais do interior do concelho que possuía vastas áreas de matas e pinhais, aproveitadas para lenhas e madeiras para construção naval. Sobre o tráfego fluvial, António Nabais refere: “Em 1552, nos portos de Coina, Seixal e Almada, registavam-se 150 barcos e batéis dos 1490, que serviam Lisboa. Este número de embarcações parece corresponder ao intenso tráfego fluvial, que se desenvolveu nos esteiros do rio Tejo, que ficam em frente de Lisboa, a fim de garantir o transporte dos variadíssimos produtos (...) das terras da península de Setúbal, para o abastecimento da capital do Reino”<sup>15</sup>. Para além da importância das ligações à capital, o rio Coina, que banha a área leste do concelho do Seixal (área de Cucena) foi desde a Idade Média, muito concorrido pelas embarcações que frequentavam os portos das suas margens, garantindo o transporte de produtos agrícolas e farinhas, da região de Azeitão e das quintas localizadas nessa área geográfica. Este rio constituía um importante meio de ligação da capital ao sul do país, apesar da sua navegabilidade estar condicionada pelas marés. António Nabais<sup>16</sup> cita referências documentais que testemunham a presença de embarcações de Lisboa nos esteiros do Seixal, entre os séculos XIV e XVI, que recorriam à enseada do Seixal para abrigo de embarcações durante os períodos de condições meteorológicas adversas.

Na literatura consultada há referências e documentação diversa que refere a atividade da pesca no Seixal desde o século XVI, atestando uma importância significativa a partir do século XVII até meados do século XX. Esta atividade desenvolveu-se quer em áreas do estuário do Tejo, nos esteiros e no Mar da Palha,

---

<sup>14</sup> Jaime Alberto Couto Ferreira, *Farinhas, Moinhos e Moagens* (Lisboa: Âncora Editora, 1999).

<sup>15</sup> António Nabais, *História do Concelho do Seixal – 2 Barcos* (Seixal: Câmara Municipal do Seixal, 1982), 17.

<sup>16</sup> Nabais, *História do Concelho do Seixal*.

quer no mar, sobretudo nas zonas entre os Cabos da Roca e Espichel e o Farol do Bugio. Dos documentos analisados destacam-se os seguintes: a legislação sobre as pescas e pescado no rio Tejo, entre os séculos XV e XIX<sup>17</sup>, refere quer autorizações quer interdições de pesca com o uso de redes tartaranhas (pesca de arrasto) a bordo das muletas (tipologia de barcos utilizados por pescadores do Seixal e do Barreiro que praticavam a arte tartaranha); “instrumentos notariais celebrados pelos pescadores do Seixal e Arrentela, no ano de 1747”<sup>18</sup>, estabelecendo relações contratuais com procuradores de Lisboa para defenderem os seus interesses devido à concorrência, que sentiam, pelo exercício da pesca no estuário do Tejo por parte de pescadores de Aveiro; referências à pesca local por Baldaque da Silva que, reportando-se a 1886 refere o Barreiro e o Seixal: “(...) concorrem em grande escala para a pesca no rio, conduzindo o peixe que apanham para o mercado de Lisboa ou para as suas localidades (...)”<sup>19</sup>. No mesmo documento menciona também o “movimento de pesca no Barreiro e Seixal” indicando valores quantitativos de embarcações (e tipologias), tripulantes e valor do pescado e dá algum destaque descrevendo, quer a tipologia e características da muleta, embarcação então utilizada, quer da arte ou aparelho de pesca, a tartaranha, informando ainda sobre o modo de operar dessa arte<sup>20</sup>; e o Boletim do Trabalho Industrial de 1910 com a resposta da Associação da Classe Piscatória do Seixal de 1909 ao Inquérito da Repartição do Trabalho, que dá conta da perspectiva dos pescadores do Seixal sobre a atividade da pesca nessa data<sup>21</sup>.

O tráfego fluvial, ligado ao transporte de mercadorias e passageiros e à pesca, praticados nos territórios ribeirinhos do Tejo, implicou a existência de estaleiros de construção, manutenção e reparação naval, que encontraram nestas áreas características naturais propícias à sua instalação. Com praias e enseadas abrigadas dos ventos, condições especiais de ancoradouro e fundeadouro proporcionados pelos esteiros, águas calmas e pouco profundas e a existência de madeira (pinho e sobreiro) em abundância, adequada à construção naval, o concelho do Seixal apresentava características ótimas para a instalação da indústria naval. Os esteiros foram

---

<sup>17</sup> Maria José Costa, *O Estuário do Tejo* (Lisboa: Cotovia, 1999), 177-179.

<sup>18</sup> António Celso Hunyady Mangucci, “Quatro instrumentos notariais celebrados pelos pescadores do Seixal e Arrentela, no ano de 1747”. (HLR SXL 10377, Centro Documentação e Informação, Ecomuseu Municipal do Seixal, s/ data).

<sup>19</sup> A. A. Baldaque da Silva, *Estado actual das pescas em Portugal, compreendendo a pesca marítima, fluvial e lacustre em todo o continente do Reino no anno de 1886* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1891), 135.

<sup>20</sup> Silva, *Estado actual das pescas em Portugal*, 136 e 299.

<sup>21</sup> J. Oliveira Simões, “Inquirição pelas associações de classe sobre a situação do operariado. Apuramento das respostas ao questionário da Repartição de Trabalho”, *Boletim do Trabalho Industrial*, n.º 49 (Lisboa: Imprensa Nacional, 1910).

aproveitados para ancoragem e abrigo de embarcações, construção de portos e estabelecimento de estaleiros. A partir do século XIV terá existido uma dependência dos estaleiros (da Coroa) da Ribeira das Naus na Azinheira (zona leste do Seixal)<sup>22</sup> que nos anos de 1980 pertencia ao Arsenal da Marinha<sup>23</sup>. Este local foi utilizado para depósito e tratamento de madeiras, necessário à construção de embarcações, tendo ainda servido para a permanência de barcos (galeotas reais, pequenos navios de guerra e outros). Alguns dos estudos<sup>24</sup> realizados com base em fontes bibliográficas, indiciam o estabelecimento de estaleiros navais na Azinheira e área adjacente e a sua ligação à construção naval na época da expansão marítima portuguesa. No século XIX existiam diversos estaleiros navais de construção de embarcações em madeira para a navegação à vela, destinadas ao transporte de pessoas, mercadorias e embarcações de pesca<sup>25</sup>.

Durante o mesmo século, os pescadores do Seixal usavam muitas dessas embarcações, umas adequadas à pesca e outras ao transporte de pescado (a partir dos barcos de pesca no mar), sobretudo para Lisboa, o que continuou a acontecer até à década de 50 do século XX. A bordo de barcos de pequeno porte era também transportado, do Seixal para o mercado da Ribeira (Lisboa), o peixe vindo de Sesimbra<sup>26</sup>, que demonstra a importância da localização do Seixal enquanto ponto de ligação entre a margem sul e a capital na margem norte.

Os estaleiros distribuíam-se pelas áreas ribeirinhas, espaços que dividiam com os pescadores, não lhes sendo autorizada a instalação definitiva nas praias do Seixal, cuja permissão era assim definida pela Câmara Municipal em 1889: “conservando sempre às ditas praias a feição e destino a logradouros públicos da classe piscatória, dos pequenos constructores navais e de todos os indivíduos tanto

---

<sup>22</sup> Graça Filipe e Elisabete Curtinhal, *Barcos, memórias do Tejo* (Seixal: Ecomuseu Municipal/Câmara Municipal do Seixal, 2007), 18.

<sup>23</sup> Pedro Miguel Estácio Santos e Ana Luísa Castanheira Duarte, “O estabelecimento Naval de Azinheira” (Trabalho académico, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1994/95).

<sup>24</sup> Santos e Duarte, “O estabelecimento Naval de Azinheira”.

<sup>25</sup> Filipe e Curtinhal, *Barcos, memórias do Tejo*.

<sup>26</sup> Essa importância foi evidenciada em relatos de pescadores de Sesimbra que referem que até cerca dos anos 1930-1940 parte do peixe vendido em lota era transacionado entre comerciantes que o transportavam (em carroças de tração animal) de Sesimbra para Cacilhas (Almada) ou para o Seixal, locais onde era possível o seu embarque e travessia do rio para Lisboa. Ver “Estudo antropológico: levantamento sobre artes de pesca de Sesimbra” (2005) incluído (Anexo 1) em: Adelina Gomes Domingues, “A Futura Unidade Museológica Marítima de Sesimbra – Contributos para a sua programação e para as suas relações com unidades regionais afins”, dissertação de mestrado (Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2007).

Na descrição de tipologias e funções de embarcações do Tejo, Estêvão Carrasco e Alberto Peres, *Barcos do Tejo* (Edições INAPA, 1997) também referem o transporte de peixe, proveniente de Sesimbra, para Lisboa a bordo de barcos do Seixal.

locaes como estranhos que desejassem construir, concertar ou amañhar quaesquer embarcações.” (Livro de Actas, 1902, Câmara Municipal do Seixal)<sup>27</sup>.

Na segunda metade do século XIX a construção naval e o tráfego intensificaram-se com a implantação de diversas unidades fabris na região<sup>28</sup>: a Companhia de Lanifícios de Arrentela (1855)<sup>29</sup>, a Fábrica de Vidros da Amora (1888 a 1930), a Sociedade Africana de Pólvora (1898) e no início do século XX, empresas de seca do bacalhau (Companhia Atlântica (1903), Sociedade Lisbonense (1910) e Parceria Geral das Pescarias (1914)) e a indústria corticeira, como a L. Mundet & Sons (1905) ou a Wincander (1913). Em 1917 existiam no Concelho três unidades corticeiras concentrando grande número de operários, chegando a representar 1/3 da mão-de-obra corticeira do distrito de Setúbal e cerca de 15% a nível nacional<sup>30</sup>. Estas fábricas instalaram-se junto dos esteiros onde construíram cais, para a entrada de matérias-primas e escoamento das suas produções, possuindo as suas próprias embarcações de transporte de mercadorias.

No início do século XX, a construção naval intensifica-se com o surgimento de maior número de estaleiros<sup>31</sup> e expande-se nas praias do Seixal, cujo estabelecimento passou a ser permitido pela Câmara.

Nas décadas de 1940-1950 surgem os barcos a motor, com novas tecnologias aplicadas às embarcações de pesca e de tráfego fluvial<sup>32</sup>, tal como se verificou noutros contextos piscatórios do país<sup>33</sup>. Contudo, em 1947 é publicado um decreto (36615 de 24/11) que estabelece a cessão da atividade das embarcações de pesca do arrasto para o final de 1955. No entanto, de acordo com relatos<sup>34</sup> de pescadores que exerceram a sua atividade a bordo de barcos da pesca do arrasto (no mar), a mesma continuou a praticar-se pelo menos até aos anos de 1960. Depois dessa década, cessou a atividade dos pescadores da Vila do Seixal que se dedicavam

---

<sup>27</sup> Citado em Nabais, *História do Concelho do Seixal*, 1.

<sup>28</sup> Dados coligidos a partir de publicações e outros materiais de divulgação do Ecomuseu Municipal do Seixal com destaque para o boletim *Ecomuseu Informação*, n.º 19, 2001.

<sup>29</sup> Fátima Veríssimo, “Edifícios da antiga Companhia de Lanifícios de Arrentela: história e memória da fábrica e do sítio industrial”, *Ecomuseu Informação*, n.º 39 (2006): 17-19.

<sup>30</sup> Graça Filipe e Fernanda Ferreira, *Água, Fogo, Ar, Cortiça* (catálogo) (Seixal: Ecomuseu Municipal/Câmara Municipal do Seixal, 2002).

<sup>31</sup> Filipe e Curtinhal, *Barcos, memórias do Tejo*, 19.

<sup>32</sup> Filipe e Curtinhal, *Barcos, memórias do Tejo*.

<sup>33</sup> A introdução de novas tecnologias, a partir do período enunciado, viria a ter consequências determinantes quer na construção naval quer nas atividades piscatórias como se verificou no contexto de Sesimbra. Ver em: Adelina Gomes Domingues, “As artes de pesca em Sesimbra”, *Musa – museus, arqueologia e outros patrimónios*, 3, (2010): 229-236 (Setúbal: FIDS & MAEDS) e Domingues, “A Futura Unidade Museológica Marítima de Sesimbra”.

<sup>34</sup> No âmbito da etnografia desenvolvida em 2018.

a este tipo de pesca mantendo-se outras artes praticadas sobretudo no rio e no estuário, usando embarcações de pequeno porte.

A partir dos anos de 1960, com o desenvolvimento dos transportes terrestres, a construção das pontes sobre o Tejo, que passaram a ligar as duas margens, e o abandono da pesca cuja mão-de-obra foi absorvida pela indústria local, o tráfego fluvial começa a declinar sendo acompanhado pelo fim gradual da construção naval artesanal<sup>35</sup>.

No âmbito de políticas estatais (constituição da Siderurgia Nacional em 1954), em 1961 tem início a atividade siderúrgica em Portugal no complexo fabril instalado em Paio Pires (Seixal). Concorreram para a opção deste local a proximidade a Lisboa e a possibilidade de instalação num esteiro com fácil acesso à cabotagem, dispondo de cais e permitindo a acostagem de embarcações para transporte de matérias entre o complexo fabril e o porto de Lisboa<sup>36</sup>. Esta indústria expande-se entre as décadas de 1960-1970, atingindo um número crescente e máximo de trabalhadores entre os anos de 1970 e 1988<sup>37</sup>. Neste mesmo período, a maioria das restantes indústrias (acima referidas) cessam a sua atividade no Seixal; os estaleiros de construção em madeira começam a desaparecer mantendo-se alguns que se dedicam a reparações navais em ferro e fibra.

Nos anos de 1980 subsistem ainda pequenas fábricas e oficinas (não modernizadas) e, a partir sobretudo de meados da década de 1990, verifica-se uma diversificação de atividades empresariais na forma de pequenas unidades fabris ou oficinas, armazéns, comércio e prestação de serviços, com a criação e instalação em parques industriais. Em simultâneo, há um significativo incremento do setor imobiliário face à crescente procura de habitação, dada a proximidade e a melhoria das acessibilidades (e transportes públicos) à capital, permitindo a residência de muitas pessoas que trabalham em Lisboa. Em 1994, à cisão (em três empresas) e privatização da Siderurgia Nacional, seguiu-se o encerramento da atividade industrial de uma dessas unidades, em 2001, que implicou a pré-reforma e o despedimento da maioria dos seus efetivos<sup>38</sup>.

Na última década e até cerca de 2016, verificou-se uma quebra considerável no setor imobiliário, situação idêntica à que ocorreu no país. Mantiveram-se algumas

---

<sup>35</sup> Filipe e Curtinhal, *Barcos, memórias do Tejo*.

<sup>36</sup> Maria Alfreda da Cruz, *A Margem Sul do Estuário do Tejo: Factores e formas de organização do Espaço* (Lisboa: Livraria Portugal, 1973), 129.

<sup>37</sup> Elisabete Curtinhal, “Histórias e memórias dos trabalhadores da Siderurgia Nacional – da civilização do trabalho à subcultura do desemprego”, *Com os Homens do Aço – história, memória e património* (Seminário, 2002). Consultado em 27/08/2016: <http://www2.cm-seixal.pt>.

<sup>38</sup> Curtinhal, “Histórias e memórias dos trabalhadores da Siderurgia Nacional”.

atividades empresariais (acima referidas), verificando-se, contudo, o encerramento de muitas dessas unidades mas também o surgimento de novas que na sua maioria não permanecem em atividade durante muito tempo. Mantêm-se ainda, apesar do reduzido número, dois ou três estaleiros navais que se modernizaram e atualizaram tecnologias e materiais e que nas duas últimas décadas se especializaram na construção e manutenção de embarcações de recreio.

A situação descrita, relativa ao período entre 2000 e 2016, afigura-se corresponder aos efeitos locais da crise económica nacional e internacional. Com base em observações quotidianas (desde 2007) do terreno, correspondente à área ribeirinha do Seixal, a partir de 2010 verifiquei maior atividade em torno da Baía do Seixal. A pesca, que até aí permaneceu residual, a avaliar pelo reduzido número de pequenas embarcações e de pescadores, aparenta ter adquirido novo interesse por parte de indivíduos de todas as faixas etárias, incluindo homens e mulheres, indivíduos de etnia cigana e de diversas nacionalidades. Entre 2010 e 2015 observei um crescente número de pessoas que, todos os dias e dependendo do ciclo das marés, passaram a frequentar as áreas ribeirinhas quer na apanha de bivalves, como aconteceu em todo o estuário do Tejo, quer na pesca de outras espécies. As observações empíricas enunciadas e o contato interpessoal com alguns residentes locais, que passaram a recorrer à pesca como forma de complemento económico, facultaram-me dados que indiciam um retorno à atividade da pesca no território do Seixal que se afigura estar relacionado com a situação de crise económica.

## DA ETNOGRAFIA EM CURSO...

Atendendo ao tema e partindo da observação do “retorno à pesca”, em articulação com dados históricos, que permitam descortinar eventuais continuidades ou ruturas desta atividade, baseio-me na ideia de agencialidade, ou seja, da ação de grupos em contextos locais, que informe sobre práticas e percursos de grupos humanos (pescadores) num território local e na noção do local (translocal), através dos conceitos de *localidade relacional e contextual*<sup>39</sup> em diálogo com noções de

---

<sup>39</sup> Arjun Appadurai, “The Production of Locality”, In *Modern at Large. The Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 178-199.

agencialidade<sup>40</sup>. Recorro ainda aos conceitos de *resistência*<sup>41</sup> e de *práticas possíveis*<sup>42</sup> conjugados com as abordagens sobre o trabalho, a precaridade e crise, fazendo uso da análise das terminologias do *capitalismo tardio*, do *neoliberalismo* e narrativas associadas<sup>43</sup> bem como da ideia de *economia moral*<sup>44</sup>.

Com base nestas perspetivas conceptuais, procuro linhas de interrogação e análise, questionando se a aparente linearidade, dos processos de declínio, extinção e patrimonialização da pesca, em contextos piscatórios similares, não se concretiza em situação de crise mas, pelo contrário, revivifica a pesca artesanal. Esta questão serviu de ponto de partida para analisar a ação humana neste território procurando um entendimento das práticas da realidade local, verificando se a mesma não se articula com outros níveis ou escalas aos quais o local, e os seus grupos, estão conectados através de fluxos e atuais contextos socioeconómicos e respetivas narrativas.

Esta pesquisa assenta ainda em abordagens sobre o tema das interações dos seres humanos, o ambiente e a natureza<sup>45</sup>, evocando as perspetivas de “um todo ecológico”, do “habitar ou residir” (*dwelling*) e dos modos de ação e perceção sobre o meio<sup>46</sup>. A adoção de perspetivas conceptuais diversas é aqui tomada, atendendo às vantagens expressas por diversos autores<sup>47</sup>, procurando enquadrar e articular duas dimensões: o ambiente e a ecologia e a agencialidade de grupos locais (translocais) que informem sobre práticas e percursos humanos. Assim, partindo da realidade em estudo, e considerando as problemáticas e os conceitos

---

<sup>40</sup> Sherry Ortner, “Power and Projects. Reflections on Agency”, In *Anthropology and Social Theory, Culture, Power and the Acting Subject* (Durham: Duke University Press, 2006), 129-153.

<sup>41</sup> James C. Scott, “Formas cotidianas de resistência”, *Raízes*, vol. 21, n.º 01 (2002): 10-31 e *A dominação e a arte da resistência – Discursos ocultos* (Lisboa: Letra Livre, 2013).

<sup>42</sup> Paula Godinho, *O futuro é para sempre – Experiência, Expectativa e Práticas Possíveis* (Lisboa: Letra Livre e Santiago de Compostela: Através Editora, 2017).

<sup>43</sup> Sherry Ortner, “On Neoliberalism”, *AOTC Press*, 1 (2011) (Consultado em 01/08/2016: <http://aotcpres.com/articles/neoliberalism>); Susana Narotzky, “Europe in crisis: grassroots economies and the anthropological turn”, *Etnográfica*, vol. 16 (3), (2012): 627-638; Angela Procoli, “Introduction”. In *Workers and Narratives of Survival in Europe: The Management of Precariousness at the End of the Twentieth Century* (Albany: State University of New York Press, 2004), 1-10; Richard Sennet, *A Corrosão do carácter* (Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2009[1998]), 9-12, 53.

<sup>44</sup> E. P. Thompson, *A Economia Moral na Inglaterra do Século XVII* (Lisboa: Antígona, 2008[1971]).

<sup>45</sup> Aspectos que não serão considerados em detalhe no presente texto.

<sup>46</sup> Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill* (London and New York: Routledge, 2000) e Kay Milton, *Loving Nature, Towards an Ecology of Emotion* (London: Routledge, 2002).

<sup>47</sup> Preconizando quadros teóricos distintos, vários autores sublinham a complementaridade de diferentes paradigmas facilitadores de respostas múltiplas para uma mesma realidade e em diferentes níveis de análise. Robert G. Burgess, *A Pesquisa de Terreno – Uma Introdução* (Oeiras: Celta Editora, 1997); Bernard, H. Russell, *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches* (Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Altamira Press, 2006); T. Caria, (org.), *Experiência Etnográfica em Ciências Sociais* (Porto: Afrontamento, 2002).

teóricos estruturantes enunciados, optei por uma pesquisa etnográfica centrada num universo de análise de nível local, constituído por “grupos” de pescadores num território (Seixal), mas considerando possíveis conexões a outros níveis (regional, nacional, internacional) que possam esclarecer o contexto local. Vários autores<sup>48</sup> têm destacado o papel das redes e de complexos campos “entrelaçados” de fluxos translocais, em que se cruzam diferentes atores situados em contextos ou escalas diversos, com grande impacto nos sítios e nos grupos locais, “imbricando o local no global”. A complexidade do local (sítios) e a “interação entre grupos”, traduz-se em “múltiplas realidades” correspondentes a diferentes agentes situados em escalas distintas. Em resposta aos fluxos sociais e à dissociação de grupos humanos de territórios, Appadurai<sup>49</sup> usa o conceito de *localidade relacional e contextual*, que se constrói e expressa através de agencialidades pela ação das pessoas por meio da socialização do espaço e tempo em práticas intencionais e performativas, de representação e ação. A produção da *localidade* surge aqui como translocal, em que o espaço local é fluído e relacional e constitui-se na sua relação com o global.

Relacionada com as conceções de Appadurai, que associa a dimensão espacial em articulação e interação permanente com o social através do conceito de *localidade*, a ideia de agência ou agencialidade é aqui entendida nas formulações de Sherry Ortner<sup>50</sup> que informam sobre práticas de indivíduos e grupos e suas dimensões relacionais. Considerando a ação de grupos de pescadores (aparentemente) circunscritos ao território do Seixal, numa primeira fase da pesquisa, centrada na análise da realidade presente e de um passado recente, optei por uma metodologia assente na etnografia através da observação-participante e de histórias de vida e

---

<sup>48</sup> William Fisher, “Doing good? The politics and antipolitics of NGO practices”, in *Annual Review of Anthropology*, 26 (1997): 439-464; Veronica Strang, “Anthropology and Development”, in *What Anthropologists Do* (Oxford: Berg, 2009), 37-57; George Marcus, “Ethnography in/of the World System. The emergence of Multi-Sited Ethnography”, in *Annual Review of Anthropology*, vol. 24 (1995): 95-117; Anna L. Tsing, *Friction. An Ethnography of global Connections* (Princeton: Princeton University Press, 2005); Paula Godinho, “Antropologia e questões de escala: os lugares do mundo”. *Arquivos da Memória*, n.º 2 (nova série), (2007): 66-83 (Consultado em 05/06/2016: [http://arquivos-da-memoria.fcsh.unl.pt/ArtPDF/05\\_Paula\\_Godinho\[1\].pdf](http://arquivos-da-memoria.fcsh.unl.pt/ArtPDF/05_Paula_Godinho[1].pdf)); Laurent Berger, *Les nouvelles ethnologies, enjeux et perspectives* (A. Colin, 2005).

<sup>49</sup> Appadurai, “The Production of Locality”.

<sup>50</sup> A autora dá importância à ação individual definindo a agência como construção cultural e universal, que faz parte e caracteriza os seres humanos e que os dota de uma disposição em relação à realização de projetos, salientando a dinâmica, por vezes transformadora, entre as práticas das pessoas e as estruturas da sociedade, cultura e história. A agência é modelada de modos distintos e é alimentada ou refreada em diferentes regimes de poder; articula-se entre intencionalidade e poder, age no contexto de relações de desigualdade, assimetrias e de forças sociais e apresenta duas faces: prosseguir projetos, exercendo poder em ações de dominação ou sendo contra o poder, através da resistência. Ortner define ainda uma terceira categoria, a agência de projeto, baseada em ideias e intenção de concretização de projetos por pessoas com habilidade para concretizar essas intenções. Sherry Ortner, “Power and Projects”.



família de pessoas de proximidade e interação com o meio, tendo previamente definido como universo de análise três grupos: um primeiro constituído por pescadores profissionais (atuais e reformados) do Seixal que pescam no mar e no estuário do Tejo a bordo de embarcações; um segundo grupo, que designei por “novos pescadores” em que considerei todas as pessoas sem ligações anteriores a esta atividade e que só nos últimos anos recorrem à pesca e à apanha de bivalves para sobrevivência ou como complemento económico de outras fontes de rendimento e, por fim, um terceiro grupo de pescadores residentes nas proximidades de uma das zonas de sapal do concelho.

Perspetivando uma abordagem próxima às formulações de Tim Ingold<sup>51</sup> associadas ao modelo de análise ecológica, que situa os agentes num contexto de compromisso ativo com o seu ambiente, considerando os seres humanos como organismos, dentro de sistemas de relações ecológicas, e como pessoas (“persons”), dentro de sistemas de relações sociais, o trabalho de terreno foi desenvolvido junto de pessoas que se dedicam à pesca em áreas de praia e de sapal (não urbanizado) e em zona ribeirinha urbana. Algumas destas pessoas dedicam-se exclusivamente à apanha de amêijoa e de isco, e outras à captura de diversas espécies de peixes, moluscos e bivalves (sobretudo amêijoa). Aliando conversas informais, entrevistas semiestruturadas e observação-participante de atividades de apanha de amêijoa e de isco durante a baixa-mar, assistindo à venda das capturas no final de cada maré, conversando com compradores intermediários da cadeia de comercialização da amêijoa que ali se deslocam e partilhando alguns momentos de convívio já fora da zona de maré, foi possível vislumbrar as realidades destes grupos.

As pessoas, que quotidianamente apanham amêijoa nesta zona, vivem nas proximidades desta área, algumas em bairros onde foram realojadas famílias provenientes de concelhos vizinhos do Seixal. Segundo Paula, uma das informantes que todos os dias se desloca a pé da sua casa à praia, na companhia do marido e muitas vezes dos filhos, no bairro onde vivem “existem vários bairros” onde residem pessoas de diversas proveniências. É o caso de pescadores da Trafaria ou de antigos moradores de uma área (Almada) que foi urbanizada, onde até ao início dos anos de 1980 existia um bairro de barracas no qual viveram algumas das pessoas com quem falei. A avaliar pelos relatos da mesma informante, a realidade quotidiana dos moradores deste bairro, que recorrem à apanha de bivalves, à pesca de diversas espécies e também ao cultivo em hortas que improvisam junto às zonas de sapal (e camufladas na vegetação), está associada à pobreza e a

---

<sup>51</sup> Ingold, *The Perception of the Environment*.

problemas sociais<sup>52</sup>. Dos discursos e relatos sobre as histórias de vida e de família de algumas destas pessoas, a pobreza e a diversidade de estratégias de sobrevivência que adotam tem sido uma constante entre gerações. Para além destas pessoas, de proveniências muito diversificadas, que aqui vivem há cerca de três décadas, do grupo que tenho acompanhado fazem parte outras cujas realidades são relativamente distintas mas que têm em comum o facto de se dedicarem quer à apanha de amêijoa quer à pesca. Algumas vieram morar para esta zona, onde compraram casa, outras nasceram e cresceram aqui. Há casos de famílias que aqui residem e que se dedicam a estas atividades há três gerações.

O retorno à captura de espécies no rio, que observei empiricamente entre 2010 e 2015, tem sido sistematicamente confirmado tanto nas experiências dos meus interlocutores como nos seus relatos em que referem que o número de pessoas (homens e mulheres) na maré foi muito superior ao atual, sobretudo entre 2011 e 2014. Quando questionados sobre os motivos que os levaram a esta atividade, a maioria menciona a necessidade de ganhar o sustento na sequência do desemprego mas também como forma de complemento de reformas insuficientes e de trabalho temporário. Este retorno ao rio remete para o conceito de agência de Sherry Ortner<sup>53</sup> e é aqui entendido como forma de ação, baseada em ideias e intenções de concretização das pessoas que agem em momentos difíceis e em contextos de relações de desigualdade, assimetrias e de forças sociais.

Nos relatos e histórias de vida das pessoas sem anteriores ligações à pesca, são comuns experiências de trabalho precário, de desemprego na sequência do encerramento de fábricas e empresas e anteriores experiências de emigração sobretudo para países europeus. Quanto aos pescadores (profissionais) do Seixal, a apanha de bivalves no passado também é referida como forma de mitigar a fome. Nos seus discursos esta é uma atividade que aparece sobretudo como recurso de sobrevivência em tempos difíceis, quer num tempo mais recuado de fome e pobreza, associado à infância de alguns dos interlocutores, quer ao longo das suas vidas de trabalho precário e particularmente em momentos de “crise” como o desemprego. Na atualidade há diversos casos de pescadores e pescadores-mariscadores que optam pela apanha de amêijoa por considerarem que esta é a espécie que proporciona imediatos e melhores proveitos.

---

<sup>52</sup> A pobreza tem sido abordada e perspectivada de modos distintos atribuindo-se-lhe sentidos diversos, conforme referem Frederico Ágoas e José Neves, “Para uma história da pobreza em Portugal”, in *O Espectro da pobreza – História, Cultura e política em Portugal no século XX*, Mundos Sociais (Lisboa: CIES, ISCTE-IUL, 2016): 1-8.

<sup>53</sup> Ortner, “Power and Projects”.

As experiências relatadas afiguram-se corresponder ao contexto (de crise) estudado por diversos autores<sup>54</sup>, que têm registado as alterações do significado e valor atribuídos ao trabalho e, concomitante, o surgimento de novos modelos da atividade laboral das últimas décadas, que associam à globalização e ao modelo do capitalismo. Confrontando estudos etnográficos e estatísticas com a análise das terminologias de *capitalismo tardio* e *neoliberalismo*, e as narrativas associadas, Sherry Ortner<sup>55</sup> revela os processos e dinâmicas que nas últimas décadas concorreram para o contexto de crise económica e, associados, dos discursos de flexibilidade e precaridade laboral<sup>56</sup>.

A emigração e a pesca, incluindo a apanha de bivalves, são duas das “saídas” ou estratégias de sobrevivência mais experienciadas tanto por alguns pescadores (profissionais) como pelos apanhadores de amêijoas que tenho acompanhado. Nas últimas idas ao terreno (em 2018) verifiquei que muitos dos apanhadores de amêijoas se ausentam em determinadas alturas e depois regressam. Confirmaram que têm conseguido trabalho, sobretudo na construção civil e, por isso, só regressam à maré quando não têm outras oportunidades, que continuam a ser pontuais, ou quando pretendem complementar os seus rendimentos.

Para além dos “novos pescadores” sem anteriores ligações à pesca, no terreno encontrei um número significativo de pessoas que têm ou tiveram no passado alguma relação com o meio fluvial ou marítimo quer através do trabalho na pesca, na

---

<sup>54</sup> Ortner, “On Neoliberalism”; Sennet, *A Corrosão do carácter*; Procoli, “Introduction”, *Workers and Narratives of Survival in Europe*.

<sup>55</sup> Segundo Sherry Ortner *capitalismo tardio* e *neoliberalismo* correspondem a mudanças no sistema e o uso do último termo assinala uma alteração nas narrativas. O capitalismo tardio (anos 1980/90) assentava na narrativa da globalização; o neoliberalismo (após 2000) é o capitalismo tardio tornado consciente e levado ao extremo, assenta em narrativas “negras” potenciadas pela ideologia do lucro com uma política económica favorável às classes e nações dominantes e caracteriza-se pela polarização da riqueza e o fim da estrutura social. A autora associa as mudanças de paradigma às teorias vigentes, situando a principal modificação na transição do capitalismo (1940-1970) para o capitalismo tardio ou neoliberalismo (2000), que envolveu duas ruturas inter-relacionadas: – a passagem do *fordismo* para o *pós-fordismo*, definidores da relação entre capital e trabalho, correspondendo ao *fordismo* um período de equilíbrio entre trabalho, salários e segurança social, e ao *pós-fordismo* um período em que o trabalho passa a ser dispensado, descartável e substituível; – a passagem da teoria *keynesiana*, da relação entre estado e economia (estado regulador da economia e suporte social), para uma teoria *pós-keynesiana* ou neoliberal, sem intervenção do estado. Sherry Ortner, “On Neoliberalism”.

<sup>56</sup> Richard Sennet sublinha a exaltação da flexibilidade aplicada ao tempo e aos processos do trabalho; o domínio do esquema de curto-prazo em oposição ao longo-prazo; a mudança de significado do trabalho; o sistema de poder “que se esconde nas modernas formas de flexibilidade” e o risco, a incerteza e a vulnerabilidade. A reconfiguração do valor do trabalho é também enfatizada por Procoli quando analisa estudos em que predominam narrativas reveladoras de estratégias de sobrevivência, em situações limiares, como forma de confronto do emprego precário. Richard Sennet, *A Corrosão do carácter* e Angela Procoli, “Introduction”, *Workers and Narratives*”.

construção naval ou outras atividades associadas, quer do meio familiar em que cresceram. Com percursos de vida e experiências diversificadas, quando confrontados com momentos de crise, estes grupos escolheram práticas, em muitos casos de margem, ou as “práticas possíveis”<sup>57</sup> no contexto das suas realidades e âmbito de possibilidades, que lhes têm permitido “escapar” às dificuldades mas também a imposições de natureza diversa. Quer na pesca quer na apanha de bivalves, a fronteira entre ações legais e ilegais é muito ténue, há quase uma permanente situação de “ilegalidade” relativamente às zonas de captura, às espécies visadas ou às técnicas e instrumentos utilizados.

Esta realidade afigura-se corresponder às perspetivas conceptuais de James C. Scott<sup>58</sup>, que oferecem um olhar particularmente relevante na análise deste contexto, em especial a ideia de “resistência quotidiana” que concebe como forma de “adaptação pragmática e forçada” às realidades e de resistência contra os efeitos do capitalismo que se manifestam na perda de acesso aos meios de produção, na perda do trabalho e conseqüente marginalização<sup>59</sup>. Argumenta que as resistências quotidianas, expressas através de práticas muitas vezes ilícitas como o roubo, o boicote ou o desrespeito de imposições legais, constituem as “armas comuns dos grupos relativamente sem poder”, correspondendo a formas de luta quase exclusivamente do domínio da esfera local, associadas às necessidades de sobrevivência material básica das unidades familiares. Aplica ainda o termo “resistência primitiva” às atividades de resistência quotidiana enquanto “estratégias quotidianas permanentes” de subordinados que vivem em difíceis condições mas que em situações de crise ou mudanças políticas podem ser complementadas por outras formas de resistência<sup>60</sup>.

Nos discursos, quer de pescadores profissionais quer dos apanhadores de bivalves, há uma constante crítica às autoridades, às burocracias associadas aos processos de licenciamento, atribuindo-se aos responsáveis (pela legislação) a responsabilidade pelas situações de crise que, defendem, se devem ao desconhecimento das realidades. É ainda evidente a preferência por uma atividade “fora de

---

<sup>57</sup> Paula Godinho caracteriza as “práticas possíveis”, que observa num outro contexto mas cuja formulação é suscetível de aplicação no presente estudo, como: “Não obedecem a um padrão, porque estão dependentes do momento, da correlação de forças em campos sociais elásticos, de encadeamentos de escalas diversas e da relação entre a experiência e a expectativa dos agentes sociais. Contudo, abrem possibilidades para continuar, em instantes empolgantes, em rotinas necessárias, ou em fugas imperativas. Essas experiências exequíveis distinguem-se do que sobrevém – embora tenham um lado infável e imprevisível – porque são o resultado de vontades e conjunturas, requerendo agentes sociais concretos (...)” Godinho, *O futuro é para sempre*, 20-21.

<sup>58</sup> Scott, “Formas cotidianas de resistência”.

<sup>59</sup> Scott, “Formas cotidianas de resistência”, 11-14.

<sup>60</sup> Scott, “Formas cotidianas de resistência”, 24.

controle” que é associada à ideia de liberdade. Optar por este trabalho mesmo que ilegal quanto às técnicas de captura e processos utilizados, às espécies e às zonas interditas onde muitas vezes têm lugar, pode ser uma opção para fugir ao controle do estado, nomeadamente aos impostos, e também ao controle de padrões que teriam noutras atividades. Como expressaram muitas vezes, aqui cada um responde apenas pelo seu trabalho e pelo que dele recebe no final da cada maré. O que auferem resulta da capacidade e esforço do seu labor pelo qual não têm de prestar contas a ninguém.

## NOTAS FINAIS

Ainda condicionados à necessária continuidade do trabalho de campo e, apesar de carecerem de tratamento e de uma análise mais cuidada, os dados até agora recolhidos através da observação das práticas e técnicas no terreno, dos discursos sobre o trabalho no meio flúvio-marítimo e dos relatos sobre os percursos de vida e experiências, permitem vislumbrar as realidades quotidianas de algumas destas pessoas e perceber a forma como agem num contexto local que se interconecta com outros níveis ou escalas. O que tenho constatado neste contexto afigura-se corresponder às observações de diversos autores<sup>61</sup> que têm salientado a complexidade das realidades locais que, através da ação dos sujeitos e de grupos, se articulam com distintos agentes e escalas revelando “múltiplas realidades”<sup>62</sup>.

Essa complexidade manifesta-se ainda no seio dos três grupos de pescadores locais (Seixal), cujas realidades se cruzam e interconectam aparentando ser *grupos fluidos* caracterizados pela diversidade, fluidez e movimento na aceção de James C. Scott<sup>63</sup> quando analisa grupos de pessoas, em contextos asiáticos, vivendo em proximidade com o meio. Agindo sobre o ambiente, estes grupos aproveitam as

---

<sup>61</sup> Fisher, “Doing good?”; Strang, “Anthropology and Development”; Marcus, “Ethnography in/of the World System”.

<sup>62</sup> Esta questão é exemplificada pela pesquisa de Anna L. Tsing. Através do estudo circunscrito a um grupo de aldeias de montanha (Kalimantan, Indonésia), abordando a destruição do ambiente de floresta e da forma como esse grupo resiste e reage, a autora vai informando sobre as ações de outros atores, situados em escalas distintas (regional, nacional e internacional), e sobre a forma como essas ações, que decorrem em múltiplos espaços e tempos, interferem no local, explicitando os processos de fricção e resistências entre diferentes níveis. Anna L. Tsing, *Friction*.

<sup>63</sup> James C. Scott, “Hills, Valleys and States – An Introduction to Zomia”, in *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (New Haven and London: Yale University Press, 2009), 1-39.

oportunidades que lhes são oferecidas pelo meio fluvial e estuarino, proporcionadas quer pela entrada de várias espécies que se deslocam do mar para desovarem no estuário do Tejo, quer de fundos favoráveis a espécies de bivalves valorizadas comercialmente na atualidade. Para além da oportunidade de capturas do meio, tiram proveito de um contexto de valorização de algumas espécies (como é o caso da ameijoia) que se conecta com outros níveis que ultrapassam o local e o nacional, uma vez que a maioria das capturas de bivalves se destina a cadeias de comercialização e transformação externas (sobretudo para Espanha, conforme dados do terreno), ficando os grupos locais também sujeitos às contingências e oscilações destes mercados.

Estes grupos humanos recorrem à disponibilidade dos recursos do meio que, neste contexto, parecem ter facultado práticas de subsistência que lhes permitem “escapar”, como notou James C. Scott<sup>64</sup>. Estas atividades afiguram-se-me constituírem estratégias de sobrevivência e resistência através de práticas possíveis<sup>65</sup> mas também como opções de vida no seio das possibilidades de escolha. Nos seus discursos, apesar de sublinharem as dificuldades e as necessidades, que os levaram a dedicar-se à pesca ou à apanha de bivalves, a maioria das pessoas associa estas atividades à ideia de liberdade de ação que em muitos casos também está ligada à percepção que têm sobre o meio e a natureza.

---

<sup>64</sup> Scott, “Hills, Valleys and States”.

<sup>65</sup> Na aceção de Paula Godinho, *O futuro é para sempre*.

# O TRABALHO E AS MIGRAÇÕES NA ENVOLVENTE DA COMPANHIA DE FIAÇÃO E TECIDOS DE GUIMARÃES: OPERÁRIOS, CAMPONESES E “VENDEIROS”

por

Mariana Rei<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo procuro perceber de que forma a fixação e mobilidade geográfica e a especialização e adaptabilidade profissional são articulados enquanto formas de “melhorar a vida” na envolvente de uma antiga fábrica têxtil do concelho de Guimarães. Atendendo à complexidade das relações familiares e laborais que daqui derivam, procurarei questionar de que forma as estratégias adotadas nas suas trajetórias profissionais e migratórias acompanham a diversidade de situações familiares e de classe a nível local. Considerando que se trata de um contexto de industrialização difusa, atenderei sobretudo às comparações com o mundo camponês, ao nível de continuidades e mudanças com o mundo operário.

**Palavras-chave:** Migrações; Indústria; Classes sociais.

**Abstract:** In this paper, I try to understand how fixation and geographic mobility, as well as specialization and professional adaptability, are articulated as ways to "improve life" in the surroundings of an old textile factory in the municipality of Guimarães. Given the complexity of the family and labour relations that emerge here, I aim at questioning how the strategies adopted in their professional and migratory trajectories accompany the diversity of family and class situations at the local level. Considering that this is a context of diffuse industrialization, I will attend especially to the comparisons with the peasantry, in terms of continuities and changes with the working-class world.

**Keywords:** Migrations; Industry; Social classes.

Este texto apresenta algumas reflexões de uma pesquisa de Doutoramento em curso, na área de Antropologia – especialização em Poder, Resistência e Movimentos Sociais, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de

---

<sup>1</sup> Mariana Rei é investigadora integrada no Instituto de História Contemporânea, onde desenvolve um projeto de doutoramento intitulado *Das capitais do têxtil às capitais da cultura: classes, património e (i) mobilidades no contexto Guimarães-Lille* (SFRH/BD/116838/2016), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Durante a sua estadia em França, é ainda acolhida no Centre de Recherches Historiques da École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris. Esta pesquisa integra ainda, desde janeiro de 2020, o projeto "FAILURE: Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th Centuries" (H2020-MSCA-RISE, Grant Agreement: 823998).

Lisboa (FCSH-UNL). Decorre de algumas considerações introduzidas, inicialmente, numa comunicação apresentada na *Conferência Internacional Memória Cultura e Devir: Estudos Aprofundados em Ciências Sociais*, que decorreu entre 10 e 12 de maio de 2018 na FCSH-UNL em Lisboa<sup>2</sup>.

Articulando alguns aspetos que se têm tornado relevantes ao longo do trabalho de campo com a revisão de literatura específica sobre o contexto e temáticas relacionadas, procuro perceber de que forma o recurso a estratégias como a fixação e mobilidade geográfica e a especialização e adaptabilidade profissional são articulados no terreno em estudo enquanto formas de “melhorar a vida” num contexto de industrialização difusa. Atendendo à complexidade das relações familiares e laborais que daqui derivam, procurarei questionar de que forma as estratégias adotadas nas suas trajetórias profissionais e migratórias acompanham a diversidade de situações familiares e de classe a nível local. Considerando a industrialização difusa e a importância histórica das relações de trabalho agrícolas neste contexto, o que se reflete na principal produção antropológica produzida sobre o noroeste português, atenderei sobretudo às comparações com o mundo camponês, ao nível de continuidades e mudanças com o mundo operário.

Recorro, para tal, a um levantamento de utentes realizado em janeiro de 2018 no Centro de Dia do Centro Social e Recreativo de Campelos, localizado em S. João de Ponte, freguesia marcada desde finais do século XIX pela instalação da antiga Companhia de Fiação e Tecidos de Guimarães<sup>3</sup> no lugar de Campelos, e por diferentes vagas migratórias. Esta análise é articulada com os relatos de um agricultor residente e feirante em Roubaix, oriundo de S. João de Ponte, o único informante com que contactei até ao momento que acumulou, de forma continuada ao longo da vida, o trabalho na agricultura e na fábrica, pertencendo a uma família de lavradores.

Trata-se, nesta fase, de uma primeira abordagem exploratória da problemática em estudo, num momento em que me encontro no final de um primeiro período de trabalho de campo continuado (que decorreu entre setembro de 2017 e outubro de 2018, no concelho de Guimarães e, posteriormente, em Roubaix e Tourcoing, em França), não tendo sido iniciada ainda a análise sistemática do material recolhido.

Estas reflexões procuram, sobretudo, informar uma delimitação progressiva da problemática, e neste sentido opto aqui, num primeiro ponto, por um maior desenvolvimento do enquadramento da pesquisa em detrimento da caracterização

---

<sup>2</sup> Comunicação intitulada “(E)migrar para ‘melhorar a vida’ num contexto industrializado do Vale do Ave. Algumas pistas para reflexão”.

<sup>3</sup> Para uma apresentação mais detalhada da história da Companhia, ver José Manuel Lopes Cordeiro, “Indústria e energia na Bacia do Ave (1845-1959)”, *Cadernos do Noroeste, História*, 15, 1-2 (2001): 57-174.



mais detalhada do terreno<sup>4</sup>. No segundo ponto são articuladas algumas leituras tendo em vista um enquadramento analítico e a aproximação ao contexto alargado de estudo. Num terceiro momento procuro desenvolver algumas reflexões a partir de uma primeira aproximação de terreno, concluindo depois com algumas notas finais.

## **ENQUADRAMENTO DA PESQUISA: TEMA, PROBLEMA, OBJETO E MÉTODO**

A pesquisa centra-se no estudo das memórias do trabalho e das migrações na indústria têxtil no noroeste português, atentando em particular à vaga migratória dos anos 1960 e 70 de algumas freguesias do concelho de Guimarães, no noroeste português, em direção a Roubaix e Tourcoing, no nordeste francês. Desenvolve-se em torno de dois objetivos específicos. Procura, por um lado, refletir sobre as subjetividades e vivências da classe operária num contexto de industrialização difusa; e, por outro, analisar o caso particular da emigração especializada entre duas regiões industriais têxteis, em relação ao quadro geral da emigração portuguesa deste período para França, marcado pela particularidade do processo de urbanização português, onde o êxodo rural se deu, em grande medida, diretamente para o estrangeiro<sup>5</sup>.

Toma-se como objeto central do estudo famílias de antigos operários do setor têxtil oriundas de S. João de Ponte e algumas freguesias limítrofes, e que emigraram ou se encontram emigrados em Roubaix e Tourcoing, na zona de Lille, no norte de França. Consideram-se, de forma complementar, outros grupos socio-profissionais dentro da indústria têxtil e outras vagas migratórias ligadas ao setor têxtil nas freguesias em estudo (migrações internas, antigas colónias, outros países europeus). Bem como o contacto pontual com trabalhadores de outros setores de atividade residentes no contexto em estudo, e segundas e terceiras gerações de emigrantes. E, finalmente, moradores na envolvente da(s) fábrica(s), e representantes de instituições locais.

---

<sup>4</sup> Para uma caracterização mais detalhada do terreno ver Mariana Rei, “Classes, Património, (i)Mobilidades. Notas sobre uma pesquisa em curso no Vale do Ave (Portugal)”, in *Conference Proceedings/Anais: 18th IUAES World Congress/18.º Congresso Mundial de Antropologia*, organização de Miriam P. Grossi, Simone Lira da Silva *et al.*, vol. 3, 4281-90 (Florianópolis: Tribo da Ilha, 2018).

<sup>5</sup> Manuel Villaverde Cabral, “Classes Sociais em Portugal, 1930-197”, in *Dicionário de História de Portugal*, edição de António Barreto e Maria Filomena Mónica, 328-337 (Porto: Livraria Figueirinhas, 2000).

O trabalho de campo segue uma “estratégia múltipla”<sup>6</sup> que articula a história oral com entrevistas semiestruturadas, inquéritos de levantamento de vizinhos e em instituições locais, genealogias temáticas, observação e observação participante, e conversas informais. Será feita também uma recolha de dados e de material de arquivo, visando o levantamento de dados quantitativos e qualitativos que sustentem a caracterização socioeconómica da população em estudo; a descrição técnica das principais fábricas que cruzam os percursos profissionais dos informantes; a contextualização histórica e caracterização das condições de trabalho e migratórias nos contextos e período em estudo (a nível local, regional e nacional), e suas transformações ao longo do tempo. Este trabalho será feito mediante a articulação de revisão de literatura com a consulta de fontes primárias, quando se justifique.

### **ENQUADRAMENTO ANALÍTICO E APROXIMAÇÃO AO CONTEXTO EM ESTUDO: FAMÍLIA, CAMPESINATO E MIGRAÇÕES EM ZONAS DE INDUSTRIALIZAÇÃO DIFUSA**

Esta pesquisa teve, inicialmente, como ponto de partida uma dupla questão, informada pelo meu trabalho de mestrado, que se centrou noutra concelho localizado no Vale do Ave<sup>7</sup>. Questionava-me, nessa altura, porque é que a memória forte em torno da antiga fábrica então estudada não se traduz, localmente, numa apropriação destes espaços? Num segundo plano, em que medida os fenómenos de mobilidade (ao nível das migrações e transferências de tecnologia e conhecimento) que marcam a história industrial deste contexto contribuem para entender esta ambiguidade?

No decurso da primeira fase de trabalho de campo, centrada no lugar de Campelos, em S. João de Ponte (Guimarães) e algumas freguesias limítrofes, notava como a fábrica e o espaço doméstico se revelam, na verdade, como dispositivos importantes e indissociáveis na compreensão destas questões. Por um lado, a casa do emigrante, construída de raiz e como um espaço novo, surge como sinal exterior de ascensão social, e do ultrapassar da dureza associada ao trabalho, que o espaço da fábrica representa. Por outro, o espaço doméstico sobrepõe-se frequentemente, neste contexto, com o local de trabalho, o que poderá contribuir para uma certa invisibilização da esfera do trabalho tanto nos relatos de vida dos trabalhadores-migrantes

---

<sup>6</sup> Robert G. Burgess, *In the Field: An Introduction to Field Research* (London: Routledge, 2002).

<sup>7</sup> Mariana Rei, *Do operário ao artista: uma etnografia em contexto industrial no vale do Ave* (Lisboa: Le Monde Diplomatique – Edição Portuguesa, Deriva, 2016).

como nos discursos oficiais. Esta questão tornou-se visível pelo uso frequente da expressão “melhorar a vida” como principal motivação do percurso migratório e de vida destes migrantes, associada por norma à possibilidade de ter casa própria. A compra de terra e (re)construção de casas constitui-se, conforme refere Pina Cabral, como uma estratégia tipicamente camponesa, sendo a posse da terra um importante indicador da riqueza e prestígio local, mesmo após as transformações do mundo rural nos anos 1960 em Portugal<sup>8</sup>. Perante isto, importa questionar: o que significa especificamente a expressão “melhorar a vida”, neste contexto?

Por um lado, a implantação da indústria têxtil no Vale do Ave decorre de uma longa ligação ao trabalho agrícola (não só pela densidade populacional, como pelo saber fazer ligado à manufatura do linho, entre outros), o que parece traduzir-se, entre outros, na forma como o imaginário local continua a ser marcado, em parte, por uma “visão do mundo camponesa”<sup>9</sup>. Por outro, a implantação da indústria introduziu algumas especificidades próprias do mundo operário, que derivam da sua presença de forma continuada ao longo de mais de um século neste contexto, marcando sucessivas gerações familiares e também diferentes vagas migratórias. A emigração constitui-se como um fenómeno historicamente incontornável na sociedade portuguesa, em particular no norte do país, rural e densamente povoado<sup>10</sup>. Contudo, se no noroeste português, este processo tem sido estudado sobretudo no quadro das sociedades camponesas, a análise das suas configurações particulares no mundo operário encontra-se, em larga medida, por estudar.

Na análise da produção antropológica sobre o noroeste português, um importante corpo de estudos se destaca, desenvolvido sobretudo nas décadas de 1970 e 80 em torno de três problemáticas principais: família, campesinato e migrações<sup>11</sup>. No Vale do Ave, região marcada desde meados do século XIX pela implantação da indústria têxtil, estas questões têm sido tratadas de forma continuada sobretudo pela sociologia. Nos anos 1990, Karin Wall analisa as múltiplas formas de organização da vida familiar no Vale do Ave, e o modo como esta diversidade acompanha a complexidade das situações de classe e de relação com a terra e a propriedade, a partir do estudo de duas freguesias “semi-industrializadas” do concelho de Vila Nova de Famalicão. Em *Famílias no Campo* a socióloga analisa de forma

---

<sup>8</sup> João de Pina Cabral, *Filhos de Adão, filhas de Eva: a visão do mundo camponesa do Alto Minho*, 44 e 51 (Lisboa: Dom Quixote, 1989).

<sup>9</sup> Pina Cabral, *Filhos de Adão, filhas de Eva*.

<sup>10</sup> Pina Cabral, *Filhos de Adão, filhas de Eva*, 39.

<sup>11</sup> Entre outros, Caroline B. Brettell, *Homens que partem, mulheres que esperam: consequências da emigração numa freguesia minhota* (Lisboa: Dom Quixote, 1991); Colette Callier-Boisvert, *Soajo, entre migrations et mémoire: études sur une société agro-pastorale à l'identité rénovée* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999); Pina Cabral, *Filhos de Adão, filhas de Eva*, 1989.

detalhada a profunda complexidade da sociedade camponesa antiga, bem como as suas transformações durante o século XX, sobretudo com a industrialização e a emigração massiva dos anos 1960 e 70 para o contexto europeu. As relações de trabalho agrícola e de ligação com a terra da sociedade camponesa antiga criaram uma estrutura social extremamente complexa, que se reflete ao nível da composição e dinâmicas familiares. Karin Wall apresenta três principais dinâmicas familiares na sociedade rural antiga: os camponeses ricos, que procuram “segurar a vida” através de uma dinâmica familiar que designa de “fortificada”, que visa sobretudo a sucessão do património e da unidade de produção; os camponeses pobres, que procuram “organizar a vida” através de uma dinâmica familiar “solidária”, visando sobretudo a sua reprodução, garantido o trabalho e a subsistência; e os jornaleiros agrícolas, que têm de “ir à vida”, aproveitar as oportunidades que surgem, apresentando por isso uma dinâmica familiar solta e mutável. Assim, se nas famílias de lavradores há pouca tolerância para o imprevisto, encorajando-se a permanência dos seus membros na casa, em torno de um projeto familiar (agrícola) a longo prazo; nas famílias de camponeses pobres já encontramos fluxos e refluxos dos seus membros entre diferentes agregados familiares ou situações profissionais, em determinados momentos do ciclo de vida (como a infância, o casamento); e nas famílias de jornaleiros os laços familiares e percursos profissionais são mais aleatórios, não visando a mobilidade social dos seus membros, e as distâncias a serem percorridas em busca de oportunidades de trabalho são maiores.

Embora, como refere a autora, não exista necessariamente uma correspondência direta entre estas tipologias de organização familiar e a situação de classe<sup>12</sup>, este cenário corresponde num aspeto central à caracterização de Susana Narotzky e Gavin Smith para uma zona a sul de Alicante, em Espanha, designadamente a articulação entre as dinâmicas familiares com a fixação e a mobilidade geográfica e profissional nestes contextos. Em *Lutas imediatas*, os antropólogos identificam duas estratégias diferenciadas de organização das trajetórias de vida, exemplificadas através da oposição de dois grupos particulares característicos da sociedade camponesa: a fixação e dependência, associada ao contrato do tipo “aniaga” (um contrato anual por norma anual entre o proprietário da terra e o trabalhador); e a mobilidade e adaptabilidade, associada ao trabalho ao dia dos jornaleiros. Assim, se o contrato do tipo “aniaga” se traduz particularmente em fortes relações de interdependência e na fixação desses trabalhadores e suas famílias na terra que trabalham e para com o “amo”; já o trabalho à jorna é marcado sobretudo pelo

---

<sup>12</sup> Karin Wall, *Famílias No Campo: Passado e Presente Em Duas Freguesias No Baixo Minho*, 61 (Lisboa: Dom Quixote, 1998).

movimento e alternância, seja entre diferentes tipos de trabalho, seja a nível geográfico, mediante a migração. Apesar de sublinharem as diferenças entre estes dois grupos, os autores concluem notando que a incerteza é transversal a ambos, contudo lidam com ela de formas diferentes. Os primeiros estabelecendo relações de dependência, e os segundos através da mobilidade constante e acesso a diferentes oportunidades. Contrariamente ao binómio honra-vergonha, comumente associado aos contextos mediterrâneos, os antropólogos referem recorrer aqui a conceitos mais conflitantes, enquadrando-os não como “um sistema de padrões culturais”, mas mais como uma construção histórica<sup>13</sup>. Esta é associada, entre outros, a uma longa história de articulação entre produção agrícola e indústria manufatureira; a coexistência de um misto de radicalismo político e conservadorismo naquele contexto; e a pluriatividade rural<sup>14</sup>.

Em Portugal, com as transformações provocadas pela expansão da indústria nas décadas de 1950 e 60 e pela vaga emigração nos anos 1960 e 70, a sociedade camponesa sofre algumas mudanças. A diminuição do número de trabalhadores a tempo inteiro na agricultura (pela transferência de uma parte importante da população ativa para a indústria e desenvolvimento técnico proporcionado, entre outros, pelas remessas da emigração) e o aumento da quantidade de terra disponível (favorecendo nos anos 1970 e 80 a mecanização e a especialização da agricultura, e a reconstrução de casas), levaram a uma reestruturação do setor agrícola, e com ele das formas de organização das famílias e do trabalho<sup>15</sup>. Neste quadro, entre as famílias camponesas, a pluriatividade entre a agricultura e a fábrica – mediante a realização (sobretudo por parte dos filhos) da dupla jornada de trabalho – ganha preponderância, diminuindo o número de famílias dedicadas exclusivamente à agricultura<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Susana Narotzky e Gavín Smith, *Immediate Struggles: People, Power, and Place in Rural Spain*, 115 (Berkeley: Univ. of California Press, 2006).

<sup>14</sup> Narotzky e Smith, *Immediate Struggles*, 11, 19.

<sup>15</sup> Wall, *Famílias no Campo*; Pina Cabral, *Filhos de Adão, filhas de Eva*.

<sup>16</sup> Pina Cabral 1989, 84.

## APROXIMAÇÃO DE TERRENO E REFLEXÕES EXPLORATÓRIAS: TRAJETÓRIAS LABORAIS E MIGRATÓRIAS NO CONTEXTO DE S. JOÃO DE PONTE

### a) Pluriatividade: dupla jornada e relação com a terra

A realização do inquérito no Centro de Dia em Campelos<sup>17</sup> revelou a presença de uma parte importante de utentes que nunca trabalharam na fábrica (9 pessoas, num total de 15 inquiridos, tabela 1). Trata-se de pessoas oriundas de famílias camponesas e que trabalharam elas próprias neste setor a maior parte da sua vida, ou a servir em restaurantes e/ou casas particulares; e provenientes também de famílias ligadas ao comércio, que trabalharam elas próprias sempre nesta atividade (tabela 1).

N.º de utentes	Atividade profissional principal (por setor de atividade)	Outras atividades	Setor de atividade dos pais
6	Indústria têxtil e/ou confeção	Serviços (3), Agricultura e serviços (1), NA (2)	Indústria e serviços (“doméstica” ou empregadas em casa de particulares) (5) <sup>18</sup>
5	Agricultura	Serviços (2), NA (2)	Agricultura (4)
2	Serviços (comércio)	Confeção (costura) por conta própria (1), NA (1)	Serviços (comércio) (2)
2	Serviços (empregadas em casas particulares ou restauração)	NA (2)	Agricultura (1), NS/NR (2)

NA – Não aplicável

**Tabela 1.** Principal atividade profissional dos utentes (em janeiro de 2018).

A fábrica era, contudo, uma realidade presente para as famílias de agricultores, como se constata no relato de uma das utentes:

<sup>17</sup> Entre os 22 utentes do Centro à data do inquérito, foi possível contactar 15, maioritariamente residentes na freguesia de S. João de Ponte (9, dos quais 6 em Campelos) ou em freguesias vizinhas. Trata-se, quase na totalidade, de pessoas do sexo feminino (14 pessoas), com idades compreendidas, à data, entre 68 e 89 anos, sendo a idade média de 79 anos, maioritariamente naturais de S. João de Ponte ou de freguesias vizinhas (11 pessoas), sendo os restantes de outras freguesias do concelho.

<sup>18</sup> Uma das utentes não se lembrava da profissão dos pais, tendo vivido com a madrinha; e uma desconhecia a profissão do pai, tendo-se considerado neste caso apenas a profissão da mãe.

*Olhe, eu comecei a vender cedo, de S. João até Campelos, conhece? Ia vender a Campelos. Punha lá à frente do portão da fábrica as coisas, e o povo como precisava ia lá comprar. Fazia de conta que era uma feira. [Vendia o quê?] Era, se tivesse que fazer uns alqueirões, feijões secos, aos meios quartos. E então levava verduras, das que tivesse, pronto e passava assim. (...) Eu vendia leite de manhã, todos os dias, porta-a-porta. Começava em Ponte, ia até Campelos vender o leite<sup>19</sup>.*

A fábrica é referida também, nos inquéritos, como forma de acesso a dinheiro, mediante o salário. No terreno em estudo, o único informante com quem contactei até ao momento que acumulou, de forma continuada ao longo da vida, o trabalho na agricultura e na fábrica, pertence a uma família de lavradores. Oriundo de S. João de Ponte e residente em Roubaix, onde vende produtos hortícolas desde os anos 1980, refere numa manhã de mercado em Roubaix, uma conversa que teve com o pai:

*Mas eu quero seguir uma arte! (...) [O meu pai] não queria que eu fosse para o emprego, para arranjar trabalho. (...) eu quero ter dinheiro para as minhas borgas, e nós naquele tempo não tínhamos. (...) Segui a trabalhar, e disse ao meu pai, um dia que eu pense em casar é isso que vou seguir. Sigo a fábrica e faço a propriedade. E segui<sup>20</sup>.*

Isto tornou-se particularmente contrastante com as trajetórias das famílias operárias com que vinha a contactar, nas imediações da antiga Companhia, onde a fábrica se apresenta, de forma geral, como uma realidade presente desde há várias gerações (ascendendo frequentemente aos avós dos informantes), a par da emigração. Entre os 6 utentes do Centro de Dia que trabalharam a maior parte da sua vida ativa em fábricas têxteis ou na confeção, 4 tiveram pelo menos um dos pais a trabalhar na antiga Companhia, em Campelos, tendo eles próprios trabalhado, a dada altura do seu percurso profissional ou numa parte significativa deste, naquele lugar.

O trabalho na fábrica sucedia frequentemente de pais para filhos, mediante a ativação de laços familiares e vicinais, e relações de interdependência – que se constituem como um dos traços marcantes das relações de trabalho agrícola, fortemente hierarquizadas<sup>21</sup>. O imaginário rural encontra-se presente ao longo dos relatos

---

<sup>19</sup> Entrevista realizada a 3 de janeiro de 2018 para o levantamento de utentes do Centro de Dia do Centro Social e Recreativo de Campelos, em S. João de Ponte.

<sup>20</sup> Entrevista realizada a 30 de abril de 2018, no mercado da Rue Rubens, em Roubaix (França).

<sup>21</sup> Ver Narotzky e Smith, *Immediate Struggles*.

de antigos operários, surgindo no contacto mais aprofundado com os informantes (em entrevistas de histórias de vida) referências ao rio, onde era lavada a roupa, às vindimas, ou à feira das Taipas, bem como o recurso a expressões associadas ao regime feudal, como por exemplo “fidalgos”.

Contudo, o trabalho na agricultura parece revelar-se como uma realidade distante entre as famílias de operários. De uma forma geral, a relação com a terra é associada à horta, visando o consumo próprio e ou para dar a familiares e vizinhos. No inquérito realizado no Centro de Dia, apenas uma das 15 pessoas inquiridas, uma antiga operária, indicou nunca ter trabalhado a terra ou criado animais, mesmo para consumo próprio. Todos os outros utentes indicaram ter alguma relação com a terra, contudo entre antigos operários este não parece ser um aspeto valorizado no relato dos seus percursos de vida, não sendo enquadrada como trabalho, referido frequentemente apenas mediante uma pergunta direta.

Já no caso das pessoas cuja atividade principal era a agricultura, a relação com a terra e criação de animais é associada expressamente, e desde cedo nos relatos, como parte do seu trabalho e vida familiar. É também apenas entre as pessoas que trabalharam na agricultura que os produtos da terra e a criação de animais e derivados surge associada não só ao trabalho agrícola (no caso do gado, por exemplo), mas também como forma de rendimento, através da venda de ovos, leite, vitelos. Neste caso trabalha-se na lavoura, numa “quinta”, adquirindo a terra e os animais, além da função de subsistência (remetida para os produtos hortícolas e animais de pequeno porte, como galinhas ou coelhos), um carácter utilitário ligado ao trabalho.

Temos então, num primeiro olhar, dois mundos (agricultura e fábrica) que, na esfera do trabalho, se parecem excluir, mas que na realidade quotidiana e no imaginário dos entrevistados se encontram, contudo, presentes. No caso das famílias de agricultores, a fábrica surge, entre outros, como possibilidade de acesso a dinheiro mediante um salário, parecendo constituir-se, contudo, como realidade de difícil acesso. Integra, contudo, a vivência familiar, como complemento de rendimento, por exemplo, mediante a venda de produtos nas imediações da fábrica. No caso das famílias operárias, a relação com a terra e com o mundo rural surge associada, por exemplo, à ideia de subsistência e dádiva de produtos do “quintal”, ou à vivência quotidiana associada ao rio, e à centralidade atribuída ao espaço da Casa, enquanto objetivo principal dos seus percursos profissionais e migratórios.



## **b) Especialização/adaptabilidade profissional**

A maioria dos inquiridos trabalhou, durante a maior parte da sua vida ativa, num mesmo setor, frequentemente na mesma atividade dos pais. Refere a mesma utente, anteriormente citada:

*Eu trabalhei na terra, desde pequeninha. Ainda não tinha 7 anos e já pegava num alvião para escavar terra. Para semear batatas com os meus pais. Lembra-me tão bem como se fosse hoje. Sabe? Com 7 anos. E até esta data foi sempre terra. Não conheci outra coisa.*

Contudo, ao longo da sua vida ativa, muitos trabalharam também noutros setores de atividade (8 de 15 pessoas, tabela 1). Frequentemente, as pessoas cujo trabalho principal foi a agricultura ou a indústria, trabalharam também nos serviços (na limpeza, a “servir”, a distribuir pão). Apenas uma pessoa, cuja atividade principal esteve ligada ao têxtil, referiu ter trabalhado em criança na agricultura e depois a servir até aos 28 anos, surgindo então o trabalho na fábrica, associado à preocupação com a reforma. À exceção desta, nenhum utente referiu ter trabalhado ao longo da vida na agricultura e na indústria, o que poderá estar relacionado, no caso das famílias camponesas, com a dificuldade em arranjar trabalho na fábrica. É o que refere o mesmo informante do mercado em Roubaix, que acumulou ao longo da vida o trabalho na agricultura e na fábrica:

*[A maior parte das pessoas que o senhor conheceu, da fábrica, não trabalhavam na terra?] Não, não. Não há nenhum. Há alguns, mas tudo filhos de lavradores. Tudo, essa classe tem que ser filhos de lavradores, porque senão... [Os que trabalhavam a terra eram filhos de lavradores?] Tem que ser. Porque uma mulher artista não dá para casar com um lavrador. [Porquê] Porque não tem jeito para trabalhar na terra. Depois há problemas, sabe? Eu vou estar sempre a ensinar a mulher. (...) [E esses artistas, quer dizer que os pais já não eram lavradores, não é?] Não, foram sempre criados de filhos de artistas. [Já eram das fábricas?] Da fábrica. Pai emprega os filhos, depois os filhos... depois outro filho, depois com intermédio de outro filho pede para outro noutra fábrica, para outros amigos. E era assim. E depois os lavradores nunca iam [para a fábrica]. Não. Os lavradores, porque é que, os mais deles, não queriam... os ricos não queriam que os lavradores fossem para as fábricas? Porque assim os lavradores eram sempre escravos, era pai e filhos sempre escravos na terra. E não conseguiam arranjar trabalho para a fábrica, mas eu arranjei.*

No caso de famílias operárias, o distanciamento em relação ao trabalho na terra reflete-se, por exemplo, no uso do termo “cabaneiros”<sup>22</sup> ou “artistas”, por parte de pessoas ligadas à lavoura, para referir, respetivamente, as pessoas que não têm terra, e que vivem exclusivamente do trabalho na fábrica, segundo o mesmo informante:

*Então você não sabe o que é uma casa cabaneira? É uma pessoa que só vive lá dentro de casa e não tem nada. Não tem um bocado de terreno para fabricar. São cabanas, não têm... essa gente não tem nada de marrar. (...) têm de comprar tudo. Chamam-se os cabaneiros. (...) E há outros, chamam-lhe artistas, são os que não têm nada, só têm as fábricas. (...) e os lavradores já não é igual, os lavradores já vivem doutra maneira.*

Já no caso do trabalho ligado ao espaço doméstico (a “servir”, nas limpezas, a cuidar de crianças, entre outros), as duas utentes inquiridas que tiveram esta atividade como principal mantiveram-se sempre neste setor, nunca tendo trabalhado na agricultura ou na indústria.

Na atenção ao percurso profissional dos utentes do Centro verifica-se também que, apesar da adaptabilidade profissional relacionada com a acumulação de vários trabalhos ao longo da vida, nenhum referiu ter tido dois empregos em simultâneo. Dos 15 utentes contactados, apenas 3 mencionaram ter outros rendimentos além do seu trabalho, duas por conta própria e uma por conta de outrem. Uma trabalhou no comércio e fazia costura para fora, outra trabalhou na agricultura e distribuía pão de manhã, e uma terceira criava e vendia porcos e trabalhava na fábrica.

Mais do que a dupla jornada de trabalho, o que surge recorrentemente, no caso das mulheres, é o trabalho como “criadas de servir” em crianças, antes de entrarem para a fábrica ou alternando o trabalho na agricultura. E, por vezes, conforme notam também Narotzky e Smith para o contexto espanhol<sup>23</sup>, na fase final do seu percurso profissional, enquanto empregadas de limpeza em casas particulares, antes da reforma ou mesmo posteriormente:

*Depois da escola, com 9 anos, a minha mãe pôs-me a servir. E dali, arranjei para a fábrica e, sabe, a ganhar pouquinho, fui para a fábrica. [Foi para que fábrica?] Fui para uma fábrica de meias. (...) Depois trabalhei lá até arranjar – para melhor, a bem dizer – para os tecidos,*

---

<sup>22</sup> Sobre a distinção social entre “cabaneiros” e “lavradores” no nordeste português, ver Paula Godinho, *O Leito e as Margens. Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988)* (Lisboa: Edições Colibri, 2006).

<sup>23</sup> Narotzky e Smith, *Immediate Struggles*, 100.

*e trabalhei nos tecidos até casar. (...) E depois fui para o Machado da Feira. (...) Trabalhei lá 32 anos. (...) Depois o meu marido morreu, eu fiquei viúva muito nova, com 40 anos, 48 anos. Ainda fui trabalhar para as senhoras, às horas, para os escritórios. [A limpar?] A limpar. Até aos 70 anos. aos 70 anos estava cansada...<sup>24</sup>.*

O caso do comércio parece adquirir, a este nível, alguns contornos particulares. Entre as duas pessoas que trabalharam ao longo de toda a sua vida ativa numa casa de comércio ou drogaria (própria ou dos pais), ambas em Campelos, nenhuma referiu ter saído de casa para “servir”, tendo uma residido neste lugar desde que nasceu (emigrou apenas por alguns anos, para acompanhar o marido) e a outra desde que se casou, sendo natural de uma freguesia vizinha. Surgem, contudo, referências a atividades noutras setores. Uma utente referiu ter feito trabalhos de costura por conta própria, para fora, a par do trabalho no comércio dos pais; a outra utente, além do trabalho na drogaria própria, “ainda fazia um campinho” (que distingue do “quintal” ou “horta”, mais pequeno), mas para consumo próprio e para dar a família e amigos. Os comerciantes ou “vendeiros”, conforme referido localmente, são vistos por alguns informantes como as pessoas que viviam melhor, não só pela disponibilidade e acesso a comida e dinheiro, mas também, por vezes, pelo maior acesso à educação dos filhos.

### **c) Fixação/mobilidade geográfica**

No que concerne às migrações, quase metade dos utentes residiu sempre na freguesia em que nasceu ou em freguesias vizinhas (depois de casar). Trata-se, na quase totalidade, de pessoas cuja atividade principal esteve ligada à agricultura ou à indústria têxtil e/ou confeção, e ainda de uma pessoa ligada ao comércio. Há ainda o caso de duas utentes que viveram sempre em freguesias pertencentes ao concelho de Guimarães e em concelhos vizinhos (Fafe e Braga), cuja atividade principal foi a agricultura. Por outro lado, a mobilidade para outros distritos do país surge sempre ligada ao trabalho de “servir”. É o caso das três utentes do Centro que trabalharam no Porto, Coimbra e Lisboa. Finalmente, entre os 15 inquiridos apenas 4 emigraram, designadamente para França e/ou Alemanha nas décadas de

---

<sup>24</sup> Entrevista realizada a 4 de janeiro de 2018 para o levantamento de utentes do Centro de Dia do Centro Social e Recreativo de Campelos, em S. João de Ponte.

1960 e 70. Uma quinta pessoa não emigrou, mas teve o marido emigrado em França e na Alemanha (tabela 2).

Se entre as famílias operárias, a mobilidade parece realizar-se da freguesia de origem diretamente para o estrangeiro, já a mobilidade interna, para outros distritos do país, surge associada ao trabalho de “servir”, e a mobilidade dentro do concelho de Guimarães ou concelhos limítrofes surge ligada à agricultura, em particular o trabalho em “quintas”:

*Foi difícil, foi muito difícil, porque houveram anos que as intempéries davam conta de tudo. (...) E a gente tinha que ter aquela quantia para dar ao senhorio, senão ele punha-nos fora da quinta. E havia muita falta de quintas. Toda a gente... famílias muito numerosas, tinham muitos filhos, e depois os filhos conforme casavam queriam ir para uma quinta, de maneira que não havia quintas para todos<sup>25</sup>.*

Contrariamente ao que vinha constatando no contacto com habitantes na zona envolvente da antiga Companhia, designadamente com antigos operários-migrantes, no Centro de Dia a emigração surgiu no percurso de vida de apenas uma pequena parte dos utentes. À exceção de uma pessoa (que foi servir para Lisboa e emigrou posteriormente para a Alemanha), os utentes que emigraram ou tiveram o marido emigrado residiram sempre, em Portugal, na freguesia em que nasceram, maioritariamente no lugar de Campelos (tabela 2). Trata-se, maioritariamente, de pessoas naturais de S. João de Ponte e residentes naquele lugar (4 em 5), que trabalharam pelo menos durante uma parte importante da sua vida ativa na indústria têxtil e/ou na confeção, ou (no caso de uma pessoa) numa antiga casa de comércio dos pais, em Campelos.

---

<sup>25</sup> Entrevista realizada a 2 de janeiro de 2018 para o levantamento de utentes do Centro de Dia do Centro Social e Recreativo de Campelos, em S. João de Ponte.

Locais de residência dos utentes ao longo da vida	N.º de utentes
Freguesia em que nasceu	5
Freguesia em que nasceu e em freguesias vizinhas, depois de casar	2
Freguesias do concelho de Guimarães e em concelhos vizinhos	2
Noutro distrito do país	2
Noutro distrito do país e no estrangeiro	1
Na freguesia em que nasceram e no estrangeiro	4

Tabela 2. Locais de residência dos utentes (em janeiro de 2018)

Entre as pessoas que trabalharam na agricultura, a emigração é, contudo, uma realidade presente, seja no contexto familiar ou associada à possibilidade de acesso a dinheiro e a uma vida melhor:

*Saí da escola com 12 anos, pronto. Saí, estive com os meus pais sempre, sempre nas quintas. (...) Tinha um irmão, mas ele já era homem, queria dinheiro. Não havia dinheiro antigamente, arranjou um amigo foi para a França. Foi para a França, fiquei eu sozinha e mais o pai e a mãe a trabalhar na quinta. Foi sempre o meu trabalho na quinta. Sempre, com o meu pai e com a minha mãe<sup>26</sup>.*

Contudo, no caso das famílias de lavradores, o destino da emigração e o tipo de trabalho são referidos pelo feirante em Roubaix, anteriormente citado, como sendo diferentes, em relação às famílias de operários:

*Artistas também vinham [para o estrangeiro], mas menos. Lavradores arranjavam mais, que uns já estavam aqui assim, outros já tinham cá a família, que já tinha vindo mais cedo, e depois iam lá, falavam com este, e então arranjavam os amigos uns aos outros. [E emigraram para onde?] Para Paris. [Não era tanto para Roubaix e Tourcoing?] Aqui sim, vieram muitos, para a têxtil, mas isto tinha... pessoas da têxtil. [Mas quem vinha para a têxtil eram os artistas, é isso?] É, artistas como eu. Eram mais artistas. Não, os lavradores era mais para a construção. Construção é fácil de aprender (...). [Mas então, os lavradores que emigraram iam*

<sup>26</sup> Entrevista realizada a 4 de janeiro de 2018 para o levantamento de utentes do Centro de Dia do Centro Social e Recreativo de Campelos, em S. João de Ponte.

*mais para a zona de Paris, é isso?] Era, mais para Paris. Aqui também vinham, às vezes também iam para a têxtil, com umas cunhinhãs e tal, também iam para a têxtil, para umas máquinas mais simples.*

As deslocações para outras freguesias do concelho, para outros distritos ou para o estrangeiro são, de uma forma geral, relacionadas com o trabalho e acesso a um salário e uma vida melhor, associado frequentemente à possibilidade de ter casa própria:

*Quando casemos, emigrou. Para juntar para a casa. Ajuntou para a casa, comprou uma casa velha... era uma casa velha, antiga, e estivemos lá pouco tempo, mais de um ano. Depois ele juntou para a casa e fez as obras, e esteve lá ainda algum tempo e depois veio-se embora<sup>27</sup>.*

## NOTAS FINAIS

Concluindo, olhar para as múltiplas formas de articulação do trabalho e das migrações entre a sociedade camponesa, a partir de obras desenvolvidas em contextos de proximidade com a indústria, permitiu-me compreender de forma mais sistemática a complexidade do mundo camponês e as transformações causadas historicamente pela industrialização e pela urbanização, e pelos processos migratórios, nestes contextos. Permitiu-me também, mediante a articulação destas leituras com um primeiro olhar sobre algum material recolhido no terreno, relacionar dois mundos que até então me apareciam de certa forma como distintos. Indicando, assim, a importância de considerar o mundo camponês (e também o comércio) na compreensão do significado da expressão “melhorar a vida” e da realidade do operariado neste contexto.

De uma forma geral, a imagem predominante do trabalhador no noroeste português parece assentar em parte na figura do pequeno proprietário independente, seguindo uma dinâmica de trabalho a tempo parcial ou pluriactivo, mediante a dupla jornada de trabalho, coincidindo em parte com o que Karin Wall identifica como uma “ilusão” relacionada com a imagem da sociedade camponesa, centrada entre outros na “ideia de uma relação permanente com a terra”<sup>28</sup>. Contudo, conforme

---

<sup>27</sup> Entrevista realizada a 2 de janeiro de 2018 para o levantamento de utentes do Centro de Dia do Centro Social e Recreativo de Campelos, em S. João de Ponte.

<sup>28</sup> Wall, *Famílias no campo*, 16.

constata a socióloga a partir do contexto de Vila Nova de Famalicão, esta imagem parece não corresponder à profunda diversidade e complexidade dos grupos sociais, organizações familiares e formas de relação com a terra no interior da sociedade camponesa no noroeste português. Contrariamente ao que se poderia pensar, a terra surge como fator, não de “homogeneização”, mas de “diferenciação social”, adquirindo, por isso, uma importância central ao nível da ascensão social e melhoria económica das famílias e na ambição dos emigrantes dos anos 1960, associada à aquisição de terra ou criação de um negócio próprio<sup>29</sup>.

Além disso, no Vale do Ave, o desenvolvimento da indústria desde meados do século XIX introduziu algumas especificidades entre as famílias de operários. Na análise da diversidade de situações familiares e de classe a nível local importa considerar, ainda, o comércio. No caso dos utentes do Centro de Dia de S. João de Ponte, esta diversidade parece traduzir-se em percursos profissionais e migratórios específicos entre estes três grupos principais – camponeses, operários e “vendeiros”. Perante isto, penso que será importante questionar, entre outros: de que forma é que as vivências e subjetividades das famílias operárias no Noroeste português se relacionam ou distinguem da sociedade camponesa?

Procuró, com a presente pesquisa, contribuir para aprofundar o conhecimento sobre o noroeste português, articulando os estudos desenvolvidos em torno da família e das sociedades camponesas com o mundo industrial no Vale do Ave; e considerando as trajetórias profissionais e migratórias não só do ponto de vista dos seus impactos a nível local, mas enquanto fenómeno em si, como experiência em torno da qual se organizam trajetórias profissionais e de vida. Procuró ainda contribuir para o estudo das migrações lusófonas em contexto francês, olhando para um caso particular em relação aos estudos desenvolvidos em torno da região parisiense, de emigração especializada a partir da indústria têxtil.

Por fim, a forma como, em zonas de industrialização difusa como o Vale do Ave, se desafia constantemente visões dualistas ou lineares dos fenómenos sociais – campesinato e operariado, família e classe, rural e urbano – permite chamar a atenção para a importância de articular contextos e temáticas tradicionalmente tratados de forma distinta pela sociologia e antropologia, bem como para a centralidade da História na compreensão deste tipo de processos no tempo longo.

---

<sup>29</sup> Wall, *Famílias no campo*, 33.

**3. Quando a Memória vira  
Património: entre a “Beleza do  
Morto” e os Novos Caminhos**



# A POLÍTICA NA PEDRA

por

**Maria Alice Samara<sup>1</sup>**

**Resumo:** Este artigo analisa um espaço central de Lisboa, partindo da ideia de que a política e as visões do mundo também se inscrevem na pedra, ou seja nos monumentos e na materialidade da cidade. O território entre a Praça do Marquês de Pombal e o Rossio é estudado levando em linha de conta tanto o que foi inscrito, como as manifestações que questionam e subvertem os sentidos do que foi inscrito, de modo a pensar o lugar como território de combate pela memória e pela história.

**Palavras-chave:** Cidade; Espaço; Política.

**Abstract:** This article analyses a central space in Lisbon, based on the idea that politics and world-views are also inscribed in stone, in the monuments and in the materiality of the city. The territory between Praça do Marquês de Pombal and Rossio is analysed taking into account both what has been inscribed, as well as the manifestations that question and subvert the original meanings, recognizing this space as a territory for fighting for memory and history.

**Keywords:** City; Space; Politics.

Este artigo estrutura-se a partir de fluxos e dinâmicas contemporâneas, que têm lugar num espaço central de Lisboa sobre o qual foi escrito um *texto* sendo, portanto, uma paisagem cultural e política<sup>2</sup>. Ao fazer a sua leitura, partimos da ideia de que a política e as visões do mundo também se inscrevem na pedra<sup>3</sup>; que a sua análise nos diz o quão incompleta é uma versão do passado, que incluí na mesma medida que excluí; que a durabilidade e natureza do material com que se quis forjar a perenidade de uma visão do passado pode ser esquecida e mesmo subvertida. E que a cidade enquanto texto, em simultaneidade com as performances dos corpos que a habitam, é, também ela, um território dos combates pela memória e pela história.

---

<sup>1</sup> Doutorada em História Contemporânea é investigadora no IHC (NOVA-FCSH).

<sup>2</sup> Alderman, D. H. & Dwyer, O. J., “Memorials and Monuments”. *International Encyclopedia of Human Geography*, 7, ed. R. Kitchin, N. Thrift (Oxford: Elsevier, 2009), 51-58.

<sup>3</sup> A. Huyssens, *Present Pasts Urban Palimpsests and the Politics of Memory* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

## FLUXOS E DINÂMICAS CONTEMPORÂNEAS

Ao descer a Avenida da Liberdade, em Lisboa, nas comemorações do 25 de Abril, aniversário da revolução que pôs fim ao regime ditatorial do Estado Novo (1933-1974), os corpos tomam o espaço e politizam-no. Fazem-no numa das mais nobres artérias da capital, a metonímia da cidade neoliberal –, aliás, se a analisássemos em conjunturas pretéritas, podia ser também entendida como representativa da cidade romântica<sup>4</sup>. É, por isso, importante relembrar a leitura feita pelas gerações liberais da “cidade como *res publica*” e como “coisa sua”.<sup>5</sup> No século XIX registou-se, aliás, um “(...) esforço de “mobilar” a cidade, investindo-a simultaneamente de significados de conteúdos cívico e pedagógico pela via da estatuária urbana”<sup>6</sup>. Durante o século XX, como veremos, também o poder mandou construir a sua versão da história na pedra. Assim, o espaço analisado é pontuado por escolhas, pela materialidade do que se decidiu ser lembrado.

A Avenida da Liberdade – o antigo *Passeio Público* –, com o seu património edificado, é a ilustração pungente de diferentes políticas urbanísticas, com os seus edifícios de diferentes épocas e estilos, do crescimento e transformação de Lisboa. É, muito provavelmente, a artéria com as lojas mais caras de Lisboa, onde os que são afastados da vida na cidade podem ver, mas não tocar, os produtos que lhes estão vedados. Arborizada e ajardinada, apesar do tráfego constante, é uma parte do roteiro turístico de uma cidade que nos últimos anos tem visto o número de visitantes aumentar, num fluxo constante – que divide a opinião dos seus habitantes.

Assim, ao descer a Avenida da Liberdade nas comemorações do 25 de Abril, os corpos, singulares, mas, na maior parte dos casos, incluídos em coletivos políticos e com entrada coreografada, performativamente, associam-se na celebração do passado, mantendo viva a data que querem como fundadora do regime democrático. Estes corpos tomam a rua e expressam-se. No desfile congregam-se as memórias do passado, da luta contra o Estado Novo, contra a ditadura e a opressão, com as questões do presente e as expectativas e reivindicações para o futuro. Ouvem-se as palavras de ordem “25 de Abril, Sempre! Fascismo, Nunca Mais!” mas outros atores e coletivos políticos como, por exemplo, associações de imigrantes, de mulheres e LGBTQI levantam diferentes questões. Recentemente, incluem também

---

<sup>4</sup> Maria Helena Barreiros, “Arquitecturas do século XIX português. Entre o fim do absolutismo e a abertura da Avenida da Liberdade”. In *Arte Portuguesa. Da pré-história ao século XX. Da estética romântica à estética naturalista*, coordenação de Dalila Rodrigues, vol. 15 (Lisboa, Fubu Editores, 2009), 109.

<sup>5</sup> Barreiros, “Arquitecturas do século XIX português...”, 109.

<sup>6</sup> Barreiros, “Arquitecturas do século XIX português...”, 110.

as ambientais ou os direitos dos animais. Ou seja, as vozes do desfile abrem-se (num certo sentido, atualiza-se) a uma pluralidade de reivindicações e de causas.

É através deste fluxo contemporâneo dos corpos em Abril que definimos o território que analisámos neste artigo: entre o Marquês de Pombal e o Rossio (ou a Praça D. Pedro IV). A definição do espaço parte assim da contemporaneidade para a articular com o passado – que continua materialmente presente no espaço. A prática comemorativa e política do desfile do 25 de Abril – o presente – define e politiza o território que vai ser analisado, pensando a forma como as narrativas anteriores se inscreveram no espaço.

Trata-se assim de um espaço delimitado pela história, assumindo os monumentos como definidores e, em certo sentido, como elementos sacralizadores. Todos os monumentos são a versão oficial – municipal ou estatal – ou de uma elite política do que deve ser lembrado. Ou ainda: “Political elites use monuments to represent their dominant worldviews in space”<sup>7</sup>.

São marcos ou signos, que permitem uma dupla leitura: como um objecto em si e como um complexo relacional. Por um lado, podemos analisá-los como pontos, lendo-os na sua individualidade; por outro, investigando-os como conjunto, teremos uma leitura relacional, cruzando e confrontando os seus significados bem como estes e a cidade que os envolve e que lhes serve de cenário.

Este território, a avenida da Liberdade, instituiu-se como palco central para um conjunto de práticas e eventos comemorativos ou festivos durante o Estado Novo. De entre estes, os desfiles da Legião Portuguesa nas comemorações do 28 de maio (data do golpe militar que pôs fim à Primeira República, em 1926) ou o cortejo histórico de 1947, cuja direção artística foi entregue a Leitão de Barros. Como bem lembrou Paula Godinho, quando uma primeira versão desta comunicação foi discutida no seminário que organizamos, é aqui que, desde 1932 (e a partir de 1934-35 com a “institucionalização e folclorização de uma festa”<sup>8</sup>) se realizam as marchas dos santos populares, o que significa a abertura deste eixo central às classes subalternas, transformadas pelo olhar estetizante e domesticador do Estado Novo.

Na qualidade de palco central é também aqui que se desfila em Abril, comemorando a revolução e a democracia, na avenida que serviu o Estado Novo, como se de um movimento iconoclasta se tratasse, inscrevendo no espaço, um novo significado.

---

<sup>7</sup> Bellantani, F. & Panico, M., “The meanings of monuments and memorials: toward a semiotic approach” (*Punctum*, 2, 1, 2016): 29.

<sup>8</sup> Graça Índias Cordeiro, “Uma certa ideia de cidade: popular, bairrista e pitoresca”, *Sociologia*, 13, (2003): 191.

No entanto e apesar deste espaço estar associado à celebração da liberdade, a manifestação de protesto convocada contra a violência policial reagindo aos acontecimentos do Bairro da Jamaica obrigam-nos a pensar as possíveis exclusões. A jornalista Fernanda Cândia, referindo-se à manifestação que teve lugar em janeiro de 2019, intitula a sua intervenção precisamente como “A Avenida da Liberdade não é para negros”<sup>9</sup>. Ou seja, elenca os dois factos: a manifestação maioritariamente constituída por jovens negros e atuação da polícia usando balas de borracha para a dispersar. Assim, este acontecimento que teve lugar neste território deve fazer-nos pensar na procura de visibilidade que traz estes corpos para um protesto em frente ao Ministério da Administração Interna e depois para a Avenida da Liberdade e ainda, de como é preciso pensar o próprio *direito à cidade*.

Assumindo, então, que este território inscreve uma versão do passado e nele se levaram a cabo cerimónias cívicas evocativas de determinadas visões da história, ou seja, reconhecendo a importância do *texto* e da *performance*<sup>10</sup>, a leitura que dele faremos é iminentemente política e privilegia os monumentos inaugurados antes do 25 de Abril de 1974<sup>11</sup>.

## ENCONTRO NO MARQUÊS

Quando se desce a avenida no 25 de Abril, fechada ao trânsito para a ocasião, o ponto de encontro é a rotunda do Marquês de Pombal (Sebastião José de Carvalho e Melo, 1699-1782), crismada com o nome do estadista, ministro de D. José I, associado à reconstrução de Lisboa no pós terramoto de 1755 e à edificação da, significativamente nomeada, Baixa Pombalina. A ideia do monumento ao Marquês de Pombal surgiu no terceiro quartel de oitocentos, foi tornada pública nas comemorações do centenário da sua morte em 1882<sup>12</sup>, e retomada durante a I República (1910-1926). Depois do concurso público para a criação do monumento,

---

<sup>9</sup> Acedido a 2 de fevereiro de 2019, <<https://www.tsf.pt/opiniaio/interior/a-avenida-da-liberdade-nao-e-para-negros-10475912.html>>.

<sup>10</sup> Alderman, D. H. & Dwyer, O. J., “Memorials and Monuments”. In *International Encyclopedia of Human Geography*, vol. 7, editada por Kitchin R., Thrift N. (Oxford: Elsevier, 2009), 51-58.

<sup>11</sup> Depois do 25 de Abril, encontramos outras intervenções e monumentos neste território como a estátua de Simão Bolívar (oferecida pela comunidade portuguesa da Venezuela) e a obra de Rui Chafes, de 2008.

<sup>12</sup> Gabriela Carvalho, “Marquês de Pombal – uma rotunda, uma praça, um lugar de memória(s)”. *Revista Camões*, n.º 15/16, 2003.

a primeira pedra foi lançada em 1917<sup>13</sup>, mas a estátua só foi concluída em 1933 e inaugurada em maio de 1934, já durante o Estado Novo.

No cimo do pedestal de cerca de 40 metros, acima do térreo e do humano, a representação de Sebastião José de Carvalho e Melo em bronze, é acompanhada por um leão, tradicionalmente associado à força, determinação e ao poder. Escrito na pedra e no bronze aí está o herói, o homem providencial, *bigger than life* – também a historiografia, tantas vezes, o consagrou da mesma forma.

Sem descrever todo o monumento e os seus conjuntos escultóricos, gostaríamos de deixar três notas. Em primeiro lugar, no que diz respeito à leitura do mesmo: a sua escrita é erudita, convocando referências clássicas como Plutão, Poseidon e Minerva. As cenas representadas em forma de alegorias implicam ferramentas de leitura que podem não estar acessíveis a todas as comunidades. Ou seja, a interpretação do conjunto monumental pressupõe que se conheça a própria história de Portugal e as realizações do Marquês de Pombal.

Em segundo lugar, sendo um conjunto maioritariamente masculino (um monumento como este não é sempre um símbolo fálico?), a representação feminina aparece ou como encarnação da cidade<sup>14</sup> – uma Lisboa reedificada – , ou como Minerva ou, ainda, como uma anónima trabalhadora das vindimas. As mulheres surgem como referências ideais ou arquétipos<sup>15</sup>. Estas imagens de mulheres são, na verdade, recursos estilísticos e não a representação de pessoas reais, com nome e história. Frequentemente, a sua nudez, o interdito na vida quotidiana (na qual o corpo está coberto), é utilizada para embelezar o conjunto. Servem para ser olhadas, enquanto objeto de desejo.

Em terceiro lugar, as classes trabalhadoras, os subalternos, aparecem lateralmente ilustrando, por exemplo, as indústrias e a agricultura, ou seja, explicando as realizações do Marquês de Pombal. No caso da agricultura, vemos uma jugada de bois e os corpos idealizados e estetizados das classes trabalhadores, com os músculos tensos, em plena atividade. São, claro está, anónimos e estão ali para iluminar as virtudes do grande homem, não sendo uma homenagem ao trabalho por si e em si.

Esta consagração do Marquês de Pombal é formal e erudita na sua linguagem, implicando, para a sua leitura integral, um leitor com determinados conhecimentos, mas, simultaneamente, pondo o Marquês de Pombal a uma altura significativa face ao solo, permite uma leitura imediata. Os materiais utilizados – pedra e bronze

---

<sup>13</sup> Carvalho, “Marquês de Pombal...”.

<sup>14</sup> Carvalho, “Marquês de Pombal...”, 190.

<sup>15</sup> Cumpre aqui fazer referência à obra: Marina Warner, *Monuments and Maidens: The allegory of the female form*.

– são, por excelência, os reservados aos temas e personagens nobres. Inscreve o local, a cidade e a sua reconstrução, no nacional, numa construção identitária que remete para a historiografia que privilegia a atuação dos grandes homens de Estado como motores da mudança e da transformação. Mas quando os corpos se juntam no Marquês de Pombal prestes a iniciar o desfile evocativo da revolução, eles dizem o contrário da estátua. Ou seja, através da sua presença evoca-se a ideia de que o *Povo unido jamais será vencido* – para recuperar a palavra de ordem associada ao próprio processo revolucionário – relembrando que a história também se faz com agentes colectivos.

A solenidade do conjunto do monumento ao Marquês de Pombal não garante, contudo, a atitude reverencial ou respeitosa, provavelmente desejada pelos seus criadores, assumindo que é sempre possível existir uma diferença entre as intenções de quem desenhou ou planeou o monumento e os que o leem. Ou talvez, os que o ignoram. Devido à sua localização central na cidade de Lisboa e, por isso, com fáceis acessos, o Marquês de Pombal – rotunda e conjunto escultórico – foi apropriado para outros fins. Ou seja, se a importância da atuação política do Marquês de Pombal não parece importante a determinada comunidade, é fácil entender a possibilidade de subversão do espaço e dos seus significados. A construção de um monumento não garante, apesar da materialidade e, neste caso, da grandiosidade, a manutenção da sua relevância social. Afinal, memória e esquecimento, andam de mãos dadas.

A Rotunda, independentemente do significado histórico, simbólico e cultural nela inscrito, foi também o local de várias comemorações “vernaculares”: tomemos como exemplo a celebração da vitória no campeonato nacional de futebol, pelo Sport Lisboa e Benfica (SLB). Em 2013, noticiava-se a vandalização da estátua com a inscrição a vermelho: “Reservado SLB. Casal Ventoso. N.N”<sup>16</sup>. Parecia, então, à claque do Benfica mais importante inscrever no espaço a sua expectativa de vitória do que ter qualquer tipo de atitude reverencial perante aquele vulto da história. Em 2014, o Marquês de Pombal foi vestido com uma camisola da equipa de futebol, o Sport Lisboa e Benfica, numa festa de vitória no final de campeonato. O *Marquês* constitui-se, assim, como o lugar da festa associada à vitória de um dos clubes de Lisboa.

---

<sup>16</sup> Acedido a 28 de janeiro de 2019: <<http://sicnoticias.sapo.pt/desporto/2013-04-30-estatua-do-marques-de-pombal-grafitada-com-frase-reservado-slb>>.

## **DESCER A AVENIDA**

A rotunda do Marquês de Pombal é um ponto central na geografia política de Lisboa<sup>17</sup>. Historicamente é o lugar da revolução do 5 de Outubro de 1910, que implantou a República em Portugal. Partindo do *Marquês*, tantas vezes referido assim de forma indefinida, a manifestação do 25 de Abril, desce a avenida. Neste percurso, o primeiro encontro é com as 4 estátuas que fazem parte de um conjunto: Alexandre Herculano (1945), Almeida Garrett (1945), António Feliciano de Castilho (1945) e Oliveira Martins (1948). Estas estátuas, “(...) executadas pelos mais influentes escultores do Estado Novo (...)”, “(...) pontuam em pares e em paralelo, os extremos dos talhões da Av. da Liberdade onde ela se cruza com a Rua Alexandre Herculano”<sup>18</sup>.

Estes vultos da cultura portuguesa do século XIX foram aí colocados durante o Estado Novo, significativamente em 27 de maio de 1950 e em 27 de maio de 1952<sup>19</sup>. Podem ser lidos individualmente, mas sem nunca perder de vista que fazem parte de um conjunto, que tem uma coerência espacial, estilística e simbólica. O Estado Novo considerava o século XIX liberal como um momento desventuroso da história de Portugal e não era evocado pelas suas virtudes políticas. Não era, contudo, impossível inscrever no espaço as grandes figuras da cultura portuguesa. Estas, permitem, portanto, uma interpretação nacionalista. No caso de Oliveira Martins, e segundo Valentim Alexandre, as teses deste autor em relação à questão colonial influenciam muitas figuras doutrinárias do Estado Novo<sup>20</sup>.

Sensivelmente, a meio da Avenida, do lado direito de quem desce, junto à rua do Salitre, encontramos o Monumento aos Mortos da Grande Guerra. A participação de Portugal no conflito europeu não deixou de abrir, ao tempo, profundas clivagens no campo político e na sociedade portuguesa. De qualquer das formas, a brutalidade do conflito esteve diretamente relacionada com as subsequentes políticas de memória, comuns, aliás, aos países beligerantes. Projeto republicano, foi inaugurado durante o período da Ditadura Militar, em 1931. Na sua base, a

---

<sup>17</sup> Em dezembro de 2018, os “coletes amarelos”, procurando reproduzir a dinâmica de protesto francesa (os “gilets jaunes”), convocando manifestações através das redes sociais para várias cidades, concentraram-se, em Lisboa na Rotunda do Marquês de Pombal. Sem relações expressas com partidos ou forças políticas, o seu objetivo era “Parar Portugal”.

<sup>18</sup> Acedido a 28 de janeiro de 2019: <<http://www.cm-lisboa.pt/equipamentos/equipamento/info/almeida-garrett-estatua>>.

<sup>19</sup> Acedido a 28 de janeiro de 2019: <<http://www.cm-lisboa.pt/equipamentos/equipamento/info/antonio-feliciano-de-castilho-estatua>>.

<sup>20</sup> Valentim Alexandre, “Questão nacional e questão colonial em Oliveira Martins”, *Análise Social*, vol. xxxi (135), (1996) (1.º).

inscrição: “Ao serviço da Pátria, o esforço da Grei”. Aliás, são as duas figuras masculinas que encontramos lateralmente que parecem suportar o peso do monumento. No conjunto escultórico uma figura feminina, a Pátria – que pode ser posta em contraponto com a peça do conjunto do Marquês de Pombal – homenageia o soldado português.

Fechada a ferida da questão da participação de Portugal na I Guerra Mundial – ou na tentativa de a esquecer –, os valores associados à instituição militar eram facilmente compagináveis com o Estado Novo. Seja como for, a sua existência na avenida da Liberdade não afrontava nem a leitura, nem a construção do complexo monumental e simbólico, nem as práticas comemorativas do Estado Novo. No entanto, a realização de manifestações de opositores e resistentes neste local<sup>21</sup>, mostra-nos tanto o significado simbólico do mesmo, como a possível polissemia e apropriação de um monumento.

Na praça no final da avenida, encontramos um obelisco de pedra, elevado a 30 metros, homenageando os Restauradores de 1640, inaugurado no final do século XIX<sup>22</sup>. “Ao nível do pedestal encontramos duas estátuas alegóricas de bronze (...) o Génio da Independência, figura masculina alada, que exhibe as correntes partidas do domínio estrangeiro; (...) o Génio da Vitória, figura feminina, que empunha na mão esquerda uma palma e na direita, erguida ao alto, uma coroa de louros”<sup>23</sup>. Sem surpresa, trata-se de um texto nacionalista, evocando o fim da União Ibérica (1580-1640), e que relembra os grandes feitos, nomeadamente as batalhas da Restauração da independência. Não se centra numa figura histórica em particular, mas mobiliza um tema tradicional da historiografia.

Finalmente no Rossio, D. Pedro IV, com o uniforme de general, elevado em relação ao solo, tal como o Marquês de Pombal, relembra o século liberal, mas pacificando-o. De acordo com o *Guia de Portugal* há a resgatar a própria arqueologia do lugar: aí fora levantado por D. João IV, um monumento à Constituição, mais tarde destruído com o regresso do absolutismo e, mais tarde, em 1852, surgiu a ideia para o monumento a D. Pedro<sup>24</sup>. Ou seja, naquele que foi o coração da cidade, e de acordo com os diferentes contextos políticos, lutava-se pela apropriação do

---

<sup>21</sup> Encontramos a referência a uma manifestação oposicionista, no dia 11 de novembro de 1961, data em que se celebrava o armistício da I Guerra Mundial frente a este monumento.

<sup>22</sup> Acedido a 28 de janeiro de 2019: <<http://www.cm-lisboa.pt/equipamentos/equipamento/info/restauradores-de-1640-monumento>>.

<sup>23</sup> Acedido a 28 de janeiro de 2019: <<http://www.cm-lisboa.pt/equipamentos/equipamento/info/restauradores-de-1640-monumento>>.

<sup>24</sup> Proença, R., *Guia de Portugal. Volume I: Generalidades, Lisboa e arredores* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 4.<sup>a</sup> ed. 2006 [Original de 1924. Lisboa: Biblioteca Nacional]).



espaço num movimento de criação e destruição de vários monumentos. A estátua construiu-se assim num lugar do dissídio e do combate.

A estátua de D. Pedro, inaugurada em 1870, é a imagem da vitória sobre os absolutistas, sem evocar figurativamente as lutas e dissensões, apaziguadas por este monarca “(...) coroado de louros.”<sup>25</sup>. Entre o solo e a imagem do rei, na base do pedestal, quatro figuras femininas que ilustram as virtudes de D. Pedro IV mas que não eram necessariamente associadas às mulheres enquanto mulheres reais e existentes: a fortaleza, a justiça, a moderação e a prudência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Passíveis de subversão, é certo, os monumentos deste território nobre da cidade de Lisboa estão associados ao poder, evocando vultos do período monárquico, mas não necessariamente a monarquia em si, enquanto regime virtuoso. O Marquês de Pombal, que permite várias interpretações sobre a sua figura, pode evocar a modernidade e o poder de um estadista; os restauradores da independência em 1640 podem ser lidos como patriotas e os republicanos, aliás, não hesitaram em incluí-los na sua gesta heroica, aí inaugurando a nova bandeira nacional no primeiro de dezembro de 1910. Tratava-se, enfim, da “republicanização da Restauração”<sup>26</sup>. No caso do rei Pedro IV a associação à monarquia é mais direta, sendo no entanto, uma monarquia liberal, tendo o monarca na sua mão a Carta Constitucional<sup>27</sup>. Evocam também as grandes figuras do cânone cultural, figuras masculinas que serviriam para conferir legitimidade e prestígio ao espaço.

Este território pode ser visto como um processo de construção nacionalista identitária (sendo que a maioria dos monumentos analisados foi pensado ou inaugurado no final do século XIX). Na cidade capital<sup>28</sup> escrevem-se feitos e virtudes que, de distintas formas, podem servir diferentes regimes políticos.

Se lido como uma lição de história escrita na pedra, explicam-nos que esta é feita pelos grandes homens – aqui no sentido literal e que remete diretamente

---

<sup>25</sup> Acedido a 28 de janeiro de 2018: <<http://www.lisboapatrimoniocultural.pt/artepublica/eescultura/peças/Paginas/DPedroIV.aspx>>.

<sup>26</sup> Andrade, Luís Oliveira & Torgal, Luís Reis, *Ferriados em Portugal. Tempos de memória e de sociabilidade* (Coimbra, Imprensa da Universidade, 2012).

<sup>27</sup> Acedido a 28 de janeiro de 2018: <<http://www.lisboapatrimoniocultural.pt/artepublica/eescultura/peças/Paginas/DPedroIV.aspx>>.

<sup>28</sup> Cochrane, Allan, “Making up meanings in a capital city power, memory and monuments in Berlin”, *European Urban and Regional Studies* (2006), 13 (1).

para o género. Os grandes feitos são definidores da forma como a história é escrita – e, neste caso, podemos dizer o mesmo da forma como o 25 de Abril é pensado. Guardámos as batalhas e os sacrifícios, sem esquecer, afinal, que a Grei está ao serviço da Pátria.

Quando se desfila pela Avenida no 25 de Abril, uma outra versão do que são os agentes de mudança afronta a solenidade e placidez destes monumentos-signos, deste texto erudito, positivista e tradicionalista. Com todo o seu vernáculo, o desfile do 25 de abril, relembra, pela união de corpos politizados, que a história se faz de homens e de mulheres, de coletivos, e de subalternos.

A história escrita na pedra é, assim, confrontada com as vozes – com as suas próprias divergências – que desfilam na rua, que gritam e que se manifestam. Esta pluralidade ecoa e confronta a singularidade dos grandes homens, lá em cima, distantes e solitários.

O desfile da comemoração do 25 de Abril que é feito neste complexo memorial, neste palimpsesto, relembra-nos a complexidade de que a escrita da história se pode revestir.

# PATRIMÓNIO, SAÚDE E MEDICINA, OU A *ARTE* DE DAR VIDA À *MEMÓRIA*. TRILHOS DE CULTURA & CIÊNCIA

por

**Maria de Fátima Nunes<sup>1</sup>**

**Resumo:** O Campo de Sant’Ana partilha memórias: políticas, científicas e urbanas. O liberalismo de 1817-1820 implantou o Campo dos Mártires da Pátria. O ano de 1906 carimbou a internacionalização científica, acolhendo o XV Congresso Internacional de Medicina. A década de 1930 encontra-se plasmada no Goethe Institut. Esta colina oferece várias camadas de memórias temporais, patrimónios, coleções, artefactos, edifícios que se conjugam para produção de saberes com práticas da cidadania. Fazer “a arqueologia das ideias e das palavras”, na “Colina da Saúde”, permite abrir às ciências sociais este espaço cultural e científico de Lisboa, capital de vários “complexos histórico-geográficos”.

**Palavras-chave:** Memória Científica; Campo dos Mártires da Pátria; Liberalismo.

**Abstract:** Campo de Sant’Ana shares memory: political, scientific, and urban. The liberalism of 1817-1820 established the Field of Fatherland’s Martyrs [Campo Mártires da Pátria]. The year 1906 stamped the scientific internationalization, welcoming the XV International Congress of Medicine. The 1930s is shaped by the Goethe Institute. This hill offers several layers of temporal memory, heritage, collections, artifacts, buildings that combine to produce knowledge with citizenship practices. Doing “the archeology of ideas and words” in the “Hill of Health” allows opening to the social sciences this cultural and scientific space of Lisbon, capital of several “historical-geographical complex”.

**Keywords:** Scientific Memory; Field of Fatherland’s Martyrs; Liberalism.

## A MEMÓRIA DE ESPAÇOS DE CIÊNCIA – CRUZAMENTOS, DO LOCAL AO GLOBAL

A configuração global da memória dos espaços científicos insere-se na construção e no público entendimento de memória da ciência e de cultura científica, eivada de traços de cidadania e de travejamentos políticos e ideológicos. Pelo Campo

---

<sup>1</sup> Professora Catedrática de História da Universidade de Évora, investigadora integrada IHC (NOVA FCSH), coordenadora científica do G. I. Ciência (CEHFCi-UÉ).

de St'Ana vs. Campo dos Mártires da Pátria o fio do tempo deixou marcas de memórias de vários matizes, que convivem, ou se anulam em função do momento vivencial de as usar ou de as lembrar. Espaço que evoca os Hospitais Cívicos de Lisboa, a Faculdade de Ciências Médicas da UNL, ou o recordar os Mártires da Pátria de 1817, prenúncio do Liberalismo vintista de 1820, e cuja comemoração nacional, mas também científica, se aproxima a grande velocidade de 2020! A máquina comemorativa já está em movimento.

Na viragem do milénio as publicações de referência, internacionais, de História da Ciência de História fizeram sair números temáticos cuja importância de agenda de reflexão continua a ser de grande durabilidade. Referimo-nos ao número de *Osiris*<sup>2</sup> (1999, nos Estados Unidos) e ao volume temático de *British Journal of History of Science*<sup>3</sup> (2000, na Europa). A análise e o estudo da construção cultural e social da memória, desde Maurice Halbwachs<sup>4</sup>, têm sido um tópico fundamental para cruzar a visão do Positivismo com a construção historiográfica da realidade cultural, mental e social do final do século XIX e de todo o século XX. Sinal inequívoco desta fixação do tempo (dito) contemporâneo, marcado por variados ciclos de comemorações e homenagens, são as grandes tarefas do Estado francês em torno das (bi)comemorações da Revolução Francesa, levantando uma série de inovações, ao nível da encenação dos festejos, mas sobretudo ao nível de novas formas de análise e de investigação sobre a memória e os vários significados dos signos *festa vs. comemoração*.

Por seu lado a *History and Theory*, em Maio 2002, dedica dois artigos ao *problema da Memória*: o estudo da memória transdisciplinar, inserindo-se no amplo campo dos *Cultural Studies* e o paralelismo entre memória e história enquanto tempo litúrgico e tempo histórico, desvendando os múltiplos significados e

---

<sup>2</sup> “Commemorative Practices in Science. Historical on the Politics of Collective Memory”, in *Osiris*, (Edited by Pnina G. Abir-Am and Clark A. Elliot, vol. 14, 1999).

<sup>3</sup> “On time: History, Science and Commemoration”, in *The British Journal for the History of Science* (A special issue, Guest Editor: William Ashworth, Jon Agar and Jeff Hughes, 2000).

<sup>4</sup> Nestes contextos de história e memória é sempre de grande utilidade o eterno retorno a M. H. (1877-1945) e a espantosa releitura da sua obra *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925). Paris, Librairie Félix Alcan, 1925 (première édition). Um texto a que se deve sempre voltar. E foi muito útil retornar a velhas leituras, para reinterpretar os espaços de memória, a dirigida por Pierre Nora (dir.) (1984-1993), *Les Lieux de la Mémoire*, 7 vols. Paris, Ed. Gallimard, 1984-1993; o artigo que tanto faz pensar, de Krzysztof Pomian, “De l’histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, object d’histoire”, in *Revue de Métaphysique et de Morale* (janv.-mars, n.º 1, 1998), pp. 63-110.

utilizações do tempo – real, imaginado, celebrativo, litúrgico, factual e outros de sabor imaginativo ou de simbologia política & científica<sup>5</sup>.

Numa outra viagem de leituras em torno de usos de memória não queremos deixar para trás o registo de Maria Bolaños<sup>6</sup>, que nos introduz nos percursos de Museologia e nos guia por novos e antigos repositórios de memória material. E recentemente, pela mão de Elisabete Pereira, o contributo de biografias de objetos de museus que nos abre um universo metodológico inovador no campo de trabalhar como memórias e identidades, de espaços, de territórios, de tempos e de atores científicos<sup>7</sup>.

Lidamos, pois, com várias tipologias de objetos, signos, espaços. Edifícios, atores, textos, imagens, fotografias, imagens animadas que nos transportam para a construção idealizada de um passado, dando notas de identidade e de identificação, de grupo profissional, como os cientistas a partir do século XIX, enquanto comunidade científica nacional vs. internacional.

As ciências sociais ocupam-se, pois, em repartir o sótão da memória coletiva e arrumar analiticamente o passado de uma forma crítica e criativa. E talvez a oficina da história seja exatamente esta metáfora de desmontar e montar memórias, ligando Penélope e Clio em simultâneo, para conjugar com o contexto dos próprios historiadores que escolhem um objeto de trabalho. Verificamos, desde logo, que sentiram necessidade de ter/construir uma memória, de abrir a arca das recordações e dos feitos a comemorar, de celebrar, de civicamente organizar manifestações de cultura do passado (recente) científico, mesmo quando parecem ter sido há apenas 20 anos, como o movimento Expo-98<sup>8</sup>. Uma penumbra no passado que começou pelo século XVIII, com ligações metafóricas de uma longa cadeia do ser, lembrando Lovejoy<sup>9</sup> ao espantoso “milagre grego” de um eixo civilizacional que passava (e passaria ainda durante alguns séculos mais) pelo Mar Mediterrâneo que depois de Fernand Braudel ganhou outras texturas de memória e de contexto.

---

<sup>5</sup> Wulf Kansteiner, “Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies”, in *History and Theory* (vol. 41, n.º 2, May, 2002), pp. 179-197; Gabrielle M. Spiegel, “Memory and History: Liturgical Time and Historical Time”, *History and Theory* (vol. 41, n.º 2, May, 2002), pp. 149-162.

<sup>6</sup> Maria Bolaños, *Historia de los Museos en España. Memoria, cultura, sociedad* (Gijón, Trea, 1997; edición ampliada en 2008).

<sup>7</sup> Elisabete Pereira, *Coleccionismo Arqueológico e Redes do Conhecimento: Atores, Coleções e Objetos* (1850-1930) (Lisboa, Direção-Geral do Património Cultural / editora Caleidoscópio), 2018.

<sup>8</sup> Cfr. Recente artigo sobre os 20 anos da Expo 1998, Bruno Pinto, “1998, celebrating oceans in Lisbon Expo’98: World exhibitions and science communication”, *Public Understanding of Science* (1-2018), pp. 2-5.

<sup>9</sup> Cfr. Arthur O. Lovejoy, *La Gran Cadena del Ser. Historia de una Idea*, Icaria Editorial, 1983 [1.ª edição – 1936].

A par das práticas de representação cultural e de manifestações cívicas e públicas dos ciclos de comemorações e de rituais de realizações festivas – desde o culto cívico dos centenários oitocentistas às comemorações oficiais, e não oficiais, das feiras de vaidades e de manifestações coletivas que a Expo’98 consagrou – procurámos canalizar este olhar de desmontagem de história cultural vs. história da cultura para a celebração de memórias ligadas à história da atividade científica, da comunidade e das instituições científicas em Portugal, desde o final do século XIX até meados do século XX.

Foi sob o conforto de leituras, revisitadas, que nos abalançámos a efetuar uma digressão por outros caminhos, por outros corredores, por alguns dos esquecimentos das histórias da construção de memória(s) em Portugal.

### **“QUANDO A MEMÓRIA VIRA PATRIMÓNIO: ENTRE *A BELEZA DO MORTO* E OS NOVOS CAMINHOS”**

Num tempo em que se tornou ecuménico o património, que relação estabelece a memória com ele, entre *a beleza do morto* e novos caminhos? Qual o papel da cultura na construção de uma *força material das ideias*? Em processos de exibição e musealização do passado, como lidamos com a memória das ditaduras e os processos de transição para as democracias? Que espaço se consagra ao devir na pesquisa em ciências sociais?

Perguntas que nos deixaram em estado de inquietação como historiadora e como historiadora da cultura científica e da construção de camadas de memória científica. Importava fixar duas coordenadas: um tempo (desejável de longa duração) e um espaço. O tempo, meados do século XVIII, o espaço, uma das Colinas de Lisboa, que não desapareceu com o grande sismo de 1755. Para dar materialidade, e voz, à investigação de uma equipa de alguns anos – formatada por cumplidades de gerações de investigadores/doutorandos – focamos a nossa atenção para uma área que hoje, 2018, no espaço público se assume como a *Colina da Saúde*, outeiro de velhos conventos transformados em Hospitais perante o desafio de passarem a ter usos.

Neste contexto compulsamos as várias camadas memória (s) científica (s) que se foram tecendo com colegas de grupo de investigação, com alunos de vários ciclos, com propostas de visitas guiadas, e.g. Centro Nacional de Cultura – olhares de História, Ciência & Cultura em Lisboa. É nesta encruzilhada de pessoas e de

ações que surge a ideia de conjugar o Património, Saúde e Medicina, ou a *arte* de dar vida à *memória*. Trilhos de cultura & ciência.

Em termos de história patrimonial colocamos o *take off* do tempo histórico no sismo de 1755, lido oficialmente pelo consulado pombalino como de leis naturais e físicas. Na transição de meados do século das Luzes, registamos na Europa a circulação do poema de Voltaire – *Poème Sur Le Désastre de Lisbonne*<sup>10</sup>. No dizer de Gilber Durand<sup>11</sup>, por esse tempo a Europa respirou e sentiu o palpitar de um coração naturalista que se localiza no pelo estuário do Tejo, como o perfil de uma Europa setecentista!

E os ciclos de recordar memória (não exatamente com a mesma geometria ou arquitetura interna de comemorar afetos pátrios.) trouxeram para as agendas interdisciplinares dos 250 anos de 1755. O ano de 2005 e “arredores” foram pródigos em realizações de Congressos, Colóquios, Livros, Exposições, Eventos oficiais de Estado, efervescência académica de unidades de I&D e Universidades em se desdobrarem em eventos centrados em 1755<sup>12</sup>. E em todos estes ciclos a temática do património – destruído/construído – esteve bem presente, sempre com diálogos interdisciplinares para a paleta da memória da tragédia humana, num ciclo de sempre lembrar antropologias do imaginário<sup>13</sup>.

E, recordando o mote “enterrar os mortos cuidar dos vivos”, numa visão racional de olhar os sobreviventes do sismo a precisarem de cuidados, o poder de gerir saúde pública subiu a colina de Sant’Ana para ocupar os espaços religiosos e educativos do Colégio de Santo Antão<sup>14</sup> – transformado em Hospital de S. José. A derrocada do Hospital de Todos os Santos, no Rossio, na base da Colina de Sant’Ana fez deslocar, até hoje (2018), o eixo de saúde e de cuidar de gente doente, dando novas funcionalidades ao “Campo do Cural”, na parte cimeira do

---

<sup>10</sup> Cf. *Poème sur le désastre de Lisbonne* [1755], Edição traduzida de Vasco Graça Moura (Lisboa, Ed-Alêthea, 2012).

<sup>11</sup> Gilber Durand, *As estruturas antropológicas do imaginári: introdução à arquetipologia geral*, trad. Hélder Godinho (Lisboa, Presença, 1989).

<sup>12</sup> Cf. António Betâmio de Almeida, “Um terramoto em Lisboa (1755): uma reflexão de agora, 260 anos depois”, in *Um terramoto em Lisboa (1755): uma reflexão de agora, 260 anos depois?* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015), pp. 14-34.

<sup>13</sup> E em 2005, o historiador de um século XVIII europeu, Rui Tavares, foi considerado o Autor do “Melhor Ensaio 2005”, tornando-se numa referência obrigatória para a história do Grande Terramoto de 1755; Rui Tavares, *O pequeno livro do Grande Terramoto: ensaio sobre 1755*, 3.ª edição (Lisboa, Tinta-da-China, 2006).

<sup>14</sup> Cf. Henrique Leitão, *A Ciência na Aula da Esfera do Colégio de Santo Antão, 1590-1759*, Lisboa, Comissariado Geral das Comemorações do V Centenário do Nascimento de S. Francisco Xavier, 2008.

Convento – Colégio de Santo Antão, a Aula da Esfera, onde se praticava o ensino de Astronomia, ministrado pelos Astrónomos e Matemáticos da Companhia de Jesus<sup>15</sup>.

E para uma memória científica de memória hospitalar recorrermos ao trabalho de Célia Pilão<sup>16</sup>, para se entender porque nos situamos na Colina de Sant’Ana para cuidar da beleza do morto e da memória do devir, pela força das ideias trabalhadas em ciências sociais, como historiadora. Sigamos o itinerário que a Autora nos propõe: “Entrando no átrio, que foi em tempos a entrada nobre do colégio jesuíta, sobem-se as escadarias para chegar ao que é hoje o Salão Nobre do hospital, a famosa sala da Aula da Esfera, em que durante 170 anos foram ensinadas ciências exatas – Matemática, Geometria, Aritmética, assim como Náutica, Engenharia Militar e Arquitetura”<sup>17</sup>.

O que nos importa aqui reportar em termos de construção de uma narrativa – interpretativa da memória científica de um espaço com textura histórica – é o facto de a Colina que medeia o atual Martins Moniz e o Campo de Sant’Ana não ter sucumbido com o terramoto de 1755<sup>18</sup>. Uma colina que permaneceu no traçado urbano de paisagem topográfica da cidade. As funcionalidades foram alteradas, as gentes mudaram mas estruturas materiais – e depois patrimoniais – mantiveram-se para receberem novas memórias, novos usos, novas marcas.

E o recente contributo, da equipa de Arqueologia de Mário Varela Gomes, Rosa Varela Gomes e Tânia Casimiro<sup>19</sup>, sobre sinais de luxo e opulência no

---

<sup>15</sup> Cf. Para uma leitura de património e de memória na cidade Irisalva Moita, *V Centenário do Hospital Real de Todos os Santos, Lisboa*, Ed. CTT, 1992. E para memórias de passado/presente o olhar de César Gomes, *Ontem, futuro de amanhã: personalidades-mudanças: do Hospital de Todos-os-Santos aos Hospitais Cívicos de Lisboa*, Lisboa, Ed. Colibri, 2016. Para outros detalhes patrimoniais e históricos sobre a memória destes espaços a consultar. Acedidos 2 Novembro, 2018: <<http://www.patrimoniocultural.gov.pt/pt/patrimonio/patrimonio-imovel/pesquisa-do-patrimonio/classificado-ou-em-vias-de-classificacao/geral/view/73744/>>; <[http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP\\_PagesUser/SIPA.aspx?id=4048](http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=4048)>.

<sup>16</sup> Célia Pilão, administradora hospitalar do Património Cultural do Centro Hospitalar de Lisboa Central, guia-nos pelos espaços históricos do São José espaço hospitalar.

<sup>17</sup> Informação acedida a 2 Novembro, 2018: <<https://www.dn.pt/sociedade/interior/colina-de-santana-ha-500-anos-a-tratar-da-saude-de-lisboa-5675823.html>>, <<https://nomundodoseuseus.hypotheses.org/tag/celia-pilao>>, n.º 5, 2011. <<https://nomundodoseuseus.hypotheses.org>>, Célia Pilão, “O património dos antigos hospitais de Lisboa: que fazer com esta herança?”, (*Museologia.pt*, n.º 5, 2011), p. 10 ss. <<https://nomundodoseuseus.hypotheses.org/tag/celia-pilao>>.

<sup>18</sup> Acedido 15 Novembro 2018: <<http://patrimoniocultural.cm-lisboa.pt/lxconventos/ficha.aspx?t=i&id=616>>.

<sup>19</sup> M. V. Gomes, R. V. Gomes, T. M. Casimiro, “Convents, monasteries and porcelain: a case study of Santana Convent, Lisbon”, in *Global Pottery 1: historical archaeology and archaeometry for societies in contact* [Jaume Buxeda i Garrigós (ed. lit.), Marisol Madrid i Fernández (ed. lit.), Javier Garcia Iñáñez (ed. lit.), BAR (International Series, 2015), pp. 93-102.



convento de Sant’Ana, ali plantado desde o século XV<sup>20</sup>; um estudo motivado por intervenção urbana na antiga cerca do convento com abertura de novas visões sobre quotidianos de esplendor dentro de muros conventuais de freiras, oriundas de uma elite e social, até à extinção do convento, em 1884<sup>21</sup>, quando morre a última monja. Sinal de vida, sinais de memória futura após sismo de 1755 na colina de Sant’Ana. Monjas até 1884, na rua frente à Real Escola Médica Cirúrgica de Lisboa (criada na ressaca dos ventos da Abrilada miguelista, em 1825) que se transformou pela força do liberalismo Setembrista na Escola Médico-Cirúrgica, em 1836. Uma instituição de ensino médico, liberal, lado a lado com já consagrado Real Hospital de S. José, empena da urbe que termina no Campo de Sant’Ana, que foi sendo moldado por memórias vivas e materiais do liberalismo oitocentista. Assim, esta colina lisboeta, onde já esteve a Praça de Touros da cidade<sup>22</sup>, tem memórias vivas das transformações de modernidade política, ideológica e científica trazida pela Revolução Liberal de 1820.

Deambulemos, por agora, pelas páginas da Antropologia para obter informação cumulativa para alargar esta narrativa de gramática de oficina de história. O mote é fornecido pela descida da calçada do Campo de Sant’Ana ao Martins Moniz, uma montra para, etnograficamente, permite observar “variedade de práticas relativas à saúde, à doença, à gestão do sofrimento e às estratégias de cura, tem como contrapartida num precipitado urbano ao qual corresponde um momento que pode ser descrito como de multiculturalismo na Lisboa contemporânea”<sup>23</sup>. Pela nossa parte, sentimos ganas de subir mentalmente (e depois materialmente) a calçada de S. Lázaro, passar o arco triunfante do Colégio – Convento de Santo Antão e entrar no alto Colina (dita) da Saúde, passar em frente à Escola Médica – Faculdade de Ciências Médicas da NOVA, ficar a mirar de espanto as velas de promessas,

---

<sup>20</sup> A Faculdade de Ciências Médicas da Nova – frente ao espaço do antigo convento – fez instalar o seu novo edifício de laboratório no que fora os espaços anexos do Instituto Bacteriológico Câmara Pestana, ali alocado depois de 1884, num tempo pós 1891, onde se erguia a cerca e o espaço do convento de Sant’Ana. A destruição/reconstrução de novo espaço científico implicou a intervenção oficial de equipa de arqueológicos, tal como se encontra estipulado pela legislação em vigor, em Portugal, cumprindo preceitos internacionais.

<sup>21</sup> Acedido 15 Novembro, 2018: <<http://maislisboa.fcsh.unl.pt/luxo-e-erotismo-no-convento-de-santana>>.

<sup>22</sup> Cf. acedido 18 de Novembro, 2018: <<http://restosdecoleccion.blogspot.com/2015/11/praca-do-campo-de-santanna.html>>. Praça de Touros mandada construir por D. Miguel foi inaugurada 3 julho 1831. O tempo do Miguelismo no Campo de Sant’Ana.

<sup>23</sup> Cristiana Bastos, “Omúlu em Lisboa: Etnografias para uma teoria da globalização”, in *Etnográfica*, (vol. V (2), 2001), pp. 303-324.

e a materialidade de ex-votos, na base da estátua do médico laico, mas santo na cultura popular, o *Dr. Sousa Martins*<sup>24</sup>.

Num registo de ventos «globais e multiculturais» impõe-se uma paragem em 1817, data de um capital simbólico inestimável, ao criar a memória de emoções para nos fazer acreditar que há sempre lugar para um *Felizmente há Luar...*<sup>25</sup>, não importa a época de negritude vivencial. Os acontecimentos desse ano foram o prenúncio da revolução vintista de 1820. E os tempos do Liberalismo vintista haveriam de transformar o Campo de Sant’Ana em Campo dos Mártires da Pátria, tal como placa, ali instalada pela Câmara Municipal de Lisboa, no centenário de 1917<sup>26</sup>, regista a memória local para as vivências nacionais e internacionais. Nela se pode ler que se trata de uma homenagem «aos heroicos companheiros do General Gomes Freire de Andrade» que defenderam a “liberdade e a integridade da Pátria”<sup>27</sup>.

Quando nos aproximamos das comemorações oficiais de 1820 – com comemorações científicas oficiais a terem lugar em 2020<sup>28</sup> – não podemos esquecer que a Colina da Saúde vs. a Colina de Sant’Ana – e de valorização de património urbano, cultural e científico – está ainda sob a designação oficial de Campo dos Mártires da Pátria!

---

<sup>24</sup> Cf. Carla Jesus, Sousa Martins, *Biografia de um Homem que o Povo fez Santo* (Ed. Rossio, 2015). Ou uma visita ao Museu de Alhandra – Casa Museu Sousa Martins, Vila Franca de Xira. Acedido 15 Novembro, 2018: <[https://www.cm-vfxira.pt/pages/1008?poi\\_id=171](https://www.cm-vfxira.pt/pages/1008?poi_id=171)>.

<sup>25</sup> Texto de dramaturgia, de Bernardo Santareno, escrito durante o período salazarista, que evoca a lendária expressão do General Gomes Freire de Andrade, em 1817, antes de morrer na força, no Forte de S. Julião da Barra, no estuário do Tejo, em Lisboa.

<sup>26</sup> Acedido 15 Novembro, 2018: <<http://www.cm-lisboa.pt/equipamentos/equipamento/info/lapide-comemorativa-do-centenario-da-morte-dos-martires-da-patria>> e ainda, acedido 15 Janeiro, 2019: <<http://www.lisboapatrimoniocultural.pt/artepublica/placasevocativas/pecas/Paginas/Martires-da-Patria.aspx>>.

<sup>27</sup> A placa foi recentemente recuperada e as letras negras ganharam vida para serem lidas pelos passeantes do Jardim do Campo dos Mártires da Pátria, designação oficial – e postal – da toponímia do lugar. Esta placa municipal recorda-se a todos os viajantes do lugar que em 1817 foram enforcados e queimados de fogueira pública os sublevados da conspiração liberal de 1817. General Gomes Freire de Andrade seria enforcado em noite de luar cheio, no Forte de S. Julião da Barra, de acordo com cânones e honra militar.

<sup>28</sup> Agendas preparadas desde 2015, quando a revista *Ler História* (n.º 68) fez publicar dossier temático “Sob o signo da liberdade”. Esse foi o *take off* levado a cabo pelos historiadores portugueses para a preparação do Congresso de 2020, com agendas internacionais para o estudo do vintismo português, sob o *patronage* da Assembleia da República. Cf. Congresso do Bicentenário da Revolução de 1820. Acedido 15 Novembro, 2018: <<http://cbr1820.com>>.

## OUTRAS MEMÓRIAS CIENTÍFICAS E CULTURAIS

A entrada no século XX – Monarquia e República traz para o Campo dos Mártires da Pátria, em 1906 – o XV Congresso Internacional de Medicina e a inauguração da nova Escola Médico Cirúrgica de Lisboa. Os esforços de diplomacia científica levados a cabo por Miguel Bombarda<sup>29</sup>, no seio da comunidade médica internacional foram coroados de êxito, uma vez que o Congresso teve lugar em Portugal, em espaço próprio, inaugurado para o acolher, ao lado do Instituto Bacteriológico Câmara Pestana<sup>30</sup>, após a esquina do (ainda velho) Instituto de Medicina Legal. Obriga o congressista a olhar o Real Instituto Bacteriológico Câmara Pestana (18992), ocupando um quarteirão inteiro, e que outrora fora o Convento de Sant’Ana, até 1884, quando morre a última monja! A partir deste epicentro é possível traçar itinerários, reais ou imaginários, de memória de ciência e de práticas científicas e culturais no século XX.

Um prende-se com a construção da estátua de Sousa Martins (1907), frente ao novo edifício da Escola Médico Cirúrgica de Lisboa. Outro eixo, já com a República a governar<sup>31</sup>, materializa-se nas novas instalações do Instituto de Medicina Legal<sup>32</sup>, em função das diligências para novo edifício, por parte de Azevedo Gomes, como faz ressaltar Ângela Salgueiro na sua obra<sup>33</sup> sobre o papel dos laboratórios no cruzamento entre Universidades e prática científica na I República.

Mas o Campo dos Mártires da Pátria emoldurava também os espaços amplos e ajardinados do Ministério da Instrução Pública, depois Ministério de Educação Nacional, a partir de 1936. Frente ao lago, o espaço do Instituto Alemão, paredes de vizinhança com o Patriarcado de Lisboa, e outras vivências culturais, científica

---

<sup>29</sup> Cf. Maria Luísa Vilarinho, *Miguel Bombarda e o XV congresso internacional de medicina* (Ed. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006) e ainda Madalena Esperança Pina e Maria de Fátima Nunes, “XV congresso Internacional de medicina de 1906: viagem e ciência”, in *Arte e Viagem*, coordenado por Margarida Acciaiuoli e Ana Duarte Rodrigues (Lisboa, E. IHA, 2012), pp. 155-161.

<sup>30</sup> Cf. Alexandra Marques, *O INSTITUTO BACTERIOLÓGICO CÂMARA PESTANA: Ciência Médica e Cuidados de Saúde* (1892-1930). Tese de Doutoramento História e Filosofia da Ciência, Universidade de Évora, 2019 e ainda José Pedro Sousa Dias, “O Instituto Bacteriológico: espaço, instrumentos e memória da medicina laboratorial”, *Património da Universidade de Lisboa. Ciência e Arte*, coordenado por Marta Lourenço, Maria João Neto (Ed. Universidade de Lisboa/Tinta-da-China, 2011), pp. 137-154.

<sup>31</sup> Por decreto de Março de 1911 a Escola Médico Cirúrgica de Lisboa integra a Universidade de Lisboa, como Faculdade de Medicina.

<sup>32</sup> Anteriormente estavam nos espaços do Hospital de S. José, na fronteira com os muros e a empena da Escola Médico Cirúrgica.

<sup>33</sup> Cf. Ângela Salgueiro, *Ciência e Universidade na I República* (8.ª Edição Caleidoscópio, 2018). Alguns deste aspetos foram desenvolvidos para uma temporalidade posterior por Quintino Lopes, *A Europeização de Portugal Entre Guerras. A Junta de Educação Nacional e a Investigação Científica*, Ed. Caleidoscópio, 2018.

e ideológicas dos anos 30 do século XX, bastante agitadas e efervescentes como Cláudia Ninhos demonstrou de forma magistral na sua tese de doutoramento<sup>34</sup>.

História da Ciência e Cultura Científica – espaços e materialidade de fontes de história da ciência – uso para uma agenda de 2030! A da CE e a da ONU, obrigatória para candidaturas a bolsas de doutoramento FCT, em 2018! Motes, afinal, para se pensar a construção de novas identidades, de visualizar fragilidades do passado e de suas persistências no presente, nas vivências de cidadania de todos nós.

O cruzamento de saberes e a cumplicidade de júnior e séniores com brilho de internacionalismo da nossa prática científica e de passar por vários laboratórios de experimentação científica como historiadora – os Mestrados e os doutoramentos Hoje há também memória, que continua um cadinho fundamental para se continuar almejar pertencer à tribo científica das Ciências Sociais e Humanas com o nosso métier de historiadora.

Deixamos um último repto, em jeito de grande provocação. O desafio da beleza do morto, ou a cerveja de uma cerveja para um amanhã! Deixemos a narrativa jornalística fluir, em torno da *A Sant'Ana LX Brewery*:

*[...] A partir das 14h30 dos dias de semana, é uma lufa-lufa no 53 da Rua Bernardim Ribeiro, nas traseiras da antigo Hospital Miguel Bombarda. A Sant'Ana LX Brewery foi buscar o nome à feliz coincidência de apelido do produtor [Gonçalo Sant'Ana] com a zona onde é produzida. Está já à venda numa dezena de locais da cidade. E não aspira a expandir-se para fora dela. Uma produção orgulhosamente local. [...] A primeira da capital, a Sant'Ana LX Brewery, começou oficialmente a 8 de Março [2014]. [...] Acredito que a cerveja é um produto local, que pode e deve ser produzido e consumido sem massificação”, diz Gonçalo Sant'Ana, 36 anos. Por feliz coincidência, tem o apelido da colina de Lisboa ultimamente tão debatida por causa do enorme projecto imobiliário previsto para os terrenos de quatro hospitais, uns a funcionar e outros já fechados (São José, Capuchos, Miguel Bombarda e Santa Marta). A designação da marca não poderia ser outra, é bom de ver. E Gonçalo até tem acompanhado a polémica urbanística[...]*<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Cláudia Ninhos, Para que Marte não afugente as Musas, *A Política Cultural Alemã em Portugal e o Intercâmbio (1933-1945)*. Tese de Doutoramento História/História Contemporânea, FCSH-UNL, 2016.

<sup>35</sup> Maria João Guardão, “Foi você que pediu a sua própria cerveja?”, *Publico*, 16 de Abril de 2014. Acedido em Maio, 2018: <<https://ocorvo.pt/primeira-marca-de-cerveja-artesanal-de-lisboa-nasce-na-colina-de-santana/>>.

Usos e (ab)usos do passado. Memória (s) para acolher um rótulo publicitário, uma estória centrada numa memória de sucesso urbano e artesanal, a partir de uma memória popular e urbanística designada como “Colina da Saúde, ou com patine de muitos séculos incorporados Colina de Sant’Ana.

O Campo que ficou incólume ao sismo de 1755, não conseguiu segurar, no espaço público das ondas de redes, e de enredos, a sua designação de Código Postal – CAMPO DOS MÁRTIRES DA PÁTRIA!<sup>36</sup>. O que significa que o campo de memória de um tempo inaugural da nossa contemporaneidade, a partir de 1817-1820, está totalmente ausente e distante da memória coletiva de quem por ali deambula sob a forma de visitante, passeante, turista nacional ou estrangeiro, jornalista ou qualquer outra condição.

Diferentes usos de memória, diferentes usos do passado, sem dúvida. E em memória de 1817-1820, podemos, sempre, beber uma cerveja artesanal, da *Sant’Ana LX Brewery*, dando vida à beleza do morto...



**Fig. 1.** Publico, 16 de Abril de 2014. Símbolo da nova Cerveja Artesanal lisboeta.

---

<sup>36</sup> Acedidos a 15 Novembro de 2018: <<http://www.patrimoniocultural.gov.pt/pt/patrimonio/patrimonio-imovel/pesquisa-do-patrimonio/classificado-ou-em-vias-de-classificacao/geral/view/75031>>; <[http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP\\_PagesUser/SIPA.aspx?id=5967](http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=5967)>.

# ECUALIZANDO LOS MÁRGENES: CULTURA EXPRESIVA Y RENOVACIÓN URBANA EN UN BARRIO HISTÓRICO DEL CENTRO DE LISBOA<sup>1</sup>

por

**Iñigo Sánchez Fuarros<sup>2</sup>**

**Resumo:** Este artigo explora a relação entre os processos contemporâneos de revitalização urbana e a produção do passado na criação de novas imagens urbanas para o consumo turístico. A partir de trabalho de campo etnográfico no bairro lisboeta da Mouraria, analiso a importância da música como ferramenta para a renovação e promoção deste território “maldito” do centro de Lisboa. Em concreto, centro-me na restituição do fado, a canção nacional portuguesa, aos espaços públicos e semi-públicos do bairro e de que forma este género musical foi instrumentalizado como nova marca identitária do território.

**Palavras-chave:** Lisboa; Fado; Revitalização urbana.

**Abstract:** This article explores the link between contemporary urban revitalization programs and the enactment of the past for the creation of new urban images for tourism consumption. Drawing on fieldwork research in Lisbon’s Mouraria quarter, I discuss the significance of music as a lever for the renewal and marketing of this infamous inner-city neighborhood. In particular, I focus on the restitution of fado, Portugal’s national song, to the neighborhood public and semi-public spaces and this popular genre of urban song has been instrumentalised as a new identity marker of the territory.

**Keywords:** Lisbon; Fado; Urban revitalisation.

---

<sup>1</sup> Este artículo está escrito al abrigo del proyecto de investigación “Sounding Lisbon as Tourist City: Sound, Tourism and the Sustainability of Urban Ambiances in the Post-industrial City”, financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (PTDC/ART-PER/32417/2017).

<sup>2</sup> Profesor Auxiliar invitado del Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (NOVA FCSH), doctorado en Antropología por la Universidad de Barcelona es investigador en el Instituto de Etnomusicología – Centro de Estudos em Música e Dança (INET-MD / NOVA FCSH).

*(E)l primer problema de la Mouraria es que se convirtió en un barrio cerrado (...) donde no existe circulación. (La Mouraria) fue perdiendo vida, y ese es el primer desafío que se nos presenta: abrir este espacio de tal forma que la circulación devuelva la vida a este espacio*

(António Costa)<sup>3</sup>.

*Cuando llegamos a esta plaza, mi colega [Pino Pecorelli] y yo estábamos un poco con miedo porque esta plaza era una plaza difícil, a la cual era peligroso llegar; era peligroso estar. El concierto fue maravilloso y fue una experiencia extraordinaria. Los primeros treinta segundos del concierto fueron delante de nadie, porque las personas que allí estaban tenían miedo y miraban a su alrededor con desconfianza. Después las personas llegaron poco a poco. Después de cuatro años, ver esta plaza llena, con niños jugando y con todas las personas que están aquí, con el proyecto nuevo que están desarrollando para la plaza, es un placer infinito*

(Mario Tronco)<sup>4</sup>

Poco más de un año es el tiempo que separa las dos citas que abren este artículo. La primera recoge las palabras con las que el entonces alcalde de Lisboa, António Costa, dirigente del Partido Socialista (PS), presentó públicamente el que sería el gran proyecto urbanístico de su último mandato al frente del ayuntamiento de la capital portuguesa: la revitalización del céntrico barrio de la Mouraria y su zona envolvente<sup>5</sup>. El lugar escogido para hacerlo no fue otro que el Largo do Intendente, un antiguo parking de camiones de mudanzas considerado hasta entonces como uno de los “puntos negros” de la ciudad por su asociación al tráfico y consumo de drogas, la prostitución callejera y la pequeña delincuencia<sup>6</sup>. Subido a una pequeña tarima y con un mapa de la nueva Mouraria como telón de fondo (Fig. 1), Antonio Costa desgranó los pormenores del proyecto frente a un pequeño grupo de periodistas, funcionarios municipales, representantes de entidades locales y curiosos que pasaban por allí. Bautizado como Programa de

---

<sup>3</sup> Alcalde de Lisboa, a 23 de septiembre de 2011. Largo do Intendente, notas de campo.

<sup>4</sup> Director de la Orquesta di Piazza Vittorio, 14 de septiembre de 2012, Largo do Intendente, notas de campo.

<sup>5</sup> Agência Lusa, “António Costa. Requalificação da Mouraria foi a grande obra do meu mandato”, *Sol Sapo*, 30 de julio, 2012. Accedido a 20 de mayo de 2018: <<https://sol.sapo.pt/artigo/55596/antonio-costa-requalificacao-da-mouraria-foi-a-grande-obra-do-mandato>>.

<sup>6</sup> En un gesto que muchos interpretaron como un compromiso con el proceso de rehabilitación en marcha que buscaba “dar confiança às pessoas para investirem nesta zona de ‘má fama’”, Antonio Costa trasladó su oficina a las antiguas instalaciones de la fábrica de cerámica Viúva Lamego, ubicada en el número 27 del Largo do Intendente, meses antes del comienzo oficial de las obras. Ver: Inês Boaventura, “António Costa muda-se para Intendente em Março”, *Público*, 5 de febrero, 2011. Accedido a 20 de mayo de 2018: <<https://www.publico.pt/2011/02/05/jornal/antonio-costa-mudase-para--o-intendente--em-marco-21222534>>.

Acción QREN-Mouraria “As cidades dentro da cidade”, dicho proyecto no solo redibujaría los límites de uno de los territorios más connotados de la ciudad de Lisboa – integrando en esa nueva Mouraria tres zonas limítrofes entre sí, pero con fuertes señas de identidades propias: el barrio de la Mouraria, la zona de São Cristovão y los alrededores del Largo do Intendente – sino que, bajo el lema “A Mouraria vai mudar para melhor” (La Mouraria va a cambiar a mejor), situaría este proyecto de revitalización urbana en el centro de atención de los debates sobre planificación urbana de Lisboa en los años venideros.



**Fig. 1.** Captura de pantalla del video institucional de presentación del programa QREN-Mouraria: <<https://vimeo.com/29968011>>. Accedido a 24 de febrero de 2019.

La segunda cita tiene también el Largo do Intendente como telón de fondo y, al igual que la primera, fue pronunciada desde lo alto de un escenario, esta vez de mayores dimensiones. En ella, Mario Tronco, productor de la Orquesta di Piazza Vittorio, y su director musical, Pino Picorelli, recordaban emocionados la primera vez que actuaron en esa plaza. Corría el año 2009 y bajo el lema “Viajar pelo mundo sem sair de Lisboa” (Viajar por el mundo sin salir de Lisboa) se celebraba la primera edición del Festival TODOS – Caminhada de Culturas, un festival de carácter multicultural cuyas primeras cuatro ediciones (2009-2012) tuvieron como escenario el barrio de la Mouraria y las zonas aledañas de Intendente y Martim Moniz<sup>7</sup>. El festival – una iniciativa de la Academia de Productores Culturales con el apoyo del Ayuntamiento de Lisboa a través del Gabinete Lisboa Encrucijada de

---

<sup>7</sup> Sobre las distintas ediciones del festival “Festival Todos”, véase la página web del festival. Accedido a 2 de Diciembre de 2018: <<http://festivaltodos.com/intro/home>>.



Mundos (GLEM) – se convirtió en el primer evento cultural de grandes dimensiones organizado la zona. Observado con la perspectiva crítica que da el paso del tiempo, la relación entre el festival y el programa de revitalización urbana de la Mouraria que comenzaría en 2011 parece evidente: El mismo año en que tuvo lugar la primera edición (2009), el Ayuntamiento de Lisboa anunció la aprobación de la candidatura “Programa de Acção Mouraria – as cidades dentro da cidade” a los fondos del programa de fondos estructurales europeos QREN-POR Lisboa. El Festival TODOS sería así el primero de una serie de grandes eventos que buscaban atraer nuevos públicos y promover una imagen renovada de la zona. No es de extrañar, por tanto, que durante la rueda de prensa de presentación de la tercera edición del festival (2011), el alcalde reconociese la gran contribución del festival TODOS al “descubrimiento” de la Mouraria.<sup>8</sup>

Así, el regreso de la Orquestra di Piazza Vittorio a un Largo do Intendente completamente renovado cuatro años después de su primera actuación en ese mismo lugar, marcó el fin de un ciclo, y sirvió para que el festival se despidiese del territorio que lo vio nacer. El concierto terminó con la Orquestra di Piazza Vittorio interpretando una versión del tema “What a Wonderful World” junto con los músicos de la Orquestra TODOS – una agrupación musical multi-étnica de músicos afincados en Lisboa creada por el festival en 2011 a imagen y semejanza de la Orquestra di Piazza Vittorio. A sus pies, el que fuera antiguo aparcamiento de furgonetas se había convertido en una plaza dura, con terrazas, bancos, una fuente, cafeterías y restaurantes *modernos* y una zona ajardinada firmada por la conceptuada artista portuguesa Joana Vasconcelos. “I see trees of green, red roses too / I see them bloom for me and you / And I think to myself what a wonderful world”<sup>9</sup>. Como si de un cuento de hadas se tratase, parecía como si ese lugar se hubiera transformado, por arte de magia, y por la magia de la música, en el sueño de toda regeneración urbana civilizada. Sin embargo, lejos de ser un proceso lineal, consensual y exento de conflicto, la revitalización de la Mouraria fue un proceso complejo, inacabado, y que a lo largo de varios años movilizó distintos actores, agendas e intereses que no entonaban precisamente con la misma afinación.

---

<sup>8</sup> También conviene señalar cómo una vez que la Mouraria comienza a acaparar las portadas de las revistas de tendencias urbanas y concluyen las obras de regeneración del Largo de Intendente, el festival adquiere un carácter itinerante. Así, a partir de 2012 se realiza en otras zonas del centro de Lisboa sobre las que planean otros proyectos de regeneración urbana: Poço dos Negros, Colina de Santana, o Campo de Santa Clara.

<sup>9</sup> “What A Wonderful World” (1967), fue escrita por Bob Thiele (George Douglas) y George David Weiss especialmente para Louis Armstrong, con la idea de ser un “antídoto” al conflicto político y social de la década de 60, en la sociedad norte-americana.

Este artículo explora el impacto de los procesos de revitalización urbana en la creación de nuevas imágenes urbanas para el consumo turístico. Tomando el barrio de la Mouraria como estudio de caso, analizo el papel de la música en la rehabilitación y promoción de este barrio popular del centro de Lisboa. En particular, me centraré en restitución del fado al espacio público del barrio y el uso e instrumentalización de este género musical emblemático de Lisboa y estrechamente ligado a la Mouraria como nuevo marcador identitario del territorio.

### LA MOURARIA: DE BARRIO MALDITO A DESTINO *COOL*



**Fig. 2.** Localización de la Mouraria “expandida” tal y como fue redefinida en el Programa de acción QREN-Mouraria. Elaboración propia.

Descrita como una “mancha” que se extiende por el paisaje urbano del centro de Lisboa<sup>10</sup>, la Mouraria es una zona popular densamente poblada, de callejuelas estrechas y límites poco precisos, que carga sobre sus espaldas una larga historia de marginalización. A pesar de su ubicación privilegiada, a unos pasos de la Baixa

---

<sup>10</sup> Marluzi Menezes, *Mouraria, Retalhos de um imaginário. Significados urbanos de um bairro de Lisboa* (Lisbon: Celta, 2004), p. 282.

pombalina y próxima a algunos de los principales puntos de interés turístico de la capital portuguesa, el barrio de la Mouraria ha sido considerada históricamente como un territorio al margen de la ciudad. Sus orígenes se remontan al siglo XII, cuando el que hoy es uno de los barrios de mayor diversidad cultural de Lisboa surge como arrabal en el que se asentaron los musulmanes que fueron expulsados de la ciudad tras la reconquista cristiana. Posteriormente, la Mouraria sería vista como un barrio pobre y atrasado, para ser considerado después como un lugar peligroso e insalubre y más recientemente como un territorio multi-étnico objeto de rehabilitación urbana<sup>11</sup>. Tras varios intentos fallidos de intervenir sobre la zona, el Ayuntamiento de Lisboa puso en marcha un ambicioso programa de rehabilitación urbana que, entre los años 2011 y 2013, supuso una inversión de más de 12 millones de euros procedentes de fondos estructurales europeos y otros programas locales de rehabilitación urbana, como el programa BIP-ZIP. Con el objetivo de “crear las condiciones para atraer inversión privada, nuevos residentes, visitantes y turistas”<sup>12</sup>, se proyectaron y construyeron nuevas infraestructuras, como el Centro de Innovación de la Mouraria (CIM) – una incubadora de *start-ups* y espacio de *co-working* – que ocupa un conjunto de edificios de alto valor histórico y arqueológico, el Quarterão dos Lagares. Se peatonalizaron algunas calles y se acondicionaron plazas. Se diseñó además una ruta turística que cruza el territorio longitudinalmente, desde el Largo de Caldas hasta el Largo do Intendente. Simultáneamente a la intervención en el entorno construido, se puso en marcha un plan de desarrollo comunitario que reunió a entidades y asociaciones de dentro y fuera del territorio para proponer soluciones a algunos de los problemas de pobreza y exclusión social endémicos de la zona, bajo la tutela del GABIP-Mouraria<sup>13</sup>.

Una pieza fundamental en todo este proceso fue la necesidad de crear una nueva imagen urbana del barrio. Como nos recuerda el geógrafo Francesc Muñoz, la fabricación de este tipo de imágenes se ha convertido en “una condición básica que garantiza la competitividad de las ciudades en el mercado global de capitales”<sup>14</sup>. Para tornarse eficaces, continúa Muñoz, dichas imágenes tienen que ser “fácilmente reconocibles, exportables y sobre todo fácilmente consumibles tanto por los visitantes

---

<sup>11</sup> Menezes, *Mouraria*, pp. 23-70.

<sup>12</sup> Declaraciones de António Costa durante la presentación pública del programa de intervención. Largo do Intendente, 23 de septiembre de 2011, notas de campo.

<sup>13</sup> El GABIP-Mouraria fue una estructura municipal creada para coordinar y supervisar de forma integrada la implementación del programa de acción, ejerciendo además de interlocutor con los agentes y asociaciones locales.

<sup>14</sup> Francesc M. Muñoz, “Urbanisation: Common Landscapes, Global Places”, *The Open Urban Studies Journal* 3 (2010): 81.

como por los residentes”<sup>15</sup>. Dentro de esta lógica podríamos argumentar que el éxito del programa QREN-Mouraria pasaría por la creación de una nueva imagen para la vieja Mouraria. Esta “nueva” identidad encontraría en el pasado histórico del barrio, con sus luces y sombras, una fuente de legitimación. Parcialmente demolida entre las décadas de 1940 y 1960 como parte del impulso modernizador del Estado Novo portugués, los escasos vestigios de aquella Mouraria – “De ruas tristes, escuras / bairro antigo de mistério”<sup>16</sup>, según reza un conocido fado – que quedaron en pie convirtieron a este céntrico barrio en una suerte de símbolo de la tradición frente a la modernidad que con el avance del siglo se abría paso en la capital lusa<sup>17</sup>. En la única monografía escrita hasta la fecha sobre el barrio, la Mouraria se nos presenta como un lugar complejo, lleno de contrastes, con tantas caras y aristas como imágenes e imaginarios se han ido sedimentado en él a lo largo de su historia<sup>18</sup>. Asociada con frecuencia a imágenes que apelan al exotismo y a la multiculturalidad – el barrio ha sido desde finales de la década de 1970 lugar de asentamiento de una importante población extranjera de origen inmigrante –, algunos rincones de la Mouraria conservan aún hoy la atmósfera propia de una “aldea urbana”, repositorio de historias, memorias y tradiciones populares asociadas con una cultura popular vernácula lisboeta que encuentra en las marchas populares, las fiestas de San Antonio y el fado sus canales privilegiados de expresión. Al mismo tiempo, perdura el estigma que asocia el barrio a un lugar sórdido, peligroso y decadente que, hasta el momento de la intervención municipal, carecía del encanto de postal de otros barrios históricos del centro de Lisboa. De alguna manera, el programa de revitalización urbana y las distintas dinámicas que se generaron en torno a él (atención mediática, abertura de nuevos negocios, inclusión de la Mouraria en las rutas turísticas de la ciudad, etc.) invirtió estas imágenes y las transfiguró en otras de connotaciones positivas. Así, el que fuera visto como barrio pobre y atrasado se convirtió en barrio “patrimonial”, cuna del fado, la canción nacional portuguesa elevada a la categoría de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad en 2011<sup>19</sup>. Por su parte, aquel barrio asociado a los problemas de la inmigración, escenario de protestas y reivindicaciones de los colectivos de inmigrantes, se tornó rápidamente en un barrio multicultural y cosmopolita. Por

---

<sup>15</sup> Muñoz, “Urbanalization”, *ibid.*

<sup>16</sup> “Foi na Velha Mouraria” (“Fue en la vieja Mouraria”), fado de Fernando Teles y Alfredo Marceneiro.

<sup>17</sup> Sobre este tema ver: Michael Colvin, *The Reconstruction of Lisbon: Severa's Legacy and the Fado's Rewriting of Urban History* (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 2008).

<sup>18</sup> Menezes, *Mouraria*.

<sup>19</sup> Marluce Menezes, “Debatendo mitos, representações e convicções acerca da invenção de um bairro lisboeta”, *Sociologia* (2012).

último, el barrio peligroso y estigmatizado, del tráfico de drogas y la prostitución, pasó a ser un lugar bohemio – de riesgos controlados – y alternativa al ocio nocturno estandarizado de otras zonas de la ciudad<sup>20</sup>. De este modo, en apenas dos años la Mouraria pasó de lugar maldito a convertirse en el nuevo barrio de “moda” de la capital portuguesa.

En la reinención cultural de la Mouraria, la música desempeñó un papel central. Multitud de eventos culturales, incluyendo conciertos y festivales, pusieron banda sonora a las distintas fases del programa de intervención, promocionando unas zonas del barrio sobre otras y asociando ciertos lugares a una sonoridad particular. Así, los distintos actores del proceso (autoridades municipales, asociaciones locales, promotores privados, etc.) recurrieron a las conexiones musicales presentes y pasadas de la Mouraria para generar nuevas imágenes e imaginarios sonoros del barrio.

## LA TEMATIZACIÓN SONORA DEL LUGAR

El recurso a la cultura es cada vez más frecuente en los procesos de hacer, re-hacer y des-hacer la ciudad, ya sea en forma de infraestructuras culturales icónicas, mediante la implementación de programas de arte pública, a través de la creación de barrios “creativos” o “culturales”, o incorporada en eventos, festivales o performances en el espacio público<sup>21</sup>. Desde una posición crítica, se podría argumentar que la cultura, tal y como es invocada en estos esquemas, no es más que un artefacto retórico que “persigue incrementar el prestigio local, incrementar el valor de la propiedad y atraer nuevas inversiones y puestos de trabajo”<sup>22</sup>. De hecho, a medida que las ciudades post-industriales compiten por convertirse en centros de entretenimiento, ocio y turismo, los espacios urbanos se van transformando en lugares orientados al consumo cultural<sup>23</sup>. La ciudad, argumenta Muñoz, “ha dejado de ser un lugar para ser habitado, para convertirse en un marco cultural para ser

---

<sup>20</sup> Sobre los procesos de elitización del ocio nocturno y las conexiones con dinámicas de gentrificación y turistificación ver: Jordi Nofre y Adam Eldridge, *Exploring Nightlife: Space, Society & Governance* (London: Rowman & Atkinson, 2018).

<sup>21</sup> Sobre esta cuestión ver, entre otros, Charles Landry *et al.*, *The Art of Regeneration: Urban Renewal through Cultural Activity* (Stroud, UK: Comedia, 1996).

<sup>22</sup> Allen J. Scott, “Creative Cities: Conceptual Issues and Policy Questions”. *Journal of Urban Affairs* (28, n.º 1, 2006): p. 28.

<sup>23</sup> Sobre este tema ver: Sharon Zukin, *The Culture of Cities* (Cambridge, MA: Blackwell, 1995).

experimentado”<sup>24</sup>. La festivalización de la ciudad y sus lugares y el uso creciente de eventos culturales y musicales para estimular las transformaciones urbanas dan cuenta de este fenómeno<sup>25</sup>.

Además, en los últimos años diversos autores han llamado la atención sobre la importancia de la música como ingrediente activo en proyectos contemporáneos de regeneración y revitalización urbana. Estos autores señalan la centralidad de las prácticas musicales en los mismos<sup>26</sup>, su papel como catalizadoras de la regeneración<sup>27</sup> y como herramienta de marketing en estrategias de *branding* urbano<sup>28</sup>. Por otro lado, el fuerte crecimiento de la industria del turismo y el interés particular en el “turismo musical”<sup>29</sup> y el “patrimonio musical”<sup>30</sup> como elemento de distinción local, constituyen nuevos y estimulantes campos de investigación para los estudios urbanos sobre la música<sup>31</sup>. De hecho, turismo y revitalización urbana van con frecuencia de la mano. Bajo estas circunstancias, la música se moviliza simultáneamente como un vehículo de promoción del carácter distintivo local y como motor del cambio, gracias en parte a su capacidad para movilizar fuertes experiencias de lugar<sup>32</sup>.

---

<sup>24</sup> Muñoz, “Urbanalization”, *ibid.*

<sup>25</sup> Sobre este asunto ver: David Harvey, “The urban face of capitalism”, en *Our changing cities*, ed. John Fraser Hart (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991); Guy Debord, *Society of the Spectacle* (Detroit: Black & Red, 1983); K. Gotham, “Tourism gentrification: The case of New Orleans’ Vieux Carre (French Quarter)”. *Urban Studies* (42, n.º 7, 2005).

<sup>26</sup> Giacomo Bottà, “Urban Creativity and Popular Music in Europe since the 1970s: Representation, Materiality, and Branding”, en *Creative Urban Milieus: Historical Perspectives on Culture, Economy, and the City*, ed. de Martina Hessler y Clement Zimmermann (Frankfurt: Campus Verlag, 2008).

<sup>27</sup> Michael Seman, “How a music scene functioned as a tool for urban redevelopment: A case study of Omaha’s Slowdown project”. *City, Culture and Society* (2010).

<sup>28</sup> Sobre este tema ver: Connie Zeanath Atkinson, “Whose New Orleans? Music’s Place in the Packaging of New Orleans for Tourism”, en *Tourists and Tourism. Identifying with People and Places*, ed. Simone Abram, Jaqueline D. Waldren y Donald V. L. Macleod (Oxford: Berg, 1997); Sara Cohen, *Decline, Renewal and the City in Popular Music Culture: Beyond the Beatles* (Aldershot, UK: Ashgate, 2007); Iñigo Sánchez Fuarros, “Migration and Musical Practices in Multicultural Spain”, en *Made in Spain. Studies in Popular Music*, ed. Silvia Martínez y Héctor Fouce (New York: Routledge, 2013).

<sup>29</sup> John Connell y Chris Gibson, *Music and Tourism: On the Road Again* (Clevedon, UK: Channel View Publications, 2005).

<sup>30</sup> Sara Cohen *et al.*, *Sites of Popular Music Heritage: Memories, Histories, Places* (New York: Routledge, 2014).

<sup>31</sup> Sobre este tema ver: Fabian Holt y Carsten Wergin, *Musical Performance and the Changing City: Post-Industrial Contexts in Europe and the United States* (New York: Routledge, 2013).

<sup>32</sup> Sobre este asunto ver: Steven Feld y Keith H. Basso, *Senses of Place* (Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1996); Martin Stokes, *Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place* (Oxford: Berg, 1994).



Fig. 3. Instrumentalización del fado como “gancho” para vender apartamentos en una nueva promoción inmobiliaria en la Praça do Martim Moniz. Foto del autor, 2012.

La rehabilitación de la Mouraria a través del Programa de Acción QREN-Mouraria constituye un claro ejemplo del uso de la música como herramienta para convertir algunos de los espacios públicos de la Mouraria en lugares más orientados al ocio y al consumo. En un trabajo anterior exploré cómo los cambios sonoros en tres espacios públicos emblemáticos del barrio – la Praça do Martim Moniz, el Largo do Intendente y el Largo da Severa – pueden ser analizados simultáneamente como causa y efecto de las transformaciones urbanas<sup>33</sup>. A partir de estos tres ejemplos analicé de qué forma las intervenciones en el entorno sonoro instigaron cambios profundos en los significados, funciones y experiencias de estos espacios, y viceversa, esto es, cómo la rehabilitación física de estos lugares, junto con la implementación de ciertas normativas, indujeron a su vez transformaciones significativas en su entorno sonoro. El análisis sugiere que la renovada Mouraria

---

<sup>33</sup> Iñigo Sánchez Fuarros, “Mapping out the Sounds of Urban Transformation: The Renewal of Lisbon’s Mouraria Quarter”, en *Toward an Anthropology of Ambient Sound*, ed. Christine Guillebaud (New York: Routledge, 2017).

sufrió un proceso de “tematización sonora”, es decir, fue sometida a un proceso de ecualización que, en sintonía con la producción de imágenes urbanas fácilmente consumibles, acabó por limar las asperezas y disonancias originales del lugar.

Un ejemplo del primer escenario fue la renovación de la Praça do Martim Moniz, una plaza asociada a la dura realidad de la inmigración y cuya explotación fue concesionada a una empresa privada que la transformó en un *food court* de comida étnica al aire libre. La renovación de la plaza incluyó la instalación de un sistema de amplificación. La presencia de un hilo musical continuo sirvió para reforzar una imagen de “multiculturalidad celebratoria”<sup>34</sup> en sintonía con los negocios allí instalados, afectando no solo a la experiencia sensorial de la plaza como reforzando su transformación en un espacio comercial. Un segundo ejemplo de la producción de nuevas sensibilidades aurales más acordes con las demandas de los nuevos habitantes y usuarios de los espacios públicos de la renovada Mouraria que con las antiguas poblaciones allí afincadas, fue la modificación de la ordenanza municipal contra el ruido para intentar acabar con la actividad de un grupo de bares situados en las traseras del Largo do Intendente y asociados las actividades ilícitas de la zona. Pero si hay un ejemplo en el que esta doble vía de intervención en la dimensión sonora del espacio público se manifestó con especial fuerza fue la promoción del fado como emblema identitario del barrio.

## LA REINVENCIÓN DE LA MOURARIA FADISTA

A la entrada de una de las calles más icónicas del barrio, la Rua do Capelão, la escultura de una guitarra portuguesa da la bienvenida a los visitantes con la siguiente frase: “Mouraria, cuna del fado”. Si bien una afirmación tan rotunda puede sonar a hipérbole, lo cierto es que la Mouraria siempre tuvo un lugar destacado en la historia de este género popular de canción urbana, nacido en la primera mitad del siglo XIX en los ambientes marginales lisboetas, elevado posteriormente a símbolo de la identidad cultural nacional portuguesa e incluido recientemente en la lista de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO<sup>35</sup>. Según la leyenda, Maria Severa Onofriana (1820-1846) – célebre prostituta, cantante, y mito fundacional del género –, vivió en una modesta casa de la Rua de Capelão, en la

---

<sup>34</sup> Stuart Hall, “The Multicultural Question”, en *Un/settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*, ed. Barnor Hesse (London: Zed Books, 2000).

<sup>35</sup> Para una historia del fado como género de canción urbana lisboeta ver: Rui Vieira Nery, *A History of Portuguese Fado* (Lisboa: INCM, 2012).



esquina de la plaza que hoy lleva su nombre, donde falleció prematuramente a la edad de 26 años. Frente a ese edificio, en pleno corazón de la Mouraria, también nació y creció otra leyenda del fado, Fernando Mauricio (1933-2003), considerado como el mayor fadista de su generación y muy querido por los vecinos del barrio, que lo recuerdan cada año con una gran fiesta de homenaje. Argentina Santos o Esmeralda Amoedo son otras de las artistas oriundas de la Mouraria que gozan de reconocimiento dentro de los ambientes del fado más castizo. Incluso Mariza, la fadista con mayor proyección internacional desde Amália Rodriguez, relata cómo su primer contacto con el fado fue en la pequeña taberna que regentaban sus padres en la Travessa dos Lagares, en la zona alta del barrio, donde los fines de semana era habitual oír cantar a nombres como el propio Fernando Mauricio o Artur Batalha<sup>36</sup>. Además, su glorioso pasado como barrio fadista ha sido celebrado en un vasto repertorio de letras de fado que lloran a la pérdida de la vieja Mouraria, alimentando en cierto modo una visión romántica que ecuacionaba Mouraria con fado, identificación que aún se mantiene en la actualidad.

A pesar de este pasado legendario, hasta la puesta en marcha del Programa Acción QREN-Mouraria apenas existían trazas sonoras o vestigios materiales que evocasen ese periodo, con excepción de la escultura mencionada al inicio de este apartado – inaugurada en el año 2006, año en el que el Ayuntamiento de Lisboa reforzó su apoyo al programa de investigación que sustentaría la candidatura del fado a Patrimonio Inmaterial de la Humanidad y su posterior inscripción en 2011 –, algunas placas conmemorativas en las respectivas casas de Maria Severa, Fernando Mauricio y Argentina Santos, las ocasionales matinés de fado organizadas en la colectividad del barrio, o el carismático sonido amplificado de Rádio Amália saliendo por la puerta de la tasca del Señor António, apropiadamente llamada “Os Amigos da Severa”. La demolición de la parte baja de la Mouraria durante la primera mitad del siglo XX acabó con las tabernas, prostíbulos, bares y otros espacios de sociabilidad marginal que constituyeron el ecosistema natural para el desarrollo inicial del fado. Por otro lado, la progresiva profesionalización de sus intérpretes y el surgimiento de nuevos espacios para su interpretación en otras zonas de la ciudad, más apropiados al gusto y los estilos de vida de la nueva clase media urbana, explicaría además la ausencia de la Mouraria de los circuitos

---

<sup>36</sup> La propia Mariza, de origen mozambicano, evocó con todo lujo de detalles aquellas sesiones de fado en la taberna de sus padres durante un interludio del concierto que ofreció en la Praça da Martim Moniz, – “às portas da Mouraria, o bairro que a viu crescer” (a las puertas de la Mouraria, el barrio que la vio crecer”) – durante las conmemoraciones del Día de la República portuguesa, el 5 de octubre de 2012. Con una nutrida representación de los vecinos del barrio entre el público, la cantante invitó al escenario a Ana Maurico, sobrina de Fernando Mauricio. Notas de campo, 5 de octubre de 2012.

profesionales del fado a partir de la segunda mitad del siglo XX<sup>37</sup>. O dicho con otras palabras, las del señor Baginho, zapatero, dirigente asociativo y uno de los vecinos ilustres del barrio: “En la Mouraria no hay fado (...) (El fado) huyó a Alfama y al Barrio Alto”<sup>38</sup>.

El Programa de Acción QREN-Mouraria se aprovechó de esta paradoja: adaptó y actualizó una cierta imagen romantizada del barrio como lugar de nacimiento del fado a través de la reivindicación de la figura de Maria Severa, por un lado, y la construcción de un discurso que justificaba la puesta en marcha de iniciativas orientadas a traer el fado de regreso al barrio, por el otro. Este doble movimiento debe de ser entendido dentro de una estrategia más amplia que buscaba apuntalar la regeneración de la Mouraria y crear una imagen fácilmente reconocible de la misma. En las directrices del programa de acción, el fado fue elevado a la categoría de “marcador identitario incuestionable de la Mouraria” que debía ser “valorizado, difundido y dignificado”<sup>39</sup>. Para ello, fue incluido en dos de los cuatro ejes de intervención prioritaria, el referido al refuerzo y valorización de las prácticas culturales y artísticas locales y el de valorización socio-cultural y turística. En líneas similares se expresaba el documento orientador del Plan de Desarrollo Comunitario de la Mouraria (PDCM), al destacar el fado como “una dimensión clave de la identidad y la memoria de la Mouraria”, llamando la atención acerca de su potencial como “herramienta para estimular la economía local y la vida cultural del barrio” debido a “su capacidad para atraer nuevos públicos, especialmente turistas”<sup>40</sup>. Incluso el propio acrónimo del programa – Aimouraria – remite al título de un célebre fado compuesto por Amadeu do Vale para Amália Rodrigues en la década de 1950 titulado “Ai, Mouraria”, una de cuyas estrofas refuerza la asociación del barrio con el fado: “Ai mouraria / Das procissões a passar / Da Severa em voz saudosa / Da guitarra a soluçar”<sup>41</sup>.

Por lo tanto, la promoción del fado como parte de esa nueva imagen de la Mouraria encontró en la reivindicación de la figura mítica de Maria Severa su hilo conductor y se materializó en tres iniciativas que resultaron determinantes para la construcción de este discurso. La primera de ellas, la rehabilitación de la

---

<sup>37</sup> Ver Alexandra Klein y Vera Marques Alves, “Casas do fado”, en *Fado. Vozes e sombras*, ed. Joaquim Pais de Brito (Lisboa: Museo Nacional de Etnología, 1994).

<sup>38</sup> Comunicación personal. Lisboa, 3 de mayo de 2012.

<sup>39</sup> Ver los detalles del programa de acción en: “Aimouraria”, <<http://www.aimouraria.cm-lisboa.pt>>, fecha de acceso 20 de noviembre de 2018.

<sup>40</sup> Relatório Final, *Plano de Desenvolvimento Comunitário da Mouraria* (PDCM), documento interno para el debate, 13 de enero de 2012.

<sup>41</sup> Ai Mouraria! Fado con letra de Amadeu do Vale y música de Frederico Valério. Accedido a 20 de noviembre de 2018: <<http://natura.di.uminho.pt/~jj/musica/html/amalia-09.html>>.

casa donde vivió la fadista para instalar en ella un nuevo equipamiento cultural dedicado al fado: el “Sitio do Fado”. Según se puede leer en el proyecto original, el nuevo espacio funcionaría en articulación con el Museu do Fado para convertirse en “un espacio de encuentro y tertulia para los amantes del fado y para el público en general”, desempeñando asimismo “un papel de divulgación turística y de otras actividades y publicaciones relacionadas con el barrio de la Mouraria, sus vivencias y tradiciones”<sup>42</sup>. Identificada en el plan de acción como una “estructura identitaria” de especial valor, la inauguración del nuevo edificio rehabilitado en julio de 2013 despertó la curiosidad de los vecinos y los amantes del fado, que se dieron cita en el Largo da Severa para una velada musical que reunió a diversos intérpretes del género. Sin embargo, lo que se había proyectado inicialmente como un equipamiento cultural acabó por ser apenas un espacio comercial, la primera casa de fados que abrió sus puertas en la Mouraria y que permitió conectar el barrio a la escena musical de las casas de fado del resto de la ciudad.

La segunda iniciativa que resultó fundamental para el *revival* de la Mouraria como barrio fadista fue un programa estival de visitas guiadas al barrio acompañadas de apuntes musicales de fado. Organizadas en sus primeras tres ediciones, por una asociación local, Renovar a Mouraria, en colaboración con el Museo del Fado, las Visitas Cantadas a la Mouraria estaban dirigidas en un primer momento a residentes en Lisboa que nunca habían visitado el barrio. Además de dar a conocer la Mouraria y las obras de rehabilitación que estaban en marcha, la finalidad de las visitas era también hacer realidad el *motto* de la intervención: “traer el fado de regreso al barrio y experimentarlo como se hacía en el pasado”, según una de sus responsables. Cada visita contaba con un equipo de guías que mostraba el barrio a los participantes, haciendo hincapié en la relación de la Mouraria con el fado, mientras que un fadista invitado interpretaba un breve repertorio de fado en algunos puntos emblemáticos del barrio, como la Igreja da Nossa Senhora da Saúde o el Largo da Severa. En otro trabajo he analizado con mayor profundidad las visitas cantadas como espacio de sociabilidad musical entre vecinos y visitantes<sup>43</sup>. Otro aspecto a destacar es la forma como esta iniciativa transformó la experiencia sensorial y aural del entorno urbano circundante: aquella legendaria Mouraria fadista a la cual, según el discurso oficial, el fado le dio la espalda, cobró vida a medida que el fado volvió a resonar entre las paredes de los edificios que rodean el Largo da Severa.

---

<sup>42</sup> “Sitio do fado na casa da Severa”. Accedido a 20 de noviembre de 2018: <<http://www.aimouraria.cm-lisboa.pt/sitio-do-fado-na-casa-da-severa/descricao.html>>.

<sup>43</sup> Sobre este tema ver: Iñigo Sánchez Fuarros, “Ai, Mouraria! Music, Tourism and Urban Renewal in a Historic Lisbon Neighbourhood” *MUSICultures* 43, n.º 2 (2017).



**Fig. 4.** Visita cantada a la Mouraria con el fadista Artur Batalha. Al fondo, obras de recuperación del edificio donde vivió Maria Severa, transformado en la primera casa de fados del barrio. Foto del autor, 2012.

La tercera y última iniciativa que ilustra bien la instrumentalización del fado como imagen del barrio dentro de una calculada estrategia de marketing urbano fue la inauguración en mayo de 2013 de una exposición permanente de retratos de fadistas al aire libre. Las fotografías de grandes dimensiones, impresas directamente en la pared o montadas sobre madera, aparecen repartidas por algunas calles del barrio, configurando una suerte de circuito turístico por el interior de la Mouraria, según un mapa que se puede ver al inicio de la Rua do Capelão. En la página web de la autora, la fotógrafa inglesa Camila Watson, se puede leer cómo el proyecto *Retratos de Fado – Um tributo à Mouraria* continúa y refuerza la línea discursiva oficial de ruptura (y posterior restitución) en la relación entre la Mouraria y el fado<sup>44</sup>. Iniciativas como la de este último proyecto fotográfico contribuyen a fijar el carácter fadista del barrio de la Mouraria a través de la multiplicación de imágenes y símbolos que dejan poco espacio a lecturas alternativas del espacio urbano y corren el peligro de transformar el barrio en un parque temático orientado al consumo turístico.

---

<sup>44</sup> “Retratos do fado”. Accedido a 2 de diciembre de 2018: <<https://camillawatsonphotography.net/retratos-do-fado/>>.

## LA CIUDAD QUE ESTÁ PERDIENDO SU ALMA

En la introducción al catálogo de la exposición *Iconoclash*, Bruno Latour habla con una cierta ironía de los “vándalos inocentes” para referirse a un tipo de iconoclasta que destruye las imágenes “sin querer”, casi con amabilidad<sup>45</sup>. El antropólogo francés pone el ejemplo de la restauración y de la arquitectura como dos actividades que, en su afán por proteger e idolatrar las imágenes, esto es, por restaurar las obras de arte en el primer caso y por embellecer las ciudades en el segundo, terminan por destruirlas. Quizás algo de esto esté sucediendo hoy con los procesos de revitalización de los barrios históricos de Lisboa, donde los efectos no deseados de la especulación inmobiliaria y del turismo se sienten con especial dureza. Uno de los efectos colaterales es, como hemos visto en el apartado anterior, la multiplicación de imágenes orientadas al consumo rápido y fácil.

La siguiente fotografía (Fig. 5) ilustra bien este fenómeno. En ella se puede ver a la marcha de la Mouraria durante el tradicional descenso por el barrio la víspera de San Antonio, camino del desfile en la Avenida de la Libertad. Al fondo, las obras de una promoción inmobiliaria en el Largo das Olarias que convertirá varios edificios del siglo XIX en apartamentos de lujo, con el consiguiente impacto en la composición demográfica y las dinámicas de una zona del barrio que quedó fuera del programa de rehabilitación urbana QREN-Mouraria. La imagen captura la actualización (*enactment*) de una memoria colectiva a través de la música y el baile, frente a la idealización de un pasado imaginado proyectado al futuro como eslogan publicitario. O dicho con otras palabras, la tradición más castiza del barrio cara a cara las fuerzas homogeneizadoras de la renovación urbana.

---

<sup>45</sup> Bruno Latour y Peter Weibel, *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art* (Massachusetts: MIT, 2002), pp. 16-42.



**Fig. 5.** La Marcha da Mouraria atraviesa el Largo das Olarias de camino al desfile en la Avenida de la Libertad. En un segundo plano, las obras de construcción de un complejo inmobiliario de lujo. Foto del autor, 2016.

Este recurso al pasado, a la historia y a la memoria como elementos de legitimación de ciertas prácticas y discursos constituye precisamente el fino hilo conductor que permite conectar ambas realidades. En el primer caso, la marcha reafirma, cada año, la determinación y el compromiso de los vecinos por mantener viva una tradición cuyos saberes prácticos y artes del hacer se transmiten de generación en generación y contribuyen de forma decisiva a la cohesión social de una parte de los habitantes de la Mouraria. Tras la decepcionante clasificación del año 2016, la comisión organizadora intentó recuperar en 2017 el lustre de la marcha reforzando precisamente esa conexión con los orígenes, con la tradición. “La Mouraria regresa al pasado, con la marcha y el fado” fue el lema escogido, poniendo en evidencia que el fado es efectivamente un elemento identificador y aglutinador para los vecinos de la Mouraria. Por su parte, en el caso de la promoción inmobiliaria Jardim dos Lagares, la historia se conjuga en clave de slogan publicitario: “As Olarias: Uma história a renascer” (Las Olarias: una historia que renace)<sup>46</sup>. Una historia que, como ya viene siendo habitual en cualquier nueva

<sup>46</sup> “Jardim dos Lagares”. Accedido a 2 de diciembre de 2018: <<https://www.stonecapital.pt/en/projects/en-jardim-dos-lagares/>>.

iniciativa que tenga por escenario la Mouraria, lleva además letra y música de fado. ¿Será que estas dos voces entonan ese canto al pasado con una misma voz? ¿Esa Mouraria “auténtica” y “tradicional” que imaginan los promotores de un complejo inmobiliario de lujo será la misma Mouraria “bairrista, bohemia y fadista” a la que cantaban, con orgullo, los jóvenes marchantes de la Mouraria a su paso por las calles polvorientas de un barrio en profunda transformación? ¿Tendrá esta última cabida en la primera?

La proliferación de imágenes y discursos que explotan la tipicidad de barrios tradicionales como el de la Mouraria forma parte de estrategias de marketing urbano que, poco a poco, y sin pudor, van limando las texturas de la vida cotidiana, los trazos materiales y la multiplicidad de temporalidades que construyen el presente de un barrio que se desvanece. Dentro de estas dinámicas, la institucionalización del fado como un factor distintivo local plantea cuestiones interesantes sobre los usos ambiguos del patrimonio cultural en los procesos de revitalización urbana de los centros urbanos históricos. Por un lado, la promoción del fado como un rasgo distintivo de la identidad cultural local ilustra bien una idea de patrimonio como moneda de cambio en la compra y venta de experiencias de autenticidad en la ciudad turistificada. Por otro lado, un acercamiento etnográfico que se aproxime a los espacios y prácticas vernáculas del fado en el barrio permitiría entender el patrimonio como un instrumento que fomenta un sentido de comunidad y pertenencia entre la comunidad local. Solo así será posible desvelar la compleja polifonía de voces, actores e intereses que participan en los procesos de rehabilitación urbana y pensar en formas-otras de producir imágenes y contar historias que orienten a los espacios urbanos de la ciudad y a sus habitantes hacia futuros más inclusivos.

# O CANTO QUE VIROU PATRIMÓNIO: DA “BELEZA DO MORTO” AOS FUTUROS POSSÍVEIS

por

**Dulce Simões<sup>1</sup>**

**Resumo:** A “cultura popular”, invocada como uma fórmula mágica cujo efeito seria suficiente para garantir a existência de uma realidade (Revel 1989), surge-nos numa versão autorizada e atualizada de Património Cultural Imaterial. Neste texto interrogo os processos de patrimonialização como reproduções das modalidades de holismo aplicadas a coletivos que ocupam hoje o lugar do “povo” dos folcloristas do passado, a partir de uma etnografia localizada na raia do Baixo Alentejo, complementada por fontes bibliográficas e documentais. Trata-se de uma primeira abordagem a questões relacionadas com a (re)produção de imaginários simbólicos do cante alentejano, realizada no âmbito de dois projetos de investigação<sup>2</sup>.

**Palavras-chave:** Património cultural imaterial; Relações de poder; Cante alentejano.

**Abstract:** “Popular culture”, has been invoked as a magic formula whose effect would be sufficient to guarantee the existence of reality (Revel 1989), and it is presented to us in an authoritative and up-to-date version of Intangible Cultural Heritage. In this text I discuss the patrimonialization processes as reproductions of modalities of holism applied to the collective that today occupy the place of what the folklorists of the past understood as the “people”, from an ethnographic study conducted in the border of Baixo Alentejo, complemented by bibliographic and documentary sources. This is a first approach to issues related to the (re) production of the symbolic imaginary of Cante Alentejano, carried out within two research projects.

**Keywords:** Intangible cultural heritage; Power relationships; Cante alentejano.

---

<sup>1</sup> Doutorada em Antropologia pela NOVA FCSH é investigadora no INET-md, bolsista pós-doc. da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, membro da Red(e) Ibero-Americana Resistência e (y) Memória (RIARM), colaboradora do Instituto de História Contemporânea (NOVA/FCSH) e do Grupo de Estudos Sociais Aplicados da Universidad de Extremadura.

<sup>2</sup> Projecto pós-doc. “A cultura expressiva na fronteira luso-espanhola: continuidade histórica e processos de transformação socioculturais, agentes e repertórios na construção de identidades” (SFRH/BPD/89108/2012), financiado por fundos nacionais do MCTES, em articulação com o projecto de investigação “A nossa música, o nosso mundo: Associações musicais, bandas filarmónicas e comunidades locais (1880-2018)” (PTDC/ CPC-MMU/5720/2014), em curso na Universidade de Aveiro, coordenado pela IP Maria do Rosário Pestana, financiado com fundos FCT/ Compete2020.



## A “CULTURA POPULAR” E A SALVAGUARDA DO PATRIMÓNIO IMATERIAL

*O Cante Alentejano é um género de canto polifónico tradicional em duas partes, não acompanhado por instrumentos. [...] A documentação existente, que remonta a mais de 100 anos, atesta a estabilidade das suas características melódicas. [...] O Cante é praticado principalmente por grupos corais [...] Esses grupos desempenham um papel central na transmissão desta prática expressiva às novas gerações, bem como na sua divulgação em toda a região, no país e no estrangeiro*<sup>3</sup>.

A inscrição do Cante Alentejano na Lista Representativa do Património Cultural Imaterial da Humanidade da UNESCO, em Novembro de 2014, como “género de canto polifónico tradicional em duas partes, não acompanhado por instrumentos, (...) praticado principalmente por grupos corais”, estabelece a continuidade de uma prática musical “objetificada”<sup>4</sup> a partir da década de 1930, como emblema identitário da região do Alentejo<sup>5</sup>. Jacques Revel recorda-nos que a cultura das elites moldou a “cultura popular” que melhor se ajustava ao contexto político de cada época, com o propósito de não a negar, mas de “mostrar as relações estratégicas entre os atores sociais que agem por detrás da constituição das identidades culturais”<sup>6</sup>. A construção da “cultura popular” intersejou diversos processos de definição social de uma categoria simultaneamente “analítica, ideológica, política, simbólica e social, na aceção mais vasta da palavra”<sup>7</sup>, que hoje surge numa versão atualizada

---

<sup>3</sup> “Dossier UNESCO do Cante Alentejano”, *A Tradição*, Nova Série (2015): 17. Acedido a 10 de setembro, 2018: <[http://www.cm-serpa.pt/casadocante/pdf/A\\_TRADICAO\\_0.pdf](http://www.cm-serpa.pt/casadocante/pdf/A_TRADICAO_0.pdf)>.

<sup>4</sup> O conceito de “objetificação da cultura” proposto por Richard Handler, designa o modo como determinados traços culturais são transformados em “coisas” que devem ser estudadas, catalogadas e exibidas. Por meio de um processo de descontextualização e recontextualização os “espécimes” identificados como tradicionais, pelos especialistas eruditos da cultura, deixam de significar representações da vida social e cultural de grupos ou comunidades, para serem exibidos como emblemas identitários subjetivos e objectos patrimoniais. Richard Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec* (Madison: The Wisconsin University Press, 1988), p. 77.

<sup>5</sup> Contribuíram para a fixação deste modelo performativo os estudos de: Rodney Gallop, *Cantares do Povo Português: estudo crítico, recolha e comentário* (Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1960); Armando Leça, *Da Música Popular do Baixo Alentejo* (Beja, s.e., 1940); Manuel Joaquim Delgado, *Subsídio para o Cancioneiro Popular do Baixo Alentejo* (Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1.ª edição, 1955); António Marvão, *O Cancioneiro Alentejano: Corais majestosos, coreográficos e religiosos do Baixo Alentejo* (Braga: Editorial Franciscana, 1955), entre outros.

<sup>6</sup> Jacques Revel, *A Invenção da Sociedade* (Lisboa: Difel, 1989), p. 47.

<sup>7</sup> Augusto Santos Silva, *Tempos cruzados: Um estudo interpretativo da Cultura* (Porto: Edições Afrontamento, 1994), p. 111.

e autorizada de “patrimônio cultural imaterial”<sup>8</sup>. Narrada no plural, como “culturas populares”, o conceito deslocou-se do sentido folclórico e nacionalista para se converter em sinónimo de diversidade cultural da humanidade. Como afirmou João Leal, o conceito instituído pela UNESCO parece reproduzir, “sob novas formas e procedimentos, as modalidades de holismo aplicadas a coletivos indeterminados, que ocupam hoje o lugar do ‘povo’ dos românticos e folcloristas do passado”<sup>9</sup>. Segundo este autor trata-se de um conceito de “design culturalista”<sup>10</sup> que envolveu processos de democratização e institucionalização do conceito antropológico de cultura, a “partir de cima”, na propagação de usos políticos que decorrem das tendências neoliberais para a “mercadorização de tudo”<sup>11</sup>. Na linha da Paula Godinho, será que a salvaguarda do patrimônio cultural assegura um gigantesco potencial de sobrevivência após a destruição de modos de vida por parte de governos neoliberais, “empenhados numa cruzada ideológica pejada de inevitabilidades, conjugada com uma economia política favorável às classes dominantes”?<sup>12</sup>.

Sabemos que as políticas patrimoniais são definidas à escala mundial e que a sua gestão envolve um conjunto complexo de organismos que interagem a nível supranacional, nacional e local. Sabemos que o valor patrimonial de uma prática cultural deve ser atribuído aos seus detentores, designados no vocabulário da UNESCO por “portadores da tradição”, mas “o estatuto patrimonial é sempre outorgado pelas instituições governamentais que mantêm a prerrogativa de gerir as intervenções de salvaguarda a nível internacional”<sup>13</sup>. A relação entre os bens patrimoniais e os seus detentores parece configurar uma estratégia de governação neoliberal, em que a retórica do empoderamento serve apenas de cortina verbal a propósitos de subordinação, quando o regime patrimonial transforma práticas culturais em “objetos sobre os quais os governos passam a atuar”<sup>14</sup>. Segundo Alonso González, a “máquina patrimonial” não constitui apenas um novo sistema de governança, como também submete de forma real e objectiva os “sujeitos patrimonializados” a novas

---

<sup>8</sup> Ver Barbara Kirshenblatt-Gimblett, “Theorizing Heritage”, *Ethnomusicology*, 39 (1995), pp. 367-380); Françoise Choay, *A alegoria do património* (São Paulo: Editora Unesp, 2001); Chiara Bortolloto, “A salvaguarda do património cultural imaterial na implementação da Convenção da UNESCO de 2003”, *Memória em Rede*, 3, n.º 4 (2011), pp. 1-13.

<sup>9</sup> João Leal, “Agitar antes de usar: a antropologia e o património cultural imaterial”, *Memória em Rede*, 5, n.º 9 (2013), p. 12.

<sup>10</sup> João Leal, “Agitar antes de usar: a antropologia e o património cultural imaterial” (2013), p. 6.

<sup>11</sup> David Harvey, *Breve historia del Neoliberalismo* (Madrid, Ediciones Akal, 2007), p. 181.

<sup>12</sup> Paula Godinho, “Uso da memória e práticas do património. Alguns trilhos e muitas perplexidades”. In *Usos da Memória e Práticas do Património* (Lisboa: Edições Colibri, 2012), p. 15.

<sup>13</sup> Chiara Bortolloto, “A salvaguarda do património cultural imaterial na implementação da Convenção da UNESCO de 2003”, *Memória em Rede*, 3, n.º 4 (2011), p. 14.

<sup>14</sup> Leal, “Agitar antes de usar: a antropologia e o património cultural imaterial”, p. 7.

formas de produção abstratas, que permitem a apropriação de benefícios por parte de agentes conhecedores das indústrias culturais<sup>15</sup>. As representações culturais e a “tradição”, reinventadas como produtos para atrair o turismo cultural, conduzem à padronização de modelos emblemáticos, (re)produzidos em vários tempos e lugares e exibidos esvaziados de significado. As diferenças temporais entre o passado e o presente são aniquiladas graças aos simulacros desta “atualização”, que segundo Henri-Pierre Jeudy é uma maneira de tornar presente o que aparentemente deixou de o ser, subtraindo-o da temporalidade atribuída ao passado, que se torna a-histórico, ao mesmo tempo que se confere às representações culturais um “poder de contemporaneidade”<sup>16</sup>. Neste sentido, o cante alentejano funde-se na consagração patrimonial após a destruição dos modos de vida que o sustinham, protegê-lo contra indesejáveis e desacostumadas modificações é uma maneira de o salvar, e “com os patrimónios da humanidade nada se perde”<sup>17</sup>. Desde uma perspetiva histórica sugiro que o controle sobre as formas de representação culturais já não está orientado para as meta-narrativas universais (nação ou humanidade), mas para a consolidação da “máquina matrimonial” como dispositivo de governança direcionado para a produção e captura de imaginários simbólicos futuros.

## OS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DE IMAGINÁRIOS MUSICAIS E O PODER DO FOLCLORE

*[...] Não havia fainas agrícolas em que não se ouvisse cantar, e os tempos de lazer eram invariavelmente ocupados a cantar e a bailar. A polifonia tradicional do canto alentejano só tinha uma regra fixa: no alto [terceira superior à melodia] só cantava uma voz, fosse masculina ou feminina. De resto, imperava a liberdade e conveniência do momento: tanto cantavam as mulheres só, como os homens, como todos em conjunto.[...]”<sup>18</sup>.*

Até à década de 1930 não existiam grupos corais formais na região do Alentejo e o baile tinha uma forte expressão<sup>19</sup>. As cantigas eram entoadas por homens e

---

<sup>15</sup> Pablo Alonso González, *El antipatrimonio: fetichismo y dominación en Maragatería* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2017), p. 289.

<sup>16</sup> Henry-Pierre Jeudy, *La machinerie patrimoniale* (Paris, Circé, 2008), p. 75.

<sup>17</sup> Jeudy, *La machinerie patrimoniale*, p. 103.

<sup>18</sup> José Alberto Sardinha, *A Viola Campaniça: O Outro Alentejo* (Sons da Tradição, vol. 1, Livro-DVD Tradisom, 2001), p. 29.

<sup>19</sup> Paulo Lima. *Ao Romper da Bela Aurora: antologia poética de tipo tradicional e popular de Cuba* (Câmara Municipal de Cuba, 2013).

mulheres nos trabalhos agrícolas, nas tabernas, nos serões familiares e nas festas, como elemento de sociabilidade e de resistência quotidiana aos poderes políticos e eclesiásticos. A primeira referência documental ao “Canto às Vozes” surgiu no contexto em que o povo se constituiu “objeto da ciência”<sup>20</sup>, num livro de contos de Francisco Manuel de Melo Breyner (1837-1903), Conde de Ficalho, em que o canto estava ligado à dança, “por pares que ficavam horas no baile, andando à roda n’um passo vagaroso, cantando em coro as modas lentas, entoadas em terceiras, prolongadas em sonoridades singulares e doces”<sup>21</sup>. A permanente disponibilidade para cantar e dançar por parte das classes subalternizadas, mesmo nas condições mais difíceis da sua existência, causava perplexidade nas autoridades, que viam na repressão a única solução para os desejados caminhos do progresso. Numa sociedade civilizada que proclamava as virtudes da austeridade e do rigor, “o excesso e o frenesim das festas populares exigiam leis, regulamentos e o controlo das autoridades”<sup>22</sup>. Como afirmou Michel de Certeau a “cultura popular” teve de ser censurada para passar a ser estudada e tornar-se objeto de interesse nacional, “pelo seu perigo ter sido eliminado”<sup>23</sup>. Coube aos etnógrafos e eruditos locais a seleção, categorização e recontextualização de práticas culturais que reforçassem a identidade nacional, numa versão autorizada e intemporal do “povo, enquanto essência da nação”<sup>24</sup>. O interesse por um “povo” a que se cortou a palavra para melhor o “domesticar”, justifica que as conotações encontradas em revistas folclóricas (de “ingénuo”, “espontâneo” e “autêntico”) obliterassem as revoltas camponesas e as estratégias de resistência<sup>25</sup>.

Os primeiros estudos sobre a música de matriz rural foram produzidos fora da academia, segundo uma “conceção elitista da cultura”<sup>26</sup>, em coletâneas musicais

---

<sup>20</sup> Michel de Certeau e Dominique Julia, “A beleza do morto: o conceito de ‘cultura popular’”, in *A Invenção da Sociedade* (Lisboa: Difel, 1989), p. 55.

<sup>21</sup> Lia Marchi, Celina da Piedade e Domingos Morais, *Caderno de Danças do Alentejo* (Pêdechumbo, vol. 1, 2010). Acedido a 10 de setembro, 2018: <[http://memoriamedia.net/dancas-alentejo-musicas/CDA\\_portugues.pdf](http://memoriamedia.net/dancas-alentejo-musicas/CDA_portugues.pdf)>.

<sup>22</sup> Jorge Crespo, *A História do Corpo* (Lisboa: Difel, 1990), p. 356.

<sup>23</sup> Michel de Certeau e Dominique Julia, “A beleza do morto: o conceito de ‘cultura popular’”, in *A Invenção da Sociedade*, p. 49.

<sup>24</sup> João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000), p. 18.

<sup>25</sup> Ver Eric Hobsbawm, *Rebeldes Primitivos; Estudo de Formas Arcaicas de Movimentos Sociais, Séculos XIX e XX* (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978); E. P. Thompson, *Tradicón, Revuelta y Conciencia de Clase* (Barcelona, Editorial Crítica, 1979); James C. Scott, *Los Dominados y el Arte de la Resistencia* (México: Editorial Txalaparta, 2003) e José Pacheco Pereira, *Conflitos Sociais nos Campos do Sul de Portugal* (Mem Martins: Europa-América, 1983).

<sup>26</sup> Michel de Certeau e Dominique Julia, “A beleza do morto: o conceito de ‘cultura popular’”, p. 53.

destinadas a públicos eruditos e urbanos<sup>27</sup>. Na revista *A Tradição*, de Serpa (1899-1904)<sup>28</sup> encontramos sessenta canções traduzidas em textos e partituras, descontextualizadas do valor de uso e dos significados associados, “propagadas pelas elites como paradigmas da modernidade”<sup>29</sup>. A codificação em partituras, que reduziram canções populares a um conjunto de códigos legíveis apenas por especialistas, “representou um exercício de dominação e exclusão que conduziu à negação da performance e ao anonimato do detentor da tradição, a favor do lugar de origem, do produto musical e do autor do registo”, como salientou Maria do Rosário Pestana<sup>30</sup>. A associação da música de matriz rural ao campesinato foi gradualmente substituída pelo folclore,<sup>31</sup> como instrumento central dos movimentos nacionalistas, “que assegurou a assimilação de um museu que passou a ser tranquilizador”<sup>32</sup>. O processo de “folclorização” envolveu o saber autorizado de eruditos, com influência social, política e económica a nível local, regional e nacional, que intervieram na seleção de cancioneiros e adaptação de repertórios, na organização de ranchos folclóricos e promoção de espetáculos<sup>33</sup>. O primeiro espetáculo de cantares alentejanos foi organizado pelo Grémio Alentejano<sup>34</sup> a 22 de

<sup>27</sup> Destacam-se as obras de Adelino António Neves e Melo (1846-1912), *Músicas e Canções Populares Coligidas da Tradição* (1872), e de César das Neves (1841-1920) e Gualdino Campos (1847-1919), *Cancioneiro de Músicas Populares* (1893, 1895 e 1898), inicialmente publicado em fascículos quinzenais. Susana Sardo, “Músicas Populares e diferenças regionais”, in *Portugal: Percursos de Interculturalidade: raízes e estruturas* (Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2008), p. 418.

<sup>28</sup> *A Tradição* (1899-1904). Acedido a 10 de setembro, 2018: <<http://www.archive.org/stream/radio12lisbuoft#page/n7/mode/2up>>.

<sup>29</sup> Maria do Rosário Pestana, “Alentejo, visibilidade e ocultação: scriptualização e institucionalização de práticas musicais rurais”, in *Cantar no Alentejo. A Terra, o Passado e o Presente* (Estremoz Editora, 2017), p. 147.

<sup>30</sup> Maria do Rosário Pestana, “Alentejo, visibilidade e ocultação: scriptualização e institucionalização de práticas musicais rurais”, p. 135.

<sup>31</sup> Alejandro Guinot y Sierra diz-nos que o termo *Folklore* (saber do povo) foi introduzido em 1846 pelo folclorista britânico Williams Thoms, membro fundador da *Folklore Society* (1878), associação destinada à conservação e publicação de tradições populares, baladas, provérbios, frases, superstições e costumes antigos, acrescentando que, “como título de una asociación inglesa se puede aceptar; como designación científica es imperfecta, porque no expresa sino un lado de tan complicados problemas, lo que se refiere al saber del pueblo”. *História del Folklore. Orígenes en todos los Países hasta 1890. Desarrollo en España hasta 1921* (Sevilla: Hijos de Guillermo Alvarez Impresores, 1922), p. 44.

<sup>32</sup> Michel de Certeau e Dominique Julia, “A beleza do morto: o conceito de ‘cultura popular’”, p. 56.

<sup>33</sup> Salwa Castelo-Branco, “A Folclorização”, in *Enciclopédia da Música em Portugal no século XX* (Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 2, 2010), pp. 508-512.

<sup>34</sup> Segundo Maria do Rosário Pestana, “o Grémio Alentejano teve um papel relevante na inscrição da ‘província’ nas políticas tendencialmente centralistas do Estado português e na construção de um imaginário dos usos e costumes do ‘ser português’”. *Alentejo: vozes e estéticas em 1939/1940. Edição crítica dos registos sonoros realizados por Armando Leça* (Livro-DVD Tradisom, 2014), p. 23. Sobre a história do Grémio Alentejano / Casa do Alentejo ver Rui Rosado Vieira, *O Associativismo Alentejano na Cidade de Lisboa no séc. XX* (Lisboa: Edições Colibri, 2005).

Março de 1937 no Teatro São Luís, em Lisboa, para as elites da capital, e contou com a presença de António Carneiro Pacheco, Ministro da Educação Nacional do II Governo do Estado Novo (1936-1968). No Sarau participaram os “ranchos de cantadores” de Mértola, Vidigueira, Aldeia Nova de São Bento e Vila Verde de Ficalho, e a orquestra Sinfónica da Emissora Nacional, dirigida pelo maestro Pedro de Freitas Branco (1890-1955). Segundo o jornal *Diário do Alentejo* foi “uma noite memorável, que constituiu uma apoteose ao Alentejo e deverá ter tido a vantagem de o tornar mais conhecido. [...] Aqueles que o julgavam uma província ‘bárbara’, ficaram agora sabendo que a arte lhe não é indiferente”<sup>35</sup>.

A etnografia do regime ditatorial prolongou as linhas centrais da etnografia da I República, usando a “cultura popular como essência da nacionalidade, e a propaganda como meio eficaz à difusão da retórica nacionalista dominante”<sup>36</sup>. Durante o Estado Novo (1933-1974) “a ofensiva moralizadora da Igreja e do Estado” conduziu a um vasto processo de disciplinação e doutrinação pelo “folclore”, como instrumento funcional de coação ideológica e “domesticação” do camponês, detentor das marcas singulares da identidade nacional<sup>37</sup>. Projecto político que envolveu um conjunto de actores sociais, instituições e organismos corporativos indispensáveis à difusão do ideário do regime<sup>38</sup>. A “cultura popular” devia ser comemorada através de festivais de folclore, concursos de cantares alentejanos e espetáculos direcionados “para o embelezamento de um país visto como uma realidade de natureza cénica”<sup>39</sup>. Segundo Vera Alves tratou-se de um quadro comum às práticas e aos discursos etnográficos associados aos movimentos nacionalistas, “que as iniciativas do SPN/SNI reproduziram plenamente”<sup>40</sup>. A partir da década de 1940 estabeleceu-se

---

<sup>35</sup> *Diário do Alentejo*, de 25 de Março de 1937, p. 1.

<sup>36</sup> João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*, p. 58.

<sup>37</sup> Ver os estudos de: Jorge Ramos do Ó, *Os Anos de Ferro: O Dispositivo Cultural durante a “Política do Espírito” (1933-1949)* (Lisboa: Editorial Estampa, 1999); Jorge Freitas Branco, “Autoritarismo Político e Folclorização em Portugal: O Mensário das Casas do Povo (1946-1971)”, in *Actas del VIII Congreso de Antropología*, pp. 29-45 (Santiago de Compostela: Asociación Galega de Antropoloxia, 1999); Daniel Seixas de Melo, *Salazarismo e Cultura Popular (1933-58)* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001); Vera Alves, *Arte Popular e Nação no Estado Novo. A Política Folclorista do Secretariado de Propaganda Nacional* (Lisboa: ICS, 2013).

<sup>38</sup> Destaco aqui o papel das Casas do Povo, criadas em 1933, do Secretariado da Propaganda Nacional (SPN) criado em 1933, seguido do Secretariado Nacional da Informação, Cultura Popular e Turismo (SNI) a partir de 1945, da Junta Central das Casas do Povo (1945-1974), da FNAT – Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho (1935-1974) e do seu Gabinete de Etnografia criado em 1946, assim como os programas da Emissora Nacional organizados pela FNAT e SNI “Alegria no Trabalho” e “Serão para Trabalhadores” (1941-1974), e as publicações *Mensários das Casas do Povo* (1946-1971).

<sup>39</sup> Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970)*..., p. 58.

<sup>40</sup> Vera Marques Alves, “A poesia dos simples: arte popular e nação no Estado Novo”, *Etnográfica*, 1 (2007): p. 71.

uma relação de dominação com os ranchos folclóricos através das Casas do Povo, na seleção de repertórios e trajés, e no controlo dos seus elementos por parte de delegados da FNAT, que moldaram os grupos corais alentejanos à forma que hoje conhecemos. Um conjunto de traços associados ao canto como prática coletiva desapareceram, nomeadamente os grupos mistos, o acompanhamento com instrumentos musicais (viola campaniça, harmónio e pandeiro) e o baile<sup>41</sup>. Fixou-se o esquema cantiga/moda/cantiga/moda, para impedir que estas tivessem um tempo ilimitado e pudessem cantar a solo quantos cantadores o desejassem fazer, introduzindo livremente novas estrofes. Os folcloristas autorizados suprimiram o canto espontâneo, “passível de promover contestação”<sup>42</sup>, e obliteraram a sua dimensão política como expressão raramente ausente do terreiro das lutas camponesas, que “simbolizou por muito tempo – pelo menos no espírito da gente rural do Sul do Tejo – a solidariedade dos pobres na luta pelos seus direitos elementares”<sup>43</sup>. Os cantadores mais idosos ainda recordam a proibição da igreja aos cantos natalícios, que os trabalhadores rurais dedicavam ao nascimento do Menino, e a repressão dos agentes da Guarda Nacional Republicana por cantarem nas ruas<sup>44</sup>.

Após a Revolução de Abril de 1974 o cante saiu à rua, foi resignificado, e os grupos corais alargaram os espaços de atuação a comícios e manifestações dos trabalhadores. Formaram-se novos agrupamentos no Alentejo, associados a Unidades Colectivas de Produção, nas comunidades alentejanas da diáspora, e surgiu o primeiro grupo coral feminino<sup>45</sup>. Ao ocuparem as terras e organizarem-se em unidades colectivas de produção homens e mulheres envolveram-se pela primeira

---

<sup>41</sup> Aspetos ainda presentes no primeiro levantamento “músico-popular” feito em Portugal através do registo de som, que o folclorista Armando Leça realizou em 1939 e 1940, por encomenda da Comissão Executiva dos Centenários, nomeada pelo Estado Novo para comemorar o oitavo centenário da Nacionalidade (1140) e o terceiro da Restauração (1640), junto de agrupamentos de Aldeia Nova de São Bento, Aljustrel, Campo Maior, Castro Verde, Évora, Mértola, Moura, Serpa, Vidigueira e Vila Verde de Ficalho. Maria do Rosário Pestana, *Alentejo: vozes e estéticas em 1939/1940. Edição crítica dos registos sonoros realizados por Armando Leça* (Livro-DVD Tradisom, 2014).

<sup>42</sup> Sónia Moreira Cabeça e José Rodrigues dos. Santos, “As mulheres no Cante Alentejano”, in *Proceedings of the International Conference in Oral Tradition* (Ourense: Concello de Ourense, 2010), p. 33.

<sup>43</sup> Michel Giacometti cit. em Luísa Tiago de Oliveira, “O Alentejo de Michel Giacometti”, in *Cantar no Alentejo. A Terra, o Passado e o Presente* (Estremoz Editora, 2017), p. 174.

<sup>44</sup> No Arquivo Histórico Municipal de Barrancos (Baixo Alentejo) encontramos, entre 1934 e 1942, vinte seis “Autos de Transgressão” à infração ao Art.º 14.º do Edital do Governo Civil de Beja, de 14 de Fevereiro de 1932, que proibia os homens de cantarem na rua, e os obrigava ao pagamento de 50\$00 de multa.

<sup>45</sup> O primeiro grupo coral feminino “Flores de Primavera” de Ervidel (Baixo Alentejo) foi formado em 1979, mas só nos finais do século XX os grupos corais femininos se impuseram no panorama das práticas musicais. Sónia Moreira Cabeça e José Rodrigues dos. Santos, “As mulheres no Cante Alentejano”.

vez na vida social e política das suas vilas e aldeias, e criaram novas cantigas que correspondiam ao sentimento de esperança que cimentava a Reforma Agrária e a Revolução:

[...]  
*As nossas Forças Armadas  
Ao lado têm seu povo  
Temos que estar bem unidos  
Para fazer Portugal novo.*

*Para fazer Portugal novo  
Amigos e camaradas  
Ao lado têm seu povo  
As nossas Forças Armadas*<sup>46</sup>.

A partir da década de 1980, com a destruição da Reforma Agrária e a implementação das políticas agrícolas neoliberais impostas pela Comunidade Europeia, abandonaram-se as cantigas de intervenção social. No Alentejo e na diáspora os grupos corais cantavam a terra, recuperavam a “tradição” e os modelos de “autenticidade” fixados em cancioneiros ditos tradicionais. Os repertórios cristalizaram-se a favor da revitalização da performance, por meio de trajes que remontam a “uma espécie de universo mítico de enunciação”<sup>47</sup>. Assistiu-se a um processo de “refolclorização” desenvolvido pelas autarquias e outras instituições de âmbito local e nacional, mediado por estudiosos e promotores locais<sup>48</sup>. A refolclorização trespassou as fronteiras da ruralidade e transformou-se num fenómeno urbano, com o número de grupos a aumentarem, e as mulheres a participarem ativamente animadas de um forte sentido lúdico<sup>49</sup>. Criaram-se novas modalidades de espetáculos – os Encontros

---

<sup>46</sup> “As nossas forças Armadas”, repertório do Grupo Coral Os Ganhões de Castro Verde, Baixo Alentejo, *Cancioneiro Cante Alentejano* (Câmara Municipal de Serpa, 2013), p. 42.

<sup>47</sup> Susana Sardo, “Músicas Populares e diferenças regionais”, in *Portugal: Percursos de Interculturalidade: raízes e estruturas*, p. 459.

<sup>48</sup> Jorge Freitas Branco, “Lugares para o povo: Uma periodização da cultura popular em Portugal”, *Revista Lusitana*, 13-14 (1995), pp. 169-170.

<sup>49</sup> Ver Sónia Moreira Cabeça e José Rodrigues dos Santos, “As mulheres no Cante Alentejano”, in *Proceedings of the International Conference in Oral Tradition* (Ourense: Concello de Ourense, 2010).



de Grupos Corais – organizados pelos grupos nas suas localidades com o apoio das autarquias<sup>50</sup>, que substituíram os antigos concursos de Cantares Alentejanos<sup>51</sup>.

## A “MÁQUINA PATRIMONIAL” E A PATRIMONIALIZAÇÃO DO CANTE

*[...] A inscrição do Cante na lista representativa aumentará a autoestima e o orgulho de portadores da tradição individuais, dos grupos corais e das comunidades envolvidas neste modo de expressão. [...] De facto, o cante está integrado nos programas de desenvolvimento sustentado de alguns dos municípios do Alentejo, especialmente em setores como o turismo e as indústrias da cultura e do património. [...]*<sup>52</sup>.

Na viragem para o séc. XXI a revitalização do cante alentejano deveu-se ao movimento associativo, com particular destaque para a Associação de Cante Alentejano – A MODA<sup>53</sup>, que congregou parte dos grupos corais em atividade no Alentejo e na diáspora com o objetivo de salvaguardar a prática do cante como património cultural e identitário do Alentejo, e impulsionar a sua candidatura à UNESCO<sup>54</sup>. A candidatura à Lista Representativa do Património Cultural Imaterial

---

<sup>50</sup> Este processo de “refolclorização” foi interpretado por Jorge Freitas Branco como um fenómeno desenvolvido pelas autarquias e outras instituições de âmbito local ou nacional, mediado por estudiosos e promotores locais. Jorge Freitas Branco, “Lugares para o povo: Uma periodização da cultura popular em Portugal”, *Revista Lusitana*, 13-14 (1995), pp. 169-170.

<sup>51</sup> O Concurso de Cantares Alentejanos de Beja iniciaram-se em 1948 com o apoio do SNI. Na década de 1970 eram organizados pela Comissão Municipal de Turismo, na véspera de São João. O concurso estava aberto apenas aos grupos do distrito de Beja, possuidores de pelo menos quinze elementos. Segundo o regulamento a comissão organizadora podia recusar a inscrição de grupos que não estivessem devidamente organizados, e obrigava-os à interpretação de um única cantiga, que devia ser repetida obrigatoriamente “ente a linha de partida e a linha final do percurso” estabelecido. A cantiga era de livre escolha, mas devia obedecer “às características tradicionais dos cantares regionais alentejanos”. A indumentária também ficava ao critério dos grupos, desde que estivesse de acordo “com a feição tipicamente regional”, com o traje de trabalho a ter preferência sobre o traje “domingueiro”. O júri era constituído por um presidente, nomeado pela Comissão Municipal de Turismo, e um representante de cada grupo concorrente por ele nomeado, “como pessoa de reconhecida idoneidade”. *Diário do Alentejo*, de 1 de Junho de 1974, p. 3.

<sup>52</sup> *A Tradição* (2015), pp. 21-22.

<sup>53</sup> A MODA – Associação de Cante Alentejano foi criada no ano 2000. Acedido a 10 de setembro, 2018: <<http://www.cantoalentejano.com/v2/home.php>>.

<sup>54</sup> Em 1998 o inquérito realizado pelo Instituto de Etnomusicologia aos grupos de música tradicional dava conta da existência de 164 grupos de cante alentejano activos. Em 2013 o inquérito realizado pela Universidade de Aveiro aos grupos corais amadores registou a existência de 158 grupos corais alentejanos. Maria João Lima, “Grupos de cante Alentejano: um retrato a partir de dois inquéritos extensivos (1989-2013)”, in *Alentejo: vozes e estéticas em 1939/1940. Edição crítica dos registos sonoros realizados por Armando Leça* (Livro-DVD Tradisom, 2014), p. 75.

da Humanidade (LRPCIH) iniciou-se em 2011, e refletia, segundo Susana Mareco, a vontade de várias entidades em obterem “o reconhecimento internacional sobre o valor patrimonial do cante”, e de assumirem publicamente o compromisso de “promover e salvaguardar esta prática”<sup>55</sup>. A ideia da candidatura partiu “de cima”<sup>56</sup>, patrocinada pela Câmara Municipal de Serpa e a Entidade Regional de Turismo do Alentejo Ribatejo (ERTAR), e reuniu diversos actores sociais e entidades públicas e privadas<sup>57</sup>. Em março de 2012 o Ministério dos Negócios Estrangeiros português recusou a candidatura e adiou a apresentação à UNESCO para 2013, para evitar a sua inviabilização. A recusa deveu-se aos pareceres negativos de membros da Comissão Científica e à demissão do seu presidente, que alegou:

*[...] a fraca consistência científica do dossiê da candidatura elaborado pela Comissão Executiva sem a consulta dos investigadores destacados para o efeito, a exclusividade do Cante atribuída à cidade de Serpa, a falta de participação da comunidade detentora no processo e o facto de o cante alentejano não se encontrar inserido em nenhum inventário nacional. [...]*<sup>58</sup>.

A Câmara Municipal de Beja declarou o apoio à candidatura na condição de ser efetuada uma “reestruturação orgânica e funcional do projeto”, que garantisse “a participação efetiva das autarquias e dos grupos corais dos concelhos”<sup>59</sup>. A equipa foi destituída e o processo recomeçou com uma nova entidade gestora, a

---

<sup>55</sup> Susana Mareco, *Pôr o Alentejo no Mundo: Expectativas de uma candidatura do Cante Alentejano a Património Imaterial da Humanidade* (Master, diss., ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, 2014), p. vi.

<sup>56</sup> Tratou-se “de um desafio do Embaixador Fernando Andresen Guimarães (presidente da Comissão Nacional da UNESCO, 2007-2011) ao Eng.º João Rocha (presidente da Câmara Municipal de Serpa, 2009-2013), no âmbito da candidatura de Serpa à Rede das Cidades Criativas da UNESCO” Susana Mareco, *Pôr o Alentejo no Mundo: Expectativas de uma candidatura do Cante Alentejano a Património Imaterial da Humanidade*, p. 21.

<sup>57</sup> A Comissão Executiva foi presidida por Carlos Laranjo Medeiros da IPI (Inovação, Projetos e Iniciativas, Lda.). A Comissão Científica foi presidida por Rui Vieira Nery, assessorado por antropólogos, sociólogos e etnomusicólogos. A Confraria do Cante Alentejano, a Casa do Alentejo e a Associação MODA foram as entidades promotoras. A Comissão de Honra era constituída pelo Presidente da República Aníbal Cavaco Silva, o Primeiro-Ministro Pedro Passos Coelho, o Bispo do Porto e Presidente da Comissão Episcopal da Cultura, Bens Culturais e Comunicações Sociais D. Manuel Clemente, o Presidente do Conselho de Administração da Fundação Calouste Gulbenkian, o Comendador Rui Nabeiro, entre outros. Susana Mareco, *Pôr o Alentejo no Mundo: Expectativas de uma candidatura do Cante Alentejano a Património Imaterial da Humanidade*, p. 21.

<sup>58</sup> Susana Mareco, *Pôr o Alentejo no Mundo: Expectativas de uma candidatura do Cante Alentejano...*, p. 22.

<sup>59</sup> Susana Mareco, *Pôr o Alentejo no Mundo: Expectativas de uma candidatura do Cante Alentejano...*, p. 22.

Casa do Cante, de Serpa, ficando responsável pela coordenação da candidatura o seu diretor<sup>60</sup>. A necessidade de um relato patrimonial consensual representa um imperativo da UNESCO, que exorta os Estados requerentes a juntarem ao processo de candidatura um documento que garanta o consentimento da comunidade. Mas as comunidades não são entidades abstratas, nem os grupos corais são homogêneos, antes complexos e heterogêneos, submetidos a desiguais distribuições de poder. A localização geográfica e as declarações de apoio à candidatura evidenciam os contextos sociais em que estão inseridos (urbanos e rurais), assim como o reduzido número de municípios e agrupamentos envolvidos no processo<sup>61</sup>. Os grupos corais estão integrados em associações que asseguram o espaço de ensaios e o acesso a subsídios municipais, segundo o regulamento de apoio ao movimento associativo. As suas atividades dependem destes financiamentos e a candidatura criou expectativas de reconhecimento e de novos apoios, apesar de estarem desvinculados da construção do relato patrimonial a que deram o consentimento pretendido pela UNESCO.

A inscrição do Cante na LRPCIH contribuiu para a autoestima de uma classe socialmente subalternizada e criou expectativas diferenciadas, em função das experiências dos actores sociais envolvidos na candidatura. A expectativa dos promotores direciona-se para a visibilidade internacional do património cultural português, pela oportunidade de interação do cante alentejano com outras tradições polifónicas do mundo<sup>62</sup>. As entidades públicas e privadas orientam-se para a valorização da região do Alentejo através do Cante, como recurso endógeno de um programa de “desenvolvimento sustentável” direcionado para as “indústrias culturais e serviços de turismo”<sup>63</sup>. A própria UNESCO considera o turismo como “um meio de erradicação da pobreza” quando desenvolvido “de forma sustentável”, e recomenda nas Diretrizes Operacionais para a Implementação da Convenção de 2003 que “todas as partes devem tomar cuidados especiais”, de forma a impedirem

---

<sup>60</sup> A Casa do Cante foi fundada em 2011 pela Câmara Municipal de Serpa, como “entidade gestora da Candidatura do Cante Alentejano à Lista representativa do património cultural imaterial da humanidade, apresentada pelo Estado Português à UNESCO em 2013, e teve por diretor o antropólogo Paulo Lima (2011-2016). Acedido a 10 de setembro, 2018: <<http://www.casadocante.pt/>>.

<sup>61</sup> As declarações individuais evidenciam o apoio de 56 grupos corais. A documentação apresentada à UNESCO pode ser consultada no Dossier UNESCO (2015). Acedido a 10 de setembro, 2018: <[http://www.cm-serpa.pt/casadocante/pdf/A\\_TRADICAO\\_0.pdf](http://www.cm-serpa.pt/casadocante/pdf/A_TRADICAO_0.pdf)>.

<sup>62</sup> Susana Mareco, *Pôr o Alentejo no Mundo: Expectativas de uma candidatura do Cante Alentejano...*, p. 39.

<sup>63</sup> Os recursos endógenos compreendem, entre outros, o “Património etnográfico e de arte popular, com exemplos expressivos no artesanato e no Cante [reconhecido recentemente pela UNESCO como Património Cultural Imaterial da Humanidade]”. *Uma Estratégia de Especialização Inteligente para o Alentejo* (2014), p. 53. Acedido a 10 de setembro, 2018: <[https://www.cedr-a.gov.pt/docs/ccdra/alentejo2020/EREI\\_Alentejo\\_vf.pdf](https://www.cedr-a.gov.pt/docs/ccdra/alentejo2020/EREI_Alentejo_vf.pdf)>.

que a comercialização excessiva e o turismo “possam pôr em risco o Patrimônio Cultural Imaterial em questão”<sup>64</sup>. Como assinalei num trabalho anterior não existe ainda uma política definida para a “sustentabilidade” do Cante, apesar de algumas iniciativas promocionais serem realizadas com recursos públicos em benefício de entidades privadas<sup>65</sup>.

A etnografia mostra-nos que os homens e mulheres designados por “portadores da tradição” vivem em mundos com significados culturais e em circunstâncias materiais diversificadas, e sustentam a esperança na valorização dos grupos corais e nos apoios necessários à sua continuidade. A maioria dos agrupamentos existentes em contextos rurais são formados por pessoas idosas, com recursos escassos, sem acesso a tecnologias da informação, que dependem das políticas culturais dos municípios para desenvolverem as suas atividades. No texto da candidatura recai sobre eles a responsabilidade da salvaguarda e divulgação do Cante dentro e fora das suas localidades, de forma a garantirem “a viabilidade do elemento, contribuindo para a sua sustentabilidade. (...) através de espetáculos regulares, *workshops*, e aulas de Cante para crianças e jovens”<sup>66</sup>. Paralelamente, existe uma nova geração de cantadores que incorporou a prática do cante em contextos informais e formais, em espaços de sociabilidade e em grupos organizados. São jovens reconhecidos pelas suas qualidades vocais e acarinhados pelos mais velhos, que tiveram acesso ao ensino e a formação musical, dominam as tecnologias de informação e construíram redes junto de agentes culturais e músicos profissionais, com influência na comunicação social e indústrias culturais. Nas suas atividades desdobram-se em cantadores, ensaiadores de grupos corais, professores de cante em escolas e associações, e criadores de projetos musicais. Livres de amarras com um passado que não os subjugou a modelos performativos resgatam instrumentos musicais e misturam nos seus espetáculos o cante formal com outros géneros musicais<sup>67</sup>. As suas expectativas relacionam-se com a oportunidade de profissionalização artística, e reconhecem no Cante um produto certificado internacionalmente.

---

<sup>64</sup> UNESCO (2014), p. 49.

<sup>65</sup> Dulce Simões, “A turistificação do Cante Alentejano como estratégia de ‘desenvolvimento sustentável’: discursos políticos e práticas da cultura”, in *Cantar no Alentejo. A Terra, o Passado e o Presente* (Estremoz Editora, 2017), pp. 81-82.

<sup>66</sup> Dossier UNESCO (2015), p. 22.

<sup>67</sup> Ver como exemplos os vídeos realizados no âmbito do projeto de investigação pós-doc.: “O Cante e seus cantadores – Festa do Cante nas Terras do Grande Lago (2015)”. Acedido a 10 de setembro, 2018: <[https://www.youtube.com/watch?v=IaMrEqno\\_R8](https://www.youtube.com/watch?v=IaMrEqno_R8)> e o “XIV Encontro de Culturas de Serpa (2017)”. Acedido a 10 de setembro, 2018: <<https://www.youtube.com/watch?v=ANBxeVuYNpg>>.

## ALGUMAS REFLEXÕES

*No es una poesía gota a gota pensada.  
No es un bello producto. No es un fruto perfecto.  
Es algo como el aire que todos respiramos  
y es el canto que espacia cuanto dentro llevamos*<sup>68</sup>.

Os folcloristas e académicos do passado reclamaram a preservação da herança cultural – ou pelo menos a sua representação – perante as transformações materiais e simbólicas da sociedade capitalista. As suas narrativas foram rearticuladas pelos estados-nação, como representações hegemónicas regionais ou nacionais, vinculadas à “cultura popular” e à “autenticidade do povo”. Na atualidade as representações culturais preservadas são patrimonializadas e adaptadas ao “mercado das autenticidades”, entraram em circulação e transformaram-se em objetos de culto, como produtos rentáveis das indústrias culturais<sup>69</sup>. Os Estados e as regiões continuam a necessitar de narrativas que legitimem simbolicamente as comunidades fragmentadas pelo desenvolvimento capitalista, e o património imaterial parece servir para expressar desejos e inquietações. A rutura simbólica com a tradição, pelo desaparecimento das realidades vividas no mundo rural, produz a representação dessas formas de vida e das relações desaparecidas, como algo que pode ser recuperado e posto em valor, ao serviço do turismo e do desenvolvimento regional.

O Cante como património selecionado, inventariado e construído por instituições, académicos e actores sociais diversificados, segundo lógicas racionais e instrumentos burocráticos, é hoje substanciado por formas de dominação mais abstratas que pessoais. Nas suas distintas modalidades a “máquina patrimonial” rearticula a esfera social e as suas ontologias, descartando os “portadores da tradição”, socialmente subalternizados pelas economias políticas e pelas lógicas discursivas patrimoniais, que vivem culturalmente e reproduzem as suas práticas em redes de relações a-patrimoniais<sup>70</sup>. Isto significa que os sujeitos patrimonializadores, ao representarem o mundo vivencial a que os detentores do Cante atribuem sentido, estabelecem uma relação hierárquica entre o “eu” que classifica, e o “outro” que é classificado. As novas relações de poder (simbólicas) reproduzem um saber autorizado, subordinado a organizações políticas conduzidas por agências internacionais que fazem com que o problema da salvaguarda do Cante seja, também, um problema de dominação.

---

<sup>68</sup> Gabriel Celaya, “La poesía es un arma cargada de futuro”, *Poesías Completas* (Madrid: Aguilar, 1968), p. 631.

<sup>69</sup> Pablo Alonso González, *El antipatrimonio: fetichismo y dominación en Maragatería*, p. 288.

<sup>70</sup> Pablo Alonso González, *El antipatrimonio: fetichismo y dominación en Maragatería*, 289.

Como afirmou Isabel Tamaso, os antropólogos não podem olhar para o património (material ou imaterial), como “mais uma possibilidade de trabalho”<sup>71</sup>. O nosso olhar deve estar atento aos processos políticos que reduzem práticas da cultura a categorias e inventários descritivos que ignoram o seu impacto na vida das pessoas. Compete-nos questionar os usos políticos da cultura e a diversidade de interesses que estão em jogo, incluindo os dos próprios académicos. O Cante como produto posto em valor pode ser dominado pela lei do mercado capitalista, por meio de novas formas de representação simbólicas, abstratas, deslocalizadas e impessoais. As relações de dominação persistem, subtraindo aos “portadores do tradição” o valor de uma expressão cultural representativa de uma “estrutura de sentimentos”<sup>72</sup>. O desafio dos antropólogos consiste em converter o campo patrimonial num ativo campo de agenciamento social alternativo e contra-hegemónico, através do reconhecimento dos processos de participação colectivos e dos modelos de gestão e socialização das práticas das pessoas. No quotidiano das famílias e nos espaços de sociabilidade cantar é um costume que atribui sentido à vida, como herança cultural incorporada, transmitida por gerações e instituições. As estrofes poéticas das modas estão carregadas de futuro, como bem observou Michel Giacometti quando nos diz que “os cantos alentejanos atualizam as letras que frequentemente refletem (...) os problemas, as tensões e as situações sociais do momento”<sup>73</sup>.

*Ó meu Alentejo canta  
Faz brilhar tuas cantigas  
A sua beleza é tanta  
Que todo o país encanta  
As nossas modas antigas.*

*Somos património imaterial  
Lutámos e conseguimos  
Adultos, jovens e crianças  
No cante pomos a esperança.  
De mostrarmos o que sentimos.  
[...]<sup>74</sup>.*

---

<sup>71</sup> Izabela Tamaso, “A expansão do património: novos olhares sobre velhos objectos, outros desafios...”, *Sociedade e Cultura* 8, n.º 2 (2005), p. 17.

<sup>72</sup> Raymond Williams, *The Country and the City* (Oxford: University Press, 1973).

<sup>73</sup> Citado em Luísa Tiago de Oliveira, “O Alentejo de Michel Giacometti”, in *Cantar no Alentejo. A Terra, o Passado e o Presente* (Estremoz Editora, 2017), p. 174.

<sup>74</sup> Excerto da “Moda ao Cante Alentejano” da autoria de Maria Rosa Campaniço (Vila Verde de Ficalho, 1956), cantadeira do Grupo Coral Feminino “Flores do Chança”, de Vila Verde de Ficalho (Baixo Alentejo), formado em 2008 por vinte e uma mulheres com idades compreendidas entre os 35 e os 80



**Fig. 1.** Grupo Coral Feminino “Flores do Chança”, foto da autora, 2016.

---

anos de idade. Letra criada a 24 de Dezembro de 2017, para assinalar o 3.º aniversário da inscrição do Cante na LRPCIH da UNESCO.

# MORDOMIA E LIMINARIDADE NAS FESTAS DO MÁRTIR EM BARROSO

por

**João Azenha da Rocha<sup>1</sup>**

**Resumo:** No planalto sul da serra de Barroso, onde Trás-os-Montes liga ao Minho, confluem modos de produção e também cultos associados aos ciclos agrários e pastoris. As festas de São Sebastião neste território são intercaladas por fatores diversos que conduzem a alterações cíclicas em certos aspetos do cerimonial, que assim é constantemente recriado. As mudanças ocorrem, têm origem em dissidências, em conflitos derivados das desigualdades presentes em todas as sociedades. A dinâmica de mudança é geradora de informação significativa, dado que os momentos de estabilidade são ténues e fugazes. Neste artigo comparamos três lugares de celebração do Mártir, selecionados pela sua proximidade e relevância, revisitando outros territórios com festas da mesma invocação.

**Palavras-chave:** Mordomia; Liminaridade; Mercantilização.

**Abstract:** In the southern plateau of Serra do Barroso, where the Trás-os-Montes and Minho regions meet, different production methods as well as worshiping traditions associated with both agricultural and pastoral cycles flow together. The feasts in honor of São Sebastião that take place in this territory are intermingled with different factors that drive cyclical changes on certain aspects of the rituals constantly recreated. The changes take place, and have its roots in disagreements, in conflicts resulting from inequalities pervasive in all societies. The dynamics of change is a driver for a wealth of information, given that the periods of stability are feeble and fleeting. In this essay, we compare three places for the celebration of the Martyr, selected by its proximity and relevance, by revisiting other territories with feasts with the same invocation.

**Keywords:** Servitude; Liminarity; Mercantilization.

Desenvolvido no âmbito de um projeto académico, o tema deste artigo centra-se nas festividades religiosas enquanto espaços e momentos em que os atores sociais constroem representações culturais, exercitam práticas, e produzem discursos de pertença na articulação entre o local e o global. A análise e interpretação dessas representações permitiu comparar as marcas de continuidade e mudança nas festas

---

<sup>1</sup> Conservador do Ecomuseu de Salto (coordenador da Casa do Capitão) na Câmara Municipal de Montalegre, é mestre em Museologia e Património pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da NOVA de Lisboa.



de São Sebastião em Salto, em Couto de Dornelas e em Samão (concelhos de Montalegre, Boticas e Cabeceiras de Basto), bem como os sinais que indiciam situações de concessão ou de conflito.

Como contraponto, exemplos de outras festas dedicadas ao *Santo Mártir* em aldeias vizinhas (em Venda Nova e Cabril; em Cerdedo, Alturas e Viveiro; e em Gondiaães), serviram para destacar as práticas recorrentes no presente, e em simultâneo para questionar as transformações ocorridas nessas práticas num *tempo longo*<sup>2</sup>. Foi prosseguida uma tripla abordagem, na linha proposta por Paula Godinho<sup>3</sup>: 1) a partir da realidade presente, encarada de forma comparativa; 2) a partir dos processos, nesse *tempo longo* que os encaminha para um ciclo agrário, num momento de incerteza acerca do futuro reservado ao mundo rural; 3) a partir dos agentes, dos indivíduos e grupos, e dos seus interesses e projetos.

A relação entre o sagrado e o profano, atuando de forma constante e diferenciada nestas festividades, as formas de organização social da festa, as variantes do ritual de partilha de alimentos, em particular a *mezinha*<sup>4</sup> que confere propriedades curativas ao pão benzido, bem como o cerimonial em que se insere, representado em todas as *narrativas de fundação* que distinguem estas festas, foram também matérias centrais para a pesquisa<sup>5</sup>.

A alimentação, enquanto território cultural, possibilitou desenvolver uma outra abordagem teórica associada à festa, tendo em conta que a dádiva de alimentos sacralizados caracteriza a celebração de São Sebastião, em várias regiões do país e em particular nas Terras de Barroso. A origem, o modo de produção e de consumo desses alimentos revelaram diversidade em cada uma dessas festas, sendo a sua

---

<sup>2</sup> Fernando Oliveira Baptista, *Declínio de um tempo longo*, in *O Vôo do Arado*, direção de Joaquim Pais de Brito *et al.*, pp. 35-75 (Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Instituto Português de Museus e Ministério da Cultura, 1996).

<sup>3</sup> Paula Godinho, *Festas de Inverno no Nordeste de Portugal: património, mercantilização e aporias da "cultura popular"* (Castro Verde: 100 Luz, 2010).

<sup>4</sup> Embora aqui usemos o termo *mezinha*, não constatámos o seu emprego no vocabulário local, nomeadamente dos organizadores da festa. *Mesa e mesinha de São Sebastião* são termos usados para designar a distribuição de alimentos (sobre uma estrutura de madeira em Couto de Dornelas e em Samão).

<sup>5</sup> De modo a concorrer para uma descrição etnográfica densa, elaborei uma grelha de observação e análise para as localidades selecionadas, afinada no decorrer da pesquisa, identificando conexões e divergências, relacionando as variáveis com os seguintes níveis de análise, entre outros: (1) *narrativa de fundação* da festa; (2) nomeação de mordomos e festeiros; (3) peditório, organização e início da preparação da festa; (4) relação da festa com outras festas no mesmo lugar; (5) outras festas de Inverno em aldeias próximas; (6) alimentos distribuídos; (7) propriedades da *mezinha*; (8) bênção dos alimentos; (9) espaço da distribuição; (10) local da missa e percurso processional; (11) descrição da imagem de culto; (12) esmolas no dia da festa; (13) descrição dos utensílios usados na distribuição; (14) venda de produtos durante a festa; (15) aspetos lúdicos; (16) estratégias de mercantilização da festa.

importância também variável, consoante se trate de organizadores, de beneficiários usuais da oferenda ou de participantes ocasionais.

O cereal, elemento nuclear do pão abençoado, seja de origem local (recolhido de porta em porta), seja estranho à região (produzido intensivamente, transportado e vendido em larga escala), garante em qualquer caso ao alimento a sua principal qualidade profilática. De forma diferente são encarados os demais produtos alimentares, sobretudo os que não integram o leque da distribuição gratuita. O discurso orienta-se nalguns casos para a valorização do autêntico, do local, do natural, daquilo que tem raízes, que é distinto<sup>6</sup>.

Nalgumas das festas de São Sebastião, a dádiva não é apenas de simples alimentos, mas de um complexo culinário organizado. As refeições festivas são elementos de um sistema de trocas, em que o acento é posto sobre a cedência de alimentos cozinhados. A preparação, a arte culinária tornam-se, assim, elementos da própria prestação<sup>7</sup>.

As festas do Mártir, nesta subzona do Alto Barroso Ocidental<sup>8</sup>, são intercaladas por fatores diversos que conduzem a alterações cíclicas em certos aspetos do cerimonial, que assim é *constantemente recriado*<sup>9</sup>. Os lugares de Barroso seleccionados apresentam, em grande medida, semelhanças culturais e de habitat com as freguesias minhotas vizinhas, partilhando devoções e rituais, dividindo pastos nas serras e mantendo afinidades históricas, económicas, de parentesco e de vizinhança. Mas é variável o modo como os limites sociais afirmam e definem categorias de pertença ou de exclusão, e como se desmentem ou confirmam os limites administrativos associados a uma segmentação física do território. Pelos motivos invocados e também dada a sua posição de território de passagem, situação favorável à comunicação e às conexões entre as *Terras* de Barroso e de Basto (*a Serra e a Ribeira*), as marcas deste território manifestam-se não apenas nos seus elementos naturais e culturais singulares, mas também nos elementos mistos, superando as fronteiras administrativas.

O planalto sul da serra de Barroso é um território diferenciado por condições naturais favoráveis à agropecuária. A par da elevada pluviosidade que permite vastas áreas de pasto e a máxima densidade de gado bovino, a transição geográfica e a

---

<sup>6</sup> Jeff Pratt, "Food Values: The Local and the Authentic", pp. 285-300.

<sup>7</sup> Alberto Lameiras, "Festas e Rituais com que vivemos: nivelamento ou diferenciação?", *Revista de Guimarães*, n.º 105 (1995), pp. 251-270.

<sup>8</sup> Flávio José Sá da Silva Oliveira, *O Concelho de Montalegre no Período 1958-1984. Utilização de um Sistema de Informação Geográfica na Avaliação da Dinâmica da Ocupação do Solo*, Dissertação submetida à Faculdade de Ciências da Universidade do Porto para obtenção do grau de Mestre em Engenharia Agronómica (FCUP: Departamento de Geociências, Ambiente e Ordenamento do Território, 2011), p. 20.

<sup>9</sup> Bronislaw Malinowski. *Magia, Ciência e Religião* (Lisboa: Edições 70, 1988), p. 152.

proximidade cultural entre as duas províncias facilita a confluência dos modos de produção e também dos cultos associados aos ciclos agrários e pastoris. Por um lado, as romarias à Senhora do Pranto, a 15 de Agosto em Salto ou à Senhora do Monte, a 8 de Setembro, na serra de Cerdedo, a cujo templo se dirigem as procissões espontâneas em *clamores a partir de finais de Janeiro, especialmente depois do dia de São Sebastião*<sup>10</sup>, rogando pela mudança das condições atmosféricas de modo a garantir as colheitas anuais; por outro lado, as procissões votivas de gado, ao Divino Salvador do Mundo, protetor dos bovinos, no 2.º Domingo de Agosto em Viveiro de Boticas, ou a São Brás, guardião tutelar dos suínos, invocado no dia 3 de Fevereiro, na Espertina.

Existe uma lógica para a renovada atenção às festas de Inverno, não coincidentes com o tempo estival aparentemente mais festivo. Se as festas de Verão celebram a comunidade alargada, com a vinda dos emigrantes, dos residentes no período de férias, dos recém-chegados e dos turistas, só no Inverno é que os membros da comunidade nuclear podem celebrar em privado, longe da atenção das vagas de visitantes, para quem *atuam* no Verão. A relevância desta proximidade dos que assistem à festa pode ser avaliada como indício de um reconhecimento vicinal ciclicamente renovado, com maior ou menor intimidade, a par do afluir massivo de desconhecidos. O impacto dos emigrantes continua a ser notório, expresso na dimensão das festas que ocorrem nos períodos de férias, sobretudo de Verão, mas também à volta do dia 20 de janeiro.

As práticas festivas de Inverno, diferenciadas e complementadas pelas festas de Verão, ficam enquadradas num contexto interno, de acesso público mais reservado, menos sujeito às pressões da diversão que esperam os que vêm de *fora*.

As ações rituais no decurso da vida quotidiana, quer nas ocasiões em que o indivíduo é iniciado num novo estatuto social, quer nas que marcam a descontinuidade social do fluxo do tempo, ou mesmo nos rituais sociais das festividades cíclicas, das romarias e das peregrinações, implicam a possibilidade de conservação ou de reestruturação da ordem social. Os processos de patrimonialização e de turistificação podem exacerbar as clivagens existentes dentro da comunidade, assemelhando-se às desigualdades produzidas por outras estratégias de *desenvolvimento*. Apesar da cultura local estar em permanente processo de reconfiguração, essa alteração é por vezes forçada, colocando em risco a sua continuidade pelo tratamento que lhe é dado como atração turística.

São diversas as formas de projetar a festa *para fora* dos limites da freguesia: se nalguns locais a festa continua a ser feita com modéstia de objetivos, não

---

<sup>10</sup> Pais de Brito, “Coerência, incerteza e ritual no calendário agrícola”, p. 222.

chegando a assistir atualmente mais que algumas dezenas de convidados, noutras sítios a festa há muito extravasou as fronteiras locais, convertendo-se em chamariz identitário, marca da diferença que de forma gradual se descobre numa ruralidade idealizada. Como sucede em segmentos cerimoniais associados a outras festas de Inverno em Trás-os-Montes, *o que permanecera no registo escondido é convertido em emblema local*<sup>11</sup>.

Embora mantendo a substância dos seus principais significados, as festas em Portugal adquiriram novas modalidades, próprias dos tempos atuais, traduzindo diferentes casos de rejuvenescimento ou renovação das suas práticas rituais.

Esse impulso festivo renovado apresenta-se sob três formas: um crescente interesse pelas exuberantes festas patronais celebradas no Verão, de modo a coincidir com o regresso de férias dos emigrantes; um interesse renovado nas festas de Inverno e Primavera, muito próximas à tradição e à comunidade local; e festas novas para promover produtos locais, impulsionadas por gente de fora do grupo. Essa revitalização e interesse em festejar manifesta-se de diversos modos e apresenta vários significados. Em primeiro lugar traduz a noção de invenção, relacionada com a inovação, incluindo as tradições atualmente inventadas, construídas e formalmente instituídas, e aquelas que emergem de uma forma menos fácil de definir, que ocorrem num breve período de tempo<sup>12</sup>. A revitalização tem outras conotações, como uma nova energia injetada numa festa, o reanimar ou reviver de uma celebração, ou ainda a sua restauração ou ressurreição. Noutras casos, a retoma de festas que não tinham sido extintas, pode configurar uma retraditionalização.

As celebrações têm muitas vezes particular importância porque reproduzem um ato de interdependência, envolvendo toda a comunidade, numa reafirmação de existência comum. O que pode significar, por vezes, que o cerimonial não é dirigido nem representado para estranhos, sendo comemorado na intimidade. Contudo, nalguns casos verifica-se um processo de mercantilização da cultura local, incluindo a mercantilização dos rituais, facto que pode ditar a sua alteração, a sua revitalização ou a sua paradoxal extinção. Embora quase sempre sejam bem-vindos visitantes *de fora*, em particular se são conhecidos ou convidados por membros da comunidade, torna-se nalguns casos incómoda a presença de pessoas sem relações com os habitantes locais. O entendimento profundo do significado de alguns rituais depende do entendimento de todo o sistema de crenças, o qual

---

<sup>11</sup> Paula Godinho, *Festas de Inverno no Nordeste de Portugal: património, mercantilização e aporias da “cultura popular”*, p. 23.

<sup>12</sup> Hobsbawm, *A invenção das tradições*, pp. 9-23. Lembram os autores que “a força e a adaptabilidade das tradições genuínas não deve ser confundida com a invenção das tradições. Não é necessário recuperar nem inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam”.

é reafirmado através de papéis e desempenhos dramatizados. Não se trata de um espetáculo, como muitas vezes é interpretado o cerimonial, mas antes de afirmar a crença na própria cultura.

O que sucedeu com o ritual do *Alarde*, na região de Guipúzcoa, País Basco, é exemplo dessa falta de entendimento, por parte das instituições públicas. Coincidindo com o período balnear, a festa passou a fazer parte da lista do *colorido local*, sendo divulgada como *produto* para atrair receitas turísticas, passando assim de um ato privado da comunidade a um ato público, originando um ponto de viragem. Num par de anos, o ritual transformou-se numa *performance* em troca de dinheiro. O significado vital do ritual desapareceu e como resultado a festa deixou de se realizar. Este caso merece reflexão, podendo afirmar-se que *tratar a cultura como um recurso natural ou uma mercadoria sobre a qual os turistas têm direitos não é simplesmente perverso, é uma violação dos direitos culturais dos povos*. A perda do significado trazido pela mercantilização da cultura é um problema tão sério quanto a desigual distribuição dos lucros resultantes do turismo<sup>13</sup>.

Num processo contraditório, se a mercadorização da diferença promove a busca do autêntico, integrada num movimento mais vasto de *retorno à terra* vindo pelo menos desde o movimento contestatário de Maio de 68, essa procura generalizada de acontecimentos e produtos *naturais* pode conduzir à alteração de algumas das sequências dessa produção. Tal facto pode, por outro lado, contribuir para a *reanimação* da festa, como aconteceu com maior evidência em Alturas de Barroso, a partir do ano em que passaram a distribuir os alimentos à noite, num recinto fechado, multiplicando assim o número de visitantes<sup>14</sup>.

Introduzidas em anos recentes, as barracas de madeira instaladas para a Festa de São Sebastião em Salto, vendem fumeiro de produção local, pão caseiro e canecas tradicionais de *pó de pedra*, com imagens alusivas ao santo, produtos que em cada ano têm acréscimo de procura, por vizinhos e sobretudo por forasteiros. No Couto de Dornelas, onde a festa passou a ter grande divulgação e maior assistência a partir da abertura da estrada nacional, em 1982, é também crescente o número de barracas com venda de produtos artesanais, fumeiro, mel e chás medicinais, mas também de artigos de vestuário e outros de confeção industrial.

As diferentes versões do *mito de origem* destas festas formulam narrativas de unidade que remetem a uma descendência remota comum, uma história de parentes

---

<sup>13</sup> Greenwood, "Culture by the Pound: an Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commodization", pp. 129-138, p. 301, H67.

<sup>14</sup> Boissevain, em "Revitalizing European Rituals", lembra-nos que se verifica um aumento das celebrações públicas na Europa, destacando nesse interesse crescente o papel dos turistas, estranhos ao contexto que tentam conhecer.

e vizinhos aliados nas adversidades e nas formas de expurgar essas ameaças<sup>15</sup>. As calamidades trazidas pelos *cavaleiros do apocalipse*, a peste, a guerra e a fome, fazem parte de todas as narrativas fundadoras da festa. Na verdade, trágicas epidemias dizimaram algumas povoações deste planalto, como os registos documentais, a tradição oral e os vestígios arqueológicos comprovam. São correntes as lendas associadas a aldeias abandonadas, que terão dado origem às aldeias contíguas, tendo os moradores *mudado* por causa dessas contaminações. Para além da vulnerabilidade natural da prática agrícola, sempre dependente das condições meteorológicas, que trazem a incerteza às produções de cada ano agrícola, pelas variações climáticas que podem ocorrer, também podem surgir catástrofes mais graves que agravam essa dimensão de incerteza que anda associada às práticas agrícolas. O aparecimento de pragas, as doenças nas plantas e nos animais, os picos climáticos extremos, despoletavam um conjunto de práticas e intervenções, materiais e simbólicas, tendo em vista acautelar o sucesso das culturas face aos fatores que as pudessem afetar. A organização do calendário agrícola e pastoril estava de tal modo entrosado com o calendário religioso, ritual e festivo, que têm de ser percebidos como um todo<sup>16</sup>.

As festas nas áreas rurais, sobretudo as que têm lugar nas estações frias, continuam a integrar o ciclo agro-pastoril anual. A festa de São Sebastião em Portugal celebra-se em pleno Inverno marcando, em certas regiões, o início do período do Carnaval. Na serra do Alvão as *negaças* entre rapazes e raparigas recomeçam em cada 20 de Janeiro e em Salto ouvimos recentemente dizer *a 20 de janeiro, uma hora por inteiro*, marcando de modo significativo o tempo do crescimento dos dias<sup>17</sup>.

A delimitação temporal deste ciclo festivo é, na tradição etnográfica portuguesa, feita com referência a vários acontecimentos de natureza social do calendário anual. Veiga de Oliveira, referindo-se ao ciclo carnavalesco, assegura que este período festivo tem o seu início *muito antes do Entrudo propriamente dito, geralmente a 20 de Janeiro, em que aparecem os primeiros mascarados*<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Como noção complementar à de *tradição inventada*, alguns autores propõem o conceito de passado útil, a aplicação de imaginação criativa para a interpretação de um património e memória coletiva, que resulta em representações de um passado construído em larga medida artificialmente, posto ao serviço da construção da comunidade. Adema, *Festive Foodscapes: Iconizing Food and Shaping of Identity and Place*, p. 22.

<sup>16</sup> Pais de Brito, “Coerência, incerteza e ritual no calendário agrícola”, p. 218.

<sup>17</sup> Era neste dia que em Salto apareciam à venda as primeiras laranjas (“São Sebastião, laranja na mão”) e ali contam que ‘passado o São Sebastião já podiam andar as roncás’. O Entrudo *entrava* sempre a 20 de Janeiro, subindo a Salto nesse dia uma vendedora, vinda da Ribeira, com rebuçados da Régua e sacos de papelinhos que os rapazes compravam para atirar às raparigas.

<sup>18</sup> Veiga de Oliveira, *Festividades Cíclicas em Portugal*, p. 14.

Para outros autores, os dois grandes períodos opostos – Inverno e Verão – são assinalados pela matança do porco, uma *inauguração caléndrica ritual e psicológica, uma espécie de antecipação do Carnaval*<sup>19</sup>. A matança do porco marca assim um ciclo mais alargado de circulação de alimentos, no qual se integra o São Sebastião e o Carnaval.

É também a partir de Janeiro que as comunidades rurais se encontram mais inseridas na intimidade e na dependência da natureza, *em cujas fronteiras se encontram as entidades portadoras de perigos que as podem ameaçar, mas também de energias protetoras*<sup>20</sup>. Daí talvez que os marcos delimitadores de propriedade sejam visitados, nalgumas aldeias transmontanas, com frequência no dia de São Sebastião, de modo a atualizar a eficácia da proteção, numa reafirmação sacralizada dos limites do território.

Entre o ciclo dos Doze Dias – nalguns casos na sua continuidade – e o ciclo do Carnaval-Quaresma, o dia 20 de Janeiro tem lugar numa época considerada como não coincidente com o tempo festivo, como vimos. No entanto, sabemos que estes ciclos podem ter seguimento, atuando como vias de passagem, ligando os ciclos mais intensos através de etapas intermédias<sup>21</sup>.

A partir do próprio Dia de Reis, começam as celebrações dedicadas ao santo em Cabril, com uma significativa *Declamação a São Sebastião* e em Valdanta (Chaves), onde se pedem os *Reis de São Sebastião*. Neste contexto, o consumo de vinho aparece também como elemento essencial e transgressor. Em Cabril é pedido um ano abundante de vinho, *nessa Declamação a São Sebastião: Senhor São Sebastião, situado nesta terra; viemos pedir ao santo que nos livre da guerra. Que nos livre da guerra, que anda espalhada pelo mundo; trazei o copo na mão, mas que se não veja o fundo.*

Um manuscrito de 1744 desta freguesia, pertencente ao espólio de uma casa de lavradores, revela que:

*O principal rigozijo que tem os rapazes de Cabril hé em dia de S. Seb(asti)am, e nenhum nesse dia fica sem missa do dia a poder que possa, não tanto pela missa que hé no que eles menos cuidão, mas pela*

---

<sup>19</sup> O'Neill, *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras: desigualdade social numa aldeia transmontana, 1870-1978*, p. 487.

<sup>20</sup> Brito, "Coerência, incerteza e ritual no calendário agrícola", pp. 220-226.

<sup>21</sup> Paula Godinho, *Festas de Inverno no Nordeste de Portugal: património, mercantilização e aporias da "cultura popular"*, p. 44.

*marenda, por que se lhe dá o pam, e vinho como f(ic)a dito, e os pais hoão seu sesto com carne...*<sup>22</sup>.

Na verdade, o vinho está presente em todas as festas dedicadas a São Sebastião que presenciámos<sup>23</sup>.

Entre os antigos germanos a oferta de bebida era o presente por excelência, sendo mais valorizado aquilo que era vertido, consistindo os dons essencialmente em bebidas tomadas em comum<sup>24</sup>. Mas não é apenas o consumo de vinho que promove o ambiente festivo, é a própria refeição que se reveste desse sentido, pois cria um *espaço de desregramento disciplinado, paradoxo explicável pelo triunfo no excesso do consumo de vinho e carne*<sup>25</sup>.

Merece destaque a dimensão moral da distribuição de comida sagrada, frequentemente durante um sacrifício, ou pelo menos num contexto ritual, e os efeitos solidários que causa na comunidade. O significado ético relacionado com a refeição do sacrifício, visto como ato social, recebe particular ênfase de certas práticas associadas ao ato de comer e beber<sup>26</sup>.

Nas religiões tidas como *antigas*, todas as vulgares funções de veneração se resumem à refeição de sacrifício; o ato de comer e beber em conjunto assume-se como a solene e declarada expressão do facto de todos aqueles que partilham a refeição serem irmãos e de todas as obrigações de amizade e de irmandade serem implicitamente reconhecidas nesse ato comum. Ao aceitar o homem à sua mesa, a divindade aceita a sua amizade. Contudo, este favor não é extensível a nenhum homem na sua simples esfera privada; recebido como um membro da comunidade para comer e beber junto dos seus companheiros, e na mesma medida em que cimenta a ligação com a divindade, o ato de veneração cimenta também o laço entre si e os seus irmãos na fé comum.

Uma teoria da festa deveria ser articulada com uma teoria do sacrifício. Este apresenta-se como uma espécie de conteúdo privilegiado da festa; como que o movimento interior que a resume ou lhe dá o seu sentido. A dialética da festa reforça e reproduz a do sacrifício. Se a festa é o tempo da alegria, é também o tempo da angústia. O jejum, o silêncio, são obrigatórios antes da expansão final.

---

<sup>22</sup> Martinho Baptista, *Transcrição Literal do Documento Manuscrito de Pincães* (Cópia de 1813, de um manuscrito de 1744), p. 7.

<sup>23</sup> O vinho é um elemento de especial destaque em Salto, onde a imagem do santo leva, no dia da festa, numa das mãos um cacho de uvas e aos pés um pipinho de vinho.

<sup>24</sup> Mauss, *Sociedade y ciencias sociales*, Obras III, p. 47.

<sup>25</sup> Paula Godinho, *O Leito e as Margens. Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988)*, p. 513.

<sup>26</sup> Goody, *Cozinha, Culinária e Classes: Um Estudo de Sociologia Comparativa*, p. 13.



Os interditos habituais são reforçados, certas proibições novas são impostas. Os transbordamentos e os excessos de toda a espécie, a solenidade dos ritos, a severidade prévia das restrições, concorrem igualmente para fazerem da ambivalência da festa um mundo de exceção<sup>27</sup>.

Também nestas festas de Janeiro é habitual o surgimento de imprevistos. A estrutura permanece, a *communitas* acontece; e é constante a reinterpretação do processo. Um jogo de esconder e revelar significados, essencial para a hegemonia. E a hegemonia *implica sempre uma ambiguidade em relação à dominação tanto da parte do dominado como do dominante*<sup>28</sup>.

A festa de São Sebastião celebrada em Salto contrasta com a festa da padroeira, Nossa Senhora do Pranto, a 15 de Agosto, o que pressupõe uma organização social do tempo em mutação, em consonância com as alterações no âmbito das comunidades e da sociedade em questão.

Na primeira missa de Janeiro de cada ano, o pároco apresenta, além das contas, do rol dos nascimentos, dos batismos e dos funerais ocorridos no ano findado, também o nome dos mordomos de cada aldeia nomeados para cada uma das festas, de Janeiro e de Agosto. Mordomos ou *juízes* eram os representantes das *casas* de lavoura de cada uma das aldeias da freguesia, seguindo, para cada uma dessas festas, uma sequência estabelecida. Como a freguesia é extensa, composta por 20 aldeias, a cada *casa* cumpria fazer a festa apenas a cada 51 anos, o que pressupõe uma continuidade demográfica na qual se alicerça a memória de um ciclo longo, em que cada aldeia constitui uma unidade. No Couto de Dornelas e em Samão, a festa era organizada, até há cerca de duas décadas atrás, também apenas pelos lavradores, representantes das *casas* mais abastadas. Hoje, em ambas as freguesias, uma ‘Comissão de Festas’ assegura o principal papel de recolha de fundos, dado que, perdida parte do seu poder económico, o aumento das despesas tornou demasiado pesado o encargo para os lavradores. Contudo, o mordomo-lavrador continua a ser nomeado, mas apenas acompanha o grupo no peditório.

A *casa* representa o nome e o lugar de origem de cada lavrador nomeado, correspondendo a uma unidade patrimonial de contornos bem definidos. A *casa*, tal como é entendida em Barroso, inclui duas vertentes, correspondendo a elementos materiais e a elementos imateriais. Estes elementos ganham significado estrutural através dos aspetos ideológicos que caracterizam os direitos, deveres e funções do proprietário da *casa*: a sua manutenção na linha de descendência masculina,

---

<sup>27</sup> Caillois, *O homem e o sagrado*, 95 – nota 1.

<sup>28</sup> Cabral, “A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições”, p. 880.

mantendo assim a importância do nome com que é designada e identificada interna e externamente, com referência a um antepassado fundador<sup>29</sup>.

O recurso terra é central enquanto condição natural e fator de produção, em volta dos quais giram as principais atividades desenvolvidas no interior das unidades familiares camponesas, tornando a posse da terra condição necessária à sua reprodução socioeconómica. Manuela Ribeiro<sup>30</sup> destaca três níveis de valores associados à terra: *económico*, na propriedade valorizava-se não só o acesso a um meio de produção fundamental, mas sobretudo a garantia da apropriação e do controle do que a partir dele se produzia; *social*, dado que a posse da terra constituía a principal fonte de prestígio, de poder e de estatuto social – responsável pela estratificação bipolar que opunha *lavradores* e *cabaneiros*; e *ideológicos*, definindo a propriedade fundiária alguns dos mais profundamente arraigados valores da sociedade rural, como a liberdade, a independência e a autonomia familiar e pessoal.

A preservação da unidade produtiva era o objetivo primordial, e essa finalidade determinava as alianças matrimoniais e influenciava as relações de parentesco, que se diluíam quando um membro dessa unidade doméstica deixava de residir na *casa*. O grupo doméstico integrava a família do proprietário, os filhos solteiros e o filho destinado a herdar a *casa*, mesmo depois do seu matrimónio. O sistema sucessório e o esquema de partilhas visavam, antes de tudo, preservar a *casa*, permitindo assim que ela se mantivesse no topo da hierarquia social, dado que a posse da terra era o principal fator de estratificação<sup>31</sup>.

Na senda de Jorge Dias<sup>32</sup>, podemos também constatar que, até há algumas décadas atrás, era ancorada nas *casas* que as famílias de lavradores concebiam o seu sistema social, que lhes permitia, além da posse dos meios de produção, a organização das festas religiosas. As *casas* integravam um conjunto de bens, recursos, técnicas e pessoas, formando um coletivo ao qual se sujeitavam os indivíduos. A reprodução e a preservação desse conjunto de valores, justificava os arranjos, os acordos e alianças em que se envolviam os elementos do grupo doméstico, abdicando amiúde dos seus interesses individuais<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Castanheira apresenta-nos um modelo descritivo e uma definição de *casa* em *Transmissão do património e reprodução social: a devolução dos bens e a preservação das Casas de Lavoura de Salto, no Barroso*, p. 136.

<sup>30</sup> Ribeiro, “A terra e os camponeses no Barroso”, pp. 344-5.

<sup>31</sup> Pais de Brito, *Retrato de Aldeia com Espelho. Ensaio sobre Rio de Onor*; Godinho, *O Leito e as Margens. Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988)*.

<sup>32</sup> Jorge Dias, *Rio de Onor: comunitarismo agro-pastoril*.

<sup>33</sup> Castanheira, *Transmissão do património e reprodução social: a devolução dos bens e a preservação das Casas de Lavoura de Salto, no Barroso*, p. 140.

Com *nuances* registadas por O'Neill<sup>34</sup> e Paula Godinho<sup>35</sup> para o nordeste Transmontano, a casa apresentava-se como unidade básica da sociedade camponesa, tal como se verificava tanto no Baixo Minho como em Barroso, garantindo também a realização das festas religiosas. Mas a realidade mudou<sup>36</sup>. Se o estatuto, o prestígio relativo e o poder dos grupos domésticos lavradores continuaram a declinar nos últimos anos, mudou também o seu interesse e a sua capacidade para tomar o encargo da organização das festas.

*A religião é uma coisa eminentemente social*<sup>37</sup>, as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas. Os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos. Se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os factos religiosos. Sendo coisas sociais, produtos do pensamento coletivo, essa força coletiva impessoal sobrepõe-se às consciências individuais.

Numa perspetiva complementar à que tem sido apresentada – a qual enfatiza o prestígio que o cargo de mordomo visa alcançar – destacamos a capacidade de desapego dos bens, aptidão necessária para garantir formas de angariar fundos e gerir as contas da festa, como outro valor que envolve a responsabilidade desse cargo. O papel assumido pelos mordomos envolve uma dimensão próxima do neófito, na esteira do que nos aponta Turner para outro contexto: *As entidades na liminaridade podem ser classificadas como aquelas que não têm nada de seu. São representados sem estatuto, propriedade, roupas que demonstrem o seu cargo, posição no sistema de parentesco – em suma, nada que os distinga dos outros iniciados*<sup>38</sup>.

Nesses ritos, estamos em presença de um *momento dentro e fora do tempo* e dentro e fora da estrutura social secular, o que revela um certo reconhecimento de uma multiplicidade fragmentada de laços estruturais. São dois *modelos* alternativos, de inter-relação: um sistema de sociedade estruturado, diferenciado e hierárquico; um segundo sistema, que emerge no período liminar, visto como uma sociedade rudimentarmente estruturada, *communitas*, ou comunhão de indivíduos iguais que se submetem à autoridade geral dos velhos rituais. Assim, para indivíduos e grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que envolve experiências

---

<sup>34</sup> O'Neill, *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras: desigualdade social numa aldeia transmontana, 1870-1978*.

<sup>35</sup> Paula Godinho, *O Leito e as Margens. Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988)*.

<sup>36</sup> Rodrigues, "A mudança no espaço rural nas zonas marginais: o caso da Terra Fria Transmontana", pp. 385-395.

<sup>37</sup> Durkheim, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 212.

<sup>38</sup> Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, p. 95.

sucessivas de alto e baixo, *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de estatuto baixo para alto faz-se através de um limbo de inexistência de estatuto. Neste processo, os opostos constituem-se e são mutuamente indispensáveis.

Os mordomos do São Sebastião, lavradores ricos no geral, têm de pedir, de porta em porta, têm de rogar para dar, sendo essa a atividade que consideram mais ingrata, nos discursos já registados. Se não pedirem, têm pouco para dar e têm de dispor do seu património. Mas ao distribuir os alimentos angariados, dão também o que é de todos, pagam a promessa de toda a comunidade, atuando como mediadores entre os homens e a divindade que propicia as boas colheitas, a boa saúde e a paz. Os camponeses sem terra, os *cabaneiros*, bem como os assistentes vindos de fora, aparecem na festa para receber alimentos, garantindo desse modo que o cerimonial decorra e, em última análise, que as colheitas sejam boas. A sua presença é por isso indispensável. Dito de outro modo, o *cabaneiro* é nesse dia *servido*, agindo por seu turno como intermediário, permitindo o cumprimento da promessa; o lavrador necessita do sentimento igualitário desse instante, sendo para isso obrigado a pedir e a *servir*.

O intervalo de universal confusão constituído pela festa aparece assim realmente como a duração da suspensão da ordem do mundo. É por esta razão que os excessos são então permitidos. Importa agir ao contrário das regras. Tudo deve ser efetuado às avessas.

Dois razões concorrem para tornar recomendáveis a devassidão e a loucura: para se estar mais certo de reencontrar as condições de existência do passado mítico tenta-se fazer o contrário do que habitualmente se faz. Por outro lado, toda a exuberância manifesta um acréscimo de vigor que não pode senão proporcionar abundância e prosperidade à esperada renovação<sup>39</sup>.

Os atos interditos e exagerados não chegam para marcar a diferença entre o tempo do arrebatamento e o tempo da regra. São ainda necessários os atos às avessas. As pessoas esforçam-se por se conduzir de forma exatamente contrária ao comportamento normal. A inversão de todas as relações parece a prova evidente do regresso do Caos, da época da fluidez e da confusão. Por conseguinte, as festas em que se tenta reviver a primeira idade do mundo, comportam o derrubamento da ordem social. Os escravos comem à mesa dos senhores, mandam neles, troçam deles e estes servem-nos, obedecem-lhes, sofrem afrontas e admoestações.

Na sua forma plena, a festa pode ser definida como paroxismo da sociedade, dado que a purifica e renova ao mesmo tempo. A festa é o seu ponto culminante,

---

<sup>39</sup> Caillois, *O homem e o sagrado*, pp. 112-123.

não só do ponto de vista religioso, mas também do ponto de vista económico: é o instante da circulação das riquezas, da distribuição prestigiosa das reservas acumuladas. É ao mesmo tempo a altura em que, nas sociedades hierarquizadas, se aproximam e confraternizam as diferentes classes sociais e em que, nas sociedades de fraternias, os grupos complementares e antagónicos se confundem, atestam a sua solidariedade e fazem colaborar na obra de criação os princípios místicos que eles encarnam e que habitualmente se tem o cuidado de não misturar.

Os *ritos de passagem* marcam mudanças do indivíduo na estrutura social e, de acordo com os conceitos de liminaridade e *communitas*, essa passagem envolve um renascimento<sup>40</sup>. Para mudar de estatuto, o indivíduo é distanciado da estrutura social, como se morresse ou deixasse de existir naquela posição que ocupava na sociedade. Passa então por um processo liminar, em que está fora da sociedade, colocado num estado de humildade e igualdade, sem estatuto. Só então volta a ser reintegrado na estrutura social, ocupando uma nova posição, como se renascesse. A *communitas* é então não apenas transição mas também transformação. No comentário final da sua obra, Turner declara que a sociedade parece ser mais um processo que uma coisa – um processo dialético com sucessivas fases de estrutura (estrutura social) e *communitas*. Parece haver uma *necessidade* humana, se assim se pode dizer, para participar em ambas as modalidades. O estruturalmente inferior aspira a uma simbólica superioridade estrutural no ritual; o estruturalmente superior aspira a uma *communitas* simbólica e pode ter de fazer a sua travessia do deserto para o alcançar.

A romaria representa mais que um ajuntamento de crentes exclusivamente dedicados a atividades formalmente religiosas. A romaria é vivida como festa, quer dizer, como acontecimento total, que se constitui em ruptura do quotidiano, como irrupção de um *outro* universo<sup>41</sup>.

Na obra já referida, Durkheim afirma que

*o aspecto característico do fenómeno religioso é o facto de que ele pressupõe uma divisão bipartida do universo conhecido, em dois géneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas, aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, às quais os interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras*<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, p. 203.

<sup>41</sup> Sanchis, *Arraial: Festa de um Povo (as romarias portuguesas)*, p. 139.

<sup>42</sup> Durkheim, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, p. 72.

Podemos considerar que são estes tempos e lugares de transição, entre o sagrado e o profano, entre a romaria e o arraial, que fornecem motivos que resultam, nalguns casos, em conflitos, de maior ou menor dimensão e importância. Da resolução desses conflitos surgem novas modalidades da festa, amparadas no diálogo e na negociação entre a mudança de alguns paradigmas e a continuidade de outros. Mas Boissevain afirma que as igrejas estabelecidas têm perdido poder e habilidade para continuar o seu velho combate contra as celebrações populares<sup>43</sup>. Alberto Lameiras corrobora esta observação, afirmando que, apesar da ação destruidora das ações festivas feita pela Reforma protestante e, posteriormente, pela revolução industrial, o espírito festivo continua enraizado na cultura europeia.

Uma pesquisa no contexto rural sintrense revelou que, a divisão espacial, entre igreja e salão de um lado, e a sociedade de outro, representava a *expressão simbólica* da separação e antagonismo entre o pároco e a comunidade, conflito que conduziu a um episódico anticlericalismo<sup>44</sup>. Os conflitos em torno dos sacramentos, da festa ou da moralidade, foram de natureza semelhante aos motivos de discórdia que ocorreram no Couto de Dornelas, onde parte dos moradores e o pároco defendiam diferentes concepções acerca do significado da hierarquia e da religião, criando mutuamente dificuldades de acesso aos rituais festivos e religiosos.

O ritual religioso continua a ser um tema mais da comunidade do que de cada indivíduo. A intensa rivalidade, entre aldeias ou paróquias vizinhas, caracteriza muitas comunidades na Península Ibérica, daí a opção comparativa do presente ensaio. Ao organizar as suas próprias festas, cada aldeia valida a sua autoridade religiosa, definindo uma autoidentidade, que requer, no entanto, a presença de *outros* para conferir essa importância<sup>45</sup>. Enquanto continuar a existir uma sociedade rural, haverá ritual comunitário, o qual vai sendo entendido, acompanhado e apoiado pelos párocos locais, permitindo a sua continuidade, ou essa ligação vai sendo atenuada com o passar do tempo, colocando em causa o seu seguimento, na medida em que a Igreja decida forçar a separação entre práticas religiosas locais e crenças formais, validando apenas os comportamentos religiosos e as atividades que tenham lugar dentro do espaço físico da igreja.

As festas de São Sebastião atingiram grande destaque e popularidade no nosso país, ao longo de séculos. No entanto, a sua prática apresenta fases de decadência, ou mesmo de extinção, alternando com épocas de grande fulgor. Se, ao longo dos tempos, a repressão das autoridades religiosas (tendo em conta a

---

<sup>43</sup> Boissevain, “Revitalizing European Rituals”, p. 3.

<sup>44</sup> Rieglhaupt, “O significado religioso do anticlericalismo popular”, pp. 1213-1230.

<sup>45</sup> Rieglhaupt, “Os camponeses e a política no Portugal de Salazar – o Estado Corporativo e o ‘apoliticismo’ nas aldeias”, pp. 505-523.

recorrente referência documental aos desregramentos associados a esta festa, em diferentes locais do país), não terá tido grande efeito na diminuição da devoção popular, a perda da importância da celebração foi causada sobretudo pelo decréscimo das ameaças das pestes, da fome e da guerra, dos quais o Mártir protegia as populações, através do ritual da dádiva. Mas esse decréscimo do culto deve-se também à perseguição antirreligiosa durante o Liberalismo e os primeiros anos da República, e ainda à substituição por outras devoções e ao *esquecimento* a que o Mártir foi votado, após o Concílio Vaticano II.

Neste contexto geográfico, não se verifica a transferência da festa para o fim-de-semana (excetuando Viveiro de Boticas, aldeia onde a festa se faz sempre no último Domingo de Janeiro) ou para o período de estadia dos emigrantes, no Verão. O dia de São Sebastião não é *dia santo de guarda* ou feriado religioso, portanto a festa não corre o risco de vir a ser *encostada* ao fim-de-semana, facto que eventualmente traria alterações quanto à proveniência, extrato social e idade dos visitantes. Celebrada a maior parte das vezes durante a semana, acorrem à festa devotos das aldeias vizinhas e de maiores distâncias, chegando cedo para participar em mais que uma celebração. Nalguns casos, é notória uma ânsia dos excursionistas urbanos em presenciar várias festas no mesmo dia, formando um cortejo de consumidores apressados que assistem distraídos a trechos intercalados do ritual, muitas vezes coincidentes apenas com a distribuição de alimentos, não impedindo ainda assim que se *mantenha algo de quem dá na coisa dada*.

A festa de São Sebastião é o acontecimento de maior dimensão social abrangido pela circulação do alimento. Começando na unidade doméstica, as práticas festivas percorrem progressivamente círculos concêntricos mais alargados de cooperação envolvendo vizinhos do lugar e culminando com a distribuição alimentar a todas as aldeias da freguesia e a todos os forasteiros que queiram participar na festa. A orientação para assistentes diferenciados, nuns casos quase exclusivamente para a comunidade de habitantes e parentes, noutros casos para forasteiros que chegam em grande número, altera os cuidados com a preparação da festa, a sua visibilidade e alcance e por isso a consideração dos que nela se envolvem, representando o prestígio da aldeia. A semântica das celebrações torna-se vaga e imprecisa, na medida em que se tornam objetos de consumo maciço. Dado o elevado número de festas que se transformaram em espetáculo, sobressaem por vezes discursos de produção e de consumo diferenciados entre dois níveis, dado que os que produzem e os que consomem têm diferentes linguagens<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Mesnil, *La Fête masquée: dissimulation ou affirmation*, pp. 11-33.

Tal não parece afetar a principal intenção das festas de São Sebastião em Barroso: organizar uma distribuição alimentar em grande escala, satisfazendo o maior número possível de visitantes, agradecendo de forma eloquente as graças recebidas. Neste sentido, não parece existir dissipação de bens, nem dispêndio de produtos e trabalho, tendo em conta que se trata de pagamento de uma promessa; por isso não partilhamos das opiniões que sugerem aproximação à prática do *potlach*. Embora tomando em conta alguma disputa entre aldeias próximas, competindo quanto à obtenção da maior assistência, envolvendo grandes quantidades de alimentos ou avultadas quantias gastas, não parece que essa rivalidade implique um desafio que vise diminuir o prestígio dos convidados.

As festas são recriadas em cada ano, tendo por fundamento o pagamento de uma promessa, em resultado de uma época passada em prosperidade, paz e saúde. A dádiva alimentar executa essa penhora individual e coletiva; vem do passado e segue para o futuro. Para além desta intenção, será importante destacar as distinções de rivalidade entre aldeias. No Couto anunciam: *Aqui não se dão papas, aqui damos arroz!* Nas Alturas avisam: *vais ao Couto? Leva para ti e para outro*, expressões a que se junta o uso de *vocabulário de intensificação*: o maior número de pães distribuídos, a maior toalha de linho, a festa mais concorrida, a mais tradicional, ou a mais antiga, entre outras expressões de competição.

Como acontece noutros contextos, a dádiva, facto social total, onde se mesclam o domínio religioso e sociológico, reflete contudo essa contradição de atrair e separar os que nela se envolvem. A oferta de alimentos é um convite que não pode ser negligenciado, pois *recusar receber equivale a declarar a guerra, é recusar a aliança e a comunhão*<sup>47</sup>, sendo a aceitação entendida como início ou continuidade de uma ligação espiritual. A importância que a circulação da broa benzida adquire, levada por vezes para lugares distantes, para a família e amigos que não assistiram à festa, dá conta de relações sociais alargadas. Nalguns casos, é significativo o seu envolvimento num sistema de troca com outros produtos usados em ocasiões cerimoniais. Uma família de Salto envia a broa benzida para parentes de Agra, dos quais recebe em troca grão de milho-miúdo, usado no fabrico das filhoses cerimoniais do Sábado de Entrudo. O cereal, usado na broa, no carolo, na pada, nas fogaças, nas filhós ou nas papas, foi sempre e continua a ser o alimento central da festa. O termo polissémico *pão* designa, além do alimento primordial, também o grão e a farinha, a capacidade da terra onde é semeado, do carro onde é transportado, da caixa e do canastro onde e guardado. Seja centeio para o *carolo*, trigo para as *padas*, milho-miúdo e milho americano para as *papas*

---

<sup>47</sup> Mauss, *Ensaio sobre a dádiva*, p. 69.



que dão o nome à festa de Samão e Gondiaães, entre muitas outras em todo o país conhecidas como *festa das papas*.

A associação da festa de São Sebastião com as papas ou mais genericamente o bodo, faz conhecida uma aldeia, coloca-a num almejado lugar visível do *mapa turístico* atual. Mas o alimento tradicional e icónico pode variar ao longo do tempo, conforme o que se queira e seja possível apresentar como símbolo do lugar e da comunidade. Nos últimos anos deixou de se dar papas na maior parte dos lugares, passando em Dornelas a distribuir-se arroz, substituto evidente do milho-miúdo com o qual se confeccionavam as papas, e em Salto deixou de se servir o carolo, um quarto de pão centeio, substituído por uma simples pada de trigo.

Os alimentos, como marca identitária e meio de comunicação, adquirem significado simbólico, e como todos os símbolos, transcendem a situação em que são usados<sup>48</sup>. Alimentos e lugares podem ser mutuamente celebrados. Alimentos particulares podem constituir-se como ícones de lugares específicos. Os dirigentes das comunidades podem selecionar um alimento, produzido localmente, para representar o lugar – para os próprios e para os outros. Os alimentos têm capacidade para transmitir significado sobre a identidade e o meio social; é preciso saber ouvir a *voz da comida*. A comida, enquanto meio de troca ou dádiva, pode gerar conflitos, mimetismo, um instrumento de autoexpressão, e/ou um veículo para as relações de negociação social.

De um modo geral, a preparação dos géneros alimentares é feita em diferentes locais, normalmente públicos, como a *Casa do Santo*, substituindo as casas dos lavradores-mordomos. A *Casa do Santo*, na qual se cozinham alimentos e armazenam utensílios – como a *vara*, os potes de ferro, as toalhas de linho e os açafates – tem sido, para além do já referido caso de Dornelas, uma das fontes de conflitualidade entre o pároco e a população, reclamando ambos a sua propriedade<sup>49</sup>. Também a natureza do espaço em que a oferenda é partilhada tem vindo a ser alterada. Se durante muito tempo a função dos espaços era modificada durante o período da festa (realizada num campo em pousio) voltando depois à sua função habitual, ultimamente tem-se verificado uma fixação do sítio de distribuição do bodo, transferido para o espaço sacralizado do adro da igreja (Salto), para a rua principal da aldeia (Dornelas) ou para terrenos adquiridos, através de doações e posterior emparcelamento, pela ‘Comissão de Festas’ (Samão). Nesses casos em que o ritual passou dos terrenos de cultivo para espaços definidos e encerrados por

---

<sup>48</sup> Adema, *Festive Foodscapes: Iconizing Food and Shaping of Identity and Place*, p. 10.

<sup>49</sup> Apenas em Salto não existe Casa do Santo. Um registo da paróquia, relativo aos bens relativos à festa, indica a existência de uma vara de prata, entregue ao mordomo de cada ano, mas entretanto desaparecida.

muros, além da transferência do local de consumo dos alimentos, pode ser constatada uma mudança de percurso da procissão. Nalguns locais a imagem é levada, amparada numa toalha de linho, para ser dada a beijar no campo (o Campo das Papas, designação de sentido propiciatório), imediatamente antes da distribuição dos alimentos, como acontece em Samão, a aldeia que mais procura manter os costumes associados à festa, tal como estava associado a uma sociedade rural do passado, antes das alterações demográficas, económicas e sociais. O transporte por carro de bois dos açafates com broas, das malgas de papas e de carne gorda, seguido de outro carro com o pipo de vinho<sup>50</sup>, e em particular a distribuição das papas de milho, feita sobre uma extensa toalha de linho estendida sobre a erva do lameiro, são outros dos mais visíveis desses traços.

Em cada uma das localidades referidas, as festividades apresentam variantes – quanto aos alimentos, à sua confeção, distribuição e modos de partilha, à sua antiguidade, aos espaços de distribuição, à nomeação de mordomos e ao peditório, ao número de participantes – visando todas a mesma oferta altruísta, tendo por base o cereal, o *pão*, metáfora do alimento espiritual, sacralizado antes de ser consumido. Numa data aprazada, essa dádiva periodicamente repetida contribui para mitigar a escassez tanto de alimentos como de relações sociais de proximidade, reafirmando uma conotação mística, embora breve, entre grupos e indivíduos. Elemento essencial no ritual de divisão de alimentos em várias festas de Barroso, o uso da vara – medida e atributo de autoridade – parece dar resposta à advertência apocalíptica revelada na gravura de Dürer, na qual o cavaleiro do corcel negro espalha a fome, desequilibrando a balança da justa distribuição de bens. A singela vara dos juízes/mordomos contraria as ameaças causadoras da escassez de alimentos, representando a utopia da partilha e da moderação, num momento efémero de reequilíbrio social.

---

<sup>50</sup> Em Salto, em anos recentes foi reintroduzido o carro de bois para transportar um pipo de vinho, decisão que, entre outras, assinalou um processo ponderado entre o pároco local e os membros da comissão de festas, no sentido de retraditionalizar o ritual festivo.

## **4. Memórias e Ditaduras**

# COLONIALISMO, PÓS-COLONIALISMO E COLONIALIDADE – LUGARES DE MEMÓRIA. PARA QUE SERVE UM MUSEU DOS DESCOBRIMENTOS?

por

Rui M. Pereira<sup>1</sup>

**Resumo:** No contexto europeu, o retorno do ideário colonialista tem feito o seu caminho de forma persistente. Com um passado tardo-colonial muito associado e valorado pelo regime ditatorial do Estado Novo, em Portugal a assunção da nostalgia colonial tem adotado cambiantes diversos, alguns acobertando-se sob o diáfano conceito da *lusofonia*, outros evocando a “épica dos Descobrimentos”. Essa colonialidade da memória impõe, de forma urgente e assertiva, uma reflexão e um debate sobre a necessidade de uma descolonialidade da memória e do saber que exponha a natureza assimétrica da colonização e o seu carácter agonístico.

**Palavras-chave:** Colonialismo; Museologia; Colonialidade; Descolonialidade.

**Abstract:** In the European context, the return of the colonialist ideas has made its way persistently. With a late-colonial past, associated and valued by the Estado Novo’s dictatorship, in Portugal the assumption of colonial nostalgia has different forms some hiding under the diaphanous concept of *Lusofonia*, others evoking the “epic of Discoveries”. This coloniality of the memory requires an urgent and assertive critical debate to foster a decoloniality both of memory and knowledge, exposing the asymmetrical nature of colonization and its agonistic character.

**Keywords:** Colonialism; Museology; Coloniality; Decoloniality.

## INTRODUÇÃO

De forma algo sub-reptícia e com menos impacto mediático que as derivas populistas e totalitárias que nos últimos anos têm assolado os regimes democráticos europeus, o retorno do ideário colonialista tem feito o seu caminho de forma igualmente persistente.

---

<sup>1</sup> Professor Auxiliar na NOVA FCSH e investigador do Instituto de História Contemporânea (IHC/NOVA FCSH). Mais informação em: <<http://www.fsh.unl.pt/faculdade/docentes/rap>>.

Em França, muito recentemente, o lançamento de um número especial da revista *Valeurs Actuelles*, com o título “A verdadeira história das Colónias” e sob a epígrafe “Conquistar, Civilizar, Instruir”<sup>2</sup>, lançou um intenso debate sobre a nostalgia colonial, à medida do êxito editorial daquele título, com sucessivas reimpressões esgotadas em banca. Uma edição graficamente cuidada, muito apelativa, exaltando os valores da colonização francesa, mas omitindo a discriminação racial, a escravatura, a exploração económica, a pilhagem, o saque, a violência colonial.

Com um passado tardo-colonial muito associado e valorado pelo regime ditatorial do Estado Novo, em Portugal a assunção da nostalgia colonial tem adotado cambiantes diversos, alguns acobertando-se sob o diáfano conceito da Lusofonia, outros evocando a “épica dos Descobrimentos”.

Essa colonialidade da memória impõe, por isso mesmo, de forma urgente e assertiva, uma reflexão e um debate sobre a necessidade de uma descolonização da memória e do saber que exponha a natureza assimétrica da colonização e o seu carácter agonístico, o racismo e a exploração económica, social e cultural que o colonialismo português tão bem encarnou.

## COMEMORAR OU ELUDIR?

Nos finais dos anos 80 o Governo Português criou uma estrutura de missão com objetivo de evocar e comemorar o ciclo de datas da viagem de Vasco da Gama à costa do Malabar em 1498 e de Pedro Álvares Cabral ao Brasil em 1500, a Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (de ora em diante referenciada pela sua forma abreviada “Comissão dos Descobrimentos”).

Na nota preambular do Decreto-Lei instituidor evocava-se o seu contexto histórico:

*Os descobrimentos de há 500 anos tiveram lugar num momento histórico em que o povo português, ultrapassada grave crise interna e externa, se lançou de forma coesa, sistemática e arrojada na prossecução de novos objectivos cuja realização assegurava a identidade e independência nacional, se inseria na defesa e projecção dos valores cristãos e contribuiu decisivamente para a abertura das vias do comércio internacional<sup>3</sup>.*

---

<sup>2</sup> *Valeurs Actuelles*, “La vraie histoire des colonies”, hors-série n.º 14 (Paris: Compagnie Française de Journaux, 2018).

<sup>3</sup> Decreto-Lei n.º 391/86, de 22 de Novembro, I.ª Série, n.º 270, p. 3524. Acedido a 30 de Outubro, 2018: <<https://dre.pt/application/file/a/221440>>.

Relevam, nesta nota preambular, três tópicos: 1) a forma arrojada, sistemática e coesa da Expansão; 2) a defesa e projeção dos valores cristãos; 3) a abertura das vias do comércio internacional.

Ou seja, o arrojo, a coesão e a sistematização com que, passados 500 anos, se avalia e qualifica a Expansão, denotam um empenho laudatório na evocação daquele período da História de Portugal. E, numa reassunção do principal argumento do Estado Novo, a defesa e projeção dos valores cristãos — a “expansão da Fé”, como então se dizia e escrevia — anuncia uma surpreendente adesão aos princípios do colonialismo, com a subalternização das religiões e cosmogonias dos povos com que se foi entrando em contacto. Sem dúvida que a Expansão iniciada pelos Portugueses no séc. XVI acelerou muito acentuadamente a globalização do comércio, a tão evocada “abertura das vias do comércio internacional”, mas durante uma parte muito significativa do período da Expansão, e até nos 3 séculos seguintes, e pelo menos no que dizia respeito a África e às Américas, esse tal comércio internacional cresceu pela escravatura e através do tráfico negreiro.

Ora, conquanto entre 1986 e 2002<sup>4</sup>, por todos esses 16 anos, além do 5.º centenário das viagens de Gama e Cabral, se tenham evocado as memórias de várias outras datas do ciclo da Expansão marítima portuguesa nos séculos XV e XVI, promovendo colóquios científicos e exposições, apoiando a investigação e incentivando ou editando fontes bibliográficas relacionadas com a História da Expansão, muito raramente essa evocação historiográfica e histórica se descentrou de uma visão eurocêntrica. O que equivale a dizer a Expansão, o tal “ciclo dos Descobrimentos”, foi quase sempre estudado e evocado por si mesmo, ignorando sobremaneira as políticas de dominação e sujeição, os resultados dessas políticas expressos nas múltiplas atrocidades cometidas, a destruição dos modos de vida e de produção económica e social das populações dominadas.

## OS CICLOS COMEMORATIVOS

Por três vezes no século XX Portugal evocou e glorificou o seu passado imperial: uma 1.ª vez em 1934 com a Exposição Colonial no Porto; uma 2.ª vez em 1940, na ocasião do Duplo Centenário (Fundação da Nacionalidade em 1140

---

<sup>4</sup> A extinção da Comissão dos Descobrimentos ocorre a 31 de Maio de 2002, no âmbito da Lei n.º 16-A/2002. Acedido a 30 de Outubro, 2018: <<https://data.dre.pt/eli/lei/16-a/2002/05/31/p/dre/pt/html>>. Extinção regulamentada pelo Decreto-Lei n.º 252/2002, de 22 de Novembro. Acedido a 30 de Outubro, 2018: <<https://data.dre.pt/eli/dec-lei/252/2002/11/22/p/dre/pt/html>>.

e Restauração da Independência em 1640), com a chamada Exposição do Mundo Português; uma 3.<sup>a</sup> vez em 1986-2002, com o ciclo comemorativo promovido pela Comissão dos Descobrimentos.

Estas evocações memorialistas tiveram sempre um sentido político, tão evidente e assumido nos eventos do Estado Novo, e algo subliminar, como referimos acima, no caso da Comissão dos Descobrimentos.

A Exposição Colonial do Porto, em 1934-35, alinhada com a disposição constitucional do Ato Colonial de 1933<sup>5</sup>, conferiu ao Estado Novo uma identidade imperial e a reassunção da superioridade civilizacional sobre os povos colonizados, que o bulício e a instabilidade da I República tinha deixado num patamar de indefinição<sup>6</sup>.

A Exposição do Mundo Português, em 1940, reforçou a dimensão imperial e colocou a situação colonial no zénite da identidade nacional<sup>7</sup>.

O terceiro ciclo comemorativo da Expansão, as Comemorações dos Descobrimentos entre 1986 e 2002, ocorreu num contexto político muito diferente daqueles, em regime democrático pluripartidário, mais de 10 anos após a Revolução de Abril de 1974 e a consumação do processo da descolonização.

Se nos ciclos comemorativos anteriores, o de 1934-35 e o de 1940, não surpreende o carácter laudatório com que a expansão marítima e o colonialismo eram apresentados, no contexto pós-colonial do terceiro ciclo comemorativo, o

---

<sup>5</sup> A peça jurídica fundamental, balizadora de toda política colonial do Estado Novo, foi a promulgação, em 1930, do Ato Colonial (Decreto-Lei n.º 18.570, de 8 de Julho de 1930, Diário do Governo, 1.<sup>a</sup> série, n.º 156. Acedido a 30 de Outubro, 2018: <<https://dre.pt/application/dir/pdfgratis/1930/07/15600.pdf>>. Além da gestão da “questão indígena”, o Ato Colonial abarcava todos os outros domínios respeitantes à administração das parcelas coloniais, assumindo, desde logo, força constitucional por se fazer substituir ao capítulo V da Constituição então em vigor, a de 1911, em cuja reforma, a breve trecho, deveria vir a ser integrado. De facto, o artigo 132.º da Constituição de 1933 declarava que “são consideradas matéria constitucional as disposições do Ato Colonial”, conferindo-lhes assim natureza constitucional (Decreto n.º 22.241, de 22 de Fevereiro de 1933, “Promulga o Projecto de Constituição Política da República Portuguesa”, Diário de Governo, 1.<sup>a</sup> série, n.º 43. Acedido a 30 de Outubro, 2018: <<https://dre.pt/application/dir/pdf1sdip/1933/02/04301/02270236.pdf>>).

<sup>6</sup> O Congresso de Ciências Coloniais, em Setembro de 1934, que antecede a abertura da Exposição Colonial do Porto, reunindo dezenas de comunicações de peritos portugueses e não-portugueses nas mais diversas áreas relacionadas com o contexto colonial da época (antropologia, medicina, zoologia, botânica, hidrologia, geografia, pedologia, etc.) pretendeu estabelecer um ponto de situação sobre o conhecimento colonial que pudesse alicerçar as reivindicações do domínio colonial português. As comunicações foram reunidas e publicadas em 1935 em *Trabalhos do 1.º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*.

<sup>7</sup> Embora não se refira exclusiva e particularmente à Exposição do Mundo Português considero a investigação de Vera Marques Alves sobre o folclore durante o Estado Novo, fortemente vincado na realização da Exposição de 1940, como fundamental para o enquadramento e melhor compreensão do que foram as comemorações do chamado “duplo centenário” (fundação da nacionalidade em 1140 e restauração da independência em 1640): Vera Marques Alves, *Arte Popular e Nação no Estado Novo: a política folclorista do Secretariado da Propaganda Nacional* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013).

da Comissão dos Descobrimentos, ocorrido após a Revolução de 25 de Abril e a instauração do sistema de democracia representativa, que também implicou a independência política das colónias portuguesas, estranha-se a ausência de espessura crítica na análise de todo o complexo social, económico e cultural que acompanhou a Expansão e confluuiu na situação colonial.

Em bom rigor, nesse terceiro ciclo comemorativo devemos distinguir dois períodos: um primeiro que vai de 1986 a 1995 em que a Comissão dos Descobrimentos, sob a direção de Vasco Graça Moura, relevou, sobretudo, os aspetos culturais da Expansão, fosse no domínio da produção cultural europeia dos séculos XVI e XVII, fosse no acriticamente designado “encontro de culturas”; um segundo período, entre 1996 e 2002, já sob as direções de António Manuel Hespanha e Joaquim Romero Magalhães, em que se privilegiou a crítica de fontes e a “deslocalização” da análise do fenómeno da Expansão, chamando à colaboração com a Comissão dos Descobrimentos nomes como o do historiador indiano Sanjay Subrahmanyam.

No ano da glorificação de Vasco da Gama, quando Portugal chamou a si a organização da Exposição Universal sob o signo da abertura dos Oceanos, a Comissão dos Descobrimentos já dirigida por António Manuel Hespanha patrocinou a vinda a Portugal de Sanjay Subrahmanyam para um conjunto de conferências e a publicação, em língua portuguesa, do seu celebrado “The Career and the Legend of Vasco da Gama”<sup>8</sup>.

A investigação de Subrahmanyam sobre a Expansão Portuguesa faz-nos lembrar que a memória histórica também é situada. Quando em Portugal se recolocavam narrativas épicas e laudatórias sobre os “Descobrimentos Portugueses” no plano institucional<sup>9</sup>, foi absolutamente decisiva a visão “deslocalizada” de Subrahmanyam, a partir do “outro lado”.

Nessa última década do sec. XX de afirmação impante da temática da Expansão e dos Descobrimentos, promoviam-se institucionalmente autores que privilegiavam o lado historiográfico, quando muito o de uma certa história da cultura e das

---

<sup>8</sup> Sanjay Subrahmanyam, *The Career and the Legend of Vasco da Gama* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1997) e, na edição portuguesa, *A Carreira e a Lenda de Vasco da Gama* (Lisboa: CNCDP, 1998). De Subrahmanyam já tinha sido publicado em Portugal, *Comércio e Conflito. A Presença Portuguesa no Golfo de Bengala 1500-1700* (Lisboa: Edições 70, 1994); e no ano seguinte, *O Império Asiático Português 1500-1700. Uma História Política e Económica* (Lisboa: Difel, 1995).

<sup>9</sup> Apoios institucionais de vulto, também de algum sector privado, como a Banca, permitiram uma prolixa produção em torno da evocação épica dos “descobrimentos”. Entre muitos outros permite-se destacar: Luís Adão da Fonseca e José Adriano de Carvalho, *O Atlântico: a memória de um Oceano. A descoberta do Oceano: saga e memória (sec. XI-XVI)* (Porto: Banco Português do Atlântico, 1996); Luís Adão da Fonseca, *Vasco da Gama. O homem, a viagem, a época* (Lisboa: Expo 98, 1998); Artur Teodoro de Matos, *O Império Colonial Português no início do século XVII: elementos para um estudo comparativo das suas estruturas económicas e administrativas* (Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1995).



mentalidades, pouco atinentes com uma história económica e social do fenómeno a qual, de resto, tinha tido um excelente início e avanço em Portugal, décadas antes, décadas de 50 e 60, com Vitorino Magalhães Godinho e estava a ser praticada por muitos outros igualmente ignorados pelas instituições oficiais portuguesas<sup>10</sup>.

Apesar de Magalhães Godinho ter feito publicar anos antes os 4 volumes de *Os Descobrimentos e a Economia Mundial*<sup>11</sup>, de ser o mais reconhecido historiador português nos meios académicos internacionais, professor catedrático com vastíssima obra editada em diversas línguas, muito significativamente em todo o período de vigência do 3.º ciclo comemorativo, em qualquer uma das suas subfases, não ficou registada uma sua única colaboração com a Comissão dos Descobrimentos.

Monitorando a múltipla, diversificada e prolixa atividade científica, editorial e expositiva da Comissão dos Descobrimentos, com exceção do período em que foi dirigida por António Manuel Hespanha, dificilmente encontramos qualquer produção que nos remeta para uma visão dos “efeitos colaterais”<sup>12</sup>, das consequências nas tais “zonas de contacto” referidas por Mary Louise Pratt.

O conceito “zona de contacto” refere-se “... aos espaços sociais nos quais as culturas se encontram, se confrontam e lutam entre si, frequentemente em contextos de relações de poder significativamente assimétricas, tais como o colonialismo, a escravatura ou as suas consequências tal como são vividas atualmente em muitas partes do mundo”<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Para citar os 2 exemplos mais gritantes com as edições de coletâneas de estudos sobre a Expansão, cujos mentores e principais autores não figuram entre os colaboradores do programa comemorativo da Comissão dos Descobrimentos: A.H. Oliveira Marques e Joel Serrão (eds.), *Nova História da Expansão Portuguesa* (Lisboa: Presença, 11 vols., 1992-2001); Francisco Bettencourt e Kirti Chauduri (eds.), *História da Expansão Portuguesa* (Lisboa: Círculo de Leitores, 5 vols., 1995).

<sup>11</sup> Vitorino Magalhães Godinho, *Os Descobrimentos e a Economia Mundial* (Lisboa: Presença, 4 vols., 1982).

<sup>12</sup> A exposição “Culturas do Índico” promovida pela Comissão dos Descobrimentos no Museu Nacional de Arte Antiga entre Junho e Setembro de 1998, comissariada por Rosa Maria Perez, antecedida pelo colóquio internacional “A Expansão Portuguesa e as Culturas do Oceano Índico” em Setembro de 1997, constituíram notáveis exceções em que, parafraseando A. M. Hespanha, se colocava “a insistência no ‘olhar dos outros’, a recusa do etnocentrismo, o descentramento da gesta portuguesa...” para procurar revelar “...o Oriente inabsorvível, incompreensível, indomável, radical e escandalosamente outro que os nossos cronistas não descreveram, que os nossos santos não catequizaram, que os nossos heróis não conquistaram, que os nossos reis não governaram, que os nossos mercadores nunca compraram, que os nossos sábios não entenderam, que os nossos salões não exibiram e que, finalmente, os nossos antropólogos exotizaram”. António Manuel Hespanha, “Editorial”, in “Culturas do Índico”, *Oceanos*, 34 (Lisboa: CNCDP, 1998), p. 7.

<sup>13</sup> “...social spaces where cultures meet, clash and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they lived out in many parts of the world today”, Mary Louise Pratt, “Arts of the Contact Zone”, *Profession* (New York: Modern Language Association, 1991), p. 34.

Este conceito revela-se muito importante para reavaliarmos o discurso sobre colonialismo e pós-colonialismo e deve ser cruzado com outros conceitos que têm vindo a ser elaborados nos últimos 20 anos, na periferia do estabelecido e situado conhecimento ocidental e, talvez por isso mesmo, relativamente ignorados ou, mesmo quando referidos, inconsequentemente assumidos.

## COLONIALIDADE E DESCOLONIALIDADE DO SABER

Nos 20 anos que se seguiram à publicação de “Orientalismo”<sup>14</sup> de Edward Saïd, entre 1978 e 1998, desenvolveu-se um movimento de deslocalização e descentramento epistemológico refletindo sobre a história e as histórias do contacto entre a Europa e as outras partes do Mundo<sup>15</sup>. Os estudos pós-coloniais, podemos chamar-lhes assim, começaram por se desenvolver no campo dos estudos literários, antes mesmo de ocorrerem na área mais vasta dos estudos sociais. Muito significativamente a produção mais pertinente nessa área proveio de autores de países outrora colonizados, com particular destaque para académicos e críticos literários indianos, como Gauri Viswanathan. Em *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India* Viswanathan demonstra como uma grande parte das funções tradicionalmente associadas ao estudo da literatura nas academias ocidentais, como o desenvolvimento do sentido estético ou o pensamento ético, quando aplicadas à análise das produções literárias “periféricas”, foram essenciais para a afirmação de uma ideologia do poder e uma prática de controlo social das populações colonizadas<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Em Portugal, muito significativamente, só seria publicado mais de 25 anos depois, eximindo-se assim a todo o período comemorativo dos “Descobrimentos”: Edward Saïd, *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente* (Lisboa: Cotovia, 2004).

<sup>15</sup> De que os nomes mais importantes, numa lista manifestamente incompleta, são Talal Asad, “Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power”, in *Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993); Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the subaltern speak?* (Basingstoke: Macmillan, 1988); Homi K. Bhabha, “Representation and the colonial text: a critical exploration of some forms of mimeticism”, in *The Theory of Reading*, ed. Frank Gloversmith (Sussex: Harvester Press, 1984); Abdul R. JanMohamed, *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984) e V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

<sup>16</sup> Nas primeiras linhas do seu texto Viswanathan reconhece a enorme influência de Gramsci: “The work draws upon the illuminating insight of Antonio Gramsci, writing on the relations of culture and power, that cultural domination works by consent and can (and often does) precede conquest by force”. Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India* (New York: Columbia University Press, 1989), p. 1.

Em Portugal esse movimento de descentramento epistemológico passou praticamente despercebido e se não considerarmos os esforços de António Manuel Hespanha no período 1995-1998, e de Boaventura de Sousa Santos a partir de 1995<sup>17</sup>, o pós-colonialismo pouco mais foi considerado do que uma etapa cronológica, como se fosse apenas aquele período que se seguiu ao fim dos regimes coloniais.

Essa falta de espessura crítica, que de resto não é exclusiva da academia portuguesa, resultou, sobretudo, da incapacidade em deixar de colocar as categorias mentais e os conceitos operatórios do mundo ocidental no centro da produção do saber.

O Ocidente não só construiu uma imagem da alteridade, a que mais lhe convinha, como, nessa lógica de espelho, construiu e propagou a sua própria imagem e o seu próprio saber, imbricados e alicerçados em lógicas de poder tendencial e permanentemente assimétricas.

A partir do séc. XVI e das viagens da Expansão e, mais tarde, com as viagens de exploração do XVIII para o XIX, o Ocidente constituiu um reportório semântico-cognitivo que enquadrou a expansão do capitalismo para as áreas coloniais, assente em relações assimétricas e de dominação política, económica e cultural.

Essa dominação e toda essa assimetria deixaram o seu lastro nas áreas do conhecimento e do saber, a tal colonialidade do saber que autores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo têm vindo a referir como enformando os mecanismos cognitivos de apreensão e reflexão sobre as culturas e sociedades de periferia, as sociedades colonizadas e/ou subalternizadas<sup>18</sup>.

## O IMPÉRIO CONTRA-ATACA

Entre nós, não apenas no espaço de comunicação pública, mas também no meio académico, multiplicam-se e prevalecem as produções, as posições, os conceitos e as categorias científicas marcadas por uma evidente colonialidade.

---

<sup>17</sup> Nomeadamente o muito importante conceito “epistemologias do Sul” desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos em *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (New York: Routledge, 1995).

<sup>18</sup> Apenas como indicação de leitura, a quem não os conheça, deixo aqui a referência dos textos fundamentais destes autores sobre a temática da colonialidade do saber (na ordem cronológica das 1.<sup>as</sup> edições): Aníbal Quijano, “Coloniality and Modernity/Rationality”, *Cultural Studies*, 21, 2, Oxford: Routledge (2007): pp. 168-178, 1.<sup>a</sup> edição em 1991; Enrique Dussel, *El encubrimiento del Indio: hacia el origen del mito de la modernidad* (México: Editorial Cambio XXI, 1994), 1.<sup>a</sup> edição 1992; Walter D. Mignolo, “Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom”, *Theory, Culture & Society*, vol. 26, 7-8, Los Angeles: SAGE (2009), pp. 159-181.

Vou deixar aqui dois exemplos, um primeiro sinalizando-o apenas, porque o espaço desta publicação não permite tratá-lo em toda a sua dimensão; um segundo, com uma atualidade premente, atravessando os últimos 3 anos de debate na Academia e na sociedade, permite-nos estabelecer um diagnóstico, preocupante, sobre a durabilidade do paradigma colonial, mesmo que subsumido sob a capa da diversidade e contacto cultural.

O primeiro exemplo refere-se ao conceito, diria antes categoria, da Lusofonia. Não que os países e os povos não se possam reconhecer e associar em nome da partilha, em parte pelo menos, de uma língua comum. Mas devemos nos interrogar sobre todas as implicações que daí decorrem, p. ex., até no campo científico.

As questões que, a este propósito, temos de colocar são as seguintes: Porque existe – e confrontamo-nos recorrentemente com essa situação em várias áreas do conhecimento – uma espécie de partilha dos campos de interesse científico, à imagem e semelhança da partilha colonial que resultou da Conferência de Berlim em 1884-1885? Porque razão privilegiamos nós, na Academia portuguesa, o estudo de realidades sociais e culturais das ex-colónias portuguesas, como se nos assistisse uma espécie de direito natural de posse sobre o conhecimento daqueles povos e daquelas sociedades?

Na realidade as conferências, os seminários, os encontros científicos, estipulando um recorte epistemológico socio-político-linguístico da Lusofonia são recorrentes em várias áreas das ciências sociais<sup>19</sup>.

O segundo exemplo trouxe para o espaço público de discussão, nos jornais e na comunicação social em geral, a possibilidade da criação em Lisboa de um designado “Museu dos Descobrimentos”, ou das “Descobertas”, ou da “Viagem”, nas suas derivas mais recentes.

O propósito de Fernando Medina, candidato vencedor das eleições autárquicas de Lisboa em Outubro de 2017, era o de fazer construir na capital um espaço museológico que celebrasse o papel de Portugal na descoberta do Mundo, quando iniciou o seu ciclo de expansão marítima nas primeiras décadas do sec. XV.

---

<sup>19</sup> Evitando ser exaustivo e apenas evocando as situações mais recentes como: III Congresso Internacional sobre Culturas: Interfaces da Lusofonia (Braga, Novembro 2017); II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões (Lisboa, Maio 2017); II Encontro Lusófono Economia, Sociologia, Ambiente e Desenvolvimento Rural (Coimbra, Setembro 2016). Uma referência especial aos CONLAB – Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, que em Dezembro de 2018, em S. Paulo, conhece a sua 13.ª edição sob o tema “África, Diásporas e Diálogo Sul-Sul. Descolonizando as Ciências Sociais e Humanas”, que se tem vindo a distanciar das perspetivas “lusófonas” e “lusitanistas” que marcaram as primeiras edições (o 1.ª CONLAB ocorreu em 1990, Coimbra).

Era como se Portugal iniciasse um 4.º ciclo comemorativo, repondo a memória de uma pretensa história de sucesso, a tal ideia de que a epopeia de Quinhentos “deu mundos ao Mundo” e de que Lisboa poderia, neste seu atual pretense papel de encontro e diversidade cultural, restaurar o sentido da História, um qualquer sentido da História.

Na realidade seria, à semelhança do que aconteceu entre 1986 e 2002, e para recuperar uma expressão feliz de Diogo Ramada Curto, a reassunção de “uma cartilha de lugares-comuns, que passaram incólumes do Estado Novo para o Portugal democrático”<sup>20</sup>.

Os mesmos lugares-comuns, os mesmos perigosos porque acrílicos lugares-comuns que afirmavam a grande tolerância racial dos portugueses, mas esquecendo ou atenuando a escravatura; que propalavam a miscigenação cultural, mas obliterando a imposição violenta dos valores culturais europeus; que defendia a integração das sociedades colonizadas, mas fazendo por ignorar a desestruturação e subordinação dos mecanismos de reprodução social e económica aos ditames de uma economia orientada aos interesses do desenvolvimento do capitalismo ocidental; em resumo, uma História de reiterada violência sobre os povos dominados e colonizados e acentuadamente assimétrica e agonística como foram todas as fases da expansão ocidental, todas, sem exceção e no culminar do período tardo-colonial.

Que 40 e tal anos após a conclusão das descolonizações se considere a hipótese de montar um discurso museológico que se não glorifica, pelo menos omite conscientemente os “danos colaterais” da expansão europeia, e que académicos de todos os quadrantes, historiadores e cientistas sociais cinjam o debate a uma questão pouco mais que semântica, dá-nos bem a ideia do quanto está por fazer.

E alerta-nos de como é urgente, imperativo mesmo, um amplo esforço de resistência ao memorialismo colonial e que a tarefa que se impõe, antes de todas as outras, é um exercício de descolonização do conhecimento.

Porque se a ideia for a de construir um Museu dos Descobrimentos, das Descobertas, da Viagem ou qualquer outra designação que se lhe queira dar, não se poderá deixar de musealizar, também, toda a violência, a permanente violência da expansão europeia dos séculos XV a XVIII.

Poder-se-á começar pela “tomada” de Ceuta, em 21 de Agosto de 1415: ter-se-á que figurar a pilhagem, o saque e a mortandade que acompanharam a entrada na cidade e talvez em memória dos saqueadores e algozes de Ceuta se possa içar no dia de inauguração desse tal “Museu da Descoberta” (ou da “Viagem”, como a

---

<sup>20</sup> Diogo Ramada Curto, “Atraso na História”, jornal *Expresso*, edição digital de 7 de Maio, 2018. Acedido a 30 Outubro, 2018: <<https://expresso.sapo.pt/blogs/2018-05-07-Atraso-da-historia#gs.GekF78g>>.

certa altura Fernando Medina o queria designar) a bandeira de Lisboa, a mesma que o rei mandou João Vaz de Almada içar na torre mais alta do castelo mouro:

*“... disse elRey, uaão chamar Joham Vaaz dAlmadaa que traz a bamdeyra de sam Viçemte, e digamlhe da minha parte que a uaa loguo poer sobre a mais alta torre”<sup>21</sup>.*

No já imaginado circuito expositivo desse “Museu da Viagem”, em Lisboa, por certo haveria espaço para um outro diorama de evocação das viagens dos navios negreiros que cruzavam o Atlântico Sul por todos os séculos XVI a XIX, ajaezados com milhões de africanos violentamente conduzidos à escravatura; num outro diorama talvez se pudessem evocar as viagens punitivas de Afonso de Albuquerque no Índico e as suas “conquistas” no Oriente, na verdade os saques e massacres de Ormuz, Goa e Malaca, que lhe valeram o cognome, seguramente não por benfeitorias ou ação filantrópica, de o “Terrível”; e se espaço houvesse, e para não se ficar apenas por evocações de séculos mais distantes, poder-se-iam evocar as memórias do trabalho forçado, das culturas obrigatórias e dos castigos corporais do tardo-colonialismo português que perdurou até 1974. Porque o Colonialismo foi, é preciso lembrar, o desenvolvimento histórico desse movimento de expansão, conquista, comércio, tráfico, escravatura, exploração, racismo e discriminação iniciado em Agosto de 1415.

Concludentemente, para não situar a questão apenas na semântica, mas desta retirar todas consequências, se Lisboa tiver que ter um Museu que se referencie à História comum dessas zonas de contacto, então que se chame de *Museu do Colonialismo*, um museu de “memórias inteiras”.

---

<sup>21</sup> “...disse o Rei, vão chamar João Vaz de Almada que traz a bandeira de S. Vicente e digam-lhe da minha parte que a vá logo pôr sobre a mais alta torre.” [transcrição minha, a partir de “Capitullo LXXXVI – Como Joham Vaaz dAlmadaa foy poer a bamdeyra da çidade de Lixboa sobre as torres do castello”, in *Gomes Eanes de Zurara – Crónica da Tomada de Ceuta por el rei D. João I*, ed. Francisco Maria Esteves Pereira (Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915), p. 231.

# IMAGENS SOB SUSPEITA: A CENSURA E SUAS NEGOCIAÇÕES NO BRASIL EM TEMPOS DE DITADURA (1964-1985)

por

**Meize Lucas<sup>1</sup>**

**Resumo:** O estudo analisa o exercício da censura cinematográfica no Brasil durante a ditadura civil-militar (1964-1985) a partir dos processos da Divisão de Censura de Diversões Públicas. Em regimes de exceção, a censura é uma ação que visa interditar discursos que apontem tensões sociais, coloquem em questão figuras de autoridade, como o Estado, as forças armadas e a Igreja, foquem distensões políticas, ou abordem as diferentes formas de violência, física e simbólica. Investigamos como essa interdição (ou não interdição) constituiu um campo de negociações entre produtores, diretores e distribuidores, por um lado, e censores, por outro. Visamos compreender o arco das disputas e possíveis entendimentos neste campo.

**Palavras-chave:** Censura; Cinema; Ditadura.

**Abstract:** This research proposes a reflection on the cinema censorship in Brazil during the civilian-military dictatorship (1964-1985), which is based on a range of elapsing processes in the Censorship Division of Public Amusements. Assuming that in authoritarian regimes censorship is an action aimed at interdicting discourses which point out social tensions, put into question figures of authority (such as the state, the armed forces and the church), focus political distensions or approach different forms of physical and symbolic violence, it is inquired how this interdiction (or non-interdiction) made up a negotiating field among producers, directors and distributors, on the one hand, and censors, on the other. The integrated analysis of these documents allow a comprehensive insight of the range of contests and its possible understandings.

**Keywords:** Censorship; Cinema; Dictatorship.

Este artigo analisa a censura cinematográfica no Brasil no período da ditadura civil-militar (1964-1985) a partir de alguns filmes que tematizam o passado com o intuito de estudar as disputas em torno dos usos políticos do passado. Tem-se por objetivo investigar como procederam os censores ao analisarem filmes cuja

---

<sup>1</sup> Professora associada da Universidade Federal do Ceará, na área de História, com ênfase em História e Cultura, atuando principalmente nos seguintes temas: cinema, linguagem, representação, documentário e história.

temática eram experiências históricas distantes ou recentes, casos, por exemplo, do julgamento de Sacco e Vanzetti nos Estados Unidos na década de 1920, retratado no filme homônimo de Giuliano Montaldo em 1971, e do golpe de Estado conduzido no Chile pelo general Augusto Pinochet em 1973 que serviu de inspiração para o diretor Constantin Costa-Gavras em *Desaparecido* (*Missing*, EUA, 1982).

Tomando como ponto de partida que a censura, em regimes de exceção, é uma ação que visa interditar discursos que apontem tensões sociais, coloquem em questão figuras de autoridade, como o Estado, as forças armadas, e a Igreja, foquem dissensões políticas, ou abordem as diferentes formas de violência, física e simbólica, investigamos como essa interdição (ou a não interdição) foi operacionalizada nestes filmes tomados como exemplo de uma prática ordinária na ação dos censores. Sua importância reside no fato de que o passado e suas representações estão em permanente disputa em qualquer sociedade, mas, em regimes ditatoriais ou de exceção, ocorrem numa correlação de força desigual, na qual a censura exercida pelo Estado ocupa um papel central na prescrição de condutas, papéis e normas sociais, e na construção da figura do inimigo (interno e/ou externo).

Como ponto de partida, foi feito um inventário das chaves de leitura postas em ação pelos censores. Assim, operou-se um deslocamento dos filmes para os censores, a fim de investigar as formas de atuação da censura a partir do estudo dos pareceres. Os filmes são muitos e distintos em sua origem, enredo, temática, linguagem, gênero. No entanto, cabia perguntar se era possível encontrar uma única diretriz, um único vetor de corte, uma única forma de olhar diferentes filmografias. Na leitura dos processos, foi possível observar a mudança ocorrida ao longo dos anos na configuração dos documentos, de seus parâmetros, de suas classificações o que indicou que a censura não foi um bloco imutável e homogêneo. Não se trata de compreender essas mudanças como aperfeiçoamento dos mecanismos de censura. Ao pensar como os documentos se constituíram em sua organização discursiva, sua materialidade e poder: "... já que os documentos não são mais considerados somente pelas informações que fornecem, mas são também estudados em si mesmos, em sua organização discursiva e material, suas condições de produção, suas utilizações estratégicas"<sup>2</sup>, foi possível identificar as ondulações e flutuações dos parâmetros da ação censória. Ou seja, entender uma lógica onde aparentemente imperava o gosto pessoal e a falta de senso estético ou artístico.

---

<sup>2</sup> Roger Chartier, *À beira da falésia – a história entre certezas e inquietudes* (Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002), 13.



Penso ser essencial considerar a censura como uma ação articulada com instâncias governamentais, setores da sociedade civil e baseada em um pensamento que fundamentava a ideologia de Estado. Ideologia esta, em considerável medida, calcada na ideia da existência de um inimigo interno a ser combatido.

O ganho ao realizar esse deslocamento foi o de compreender que sujeitos estavam envolvidos na ação censória e como. Ao mesmo tempo, foi possível entender quais eram as questões sensíveis da época. E, por fim, por abranger um arco temporal de cerca de duas décadas, identificamos as mudanças ocorridas no seio da própria Censura<sup>3</sup>.

No presente artigo ensejo avaliar, por meio de um pequeno conjunto de filmes, os usos políticos do passado a partir do controle – interdição, classificação, liberação – da circulação da produção fílmica em um momento de exceção vivido no país e no qual a censura passou a ocupar um novo lugar na dinâmica política e cultural<sup>4</sup>.

Os parâmetros adotados para liberar, interditar e cortar cenas, assim como os funcionários que exerciam a função de censores, eram anteriores ao golpe de 1964<sup>5</sup>. No entanto, em 1966 o governo decidiu centralizar a censura na capital do país, Brasília, em seguida passou a exigir formação universitária para o ingresso no serviço de censura (com ênfase nas ciências humanas) e deu início a cursos de capacitação realizados nas dependências do Departamento de Polícia Federal. Em 1972 foi instalada a DCDP (Divisão de Censura de Diversões Públicas) subordinada ao Departamento de Polícia Federal do Ministério da Justiça. Conjuntamente às mudanças de organização, a estrutura da censura acompanhou a modernização burocrática do Estado<sup>6</sup>. Mas para além da modernização é fundamental compreender que o “projeto global de repressão e controle supunha não apenas a espionagem e a polícia política, mas também a censura, a propaganda política e o julgamento sumário de pretensos corruptos”<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Cerca de trezentos processos localizados no Arquivo Nacional em Brasília foram digitalizados e analisados nesta pesquisa.

<sup>4</sup> François Hartog e Jacques Revel, *Les usages politiques du passé* (Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2001). Manoel Luiz Salgado Guimarães, “Vendo o passado: representação e escrita da história”, *Anais do Museu Paulista*, v. 15, n.º 2 (2007), pp. 11-30.

<sup>5</sup> A nacionalização do serviço de censura cinematográfica data de 1932. A legislação de 1946, elaborada após o fim do Estado Novo (1937-1945), continuou, em grande medida, a ser utilizada nas décadas posteriores.

<sup>6</sup> Alexandre Ayub Stephanou, *O procedimento racional e técnico da censura federal brasileira como órgão público – um processo de modernização burocrática e seus impedimentos (1964-1988)*, Tese de doutorado em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2004.

<sup>7</sup> Carlos Fico, *Além do golpe – versões e controvérsias sobre 1964 e a Ditadura Militar* (Rio de Janeiro: Record, 2012), pp. 82.

Desta maneira, a censura se inscreve em uma nova orquestração. E ela, que antes se limitava às diversões públicas, passou a incluir novos objetos, caso primordial da imprensa. O interdito e seu par, o proposto, tornaram-se assunto de outras instâncias além da DCDP, caso do Ministério da Justiça e do Ministério das Relações Exteriores. Questões que implicavam em lidar com produções oriundas de países comunistas<sup>8</sup>, com a participação do Brasil em festivais de cinema no exterior ou com a representação filmica de guerrilhas ultrapassavam o âmbito exclusivo daquela divisão.

O controle das representações, caso das figuras de poder e das instituições, era algo caro ao regime. Mesmo em um filme como *Toda nudez será castigada* (Brasil, 1973), do diretor Arnaldo Jabor, cujo teor crítico à família é a primeira identificação que nos vem à mente, foram definidos cortes nas cenas em que aparece um policial<sup>9</sup>. Mas o que fazer em relação aos filmes baseados em fatos históricos e dos quais não é possível se furtar à sua representação?

*Queimada* (*Burn!* Inglaterra, 1969)<sup>10</sup> apresenta a história de um mercenário inglês enviado a uma colônia portuguesa no Caribe com o intuito de provocar uma rebelião entre os escravos e assim favorecer os negócios da Inglaterra. *Sacco e Vanzetti* (Sacco & Vanzetti, Itália, 1971) enfoca o caso real do julgamento de dois imigrantes italianos acusados de assassinato em 1920 nos Estados Unidos. A motivação da acusação e da condenação, que os levou à execução em 1927, foi baseada no fato de que eram estrangeiros e anarquistas, concepção que ia ao encontro do conservadorismo norte-americano. O resultado do julgamento provocou inúmeras reações contrárias, pois as provas corroboravam a tese da inocência de ambos.

---

<sup>8</sup> O ministro da Justiça é consultado, em 1974, pelo ministro das Relações Exteriores sobre “a conveniência da participação do Brasil no Festival de Moscou”, pois a EMBRAFILME manifestara-se de forma positiva ao convite. Tal consulta justificava-se pelas “repercussões de festivais como esse no quadro da Segurança Nacional”. O Ministro da Justiça, Armando Falcão, endereçou ao Ministro das Relações Exteriores, Embaixador Antônio Francisco Azeredo da Silveira, a seguinte resposta: “... tenho a honra de informar a Vossa Excelência que este Ministério é contrário à participação do BR naquele certame, tendo em vista, além de outros motivos, que o fato poderia suscitar, posteriormente, o argumento de direito de reciprocidade em relação à matéria”. Fundo Ministério da Justiça, Arquivo Nacional, Coordenação Regional do Arquivo Nacional no Distrito Federal. BR AN RIO TT 0 MCP PRO 739.pdf.

<sup>9</sup> Fundo de Censura de Diversões Públicas, Arquivo Nacional, Coordenação Regional do Arquivo Nacional no Distrito Federal. Caixa 72.

<sup>10</sup> Em 20 de junho de 1973, a Portaria 3/3 avocou para reexame e decisão nove películas – *Toda nudez será castigada* (Brasil, 1973), *Sopro no coração* (França, 1971), *A classe operária vai ao paraíso* (Itália, 1971), *Mimi, o metalúrgico* (Itália, 1972), *Sacco e Vanzetti* (Itália, 1971), *A aventura é uma aventura* (França, 1972), *Cama com música* (Dinamarca, 1972), *Queimada* (Inglaterra, 1969) e *Os garotos virgens de Ipanema* (Brasil, 1973). Tal prática não era comum, visto que os filmes não poderiam sofrer novo exame após aprovação. Mas o caso é indicativo das diversas forças concorrentes na ação da censura e do não cumprimento da legislação em diversos casos.

O filme *Queimada*, como de praxe, foi avaliado por três censores em fevereiro de 1971, cada um julgando-o de maneira distinta: aprovação, interdição e aprovação com encaminhamento para consideração superior. Este último posicionamento era recorrente, principalmente em casos de enredos que enfocavam situações de guerra, guerrilha, conflitos sociais, greves, organização sindical<sup>11</sup>. A história de um povo dominado e subdesenvolvido (residente em uma ilha fictícia do Caribe) que passa do domínio colonial português para o inglês, e que tem uma revolta liderada por um nativo, levantava dois tipos de argumento: as qualidades do filme que teria “méritos inestimáveis” e a possibilidade de que ele levantasse um paralelo com a situação brasileira. Domínio por outro país e subdesenvolvimento eram palavras oriundas do vocabulário das Ciências Sociais que nas décadas de 1960 e 1970 tornaram-se correntes na imprensa, na crítica e no jargão político<sup>12</sup>. Um dos censores, numa análise bem acurada e fundamentada do filme, do ponto de vista da linguagem e das teorias filmicas, lembra que seu diretor Gillo Pontecorvo já tinha tido um filme interditado pela SDCP, *A batalha de Argel (La battaglia di Algeri, Itália/França, 1966)* em setembro de 1968, pois o filme sugeria a “prática de crimes contra a Segurança Nacional”<sup>13</sup>. O filme proibido ao público foi, no entanto, usado em vários cursos ministrados na Polícia Militar de diferentes cidades, Academia Nacional de Polícia e na Escola de Aperfeiçoamento de Oficiais<sup>14</sup>.

Em 12 de maio de 1972, carta enviada ao Delegado Oresto Mannarin, chefe da Turma de Censura da Delegacia Regional da Guanabara, retoma argumentos e apresenta novos para avaliar outra vez a película, o que feria a legislação. Segundo o censor, o Certificado n.º 56337 emitido em 11 de março de 1971 tinha sua validade assegurada até 05 de março de 1976 de acordo com o que previa a lei, o que demonstra que a apreensão de filmes para reexame não era comum. É importante lembrar o fato de que o governo buscou continuamente legitimar e

---

<sup>11</sup> Ana Rita Fonteles Duarte, Jailson Pereira Silva e Lucas, *Dizer é poder – escritos sobre censura e comportamento no Brasil autoritário (1964-1985)* (Fortaleza: Imprensa Universitária-UFC, 2017).

<sup>12</sup> Meize Regina de Lucena Lucas, *Caravana Farkas – itinerários do documentário brasileiro* (São Paulo: Annablume, 2012).

<sup>13</sup> Fundo de Censura de Diversões Públicas, Arquivo Nacional, Coordenação Regional do Arquivo Nacional no Distrito Federal. Caixa 566.

<sup>14</sup> Era frequente o uso de filmes interditados em cursos para a polícia e militares. O Comandante da Escola de Comando e Estado-Maior do Exército solicitou em 14 de fevereiro de 1975, além de *Batalha de Argel*, os títulos *Z, Sacco e Vanzetti, Seara Vermelha, Che Guevara, Boinas Verdes, Operação França*. O filme de Pontecorvo só seria liberado em 1981 para maiores de 18 anos. Identificamos que a solicitação de filmes para os cursos de formação teve início ainda em 1969. O delegado da polícia de Minas Gerais e do major da Polícia Militar do mesmo estado solicitam o filme *A Batalha de Argel* em 04 de junho de 1969 para ser exibido aos oficiais com a finalidade de “instrução”, pedido que é atendido em julho do mesmo ano. Fundo de Censura de Diversões Públicas, Arquivo Nacional, Coordenação Regional do Arquivo Nacional no Distrito Federal. Caixa 566.

legalizar suas ações de maneira a negar a existência de uma ditadura. As técnicas filmicas empregadas em *Queimada* passaram a ser consideradas um problema, pois permitiam uma melhor dominação psicossocial:

*A qualidade do filme e a notável interpretação dos atores, a linguagem simples e o seu espírito revolucionário, dão a este um conteúdo fácil de ser explorado, na doutrinação dos menos avisados, o que realmente já vem ocorrendo. A sonoplastia perfeita, o colorido bem trabalhado e voltado para as técnicas da psicodinâmica das cores fortalece o argumento<sup>15</sup>.*

Este é um ponto relevante, pois os censores consideravam os filmes plasticamente bem realizados e de linguagem naturalista mais danosos do que os que recorriam a alegorias e parábolas, já que os primeiros seriam de mais fácil compreensão. Um filme como *Terra em transe* (Brasil, 1967) do diretor Glauber Rocha afastaria o público de saída pela sua linguagem e enredo tendo, portanto, um apelo e penetração menores.

Poucos meses depois *Queimada* entra para a lista das interdições. Dos três censores, dois votam pela sua não liberação. O filme só seria liberado em 9 de dezembro de 1979 em votação unânime do Conselho Superior de Censura<sup>16</sup>.

O fato de a trama se referir ao período colonial, ou seja, a um tempo pretérito, indica que tais filmes poderiam constituir um problema específico. No caso em questão, temos uma obra romanceada. O elemento histórico é fundamental ao desenvolvimento do enredo, pois a rebelião encontra-se relacionada a uma determinada situação passível de ser localizada no tempo e no espaço, especificamente colônias escravistas em pleno período de industrialização. Mas e no caso de filmes baseados em fatos verídicos, como de *Sacco e Vanzetti*?

O parecer de 25/10/1972, assinado por dois censores, definiu sua classificação etária para maiores de 18 anos, sem cortes, em virtude das cenas de violência e apontou sua mensagem positiva “na medida em que pretende a união dos povos e a liberdade sem fronteiras”. Os censores ressaltam, que, por se tratar de “fatos históricos irrefutáveis”, o filme deve ser liberado, apesar de mostrar uma fase degradante da justiça americana.

---

<sup>15</sup> Fundo de Censura de Diversões Públicas, Arquivo Nacional, Coordenação Regional do Arquivo Nacional no Distrito Federal. Caixa 96.

<sup>16</sup> O Conselho Superior de Censura foi criado pela lei n.º 5.536 de 21 de setembro de 1968. No entanto, somente em 13 de setembro de 1979 foi regulamentado pelo decreto n.º 83.973. A leitura de algumas atas do Conselho, presente em diversos processos quando os filmes foram submetidos à novas avaliações, revelam que parte significativa de filmes interditados eram liberados pelo conselho.

Após sua apreensão, foi submetido à avaliação de três censores que, ao contrário da decisão tomada em relação ao filme de Arnaldo Jabor, deliberaram pela manutenção do certificado concedido. O distanciamento temporal cujas conotações políticas se ateriam ao período dos anos 1920 e ao sistema americano, o fato de que os Estados Unidos teriam aperfeiçoado seu sistema de justiça e a ausência de referências marxistas, justificariam sua liberação.

*Provoca revolta apenas contra a injustiça clamorosa havida no julgamento (...) que se pode estender a outros da mesma natureza, mas nunca fazer um paralelo entre tal situação e à de nosso país, vivendo sob um regime pautado nos ideais de justiça social. Não há pregações marxistas, as existentes estão muito mais dentro do espírito do anarquismo e do radicalismo, esta, doutrina...*

*Trata-se de película valiosíssima como aula prática de direito, porém, bastante perigosa pelo espírito de revolta que provoca no espectador contra os órgãos da justiça nos EUA. Entretanto, considerando-se que o fato passou-se há mais de trinta anos e não havendo conotações com a realidade brasileira...<sup>17</sup>.*

Os pareceres foram submetidos à consideração superior por tratar-se de filme avocado por portaria do Diretor Geral. Novamente a decisão final foi na direção oposta e o filme permaneceu interdito até 1979, apesar da veracidade dos fatos, como ressaltado pelos censores. Mas creio ser necessário levantar uma hipótese sobre sua interdição com base no conhecimento das chaves de leitura postas em ação pelos censores. Num momento em que as figuras de autoridades com seus sistemas e instituições eram colocadas acima dos cidadãos, pois responsáveis por sua salvaguarda, seria temeroso permitir a exposição de suas falhas e, principalmente, de erros deliberados. Lembremos que a Doutrina de Segurança Nacional tinha como foco, pretensamente, tornar a nação una, indivisa e, principalmente, homogênea. O caso de Sacco e Vanzetti era uma história situável no tempo e no espaço, os Estados Unidos dos anos de 1920, mas constituía igualmente uma reflexão sobre a intolerância com o diferente.

E o que dizer de movimentos políticos próximos ou do presente?

No processo do filme do diretor Elio Petri, *A classe operária vai ao paraíso* (Itália, 1971), história de um operário padrão que ao longo do filme questiona seus valores e os da sociedade em que vive, a Itália dos anos de 1970, teve parecer

---

<sup>17</sup> Fundo de Censura de Diversões Públicas, Arquivo Nacional, Coordenação Regional do Arquivo Nacional no Distrito Federal. Caixa 407.

pela interdição, mas acabou sendo liberado com cortes para maiores de 18 anos. Teve-se por base para tal classificação o julgamento de que a “vida familiar, irregular, contribui no contexto de suas decisões equivocadas”, no caso, apoiar a greve e o movimento dos trabalhadores. Assim, sua revolta, “quebra de hierarquia” e indisciplina repentinas são relacionadas ao “comunismo”, aos “estudantes profissionais” e à sua condição de homem separado que mantém relação com mãe solteira<sup>18</sup>. A avaliação do operário torna indissociáveis o perfil político e moral.

A mistura de comunismo e movimento sindical aproximam *Mimi, o metalúrgico* (Mimi metallurgico ferito nell'onore, Itália, 1972) de *A classe operária vai ao paraíso* apenas na aparência. Enquanto este último é um drama, o outro é uma comédia na qual o personagem se vê às voltas com a máfia e com uma segunda família em sua nova cidade. Unanimemente foi decidido pela sua não liberação por ocasião da revisão: “O filme prega a dissolução familiar e focaliza greves sindicais” ferindo, assim, o Art. 41 do Decreto 20.493. “Agitação” e “adultério” garantiram também que todos considerassem sua mensagem negativa, mesmo tratando-se de uma comédia. Se comparado com a outra produção, os censores foram bem mais duros, pois o filme de Elio Petri seguiu para a consideração final do Diretor-Geral da Polícia Federal, visto que um dos censores votou pela sua liberação.

Ao mesmo tempo, uma outra leitura pode ser feita da comparação entre os títulos. A começar pelo tamanho dos pareceres, curtos no caso da comédia e longos no outro. A complexidade de *A classe operária vai ao paraíso* parecia gerar a possibilidade de uma interpretação dúbia. Um dos censores chega mesmo a considerar a mensagem confusa, pois o próprio personagem não se consegue decidir por um posicionamento político claro e suas transformações são muitas ao longo do filme. Há ainda a figura do “estudante profissional” que mantém uma relação tensa com os operários. Isto seria bom ou mau de ser mostrado? Optou-se pela ausência de sua representação.

Os filmes *A classe operária vai ao paraíso*, *Mimi, o metalúrgico*, *Sacco e Vanzetti* e *Queimada* constituem filmes políticos no sentido estrito do termo. Mas o que isso quer dizer em tempos de reconfiguração da guerra é questão a ser posta, pois é à luz desta nova concepção de segurança e de Nação que eles devem ser lidos.

*Desaparecido* (*Missing*, EUA, 1982) do diretor Constantin Costa-Gavras, que trata da busca por um pai e uma esposa de um jovem norte-americano desaparecido durante a ditadura chilena, foi avaliado por sete censores, quando a rotina

---

<sup>18</sup> Fundo de Censura de Diversões Públicas, Arquivo Nacional, Coordenação Regional do Arquivo Nacional no Distrito Federal. Caixa 508.

implicava a convocação de apenas três, que tinham em mente duas preocupações: o estabelecimento de um possível paralelo com o Brasil e o que fazer com as referências existentes nos diálogos a torturadores brasileiros. O filme termina por ser liberado para maiores de 18 anos com cortes, pois reconhecem que o golpe de Estado foi fartamente noticiado na imprensa, logo, sendo de amplo conhecimento. Mas ao mesmo tempo, segundo os censores, a falta de distância temporal ainda não levava os historiadores a pesquisarem o tema, logo, as referências ao Brasil seriam meras “suposições”. No entanto, estas foram cortadas<sup>19</sup>.

Na obra *Les usages politiques du passé* François Hartog e Jacques Revel sugerem algumas direções para pensar os usos políticos do passado. Este trabalho se situa na discussão que os autores propõem em relação à “déformation de l’histoire pour des motifs nationaux”<sup>20</sup> no qual é preciso pensar como a construção de uma nação busca no passado seus enraizamentos. Logo, as maneiras como o passado deve ser lido e manipulado pelos censores tendem a se coadunar com o conceito de Nação apregoado pelo regime.

A preocupação incide, portanto, nas formas de dar a ver o passado, de forma a controlar as possíveis conexões entre o que foi e o presente, manter a força das tradições (legalidade, autoridade, hierarquia), e conter as liberdades.

Segundo Manoel Luiz Salgado, é preciso analisar as “formas peculiares de visibilidade do passado” na qual o sujeito que vê é, “ao mesmo tempo, produto da história e lugar a partir do qual certas práticas são articuladas”<sup>21</sup>. A visibilidade pressupõe o invisível, e sua articulação ao exercício do poder. E aí reside uma das problemáticas da pesquisa: investigar os esforços de investimentos sociais nos usos do passado a partir de um lugar privilegiado que era a ação censória durante a ditadura.

Ao propor um deslocamento dos filmes para os censores, foi necessário realizar algumas operações, entre as quais, entender suas formas de escritura por meio das fichas de parecer.

O anedotário recobre em boa parte a memória sobre a censura e seus agentes. Ficaram famosos os casos de apreensão de livros com capas vermelhas ou sobre cubismo tratados como obras sobre marxismo e Cuba. Em outra vertente, também

---

<sup>19</sup> Fundo “Divisão de Censura de Diversões Públicas”, Arquivo Nacional, Coordenação Regional do Arquivo Nacional no Distrito Federal. Série “Censura prévia”. Subsérie: “Programação cinematográfica”. Caixa 68.

<sup>20</sup> François Hartog e Jacques Revel, *Les usages politiques du passé* (Paris: Éditions de L’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2001), p. 8.

<sup>21</sup> Manoel Luiz Salgado Guimarães, “Vendo o passado: representação e escrita da história”, *Anais do Museu Paulista*, v. 15, n.º 2 (2007), p. 17.

segundo em parte a mesma lógica de pensamento, o censor seria alguém destituído de inteligência e de senso artístico, haja vista a discrepância entre seu juízo e o dos críticos nacionais e estrangeiros<sup>22</sup>.

No entanto, a leitura dos processos de censura fornece outro panorama, apesar da existência de textos que beiram a total ignorância sobre arte ou que revelam pruridos e moralismos próprios àqueles dias. Os pareceres dados aos filmes logo nos primeiros anos do novo governo pouco diferem daqueles de períodos anteriores e se caracterizam por certa “superficialidade” que cabe aqui esclarecer. De maneira geral, três vetores orientavam a avaliação dos filmes: a qualidade técnico-artística, daí as inúmeras referências à atuação dos atores e atrizes, fotografia, direção, movimentos de câmera, roteiro; a mensagem, pois se entendia que o filme teria uma função a cumprir, o que originou as classificações “positiva”, “negativa” ou “sem mensagem”; a adequação ao sistema de classificação etária (livre, 10, 14 ou 18 anos), classificação esta remanescente da Constituição de 1946. Ainda segundo esta Carta, cada certificado que todo filme deveria receber para exibição no cinema ou na televisão teria a validade de cinco anos.

No entanto, nos anos que se seguem os pareceres revelam diferenças. Primeiro, uma maior qualidade textual. Os textos tornam-se mais complexos, por vezes longos, apresentam detalhes sobre a filmografia de alguns diretores, adotam vocábulos próprios da crítica e da teoria cinematográficas. Muitos nem sequer utilizam os formulários da censura e, dessa forma, constroem documentos que apresentam argumentações e avaliações do filme em referência à cinematografia e ao momento social e histórico do Brasil (e, por vezes, mundial). Segundo, as razões da interdição são mais claras. Tal interpretação decorre do fato de que se identifica maior convergência entre as avaliações dos censores, mesmo que os pareceres sejam distintos (liberação/não liberação, classificação etária). Ou seja, o que olham e a forma como olham torna-se mais uniforme mesmo que, por vezes, os julgamentos fossem distintos.

No exercício de deslocamento proposto, dos filmes para os censores, acredito ser possível encontrar nos historiadores clássicos, ao abordar a censura na antiguidade, elementos para avaliar o respaldo da censura pela sociedade.

*Na Roma antiga, o termo censura designava a magistratura exercida pelo censor. Como o étimo da palavra sugere – pois está relacionado com o verbo censeo (‘avaliar’, ‘estimar’, ‘classificar’) e com o substantivo census (‘censo’, ‘recenseamento’) –, era função do censor não*

---

<sup>22</sup> Caso do livro de Deonísio da Silva, *Nos bastidores da censura – sexualidade, literatura e repressão pós-64* (Barueri, SP: Manole, 2010).



*só proceder ao recenseamento dos cidadãos e da sua fortuna – a fim de os distribuir ('classificar') por classes censitárias e desse modo determinar o imposto correspondente –, como também fazer a lista dos futuros senadores, os quais deveriam, pela sua conduta social e moral, mostrar-se dignos de fazer parte de tão prestigiada assembleia deliberativa. No exercício destas suas funções, competia-lhe, portanto, velar pelos bons costumes dos cidadãos e zelar pelos superiores interesses da res publica. Eleito de cinco em cinco anos de entre antigos cônsules, o censor desempenhava o cargo durante dezoito meses e gozava de grande prestígio político, social e moral<sup>23</sup>.*

Estudos revelam que os filósofos, os oradores, os historiadores, foram as figuras mais perseguidas na antiguidade. Parte de suas obras não nos chegou. Aliás, como boa parte da produção escrita da antiguidade que só atravessou os séculos pelas mãos dos copistas. O que temos é uma seleção que teve diferentes filtros ao longo dos anos: dos imperadores, senadores, sacerdotes, igrejas... A censura tinha algumas justificativas: a honra dos homens da política, a coesão social, a proteção dos jovens. Estes são traços que atravessam o tempo.

Comparando práticas e tempos distintos, Robert Darnton no livro *Censores em ação*<sup>24</sup> afirma ser possível repensar a história da censura. Neste repensar, pontuamos algumas das questões propostas pelo autor. A primeira é a de entender a censura não somente como interdição; ela também é positiva, pois ao permitir uma dada leitura, de um livro, por exemplo, ela endossa a circulação dessa obra. Ou seja, a censura propõe a construção de referências culturais, entendendo cultura aqui no sentido largo da palavra. Segundo, a de que “a censura sob cada regime pertencia a um sistema cultural com seus próprios valores, pressupostos e princípios organizacionais”. Ela estaria ligada a “sistemas de cultura e de comunicação”<sup>25</sup>. E, por fim, que é preciso entender o que um censor acha que faz e qual sua formação. Utilizar o escárnio, o riso para falar do censor, pode ser, também, uma arma da vítima. Daí as inúmeras anedotas em torno da apreensão de livros pela polícia em 1964 ou da incompreensão de palavras ou imagens pelos censores. Na condição

---

<sup>23</sup> Virgínia Soares Pereira, “O poder da palavra e da censura em Roma”, in *Colóquio de Outono, Braga* (2007), p. 1.

<sup>24</sup> Robert Darnton, *Censors at work – how states shaped literature* (New York: London: W. W. Norton, 2014).

<sup>25</sup> Robert Darnton, “O significado cultural da censura: a França de 1789 e a Alemanha Oriental de 1989”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 7, n.º 18 (1992), p. 4.

de historiadores, não vamos muito longe se seguirmos por aí. Exceto, se o caso for o de estudar as memórias de homens e mulheres que foram cerceados.

Na bibliografia sobre o tema durante a ditadura, mais especificamente, a definição de censura permanece como um ponto que identifica, grosso modo, dois vieses de análise. Uma primeira defende que toda e qualquer censura é política, visto que implica em cerceamento das possibilidades de expressão.

Já outra linha afirma a existência de duas censuras: uma moral e outra estritamente política<sup>26</sup>. A primeira poderia ser inserida numa tradição que remonta ao século XIX e à forte atuação da Igreja católica no país. Em tempos de mudanças comportamentais e de expansão dos meios de comunicação, a censura encontraria respaldo em parcelas consideráveis da população, ansiosa por manter ausentes dos livros, revistas, jornais, filmes, novelas, representações que viessem se colocar de maneira afinada com essas mudanças. A censura política estaria ligada ao veto e vigilância de abordagens políticas em textos e imagens. Nesta mesma seara poderiam ser inclusos trabalhos acadêmicos sobre temas políticos e sociais.

Propondo outra chave de análise, defendo, em primeiro lugar, que a censura moral não se distingue, em parte expressiva dos casos, da censura política. A conduta desviante deve ser controlada, pois ela normalmente implica posicionamentos políticos que comprometem a ordem. E a ordem é previsibilidade:

*A invenção é criação, portanto, é licença e a licença traz a desordem, a qual é imprevisível. A ordem com suas regras, princípios e regulamentos é o que garante uma sociedade sob controle, é a garantia do previsível, na qual elementos contrários não se misturam, não convivem e não se reverterem. É preciso manter delimitados os campos do dia e da noite, da razão e da loucura, do velho e do novo, do atraso e do progresso. Negá-los ou subvertê-los é viver a experiência da desordem, e quem vive a desordem transgride, profana, comete sacrilégio, viola a ordem. E a violação da ordem é delito passível de punição. O discurso da ordem, nesses termos, é um discurso que se constrói pela negação da alteridade e que tem todos os seus pressupostos referidos, portanto, ao imaginário da desordem. É se contrapondo à desordem que a ordem se define e se afirma, e é nomeando a desordem que ela se afirma necessária<sup>27</sup>.*

---

<sup>26</sup> Silva, *Nos bastidores da censura – sexualidade, literatura e repressão pós-64*. Gláucio Ary Dillon Soares, “A censura durante o regime militar” (*Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 4, n.º 10, jun. 1989). Stephanou, “O procedimento racional e técnico da censura federal brasileira como órgão público: um processo de modernização burocrática e seus impedimentos (1964-1988)”.

<sup>27</sup> Eliana de Freitas Dutra, *O ardil totalitário – imaginário político no Brasil dos anos de 1930* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012), pp. 206-7.

O desvio é elemento central das preocupações do regime. A Doutrina de Segurança Nacional introduziu um novo vocabulário na política e nas Forças Armadas que aponta neste sentido. Tradicionalmente, a guerra era concebida como um fenômeno de agressão externa combatida entre Estados e na qual um país declara guerra a outro, e, por sua natureza, era limitada. Seria a chamada guerra clássica ou convencional. Mas os tempos então modernos traziam para dentro do país a subversão na forma de uma nova modalidade de guerra, conforme determinava o Manual de Básico da ESG:

*Guerra Insurrecional:* conflito interno em que parte da população armada busca a deposição de um governo.

*Guerra Revolucionária:* conflito, normalmente interno, estimulado ou auxiliado do exterior, inspirado geralmente em uma ideologia, e que visa à conquista do poder pelo controle progressivo da nação<sup>28</sup>.

Uma das principais ou a principal arma neste combate era a estratégia psicossocial. De um lado, os comunistas buscariam, segundo a ESG, solapar a ideia de autoridade e de unidade nacional; do outro, a Escola apregoava como válido o uso de todos os meios e de todas as instituições sociais (família, escola, igreja, sindicato, meios de comunicação) para combater este inimigo interno. Dessa forma, o comunismo, mais do que uma ideologia inscrita em livros e textos de viés marxista, enraizava-se, segundo a DSN, no comportamento dos sujeitos tornando-os pouco afeitos à perpetuação das instituições e manutenção dos papéis sociais. A construção do inimigo tornou-se então central.

A construção do inimigo deve ser intensiva e constante, afirma o filósofo, medievalista, semiólogo, linguista e escritor Umberto Eco (1932-2016). O inimigo permite delinear nossa identidade, definir nosso sistema de valores morais, e propagar a positividade dessa moral de uma forma, definitivamente, afrontosa. Para Umberto Eco, se a questão da identidade é algo sobre o qual já repousa uma certeza gnosiológica de nossa parte, pouco nos debruçamos, no entanto, sobre a produção desse inimigo. Não existe a necessidade de apresentação de provas contra o inimigo para o público – público no sentido grego, de dar a ver a partir de um discurso a um grupo de espectadores que se manifesta de alguma forma. O que importa é a elaboração de uma narrativa que delineie quem é este outro e, ao mesmo tempo, inculcar significados para seus gestos e ações. O inimigo é

---

<sup>28</sup> Maria Helena Moreira Alves, *Estado e oposição no Brasil (1964-1984)* (Petrópolis: Vozes, 1984), p. 23.

sempre diferente de nós e comporta-se segundo valores que nos são estranhos. E justamente sua diferença e singularidade constituem uma ameaça.

*Plínio não encontra pontos de acusação significativos para os cristãos, visto que tem de admitir que estes não se dedicam a cometer crimes, mas apenas a fazer ações virtuosas. Todavia, manda-os matar, porque não sacrificam ao imperador, e esta obstinação em recusar uma coisa tão óbvia e natural estabelece a sua diferença<sup>29</sup>.*

O autor traz outros exemplos, mas este apresenta de forma mais patente que o outro não é necessariamente mau. A ameaça reside única e exclusivamente na diferença. Não há mau em si, mas apenas a existência de algo que contraria a existência ordinária, cotidiana, comezinha. E ao outro é negado toda e qualquer forma de aproximação. Conhecer o inimigo, aproximar-se dele é uma forma de quebrar o encantamento sobre si mesmo. Assim, os afastamos, desde tempos imemoriais, utilizando os mesmos recursos: o outro é feio, deformado, inculto, amoral, de intelecto reduzido. Somam-se a esses malefícios e defeitos a misoginia e a raça. As mulheres são sempre impuras. Os homens são honrados, virtuosos, corajosos; as mulheres são fonte de vergonha. Defenestrar as mulheres de uma família é, desde a Grécia e Roma antigas, uma maneira de destruir o homem. Publicamente, é importante que se frise. E nesta chave, o inimigo nem sempre é o estrangeiro, o *xenos*. Ele pode estar ao nosso lado, o que implica vigília constante e delação, sempre que possível.

A manutenção da ordem e da coesão social – e da identidade, por conseguinte – funciona como justificativa para o confronto, ou mesmo para a extinção. Modernamente, a guerra ou o confronto ocorre entre Estados. Claro, que uma inflexão nesse entendimento decorre do 11 de Setembro, onde uma cultura, o islamismo, é posta como o grande problema, tornando-se, assim, um argumento sempre à mão para as mais diferentes ações. Uma espécie de guarda-chuva que dispensa explicações. A guerra clássica ou convencional tem uma natureza limitada, limite este dado pelas regras do embate, pelos objetivos alcançados ou não. É uma guerra de ataque e defesa. Por volta de meados do século XX, a guerra passou a mirar outros inimigos, no caso, aqueles que compartilham, ou deveriam compartilhar, o mesmo sistema de valores. A guerra volta-se para dentro do Estado, para os membros da nação.

---

<sup>29</sup> Umberto Eco, *Construir o inimigo – e outros escritos ocasionais* (Lisboa: Gradiva, 2011), p. 14.

Não basta entender a polarização do mundo a partir da Guerra Fria para entender como o combate passa a ter esta nova face. Seguindo o que propõem Finley e Umberto Eco, é preciso entender como se constrói a figura do inimigo. Qual a maquinaria social que envolve homens e mulheres num sistema de valores e atributos, inclusive físicos, que transforma diferenças em trincheiras? Como são mobilizados elementos arcaicos que permitem o “sucesso” dessa maquinaria? Como bem lembra Paul Veyne em seu texto *Foucault revoluciona a história*, é preciso compreender como práticas distintas se moldam e formam uma trama que atinge de uma determinada maneira a vida de homens e mulheres. “A prática é sempre resposta a um desafio”<sup>30</sup>, segundo o latinista.

Eni Puccinelli Orlandi no livro *As formas do silêncio – no movimento dos sentidos* afirma que “é uma ilusão pensar que em um regime ditatorial de interdição dos sentidos o que nos faltam são informações. Ao contrário, a censura age sobre o que é suposto que o sujeito saiba. E o que ela procura impedir (...) é justamente que haja elaboração histórica dos sentidos e movimento no trabalho de identificação dos sujeitos (cidadãos)”<sup>31</sup>.

Por fim, trago uma última reflexão da pena de Moses Finley. O classicista traz Freud para sua obra e evidencia uma questão que todos sabemos: a censura se espraia por todos os lados e começa dentro do homem que se autocensura pelo senso de preservação. Mas se não podemos falar de forma generalizada nos gregos, nos romanos, também não podemos falar dos brasileiros. Na Roma antiga como no Brasil a censura não era a mesma experiência para todos. Como escreve um censor num parecer a respeito de um filme de Nelson Pereira dos Santos, *Fome de Amor* (1968), não há necessidade de interditar o filme, pois quem entenderá as intrincadas mensagens e simbolismos? Poucos, muito poucos. Ao liberar o filme, retira-se a obra do foco da imprensa, que a partir de um momento passa a se colocar contra a ação censória. A questão é pensar a quem a obra é dirigida. É ainda Finley quem nos lembra da prática do exílio e da expulsão na Grécia e Roma antigas. Retirar o autor do espaço público é enfraquecer a obra.

---

<sup>30</sup> Paul Veyne, *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história* (Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1989).

<sup>31</sup> Eni Puccinelli Orlandi, *As formas do silêncio – no movimento dos sentidos* (Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2007), p. 129.

# SER-SE OUTRO LEGALIZADO: PRÁTICAS DE FALSIFICAÇÃO DE DOCUMENTOS NA CLANDESTINIDADE COMUNISTA

por

**Cristina Nogueira<sup>1</sup>**

**Resumo:** Este artigo analisa a clandestinidade comunista, entendida como uma forma de resistência à ditadura instaurada em Portugal e derrubada com a revolução de 25 de Abril de 1974. Com a “submersão” na clandestinidade havia toda uma performance que era necessário adotar para que os clandestinos conseguissem sobreviver e fugir às investidas da polícia. Este artigo pretende descrever esse processo e discutir a questão da identidade, a forma como os clandestinos se veem a si próprios, lançando pistas para um debate que não se pretende acabado.

**Palavras-chave:** Clandestinidade; Ditadura; Resistência.

**Abstract:** This article analyses the communist clandestinity, as a form of resistance to the dictatorship established in Portugal and overthrown with the 25 April Revolution. Going underground meant that a performance had to be adopted in order to allow the “clandestine” to survive and escape the police raids. This article aims to describe this process and to debate the issue of identity and the way the clandestine militants saw themselves. This article is understood as a part of an important ongoing debate.

**Keywords:** Clandestinity; Dictatorship; Resistance.

Este texto pretende dar nota de parte de uma realidade historicamente circunscrita, que não se repetirá, pelo menos da mesma forma, e cujo conhecimento nos poderá ajudar a refletir sobre o passado e também sobre o presente e o futuro próximo.

Durante o período do “Estado Novo”, forma como o regime instaurado com o Golpe de Estado de 28 de maio de 1926 e institucionalizado com a aprovação da Constituição plebiscitária de 1933 se auto-designava, existiram forças de oposição

---

<sup>1</sup> Investigadora do Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (IHC / NOVA FCSH). Doutorada em Ciências da Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto é Educadora de Infância dos quadros do Ministério da Educação.

e resistência ao regime. Hermínio Martins distingue quatro tipos de oposição na experiência portuguesa, existente entre 1945 e 1968, segundo dois critérios transversais – a legalidade e a perspectiva temporal:

*(1) ‘oposição’ num sentido estrito, ou seja, o comportamento anti-regime orientado para oportunidades legais ou semi-ilegais de conflito político; (2) conspiração, consagrada pela tradição pretoriana portuguesa, por definição ilegal e episódica; (3) ‘resistência’ – oposição clandestina, com uma perspectiva estratégica de longo prazo; (4) paideia: a ação desenvolvida a longo prazo, tal como era a estratégia ‘metapolítica’ para a modernização das formas de pensamento e a mentalidade cultural da intelligentsia adotada por A. Sérgio (que é justamente considerado o maior pensador português e o mentor de gerações de intelectuais liberais) e pelo grupo Seara Nova<sup>2</sup>.*

Num Estado em que são proibidos os partidos políticos, para além do partido único e qualquer forma de associação e expressão fora dos parâmetros estabelecidos pelo próprio Estado, a resistência e a oposição mais aberta ao regime fez-se de forma ilegal, através de movimentos clandestinos e de forma semi-legal ou mesmo legal através dos movimentos de oposição ao regime. Distinguindo “resistência” e “oposição” verifica-se que “enquanto a primeira implica uma luta ativa, a segunda significa uma atividade política mais reduzida e pacífica, que pode até ser legal ou, pelo menos, tolerada”<sup>3</sup>.

A imagem do povo português dócil, pobre e amargurado mas resignado à sua sorte, transmitida por “A Lição de Salazar”, imagem amplamente difundida pelo “Estado Novo”, distribuída por todas as repartições públicas e divulgada através dos manuais escolares, não deixa ver o outro lado da moeda: a resistência que de forma ativa se fez sentir, umas vezes mais intensamente, outras vezes de forma mais tímida, em função de várias contingências, nomeadamente das investidas da polícia política e de todo o aparelho repressivo.

---

<sup>2</sup> Hermínio Martins, *Classe, Status e Poder* (Lisboa: ICS, 2006), p. 56.

<sup>3</sup> Linda Raby Dawn, *Resistência Antifascista em Portugal 1941/74* (Lisboa: Edições Salamandra, 1988), p. 15.



Fig. 1. “A Lição de Salazar”<sup>4</sup>.

Obreiro ativo dessa resistência foi o Partido Comunista Português (PCP), o único partido político que conseguiu sobreviver à ditadura de Salazar, criando um aparelho clandestino sólido e eficaz. Como refere João Medina:

*Não obstante se terem manifestado, aqui e além, outros grupos partidários, outras agremiações políticas, ideológicas e sociais de resistência à nossa Ditadura, a verdade é que durante a maior parte da vigência da sua anómala situação foi, de facto, o PCP, partido de quadros e nunca verdadeiro partido de massas, que melhor soube resistir às ofensivas de uma particularmente apta polícia secreta, cuja missão essencial era precisamente a de erradicar aquela teimosa brotoeja soviética em terras da Lusitânia<sup>5</sup>.*

<sup>4</sup> Biblioteca Nacional de Portugal / Cartazes.

<sup>5</sup> João Medina, “Função e natureza do PCP na história portuguesa: Salazar e Álvaro Cunhal, ou a metáfora dos ‘dois cães de faiança’”, *Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa* (nova série – 12, primeiro semestre de 2005), pp. 9-24.



A “teimosa brotoeja” para conseguir impor-se teve de se tornar secreta e ilícita, ou seja... clandestina! Isso obrigou ao *mergulho* na clandestinidade de muitos dos seus militantes, que se passaram a dedicar exclusivamente à luta política, tornando-se revolucionários profissionais, de acordo com o modelo de organização Leninista de partido e que assim viram, não só a sua atividade enquanto militantes do PCP, mas toda a sua vida ser objeto de secretismo e ilegalidade.

## SER-SE CLANDESTINO

*Mergulhar*, “termo usado pelos militantes quando se referem à passagem à clandestinidade, remete para a ideia de submersão, de envolvimento, de afundamento, de imersão. Remete para a ideia de que com a passagem à clandestinidade se passava a um outro estado, diferente do anterior – um estado de invisibilidade resultante da submersão a que se está sujeito”<sup>6</sup>. É numa situação de busca da permanente invisibilidade que um clandestino deve viver.

Estes, eram homens e mulheres que abandonavam as suas famílias, as suas terras, os seus amigos, as suas profissões e que iam organizar a luta contra o regime fascista instituído em Portugal. Eram homens e mulheres que em nome de um ideal iam para uma terra distante e estranha, viver, muitas vezes, com um/a desconhecido/a.

*A iminência da prisão, das torturas, do assassinato, de longos anos de condenação, pesam sobre a vida dos comunistas desde a primeira hora em que deixaram a sua vida normal para entrar na clandestinidade. Acossados como animais pelas forças repressivas fascistas, têm que mudar de nome e viver em casas onde fazem uma vida de dupla personalidade, sempre sujeitos a abandonar tudo à menor suspeita de vigilância policial*<sup>7</sup>.

A situação de “liminaridade”<sup>8</sup>, definida como o momento de margem nos ritos de passagem na qual os sujeitos se encontram numa espécie de processo transitório de morte social, para posteriormente se reintegrarem na estrutura social, deixa de ser uma situação transitória na passagem à clandestinidade. Com o *mergulho* as pessoas veem-se destituídas das suas posições sociais anteriores, sem que isto

---

<sup>6</sup> Cristina Nogueira, *Vidas na Clandestinidade* (Lisboa: Edições Avante!, 2011), p. 35.

<sup>7</sup> José Dias Coelho, *A Resistência em Portugal* (Porto: Editorial Inova, 1974), p. 39.

<sup>8</sup> Victor Turner, *The Anthropology of Performance* (New York: PAJ Publication, 1988).

seja uma condição transitória, ou melhor dizendo, esta situação de transitoriedade ocorre durante todo o período de permanência na clandestinidade, o que significava normalmente muitos anos ou até toda a vida de uma pessoa. Quando passavam à clandestinidade, os militantes nunca sabiam qual seria o período de tempo em que permaneceriam nesta situação. O fascismo não tinha uma data certa para terminar, e embora se pudesse sair da situação de clandestinidade isso nem sempre era fácil porque podia trazer consigo os riscos eminentes de prisão. Quando cada um decidia *mergulhar*, sabia que podia estar clandestino para o resto da sua vida, e portanto esta decisão significava assumir a clandestinidade como projeto de vida. Esta “condição liminar permanente” foi a forma encontrada para lutar contra a estrutura social vigente e o único modo possível de organização social para desempenhar as tarefas de luta contra a ditadura a que se propunham.

A vida na clandestinidade revestia-se de regras e formas de conduta específicas. Cada um, para permanecer clandestino, tinha de mascarar a sua identidade, devia transformar-se, tornar-se anónimo, mimetizar-se no ambiente envolvente e assumir uma nova identidade, ou melhor, uma nova forma de identificação ao representar um papel que não foi construído através do seu percurso de vida.

Desde logo, devia alterar o seu nome. Apesar de todos aqueles que exerciam atividade partidária, clandestinos ou não, usarem pseudónimos, era na clandestinidade que eles se sobrepunham ao nome de cada um. Um clandestino deixava permanentemente de usar o seu nome e passava a identificar-se com o pseudónimo que usava mais regularmente. Existiam os nomes falsos, usados por exemplo no arrendamento das casas e no contacto com os vizinhos, e os pseudónimos utilizados para a atividade partidária:

*O meu [pseudónimo era] Lucinda (risos), mas tive vários nomes, sei lá, Margarida, ainda há uma camarada no Barreiro que me chama Margarida. A gente tinha de mudar de nome, porque senão depois podia haver qualquer coisa que os gajos podiam apanhar (Teodósia Gregório)<sup>9</sup>.*

“Utilizado a partir da década de 30 e composto geralmente por dois nomes passa a partir dos anos 40 a ser composto apenas por um nome, que tanto podia ser um nome próprio como um apelido – João, Vilar, António, Melo, Lira, Fontes... Era um nome vulgar, que pretendia passar anónimo”<sup>10</sup>. Na atividade política eram usados vários pseudónimos, de acordo com o organismo em que o clandestino se encontrava.

---

<sup>9</sup> Entrevista a Teodósia Vagarinho Gregório, Lisboa, 18 de Fevereiro de 2003, 2 cassetes.

<sup>10</sup> Cristina Nogueira, *Vidas na Clandestinidade* (Lisboa: Edições Avante!, 2011), pp. 87-88.

As mulheres que desempenhavam uma atividade política de organização ou direção usavam frequentemente pseudónimos masculinos. É o caso de Sofia Ferreira que foi “Soares”, Georgette Ferreira, “Paiva”, ou Cândida Ventura, “André”. A utilização destes pseudónimos era usada com a justificação de que assim era mais difícil de descobrir a identidade dos seus detentores, no entanto, não são conhecidos pseudónimos femininos usados por homens, o que se pode justificar devido à cultura masculina dominante e ao desconforto que a utilização de um pseudónimo feminino provocaria a um homem.

A utilização de pseudónimos implicava que mesmo aqueles que diária e diretamente contactavam com o clandestino, por vezes durante anos, desconhecem a sua verdadeira identidade:

*O Blanqui Teixeira enquanto não foi preso a gente não sabia quem ele era. Dávamos-lhe um nome qualquer ou ele nos dava..., pronto ele era o “Carlos”, por acaso acho que o pseudónimo dele era “Carlos”. Mas podia ser esse nome, (podia ser o pseudónimo por que eram conhecidos no Comité Central) como podia ser outro qualquer, dependia. Uns davam uns, outros davam outros, conforme. Mas o nome deles nunca nos era dito. O Octávio Pato, a gente conhecia-o, desde aqui de Matosinhos, mas não sabíamos que era o Octávio Pato, nem sequer sabíamos que era de Vila Franca, e nós éramos de Alhandra, portanto nós éramos vizinhos. Éramos conterrâneos. [...] Nós não sabíamos. Só sabíamos quando eles eram presos (Domicilia Costa)<sup>11</sup>.*

A camuflagem necessária à vida clandestina fazia-se incidir nos mais pequenos gestos do quotidiano e também na aparência física daqueles que pretendiam passar incógnitos. O penteado, o traje, os acessórios... tudo era pensado para estar de acordo com o meio envolvente e para esconder qualquer possível ligação à anterior vida do clandestino. Maria da Silva Carvalho refere:

*[...] a certa altura tinha uns sapatos que trouxe, que eram uma delicia de maleáveis, macios, que me davam um andar e os camaradas embirravam com aqueles sapatos, achavam que tinham um aspeto, e é possível que sim, que ninguém andasse com uns sapatos daqueles (risos) e então eu passava a ser conhecida pelos sapatos, eles disseram-me “deita isso fora”<sup>12</sup>.*

---

<sup>11</sup> Entrevista a Domicilia Costa, Porto, 25 de Outubro de 2004, 2 cassetes.

<sup>12</sup> Entrevista a Maria da Silva Carvalho, Almada, 30 de Março de 2005, 4 cassetes.



**Fig. 2.** Diferentes fotografias de “Pável”, Francisco Paula de Oliveira, em que são visíveis diversos disfarces<sup>13</sup>.

Mas a mudança de nome ou de aspeto físico não era suficiente. Era preciso criar uma personagem e representar um papel, criar uma ilusão. Acima de tudo aparentavam que não sabiam nada de política, nem queriam saber, e que viviam uma vida pacata e normal como qualquer pessoa. Isso implicava cuidados nos mais ínfimos pormenores para não se cair em “faux pas”, o que de acordo com Goffman<sup>14</sup> acontece quando são introduzidos factos da vida passada do ator durante a representação que desacreditam ou enfraquecem as projeções que o ator está tentando fazer relativamente à sua personalidade. Na situação de clandestinidade o descrédito introduzido por uma falha do ator não produziria apenas o constrangimento que ocorreria numa situação social normal, mas acarretaria os inerentes perigos de ser desocultado e em consequência disso, preso e sujeito a tortura. A representação tinha de ser levada a cabo até ao fim e não podia ser interrompida, aceitando-se o risco de duplicidade que ela implicava:

*Uma vez no Porto, uma operária, eu estive uns poucos de anos no Porto, trabalhava na fábrica da Senhora da Hora e eu estava ali na Areosa, que não era muito longe e eu lembro-me que eles estavam a trabalhar lá, na fábrica têxtil e às vezes eles aperceberam-se, a gente conversava, procurávamos conversar de um monte de coisas e eles liam o jornal e*

<sup>13</sup> ANTT. Arquivo PIDE/DGS, Proc. 25/38.

<sup>14</sup> Erving Goffman, *A Representação do Eu na Vida Quotidiana* (Petropolis: Vozes, 1999), p. 192.

*eu fingia que não lia muito, o jornal era para o marido, não é verdade (risos). Nessa casa onde estava esse casal, no fim estavam lá outro casal que era do PC e esses acho que eram também, e o casal onde eu estava a morar era de um cunhado e eles é que tinham alugado a casa e depois soube que eles eram do PC e perguntavam-me às vezes assim, esses nem perguntavam assim muito, mas eu acho que desconfiaram, o mal é quando desconfiam, e então pediam o jornal de vez em quando, esse casal que trabalhava na Senhora da Hora, pediam-me o jornal de vez em quando e depois a certa altura trouxeram-me lá um documento que era do sindicato, lá da Senhora da Hora, porque havia lá uma luta qualquer, depois deram-me a ler que era um documento, uma espécie de manifesto que distribuíram e eu não mostrei assim muito interesse, porque aquilo eram coisas que eu não conhecia, não fazia ideia “o que é que acha?”, “não sei, eu não sei, vocês é que sabem melhor porque estão lá a trabalhar” (Maria da Silva Carvalho).*

Esta assunção de uma nova identidade que obrigava a uma atenção pormenorizada aos detalhes, entre eles, a forma de falar, a pronúncia ou os termos usados na conversação, levam-nos até James Scott e aos conceitos de “discurso público” e “discurso oculto”<sup>15</sup>. O primeiro é “sistematicamente enviesado na direção do libreto, do discurso interpretado pelo grupo dominante. Em termos ideológicos, o discurso público, tende, por força do seu tom conciliador, a produzir justificações convincentes para a hegemonia dos valores e do discurso dominante”<sup>16</sup>, enquanto o segundo “tem lugar nos ‘bastidores’, fora do campo de observação direta dos detentores de poder”. No caso da situação de clandestinidade, o “discurso público” era usado perante toda a sociedade, pois numa situação de ditadura, como a que se vivia em Portugal, todos poderiam ser “informadores” da polícia política e detetar o menor “deslize” no discurso, que deveria estar de acordo com o discurso dominante. O “discurso oculto” surgia apenas entre “camaradas do partido”, de estrita confiança e revelava-se através das folhas impressas dos jornais e panfletos que o PCP distribuía à população e nas palavras de ordem pintadas nas paredes. Aqui, a linguagem era outra e dava conta de uma realidade de lutas e conquistas, uma realidade de resistência, desconhecida de grande parte da população. Como refere James Scott, “as relações de dominação são, simultaneamente, relações de resistência.

---

<sup>15</sup> James Scott, *A Dominação e a Arte da Resistência – Discursos Ocultos* (Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013).

<sup>16</sup> James Scott, *A Dominação e a Arte da Resistência – Discursos Ocultos*, p. 31.

Uma vez estabelecida, a dominação não se auto-perpetua naturalmente<sup>17</sup>, acrescentando que “as elites dominantes procuram retratar a ação social no discurso público como, numa imagem metafórica, um desfile, negando deste modo por omissão, a possibilidade de uma ação social autónoma por parte dos subordinados”<sup>18</sup>. Era este o papel que desempenhava a censura prévia – a ocultação de qualquer forma de ação social por parte dos dominados. Era a desocultação desta ação e o apelo à luta e à resistência que era a função da imprensa do PCP. Contudo, por vezes, existia um “discurso público” que escondia no seu interior um outro discurso. Para conseguir passar as malhas da censura, por vezes o discurso tinha de usar os cânones do discurso dominante, “enganando” os censores. Exemplo disso foi o anúncio publicado no jornal *O Primeiro de Janeiro* aquando da prisão de Álvaro Cunhal, Militão Bessa Ribeiro e Sofia Ferreira em 1949<sup>19</sup>.



Fig. 3. *O Primeiro de Janeiro*, de 27 de Março de 1949.

Com este anúncio um grupo de oposicionistas pretendia alertar o PCP para a prisão destes seus dirigentes. Duarte era o pseudónimo de Álvaro Cunhal e a Rua do Heroísmo era onde se situava a sede da polícia política.

A longevidade do PCP durante o “Estado Novo” deveu-se à existência de uma forte ligação à realidade e a uma rede de apoio alargada de militantes, simpatizantes, amigos e apoiantes, formada pelas *casas de apoio* disponibilizadas pelos “amigos do Partido”, serviços médicos e uma rede de recolha de *fundos* e donativos, contudo o coração da organização assentava na rede clandestina

<sup>17</sup> James Scott, *A Dominação e a Arte da Resistência...*, p. 83.

<sup>18</sup> Scott, *A Dominação e a Arte da Resistência...*, p. 83.

<sup>19</sup> *Álvaro Cunhal Duarte. Advogado (Rua do Heroísmo). Vem por este meio agradecer a todos os seus Amigos os cuidados manifestados pelo seu estado de saúde, na impossibilidade de o fazer pessoalmente.*

propriamente dita, formada pelo *aparelho ilegal*, as *casas do Partido*<sup>20</sup>. A casa clandestina representava o pouso seguro, contra os riscos do mundo exterior e era onde viviam os clandestinos e onde se encontravam o *aparelho técnico*, o *aparelho de falsificações e de fronteiras*.

Nestas casas vivia normalmente um casal de clandestinos, heterossexual, aparentando ter uma vida “normal”, e procurando o mais possível o mimetismo com o meio envolvente. Maria Luísa Costa Dias, referindo-se à vida na clandestinidade descreve-a como “um jogo que exige muito auto-domínio, muita perspicácia, muito sentido psicológico e a arte de olhar os factos e as pessoas com os olhos da sua realidade e... da nossa”<sup>21</sup>.

Como nos disse Margarida Tengarrinha;

*[...] depois tem de dizer algumas coisas, quem eram os pais ou assim e tínhamos de fazer em geral um resumo muito pequeno daquilo que dizíamos para a vizinhança, e muito pequeno porque quanto mais pequeno é menos mentiras se diz e principalmente menos contradições ocorrem, quanto menos se diz menos nos contradizemos, mas de toda a maneira tínhamos de assumir de facto essa pseudo-personalidade, que acabava por ser muito pesada e tínhamos de estar atentos porque se eu ali era D. Luísa, se me chamavam D. Luísa tinha que atender, se ia na rua fazer as compras à mercearia e me diziam D. Luísa eu tinha que voltar a cara e responder “como está, minha senhora”. Tínhamos que automatizar a personalidade que tínhamos assumido, a identidade, melhor dito, não personalidade e tínhamos de automatizar a identidade porque não podíamos correr o risco de falhar (Margarida Tengarrinha)<sup>22</sup>.*

---

<sup>20</sup> A este propósito ver, entre outros: Alexandre Castanheira, *Outrar-se ou a longa invenção de mim* (Porto: Campo das Letras, 2003); José Dias Coelho, *A Resistência em Portugal* (Porto: Editorial Inova, 1974); Joaquim Gomes, *Estórias e Emoções de uma Vida de Luta* (Lisboa: Edições Avante!, 2001); Soeiro Pereira Gomes, *Contos Vermelhos* (Lisboa: Edições do MJT, 1974); Manuel Pedro, *Resistentes* (Lisboa: Edições Leitor, 2007); José Pacheco Pereira, *A Sombra. Estudo sobre a clandestinidade comunista* (Lisboa: Gradiva, 1993); Vanessa Almeida, *Mulheres da Clandestinidade* (Lisboa: Parafisal, 2017); João Madeira, *História do PCP: das origens ao 25 de Abril (1921-1974)* (Lisboa: Tinta da China, 2013).

<sup>21</sup> Maria Luísa Costa Dias, *Crianças Emergem da Sombra. Contos da Clandestinidade* (Lisboa: Edições Avante!, 1982), p. 61.

<sup>22</sup> Entrevista a Margarida Tengarrinha, Lisboa, 21 de Junho de 2005, entrevista gravada, 1 cassette.

## SER-SE OUTRO LEGALIZADO

Como é natural em todo este contexto, a existência de documentos que pudessem atestar a identidade dos seus portadores era importante para atividades da vida quotidiana como arrendar casa, passar fronteiras, conduzir bicicleta ou automóvel e até para a deslocação a um hospital em caso de parto ou doença. Foi com o objetivo de montarem um *aparelho de falsificação* que pudessem criar documentos que dessem resposta a esta necessidade que, em 1955 Margarida Tengarrinha e José Dias Coelho *mergulharam* na clandestinidade. Ambos com formação em Belas Artes eram os militantes adequados para a falsificação de documentos: bilhetes de identidade, passaportes, livretes de bicicletas necessários à atividade clandestina. Margarida Tengarrinha, num texto autobiográfico conta como reagiu à proposta daquela que seria a sua tarefa e a do seu companheiro – “criar uma oficina de falsificações do Partido, diretamente ligada ao Secretariado do Comité Central” – referindo “ficámos aterrados com a tremenda responsabilidade que a tarefa implicava e imensamente desiludidos com esse trabalho oficial, monótono e insípido, que não se coadunava com as nossas expetativas de heroicas ações revolucionárias”<sup>23</sup>.

A falsificação é o resultado de uma intenção enganosa de quem apresenta como verdadeiro o que sabe não o ser, constituindo por isso fraude. Criminalmente punida e moralmente condenável é na generalidade das vezes usada para proveito daqueles que a ela recorrem e, ainda que nem sempre aconteça, o enriquecimento ilícito será o motivo dos casos mais conhecidos. É o que geralmente acontece com a falsificação de obras de arte e é o que acontece com a falsificação de dinheiro. Neste caso, a falsificação de documentos visava facilitar a vida difícil dos clandestinos durante o “Estado Novo” e, sendo criminalmente punida não era por certo moralmente condenável, até porque não seria usada para benefício próprio mas inscrevia-se num projeto maior de luta comum: a luta contra a ditadura portuguesa!

Margarida Tengarrinha e José Dias Coelho resolveram “utilizar a gravura em metal para reproduzir os selos em branco e a gravura em linóleo para os carimbos”. Não sendo na época a gravura estudada na Escola de Belas Artes e sendo pioneiros, juntamente com outros artistas nesta técnica, foi com a ajuda de Alice Jorge, Júlio Pomar e Sá Nogueira, que estavam a formar a Cooperativa de Gravura, que conseguiram os materiais necessários para a execução dos selos

---

<sup>23</sup> Margarida Tengarrinha, *Memórias de uma Falsificadora, A Luta na Clandestinidade pela Liberdade em Portugal* (Lisboa: Edições Colibri, 2018), pp. 23-25.



em branco. José Dias Coelho dedicou-se aos selos em branco, desenvolvendo o trabalho da gravura em metal,

*[...] cobrindo com betume judaico a face do zinco a gravar e as costas e arestas da placa defendidas com goma laca, para não serem roídas pelo ácido. Sobre o betume eram desenhados rigorosamente os motivos dos selos do Governo Civil de Lisboa para os passaportes, do Arquivo de Identificação de Lisboa para os Bilhetes de Identidade, e mais tarde das Cartas de Condução. Deixando o desenho a descoberto com um cuidadoso trabalho de estilete, começava a mordedura dos ácidos, cuidadosa e lenta até ser atingida a profundidade necessária. Limpa a placa, que ficava sendo a fêmea, tirava-se sobre ela o molde em gesso, que passava a atuar como macho, esmagando o papel entre as duas placas e marcando assim o relevo. Ao cabo de algumas utilizações do selo branco era necessário renovar a placa de gesso, que se desgastava muito rapidamente<sup>24</sup>.*

Margarida Tengarrinha dedicou-se à gravura em linóleo “para copiar os carimbos de fronteira da PIDE, que eram metálicos e portanto tinham uma impressão muito semelhante à do linóleo”. Para cada carimbo da fronteira portuguesa correspondia um carimbo da fronteira espanhola que era de borracha e que portanto não era passível de ser falsificado com o linóleo. José Dias Coelho foi o inventor de um processo complicado com borracha virgem “que depois teria de ser cozida pressionado sobre o molde em gesso bem seco tirado sobre o linóleo gravado”. Este molde seria a fêmea do carimbo espanhol previamente cortado no linóleo, com a sua letra muito fina.

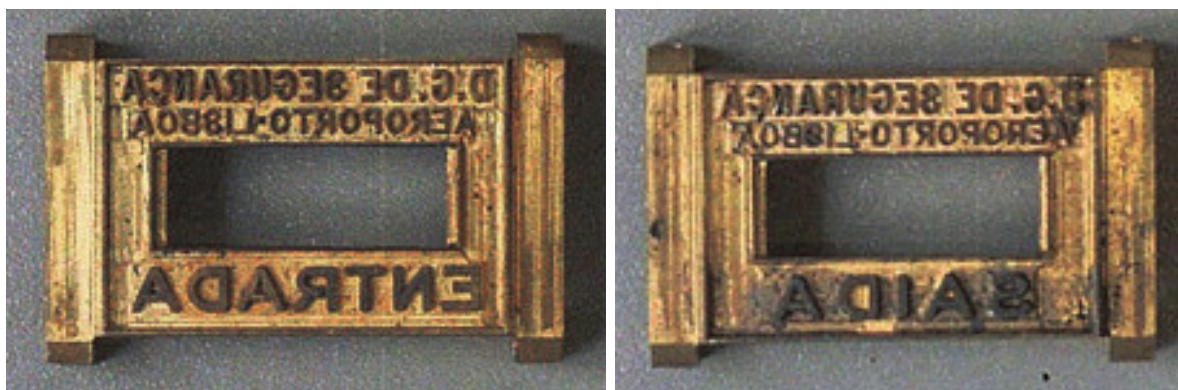


Fig. 4. Carimbos de entrada e saída de fronteiras<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Margarida Tengarrinha, *Memórias de uma Falsificadora...*, p. 44.

<sup>25</sup> ANTT. Arquivo PIDE/DGS, Proc. 671/33.

Esta oficina de falsificação veio a acomodar, cerca de dois anos depois um “estúdio fotográfico”, já que para os documentos eram necessárias fotografias, e muitos clandestinos conhecidos da polícia política não deviam ir a fotógrafos. Passaram então a arrendar casas com despensa que pudesse ser usada como câmara escura para a revelação das fotografias.

Quando a oficina de falsificações estava montada e os processos de falsificação devidamente testados e consolidados, havia que ensinar outros, num processo muito comum na clandestinidade comunista de “passagem de testemunho”.

É assim que no final de 1960 Júlio Martins e Natália David passam a viver com o casal José Dias Coelho e Margarida Tengarrinha, com o objetivo de aprenderem as técnicas de falsificação. Aparentemente foi uma aprendizagem bem-sucedida, já que o Bilhete de Identidade falso de Margarida Tengarrinha estava tão fiável que até mereceu reconhecimento notarial.



Fig. 5. Bilhete de identidade falso de Margarida Tengarrinha e reconhecimento notarial da assinatura<sup>26</sup>.

Foi o casal Júlio Martins e Natália David que ficaram com esta responsabilidade, tendo Margarida Tengarrinha passado a assumir funções na comissão de redação do jornal “Avante!”, e tendo ficado José Dias Coelho com a responsabilidade do Setor Intelectual de Lisboa. Esta tarefa só a pôde levar a cabo até Dezembro de 1961, altura em que quando se dirige para um encontro, é assassinado pela polícia política numa rua de Alcântara.

Sabe-se que esta transmissão de conhecimentos atingiu outros clandestinos que vieram a trabalhar na oficina de falsificações. Maria da Silva Carvalho contou-nos:

<sup>26</sup> Documentos publicados em Margarida Tengarrinha, *Memórias de uma Falsificadora – a luta na clandestinidade pela liberdade em Portugal* (Lisboa: Edições Colibri, 2018).

[Aprendi] com um outro camarada que também aprendeu não sei com quem e depois me passou a tarefa, não foi passar propriamente a tarefa, ele é que era o meu superior, digamos assim, todos os trabalhos que eu fazia, discutíamos primeiro, víamos o documento, como é que será melhor, o que é que se porá aqui, qual é o nome que se vai tirar para mudar para outro. Havia alguns que não era difícil, por exemplo o António era Antónia, Manuel era Manuela, acrescentávamos um A. Mas fizemos coisas excelentíssimas, muito bem feitas, mas ele ensinou-me isso e dependia também da sensibilidade e da habilidade manual, eu gostava muito de desenho e conseguia fazer aquelas coisas.



Fig. 6. Carta de Condução falsa de Joaquim Pires Jorge<sup>27</sup>.



Fig. 7. Carta de Condução falsa de Domingos Abrantes<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> ANTT. Tribunal Plenário de Lisboa, 1.º Juízo Criminal, Proc. 16145/62.

<sup>28</sup> ANTT. Tribunal da Comarca de Lisboa, 4.º Juízo Criminal, Proc. 110/65.

Com a existência de um *aparelho de falsificação* criado a partir de 1955 o papel representado pelos clandestinos assumia outra veracidade, o que facilitava muito a vida na clandestinidade. Assim, não só se era outro, se representava um papel como se era outro legalizado. Havia documentos que diziam que se era quem se dizia ser, o que ajudava na passagem de fronteiras, mas também em atividades mais comuns como o arrendamento de casas ou a condução de um automóvel. Essa outra identidade enganava por vezes a policia política, como aconteceu com José Gregório que aparece primeiramente identificado como António Mateus no Registo Geral de Presos.

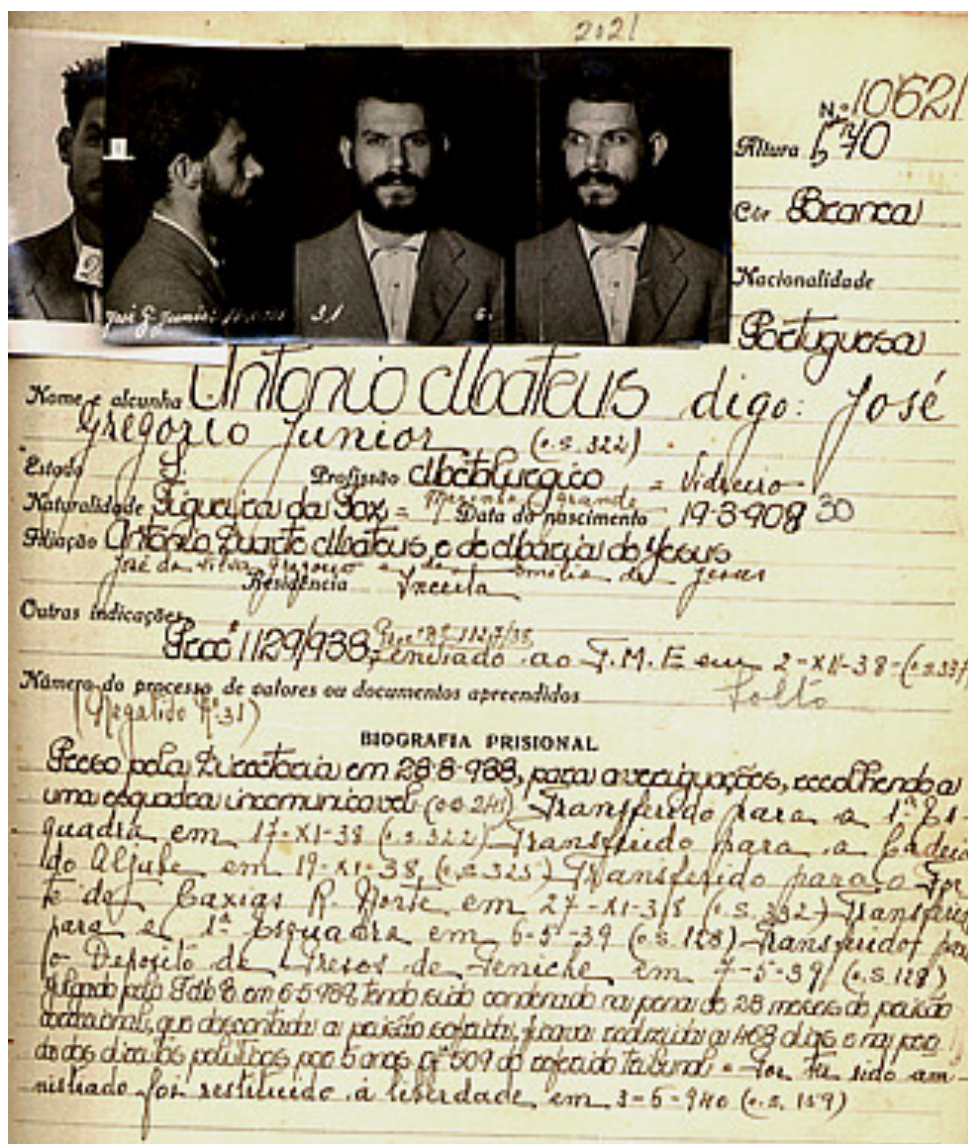


Fig. 8. José Gregório inicialmente identificado como António Mateus no Registo Geral de Presos<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> ANTT. Arquivo PIDE/DGS. Registo Geral de Presos, Livro 54, n.º 10621.

## IDENTIDADE: AFINAL QUEM SOU EU?

A clandestinidade obrigou a que cada um mascarasse a sua identidade debaixo de um nome, aspeto físico, linguagem, comportamento e até documentos que o levavam a ser outro(s). Isto obriga-nos a questionar a forma como cada clandestino se vê a si próprio, na medida em que a clandestinidade era uma “vida fora da vida”, em que os traços da identidade individual deveriam ser camuflados, escondidos, anulados. Na vida de clandestino pode ter ocorrido uma fragmentação da identidade pessoal e simultaneamente um fortalecimento de uma identidade coletiva.

Não cabe neste artigo uma revisão bibliográfica do conceito “identidade”, nem tão pouco uma crítica dessa noção, tal como defendeu Levi-Strauss, quando afirmou que “toda a utilização da noção de identidade [deve] come[çar] por uma crítica dessa noção”<sup>30</sup>, contudo convém esboçar de forma leve o que se entende por identidade.

Sem se pretender cair na dicotomia identidade pessoal / identidade social, entende-se que se a identidade pessoal se apoia na interiorização do social, o social também se elabora pela projeção dos atributos individuais no grupo. Considera-se ainda que a identidade é dinâmica, múltipla e diversificadamente construída e admite-se que os indivíduos são capazes de mudança ao longo do tempo, produzida por momentos de tensão e de desequilíbrio, as crises de identidade. Considera-se ainda, que existe uma ideia de unidade e de continuidade e que o indivíduo faz escolhas e adota estratégias para ultrapassar essas crises.

Adota-se a perspetiva de Goffman quando admite que as identidades são múltiplas, flutuantes e situacionais. Goffman distingue identidade social, identidade pessoal e identidade do ego. As identidades sociais são constituídas pelas categorias sociais mais vastas a que o indivíduo pertence. Entre estas, distinguem-se as identidades sociais primárias e categoriais. As primeiras referem-se às relações sociais diretas que têm por base os amigos, o local de trabalho, as associações locais, etc., enquanto que as identidades categoriais dizem respeito às relações sociais indiretas, ou seja, referem-se à etnia, nacionalidade, classe social, clube desportivo, etc.

A identidade pessoal é “a continuidade orgânica imputada a cada indivíduo, que é estabelecida através de marcas distintivas como o nome ou a aparência, e que são derivadas da sua biografia”<sup>31</sup>, enquanto que a identidade do ego ou a identidade

---

<sup>30</sup> Claude Dubar, “Usages sociaux et sociologiques de la notion d’identité”, *Education Permanente* (n.º 128, 1996), pp. 37-43.

<sup>31</sup> J. M. Oliveira Mendes “O desafio das identidades”, in *Globalização: Fatalidade ou Utopia*, organização de Boaventura Sousa Santos, pp. 489-521 (Porto: Edições Afrontamento, 2001).

“sentida” é a “sensação subjetiva da sua situação, da sua continuidade e do seu carácter, que advém ao indivíduo como resultado das suas experiências sociais”. A identidade pessoal e a identidade social fazem parte das definições dos outros em relação ao indivíduo cuja identidade está em causa, enquanto a identidade do ego é subjetiva, reflexiva e tem de ser sentida pelo indivíduo. A identidade do ego define-se e constrói-se pela pressão dos grupos a que o indivíduo pertence, pois como refere Goffman “a natureza de um indivíduo, como ele e nós a imputamos, é gerada a partir da natureza das suas filiações de grupo”<sup>32</sup>.

No entanto, apesar da pressão socializadora dos grupos ser forte e determinante existe sempre a possibilidade de o indivíduo resistir a estas pressões. A visão de Goffman e a distinção analítica destes três tipos de identidade fornece uma explicitação para o vaivém existente ao longo do processo de construção e reconstrução identitária que se considera útil e pertinente.

Lipiansky define a identidade destacando cinco princípios que caracterizam o conceito:

- (a) *A identidade é dinâmica e não pode ser concebida como fixada ou estabilizada em qualquer momento da vida;*
- (b) *a experiência do outro é extremamente importante para a produção da consciência de si mesmo, pois a identidade constrói-se a partir de múltiplas interações do sujeito com o seu meio, em particular o seu meio social;*
- (c) *A identidade é multidimensional e estruturada, na medida em que o sujeito é confrontado com situações que exigem uma resposta identitária específica (como mãe ou pai, trabalhador, cidadão, etc.), constituindo a identidade não uma justaposição destas respostas identitárias, mas uma integração mais ou menos coerente e funcional;*
- (d) *apesar da mudança ao longo do tempo, o sujeito tem uma consciência da sua unidade e continuidade, e os outros reconhecem-no como ele mesmo*<sup>33</sup>.

Um dos aspetos que é notório no discurso dos clandestinos é a desvalorização da vida individual e a sua incorporação no coletivo, ou seja, há uma desvalorização da identidade individual e uma valorização da identidade social. Isto é notório quer quando se verbaliza a desvalorização de aspetos da sua vida e também através da

---

<sup>32</sup> Oliveira Mendes, “O desafio das identidades”, pp. 489-521.

<sup>33</sup> E-M Lipiansky, I. Taboada-Leonetti, A. Vasquez, “Introduction à problématique de l’identité”, in *Stratégies Identitaires*, direção de Carmel Camilleri *et al.*, (Paris: PUF, 1990). pp. 125-148.

linguagem usada. O “nós” é usado mesmo quando as perguntas são individuais e até pessoais em detrimento do “Eu” que só muito esporadicamente é utilizado.

Esboçados estes traços que definem a noção de identidade e enquadrada a nossa posição quanto a este conceito, convém debater a identidade que outros atribuem aos clandestinos. São muitas vezes vistos como vítimas<sup>34</sup>, sendo assim acentuado o sofrimento que padeceram quer pela vida clandestina e tudo o que isso implicou: afastamento de familiares e amigos, separação dos filhos, interrupção de trabalhos e carreiras, dificuldades económicas entre outras, quer pela repressão sentida, nomeadamente pela prisão e pelas torturas sofridas por muito. Parece-nos contudo, pelo conhecimento que nos foi dado através de longas horas de testemunhos recolhidos que os clandestinos não gostariam de se ver reduzidos à condição de vítimas.

Falar em vítimas acentua a dimensão do sacrifício a que se submeteram com o consequente sentimento de compaixão que normalmente lhe está associado. Apesar de terem sido de facto vítimas de um regime ditatorial, a opção pela clandestinidade com todos os riscos inerentes partiu deles próprios e sempre que se referem ao seu sofrimento tendem a desvalorizá-lo, falando sempre de um outro que esteve mais anos clandestino, ou numa época pior ou que esteve mais anos preso ou que foi mais torturado. Como refere António Dias Lourenço, foi uma opção assumida por uma questão de consciência:

*Estas coisas que nós passamos eram coisas assumidas. Eu quando passei à clandestinidade assumi o risco da clandestinidade, e com tudo aquilo que implicava essa assunção, podia ser preso, podia ser torturado, podia ser torturado até à morte, podia estar uma data de anos na cadeia, e portanto, isso era uma assunção que tínhamos, não por grande obreirismo ou por valentia, era uma questão de consciência.[...] É de facto uma assunção, é assumido. Nós optamos por uma posição política, e nesta opção, nesse tempo nós púnhamos as nossas qualidades básicas, que tu tens e outros têm, com a outra adicional da consciência na luta, púnhamos isso ao serviço da nossa causa. A minha vida não me pertence, pertence àquilo que estamos a fazer, e portanto na prática, nós arriscávamos assumidamente a vida<sup>35</sup>.*

---

<sup>34</sup> Veja-se a este propósito o livro coordenado por João Madeira, *Vítimas de Salazar. – Estado Novo e Violência Política* (Lisboa: Esfera dos Livros, 2007). Não se debruçando sobre os clandestinos, mas sobre todos aqueles sobre os quais foi exercida violência política, nomeadamente a prisão e as torturas entende-as como vítimas, sendo este o traço identitário que sublinha.

<sup>35</sup> Entrevista a António Dias Lourenço, Lisboa, 17 de Fevereiro de 2003, 2 cassetes.

Por outros são vistos como heróis, acentuando-se assim a coragem, tenacidade, abnegação e a capacidade de sacrifício e de dedicação à luta. Parece-nos que esta também não é a forma como se veem a si próprios pois por várias vezes nos sublinharam a ideia de que não possuem qualidades excepcionais, e de que a sua capacidade de resistirem às torturas e à prisão, de viverem clandestinos, com tudo o que isso implicava, e de continuarem a lutar por algo em que acreditavam era algo de que qualquer um seria capaz nas mesmas condições. Sérgio Vilarigues diz-nos:

*[...] as pessoas “ah eu não era capaz”, toda a gente é capaz, o que é indispensável é estar metido em sarilhos, essa é a ideia que eu tenho. Pronto, eu conheço mesmo, por acaso foi a minha primeira companheira que morreu e via um ratinho e quase que batia com a cabeça no teto com o pulo e o grito que dava, e foi presa, foi presa e claro, a visita era um ratinho e ela dava de comer ao ratinho, à mão, e o ratinho aparecia à hora certa para comer, mas depois de sair em liberdade, porque isto passou-se em 1939, depois de sair em liberdade, a mesma coisa, uma barata, uma osga e está quieto<sup>36</sup>.*

Também António Dias Lourenço refere que eram como todas as outras pessoas:

*Nós tínhamos as qualidades que têm as pessoas normais, a coragem, a firmeza de carácter, etc. etc., tínhamos outra coisa mais que era a consciência que vem com a luta [...].*

Parece-nos que acima de tudo se veem a si próprios como resistentes. Pessoas que perante determinado contexto não ficaram passivas, optaram, assumiram-se como autores e construtores do mundo em que viviam. Sem se sentirem nem vítimas nem heróis, possuem um sentimento de unidade e continuidade da vida e o da satisfação que daí resulta surge em torno da construção de uma “identidade resistente”, forjada de forma forte e profunda. Parece-nos que o sentido que os biografados atribuem às suas vidas se consubstancia nesta construção identitária que os tornou, acima de tudo, resistentes, porque clandestinos.

*Também uma pessoa que tem uma vida cheia, que teve uma vida cheia, que fez aquilo que achou que era útil, mais do que entrar de manhã num emprego e sair à tarde de um emprego, dá uma satisfação muito grande, dá uma sensação de ser útil muito mais intensa, do que a pessoa que vai para o emprego, sai do emprego, vai para casa, sai... é muito*

---

<sup>36</sup> Entrevista a Sérgio Vilarigues, Sintra, 14 e 28 de Maio de 2005, 5 cassetes.



*mais, uma sensação de ser útil, uma sensação de que fez alguma coisa que valeu a pena e dá uma satisfação íntima muito grande. Eu acho que são razões para a alegria, não estou a forçar, sou mesmo alegre e agora que fiz esse livro, como um balanço, foi muito bom para mim também, para fazer as contas, pôr um traço por baixo, está arrumado e sinto-me alegre (Margarida Tengarrinha)<sup>37</sup>.*

A desvalorização individual e a valorização da identidade coletiva., que se consubstancia na linguagem, no uso do pronome “nós” em detrimento do “eu” dá conta de uma vida fortemente imbricada no coletivo, no grupo, cuja identidade individual adquire sentido através das interações sociais que se estabeleceram. É como lutadores e resistentes que os biografados se vêm. As suas histórias de vida são elaboradas procurando revestir trajetos acidentados, como todos os trajetos de vida, de uma forma consistente, falando sobre o passado mas também sobre o tempo presente. Cada narrativa permite revestir cada vida com um sentimento pessoal de continuidade e de estabilidade. Usando o conceito de Goffman – “identidades sociais reais” – que designa a “incorporação da identidade pelos próprios indivíduos”<sup>38</sup>, podemos considerar que a incorporação identitária que os biografados efetuaram é de uma identidade resistente.

---

<sup>37</sup> Entrevista a Margarida Tengarrinha, Lisboa, 21 de Junho de 2005, entrevista gravada, 1 cassete.

<sup>38</sup> Claude Dubar, *A Socialização* (Porto: Porto Editora, 1997), p. 107.

# PERDOEM A FALTA DE ESCOLHA, OS DIAS ERAM ASSIM

por

Vanessa de Almeida<sup>1</sup>

**Resumo:** A passagem à clandestinidade ocorreu numa situação de exceção da vigência de um regime ditatorial. Tendo como ponto de partida o “mergulho”, propomo-nos a uma reflexão sobre de que modo é que a essa experiência é transmitida no seio da organização partidária por um lado e no seio familiar, por outro, tentando compreender os mecanismos de transmissão da memória e o que é apreendido pelas gerações seguintes já que, e tal como refere Michael Pollak, “É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica (...) ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar de uma memória quase herdada”.

**Palavras-chave:** Clandestinidade; Memória; Pós-memória.

**Abstract:** Going underground took place in the context of a dictatorial regime. Having the so-called “mergulho” as a starting point, we proposed analyze of the modes of transmission of that particular experience both within the political organization and also in the family milieu. The key objective is to understand the process of memory transmission and how it is apprehended by the second generation, taking into account Michael Pollock’s idea of memories that are almost inherit.

**Keywords:** Clandestinity; Memory; Postmemory.

*Perdoem a cara amarrada  
Perdoem a falta de abraço  
Perdoem a falta de espaço  
Os dias eram assim.*

*Perdoem por tantos perigos  
Perdoem a falta de abrigo  
Perdoem a falta de amigos  
Os dias eram assim.*

*Perdoem a falta de folhas  
Perdoem a falta de ar  
Perdoem a falta de escolha  
Os dias eram assim.*

[...]

*Aos Nossos Filhos (1978), de Ivan Lins<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> Investigadora-associada do Instituto de História Contemporânea e membro da RIARM (Red(e) Ibero-Americana Resistência e (y) Memória).

<sup>2</sup> Tema do álbum *Nos Dias de Hoje*, editado em 1978.

Após a Revolução dos Cravos (1974) que pôs fim aos 48 anos da ditadura portuguesa, e em plena ditadura militar no Brasil (1964-1985) Ivan Lins compôs o poema *Aos Nossos Filhos*, que hoje podemos visitar no Youtube através da sua voz<sup>3</sup>. No documentário *Luz Obscura*<sup>4</sup>, da autoria de Susana Sousa Dias, realizado no âmbito do trabalho de investigação nos arquivos da polícia política, que a realizadora vem desenvolvendo sobre o Estado Novo, ouvimos, a determinado momento, as palavras de Álvaro Pato: “[...] a memória, apesar de não termos vivido os factos, vivemos os que nos contam. E também sentimos”. Álvaro Pato é um dos três filhos do dirigente comunista Octávio Pato que a realizadora entrevistou, na tentativa de resgatar da invisibilidade as “memórias fracas”<sup>5</sup> da família do preso político. Rui Pato, irmão de Álvaro e filho de Albina Fernandes, é protagonista de uma das fotografias mais famosas do Registo Geral de Presos da PIDE/DGS<sup>6</sup>.

Albina Fernandes foi presa em sua casa, em Dezembro de 1961, e não tendo outra alternativa nem com quem o deixar as crianças, levou consigo o filho de dois anos de idade, e a enteada Isabel, de 6 anos, para a prisão política de Caxias. Na fotografia convencional, de registo e identificação dos presos políticos, Rui está sentado ao colo da mãe, talvez irrequieto, nota-se o movimento de ambos pela imagem tremida. Mas não consta na ficha de identificação de Albina, como se não estivesse ali, também ele detido. Como refere Susana Sousa Dias na *Nota de Intenções*,

*O retratado não é um mas são dois, mãe e filho; o rosto de Albina Fernandes não está erguido e os olhos não estão abertos. O rosto está semi-coberto pela criança. Mãe e filho movem-se, provocando a pouca nitidez da imagem. A criança não é sequer identificada, tomando assim o estatuto de acessório numa imagem cuja função é a identificação da mãe. A fotografia de Albina Fernandes é uma clamorosa exemplificação de como o retrato judicial, enquanto “sistema de forças”, pode ser rompido pelo sujeito que é retratado. O que esta fotografia nos mostra é uma mulher com toda a subjectividade da sua condição (de prisioneira, de mãe) fendendo os enunciados de poder adstritos à tipologia*

---

<sup>3</sup> *Aos Nossos Filhos*. Acedido a 10 de novembro de 2018: <<https://www.lettras.com/ivan-lins/46429/>>.

<sup>4</sup> *Luz Obscura* (2017) foi distinguido com a Menção Especial do Júri da Competição Internacional de Longas-Metragens da DocumentaMadrid, e recebeu o Prémio de Melhor Som no Festival Caminhos do Cinema Português.

<sup>5</sup> Conceito de Enzo Traverso para designar as memórias silenciadas e obscurecidas pelos poderes oficiais. Enzo Traverso, *O passado modos de usar. História, memória e política* (Edições Unipop, 2012), pp. 71-73.

<sup>6</sup> Albina Fernandes. PT/TT/PIDE/E/010/125/24819. Imagem cedida pelo ANTT.

*fotográfica em questão, fracturando o alegado princípio de transparência e neutralidade*<sup>7</sup>.



**Fig. 1.** Registo Geral de Presos de Albina Fernandes. PT/TT/PIDE/E/010/125/24819. Imagem cedida pelo ANTT.

Albina foi libertada em Maio de 1967, padecendo de graves crises de depressão que a conduziram ao suicídio em 1971<sup>8</sup>.

*Eu acho que as crianças adaptam-se muito bem às coisas. Aproveitam o que há de bom. E o resto vai esbatendo, vai esquecendo (Isabel Pato, em Luz Obscura).*

Num trabalho de investigação anterior, sobre as vivências femininas da clandestinidade comunista, debrucei-me sobre o modo como a divisão socialmente construída entre géneros se espelhou na militância política e nos quotidianos da clandestinidade<sup>9</sup>. Foi no âmbito deste estudo, e no decorrer das relações que estabeleci com antigas funcionárias clandestinas do Partido Comunista Português (PCP), a par de conversas informais com outros militantes comunistas, que compreendi que o problema da separação dos filhos, a que a clandestinidade obrigava, continuava a ser a pedra de toque de muitos relacionamentos familiares, ainda hoje dominados por silêncios e traumas. As formas como essas experiências foram (e são) transmitidas no seio da organização partidária, e no grupo familiar, suscitou

<sup>7</sup> *Nota de Intenções*. Acedido a 10 de Novembro de 2018: <<https://kintopfilms.com/new-page>>.

<sup>8</sup> Ana Barradas, *Dicionário de Mulheres Rebeldes* (Lisboa: Ela por Ela, 2006), p. 15.

<sup>9</sup> Vanessa de Almeida, *Mulheres da Clandestinidade* (Lisboa: Parsifal, 2017).

diferentes níveis de reflexão, no sentido de compreender os processos de construção da memória colectiva e os mecanismos de transmissão às gerações vindouras:

- 1) Primeiramente, importa reflectir sobre o modo como a experiência da clandestinidade foi (e é) transmitida no seio da organização partidária, propondo-me compreender os mecanismos de transmissão da memória com vista à construção de um “passado significante”<sup>10</sup> para as gerações seguintes, já que, e tal como refere Michael Pollak, “É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenómeno de projecção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase herdada”<sup>11</sup>. Maurice Halbwachs ensinou-nos que a memória colectiva é conservada nos grupos, de acordo com determinados quadros sociais, e que o esquecimento advém do corte com o grupo de origem, sendo por isso necessária uma comunidade afectiva para recordar<sup>12</sup>.
- 2) A par do conhecimento da organização partidária, tentei debruçar-me sobre as narrativas familiares construídas sobre a experiência da clandestinidade. Neste sentido questiono o conceito de “pós-memória”, proposto por Marianne Hirsch, sobre a transmissão da memória do holocausto. A autora define o conceito de “pós-memória” como a relação mantida pela segunda geração com experiências fortes, muitas vezes traumáticas, que ocorreram antes do seu nascimento, mas que acabaram por ser incorporadas pelos descendentes como se fossem suas. Hirsch irá basear grande parte da sua reflexão em livros autobiográficos, de autores que podemos designar de “2.ª geração”, assim como na importância das fotografias de família para transmissão da memória à geração seguinte, que desta forma acedia à memória de eventos traumáticos, não por narrativas, mas através da mediação feita pela imagem capturada<sup>13</sup>. Nas palavras de Susan Sontag,

*Cada família constrói, através da fotografia, uma crónica de si mesma, uma série portátil de imagens que testemunha a sua coesão. [...] Vivemos um período nostálgico, e a fotografia promove intensamente a nostalgia. [...] amigos e parentes já mortos [são] preservados no álbum de família*

---

<sup>10</sup> Raymond Williams, cit in Susana Narotzky e Gavin Smith, “Being politico in Spain. An Ethnographic account of Memories, Silences and Public Politics”, *History & Memory* (Indiana University Press, 2002), p. 21

<sup>11</sup> Michael Pollak, “Memória e identidade social”, *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro, vol. 5, n.º 10, 1992), p. 201.

<sup>12</sup> Maurice Halbwachs, *A memória colectiva* (São Paulo: Centauro Editora, 2004), p. 38.

<sup>13</sup> Marianne Hirsch, “The Generation of Postmemory”, *Poetics Today* (29, 1, 2008), p. 103-128.

*em fotografias que exorcizam parte da ansiedade e remorsos provocados pelo seu desaparecimento [...]*<sup>14</sup>.

Halbwachs no seu ensaio sobre memória colectiva, tecera já uma série de considerações sobre a construção de uma “memória tomada de empréstimo”, a qual compreende acontecimentos, personalidades e lugares que não conhecemos pessoalmente, com os quais entramos em contacto mediante publicações, filmes, exposições, fotografias ou testemunhos, recursos que nos inserem num passado histórico comum<sup>15</sup>. A conceptualização de Hirsch está por isso longe de reunir consenso, pois como refere Beatriz Sarlo, apresenta-se “como novidade o que pertence à ordem do evidente”, uma vez que se o passado não foi vivido, o seu relato só pode vir ao conhecimento através de mediações. Segundo esta autora:

*A palavra pós-memória, empregada por Hirsch e Young, no caso das vítimas do Holocausto (ou da ditadura argentina, já que se estendeu a esses factos), descreve o caso dos filhos que reconstituem as experiências dos pais, apoiados na memória deles, mas não só nela. A pós-memória, que tem a memória no seu centro, seria a reconstituição memorialística da memória de factos recentes não vividos pelo sujeito que os reconstituiu e, por isso, Young a qualifica como “vicária”. Mas mesmo caso se admita a necessidade da noção de pós-memória para descrever a forma como um passado não vivido, embora muito próximo, chega ao presente, é preciso admitir também que toda a experiência do passado é vicária, pois implica sujeitos que procuram entender alguma coisa colocando-se, pela imaginação ou pelo conhecimento, no lugar dos que a viveram de facto. (...). O vicário não é específico da pós-memória”*<sup>16</sup>.

Na linha de Yerushalmi, o esquecimento só acontece quando a geração possuidora do passado não o transmite às gerações seguintes, ou quando a geração herdeira desse passado deixa de o transmitir, concluindo o historiador que “um povo jamais pode esquecer o que antes não herdou”<sup>17</sup>. Tal como Beatriz Sarlo, não perfilho do conceito proposto por Marianne Hirsch, não apenas por o considerar vazio de conteúdo, mas porque as crianças da clandestinidade viveram sob a ditadura e dela terão algumas memórias: seja da separação dos pais e de passarem a viver com

---

<sup>14</sup> Susan Sontag, *Ensaio sobre fotografia* (Lisboa: Quetzal, 2015), p. 17, p. 23-24.

<sup>15</sup> Maurice Halbwachs, *A memória colectiva* (São Paulo: Centauro Editora, 2004).

<sup>16</sup> Beatriz Sarlo, *Tempo Passado – Cultura da memória e guinada subjectiva* (São Paulo: Ed. Schwarcz, 2005), p. 92.

<sup>17</sup> Yerushalmi cit. Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI de España editores, 2002), p. 124.

familiares, até então desconhecidos, quer da ida para a ex-URSS para estudar, ou das visitas aos pais, detidos nas prisões políticas de Caxias e Peniche e, em situação-limite, pela própria experiência pessoal da permanência num espaço de detenção, como no caso de Rui Pato. Segundo Maria Auxiliadora Arantes,

*A diferença entre a memória dos pais e a dos filhos tem uma radicalidade: os pais poderiam relatar factos decorrentes das vicissitudes das suas escolhas políticas e pessoais. [...]. A memória dos filhos, então crianças, na época da prisão e/ou assassinato dos pais, é atravessada pela impossibilidade de compreensão dos factos [...]*<sup>18</sup>.

Trata-se assim da transmissão da memória, transmissão de uma experiência vivida a quem não a viveu ou que, tendo-a vivido, por razões etárias terá experienciado de outro modo<sup>19</sup>. Nas palavras de Rita Veloso,

*Já por várias vezes escrevi textos com as minhas memórias do período da ditadura e da revolução. Neles, adopto sempre uma perspectiva feliz, dada pelos olhos da criança que era. O Sol e o mar de Peniche, as brincadeiras nas visitas ao meu pai, as ingenuidades de uma criança que tinha de lidar com termos confusos, como clandestinidade ou preso político. Afinal, se não guardarmos da infância memórias felizes, de quando guardaremos? No entanto, é óbvio que essa perspectiva resulta de um filtro aplicado a uma realidade bem diferente*<sup>20</sup>.

Nesta perspectiva importa saber:

1) Quais as memórias que os filhos da clandestinidade guardam da sua experiência pessoal, considerando que esta permanece como uma memória omissa ou subalternizada, inclusivamente no seio do próprio partido comunista. As recordações infantis da experiência da clandestinidade chegam-nos, a par de um livro de contos da Maria Luísa Costa Dias, mediadas pelos pais (sobretudo pela voz das mães), com excepção de situações em que, tendo os filhos permanecido com os pais na clandestinidade, foram também eles funcionários clandestinos, como foi o caso de Domicilia Costa<sup>21</sup>:

---

<sup>18</sup> Maria Auxiliadora Arantes, “Dor e Desamparo – Filhos e pais, 40 anos depois” (Psic. Clin. Rio de Janeiro, vol. 20, n.º 2, 2008), p. 82.

<sup>19</sup> Jelin, *Los trabajos de la memoria*, p. 124.

<sup>20</sup> Acedido a 4 de Julho de 2017: <<http://entreasbrumasdamemoria.blogspot.pt/2014/04/clandestinos-running-on-empty.html>>.

<sup>21</sup> Domicilia Costa nasceu a 25 de Janeiro de 1946, em Alhandra, acompanhando os pais na passagem à clandestinidade. Com a idade de 10 anos começou a ajudar no trabalho da tipografia clandestina e com 13 é-lhe reconhecido o estatuto de funcionária. Em 1966 vai ela própria assegurar a defesa e vigilância de

*Teve de me ser explicado porque é que eu não ia para a escola, não é? (...) A partir do momento em que começou um funcionário a ir a nossa casa, tinha eu quatro anos, eu fui ensinada que aquela pessoa era um primo, era assim na altura, eram primos, depois passou a irmãos. (...). Portanto, eu a partir dos quatro anos fui educada desta maneira. Portanto, quando chegou a altura da escola, claro que não me foi explicado, ninguém me falou da clandestinidade, nem do Partido Comunista, nem de coisa nenhuma, não é? (...). Sabia que aquelas pessoas que iam lá a nossa casa, aqueles homens eram... não eram da família (...). Isso teve de me ser explicado. À parte isso, as coisas iam acontecendo. Quer dizer, para mim, aquilo que para outra criança poderia parecer estranho, para mim, eu já estava tão habituada àquilo, que tudo o que fosse estranho, para mim era normal<sup>22</sup>.*

A presença das crianças é um dos temas mais sensíveis no que concerne aos quotidianos da clandestinidade. Se num primeiro momento a existência de um bebé na casa podia reforçar a situação conspirativa, a partir do momento em que a criança começa a falar ou atinge a idade escolar, colocava-se a obrigatoriedade da separação. Esta foi uma realidade transversal à vida de muitas das mulheres clandestinas, que no presente da rememoração reconhecem o trauma e a incompreensão sentida pelos filhos, pelas decisões políticas que tomaram. Nas palavras de Margarida Tengarrinha<sup>23</sup>,

*[...] os nossos filhos foram traumatizados pelo sacrifício a que foram obrigados. Todos os nossos jovens, filhos de funcionários do Partido que*

---

instalações clandestinas, permanecendo com essa tarefa até 1970. Em solidariedade com o seu companheiro, Domicilia acabaria por sair do quadro de funcionários, exilando-se em Paris, regressando a Portugal após a Revolução do 25 de Abril. Foi deputada da Assembleia da República eleita pelo Bloco de Esquerda.

<sup>22</sup> Vanessa de Almeida, *Mulheres da Clandestinidade* (Lisboa: Parsifal, 2017), pp. 106-107.

<sup>23</sup> Margarida Tengarrinha nasceu a 7 de Maio de 1928, em Portimão. Na Escola Superior de Belas-Artes aderiu ao MUD Juvenil e, entretanto, conheceu o colega e futuro companheiro José Dias Coelho. Em 1952 aderiu ao PCP, integrando a Comissão Democrática de Mulheres. A partir de 1954, já com Dias Coelho, viveu numa situação de semiclandestinidade e no ano seguinte “mergulham” definitivamente na clandestinidade, ficando ambos responsáveis por uma oficina de falsificação de documentos. Assumiu ainda a responsabilidade de editar *A Voz das Camaradas* e a revista *Portugal-URSS*. Redactora do *Avante!* entre 1956 e 1961, escreveu em parceria com Dias Coelho o livro *Crónicas da Resistência em Portugal*, editado pela primeira vez no Brasil. Após o assassinato de Dias Coelho às mãos da polícia política a 19 de Dezembro de 1961, foi para Moscovo, onde trabalhou directamente com Álvaro Cunhal, e posteriormente para Bucareste, onde desempenhou tarefas como redactora da Rádio Portugal Livre entre 1964 e 1967. Em 1968 regressou a Portugal e assumiu novamente a função da redactora do *Avante!*, e a edição dos jornais clandestinos *Têxtil e Terra*. Membro do Comité Central de 1974 e 1988 e ainda hoje militante do PCP.



*estiveram na clandestinidade, sofreram traumas decorrentes da separação dos pais e da situação em que tiveram de viver. Foi um sacrifício que também arrastou os filhos*<sup>24</sup>.

A reflexão surge quase sempre num momento de olhar para o passado, na tentativa de fazer um balanço das decisões tomadas, e de como estas afectaram a vida dos filhos. A separação é o momento mais doloroso de recordar. As crianças eram enviadas para familiares ou, em alguns dos casos, para o Interdom na ex-URSS<sup>25</sup>.

*A certa altura veio a notícia disso. Que a União Soviética tinha aberto a hipótese [...] de irem crianças nossas para essa Escola Internacional (...) e houve uma data de mães e pais que disseram sim senhor. Eu disse logo [que sim] (...) eu tinha uma confiança tão grande naquela sociedade...e os filhos precisavam de ir, para se darem com outras crianças, para irem para a escola, para estudarem, etc., etc. (Maria Carvalho)*<sup>26</sup>.

*[...] essa separação foi-me muito mais dolorosa, porque me foi posto o meu filho ir para longe, muito longe (...). E então nessa altura os filhos dos funcionários do PCP iam para a União Soviética estudar. E o meu filho foi para a União Soviética, e foi um golpe duro de mais. [...]. Depois foram-se passando os anos. [...]. Ele escrevia, mas as cartas vinham por intermédio não sei do quê, vinha tudo através da clandestinidade (Sisaltina dos Santos)*<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> João Céu e Silva, *Álvaro Cunhal e as mulheres que tomaram Partido* (Porto: Asa, 2006), p. 303.

<sup>25</sup> A Escola-Internato Internacional de Ivanovo (Interdom) foi fundada em 1933 após uma campanha de fundos de solidariedade nacional, e tinha como objectivo acolher os filhos dos comunistas que viviam na clandestinidade. Por ela passaram cerca de 4000 alunos de 89 países. Frequentaram a escola de Ivanovo os filhos de Francisca Caeiro, Sisaltina Santos e Maria Carvalho.

<sup>26</sup> Maria Carvalho nasceu a 11 de Janeiro, na Nazaré. Sócia da Associação Feminina Portuguesa para a Paz, aderiu ao MUD Juvenil. Militante do PCP desde 1951. Em Fevereiro de 1952 foi para a sua primeira casa clandestina, dando à luz na condição de clandestina. Faleceu em 28 de Junho de 2016. Vanessa de Almeida, *Mulheres da Clandestinidade* (Lisboa: Parsifal, 2017), pp. 107-108.

<sup>27</sup> Sisaltina dos Santos nasceu a 5 de Abril de 1926, em Silves. Casou-se com Américo Leal em Julho de 1946 quando este já desenvolvia trabalho de militante para o PCP, sendo ele quem lhe propõe a passagem à clandestinidade, o que aconteceu no ano seguinte, tinha o filho quatro meses de idade. A 3 de Dezembro de 1958 foi presa pela polícia política (PIDE) numa instalação clandestina localizada na Covilhã. O filho mais novo, de dois anos de idade, acompanhou-a na experiência da prisão, permanecendo em Caxias. Em Outubro de 1959 foi julgada pelo Tribunal Plenário de Lisboa, condenada a uma pena de dois anos de prisão e suspensão dos direitos políticos por cinco anos, pena que seria suspensa. Restituída à liberdade, voltou a passar à clandestinidade. Faleceu em Maio de 2017. Vanessa de Almeida, *Mulheres da Clandestinidade* (Lisboa: Parsifal, 2017), p. 108.

Os que permaneceram em território nacional, junto de familiares, não sabemos ainda como viveram, ou como foi o seu percurso de vida até ao reencontro após o 25 de Abril. Sabemos que existia a preocupação de estudarem, mas não sabemos como foi justificada a ausência dos pais e as visitas a Peniche ou Caxias. Álvaro Pato, por exemplo, recorda nestes termos a imagem do pai aquando das visitas à prisão:

*Nesse período há uma imagem um bocado esfumada do que era o meu pai fisicamente. Fisicamente, daqui para cima, porque quando chegávamos ao parlatório ele já estava sentado. Em boa verdade, não sabia o tamanho que ele tinha (Luz Obscura).*

Porquê enfatizar-se a separação familiar destes casos quando Portugal, à época, era um país onde os movimentos migratórios e a emigração eram prática corrente, na tentativa de fugir à miséria da terra, ou à guerra colonial? A separação das famílias era um fenómeno transversal a uma classe social subalternizada, e não uma realidade específica da clandestinidade política. Porquê mencioná-la como se de uma situação de excepção se tratasse, esquecendo e omitindo o número de crianças que estiveram, também elas, nas prisões da ditadura?

Reportando-se à experiência do seu irmão Rui, Ana Pato publicou a fotografia já citada na sua página do Facebook, com o seguinte texto:

*Vejam esta foto. Aquela criança é o meu irmão Rui. E a mulher é a Albina Fernandes, a mãe dele. [...]. Sabem a história dela? Ela foi presa com os meus irmãos Rui e Isabel. No mesmo dia que o meu pai. Ela recusou-se a largar as crianças. “Descansava de joelhos no chão e com as mãos agarradas aos pulsos deles, para que não lhos tirassem” sem que fossem entregues em segurança à minha avó Maria. Esteve 8 anos presa. Ficou com a saúde mental debilitada. Dois anos após a libertação suicidou-se<sup>28</sup>.*

Do Rui Pato nada mais sabemos. Ana Pato não conta como, enquanto esteve preso, teve períodos em que andava às cabeçadas à parede. Isabel Pato, a irmã detida juntamente com ele recordou: “Lembro-me do Rui à janela, pendurado nas grades”<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Acedido a 18 de Novembro de 2018: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1966024240203372&set=pb.100003874452654.-2207520000.1547987331.&type=3&theater>>.

<sup>29</sup> *Luz Obscura*.

No prefácio ao seu livro de testemunhos de filhos de sobreviventes do Holocausto, Nadine Vasseur, ela própria filha de sobreviventes, escreveu:

*Não fazer perguntas, não falar dos nossos tormentos. Era esse, assim nos parecia, o preço da sobrevivência dos nossos pais. Mas será que podíamos não ter receio de os magoar, a eles que já o tinham sido tanto? (...). Por outro lado ainda, não seria também indecoroso pretender falar de si, das suas dificuldades em viver, quando aqueles a quem devemos a vida tiveram de sofrer o pior?*<sup>30</sup>.

Debruçando-se sobre o silêncio e os não-ditos, Michael Pollak sublinha a necessidade de existir um interlocutor-ouvinte concluindo que “na ausência de toda a possibilidade de se fazer compreender, o silêncio sobre si próprio – diferente do esquecimento – pode mesmo ser uma condição necessária (presumida ou real) para a manutenção da comunicação com o meio ambiente”<sup>31</sup>. É possível que muitos dos filhos da clandestinidade não queiram ofuscar, com as suas memórias, as experiências dos pais. Mas a verdade é que estamos perante um ciclo de vida que está a chegar ao seu fim. Impõe-se dar visibilidade àqueles que, não sendo os alvos directos da repressão, viram os seus percursos de vida condicionados, o que nos remete para outro aspecto, a saber,

2) Considerando que a passagem à clandestinidade resulta da existência de um regime ditatorial, apreender de que modo as consequências do regime se prolongam (ou não) até ao presente, na tentativa de dar visibilidade a problemáticas que permanecem circunscritas ao âmbito familiar e da organização política propriamente dita. Enzo Traverso ao distinguir entre “memórias fortes”, ou seja, as memórias oficiais, das “memórias fracas” que permanecem subterradas e interditas, considera que a visibilidade das memórias dependente da força do grupo que as possuiu. A memória da clandestinidade passou por diversas fases no que respeita à sua inscrição na história recente do país.

Deve-se à iniciativa do I Governo Constitucional (1976-1978) a criação dos primeiros instrumentos de políticas da memória relativamente à luta contra a ditadura, mediante a instituição da “Ordem da Liberdade” (Decreto-Lei n.º 709-A/76) e a intenção de criar um museu em Peniche denominado Museu da República e Resistência (Decreto-Lei n.º 709-B/76). A 30 de Abril de 1977 é decidido “atribuir a cidadãos portugueses que se tenham distinguido por méritos

---

<sup>30</sup> Nadine Vasseur, *Eu não lhe disse que estava a escrever este livro* (Colares: Pedra da Lua, 2008), p. 9.

<sup>31</sup> Michael Pollak, “Memória, Esquecimento, Silêncio”, *Estudos históricos* (Rio de Janeiro, vol. 2, n.º 3, 1989), p. 6.

excepcionais na defesa da liberdade e da democracia uma pensão, expressiva de público reconhecimento” (Decreto-Lei n.º 171/77). Todavia, e segundo Manuel Loff, esta iniciativa do governo do Partido Socialista, presidido por Mário Soares, fosse por motivos éticos ou ideológicos, não conheceu adesão da grande maioria dos resistentes<sup>32</sup>. Seria preciso esperar mais de 20 anos, após o 25 de Abril de 1974, para que as experiências da clandestinidade e da prisão fossem consideradas em termos legislativos, estipulando-se a contagem especial de tempo para efeitos de pensão de velhice, ou de reforma<sup>33</sup>.

Mais do que para a geração da clandestinidade propriamente dita, que assume uma postura militante sobre o dever da memória, é o silêncio das gerações seguintes que nos coloca mais questões, ou seja, adivinha-se a presença de um passado ainda presente, mas que não vem à tona, nem está inscrito na esfera pública. No seu trabalho sobre o Morro do Sangue Bom no Rio de Janeiro, a antropóloga Robin Sheriff foi confrontada com um silêncio por parte dos moradores no que concerne à questão do racismo, teorizando em torno da questão. Nas suas próprias palavras,

*Silence represents a particularly difficult puzzle, both in the realm of ethnography and in theory building. In the social sciences, it tends to be discussed in relation to one of two issues: the macro level of discourse (or the lack of discourse) in public domains and the micro level of sociolinguistics and the analysis of speech acts*<sup>34</sup>.

Passível de ser interpretado como dominação linguística dos dominantes sobre os dominados, em determinados contextos, o silêncio pode (deve) ser interpretado como um acto comunicativo por ele mesmo. Robin Sheriff, citando George Saunders, refere que “silence may be an indication of conflicting or problematic emotions, emotions which must be monitored, controlled, or inhibited in expression because of their potential consequences”<sup>35</sup>. O que justifica o corte entre a primeira e a segunda geração que sabemos à partida existir? As “feridas insanáveis, com uma profundidade tal que ainda hoje não estão resolvidas”, como afirmou Domingos

---

<sup>32</sup> Manuel Loff, “Estado, democracia e memória: políticas públicas e batalhas pela memória da ditadura portuguesa (1974-2014)”, in *Ditaduras e Revolução – democracia e políticas da memória*, coordenado por Manuel Loff, Filipe Piedade, Luciana Castro Soutelo, pp. 23-143 (Coimbra: Almedina), p. 117.

<sup>33</sup> Manuel Loff, “Estado, democracia e memória: políticas públicas e batalhas pela memória da ditadura portuguesa (1974-2014)”, p. 119.

<sup>34</sup> Robin Sheriff, *Dreaming Equality. Colour, Race and Racism in Urban Brazil* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2001), p. 61.

<sup>35</sup> Robin Sheriff, *Dreaming Equality. Colour, Race and Racism in Urban Brazil*, p. 61.

Abrantes?<sup>36</sup>. Em contrapartida, o que justifica a aproximação feita pela geração dos netos?

Dois exemplos revelam o empenho da “terceira geração” em recuperar a memória familiar antifascista, como o caso de Marta Freitas, que escreveu uma peça de teatro sobre a prisão do tio (como avô), Carlos Costa:

*Para escrever esta peça, durante um ano e meio, voltei imensas vezes à minha infância. Voltei às histórias da minha família, voltei ao mistério que paira sobre os retratos da PIDE (onde o rosto daquela gente espelha tanto e tão pouco), reencontrei o meu avô (e que saudades tinha dele...) por entre a imensa correspondência familiar que chegava à prisão com notícias do exterior. Mas fui mais longe do que isto. Aprofundei um mundo tão denso e tão chocante que não se deve nunca esquecer que existiu<sup>37</sup>.*

Em Abril de 2017, o fotojornalista João Pina inaugurou uma exposição sobre a *Operação Condor*, no torreão poente da Praça do Comércio, em Lisboa<sup>38</sup>. Em Maio de 2018, num artigo de opinião publicado no *Diário de Notícias* irá reflectir:

*Em 2001, comecei a entrevistar a minha avó Albertina e as de muitos outros ex-presos políticos portugueses. O facto de Portugal já não viver numa ditadura deu-me a possibilidade de investigar as suas histórias, porque eu queria entender como era possível que as pessoas simplesmente apodrecessem na cadeia acusadas de crimes absurdos. Este foi o mesmo ano em que o 11 de Setembro aconteceu e o mundo, tal como o conhecíamos, mudou completamente.*

*Nos 17 anos seguintes, continuei a encontrar e a documentar a vida de vítimas de tortura por razões políticas em todo o mundo, viajando para lugares como Argentina, Brasil, Bolívia, Chile, Cuba, Egito, Líbia, Tunísia, Paraguai e Uruguai<sup>39</sup>.*

---

<sup>36</sup> Em conversa informal com o próprio.

<sup>37</sup> Marta Freitas, *Diz-lhes que não falarei nem que me matem* (Fafe: Labirinto, s.d. 2014), pp. 19-20.

<sup>38</sup> Com curadoria de Diógenes Moura. A exposição estivera já patente em vários países da América do Sul, EUA e França. Acedido a 13 de Setembro de 2017, <<https://www.publico.pt/2017/04/20/culturaipsilon/noticia/operacao-condor-eu-existo-esta-historia-existe-estou-aqui-1769310>>.

<sup>39</sup> Acedido a 18 de Dezembro de 2018, <<https://www.dn.pt/opiniao/opiniao-dn/convidados/interior/e-urgente-lembrar-o-passado-9332638.html?fbclid=IwAR0kJGIMkIhuqiuQPfFvzUR3-sqMjm2cW767UEsw9aYGOm2M16FepglZRXo>>.

Em 2007, João Pina, em parceria com Rui Galiza, editou um livro sobre as memórias de 25 antigos presos políticos portugueses. João Pina é neto de Guilherme da Costa Carvalho, dirigente comunista na clandestinidade e tarrafalista, e de Albertina Diogo, muito provavelmente a primeira mulher a ser submetida à tortura do sono pelas mãos da PIDE, em 1960. Não será a herança familiar que justifica os temas de trabalho de João Pina, mesmo quando o enfoque vai para além das fronteiras de Portugal? No prefácio à obra em causa podemos ler:

*Exactamente um ano, um mês e um dia antes de a “Grândola Vila Morena” passar no Rádio Clube Português e os militares saírem à rua, morreu uma pessoa que marcou a minha vida, apesar de nunca o ter conhecido pessoalmente: o meu avô materno, Guilherme da Costa Carvalho. Ele foi o protagonista de várias histórias que ouvi, todas elas recheadas de detalhes das suas peripécias – as fugas de Peniche e Caxias, o paludismo que apanhou no Tarrafal onde passou períodos na “frigideira”. Todas estas histórias, adornadas com “canções de embalar” que a minha mãe nos cantava, como o Hino de Caxias, são das memórias mais vibrantes que tenho da minha infância em Lisboa<sup>40</sup>.*

Os estudos sobre a transmissão do trauma centraram-se inicialmente na segunda geração de sobreviventes do Holocausto, estendendo-se posteriormente às experiências vividas na América do Sul, privilegiando-se o conceito de trauma psicossocial que, embora sem as certezas inerente a uma investigação em curso, creio ser possível de identificar também em Portugal. Todavia, esta questão permanece circunscrita ao universo familiar e político, e não inscrito como tema nacional<sup>41</sup>, e por isso desconhecido da sociedade em geral. O silêncio, tal como ressalva Pollak, existe por razões complexas, e o facto de ocorrer não significa esquecimento, mas, maioritariamente, resistência face à sociedade exterior, concluindo que “um passado que permanece mudo é muitas vezes menos o produto do esquecimento do que um trabalho de gestão de memória segundo as possibilidades de comunicação”<sup>42</sup>.

Considero que são vários os factores a concorrer para manterem estas memórias silenciadas e subterrâneas. Primeiramente o eclipse da memória comunista, hoje também ela remetida à clandestinidade, estigmatizada, e criminalizada pelo

---

<sup>40</sup> João Pina, “Os ‘meus’ presos”, in *Por teu livre Pensamento* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2007), pp. 17-18.

<sup>41</sup> Tal como a Guerra Colonial e as suas consequências no tempo longo, seja para os antigos combatentes propriamente ditos, seja a nível das repercussões ao nível familiar

<sup>42</sup> Michael Pollak, “Memória, Esquecimento, Silêncio” (1989), p. 13.

discurso dominante<sup>43</sup>, que se reflecte nas políticas públicas de memória. Como referiu Enzo Traverso, o comunismo foi arquivado no capítulo “totalitarismo” da história do século XX, onde todos os fantasmas do terror e da barbárie parecem repousar tranquilamente. O capitalismo e o liberalismo ao tornarem-se novamente “o destino inelutável da humanidade”, como escrevera Adam Smith na época da Revolução Industrial, obliteraram o comunismo “como alternativa pela qual valia a pena lutar, quando a humanidade estava à beira do abismo e a civilização se arriscava a conhecer um eclipse definitivo”<sup>44</sup>. No contexto português, as políticas da memória desenvolvidas pelos Governos Provisórios (1974-1976) após a Revolução de 25 de Abril de 1974, ilustravam já as batalhas pela memória da ditadura portuguesa, ao privilegiar a memória republicana, da qual o Partido Socialista se apresentou como herdeiro, face à memória da resistência, reivindicada pelo PCP e pelas chamadas “esquerdas radicais”. No Congresso Extraordinário de Outubro de 1974, realizado poucos meses após a Revolução de Abril, a direcção comunista centrava-se na memória da clandestinidade e da resistência ao fascismo, por meio do somatório dos anos de prisão cumpridos pelos membros do Comité Central (308 anos)<sup>45</sup>. Embora a prática memorialística remonte aos primeiros anos pós Revolução, vivia-se um tempo de acção, de defesa da liberdade recém-conquistada e da luta por direitos até então sonegados pelo fascismo, ao que se aliou um certo pudor de exposição, relativamente à valorização da memória pessoal ou familiar, verificando-se uma maior abertura na produção literária ocorrida nos anos da “revolta da memória”, contra o revisionismo histórico iniciado na década de 80, época em que o ciclo de vida alcançado era também outro. Posteriormente, o pudor dos descendentes, em exporem as suas próprias experiências de vida, ao que não será ausente uma auto-desvalorização face à memória do alvo directo da repressão.

Sendo este um *não-tema* na sociedade portuguesa, é também um passado “que dificulta a construção de futuros” pelo excesso de passado trancado, aferrolhado, como afirmou Paula Godinho<sup>46</sup>. E, que por isso mesmo, deve emergir do silêncio a que foi votado.

---

<sup>43</sup> Enzo Traverso, *O Passado, modos de usar. História, memória e política* (s.l., Unipop, 2012), p. 72.

<sup>44</sup> Enzo Traverso, *O Passado, modos de usar. História, memória e política*, pp. 120-123.

<sup>45</sup> *Congresso Extraordinário do PCP em 20/10/1974* (Lisboa: Edições “Avante!”, 1974), p. 271.

<sup>46</sup> Paula Godinho, “Nunca más! Nunca mais! Horror, geografias variáveis e calafrios epistemológicos”, texto manuscrito cedido pela autora, 2017.

# A.M./A.M. PARA MEMÓRIA FUTURA: DOIS HOMENS QUE LUTARAM CONTRA A DITADURA DOS DOIS LADOS DA FRONTEIRA E MEIOS DE PRODUÇÃO DE MEMÓRIA

por

João Baía<sup>1</sup>

**Resumo:** Na cidade Bragança há um bairro, uma escola, uma rua e um jardim com o nome de Artur Mirandela, bem como foi erigido um monumento em sua homenagem na mesma cidade. Apesar da existência destes memoriais não há investigação publicada específica sobre esta personalidade. Durante a Guerra Civil de Espanha ajudou o refugiado galego e POUMista Alberto Mezquita a atravessar o país rumo a Lisboa para tentar embarcar para a América Latina. Serão apontadas e discutidas neste artigo algumas hipóteses para Artur Mirandela não estar inscrito na história local, nacional e internacional.

**Palavras-chave:** Memórias periféricas; Meios de produção de memória; Transmissores de memória.

**Abstract:** In Bragança city there is a neighborhood, a school, a street, and a garden named Artur Mirandela. A monument was also erected in his honor in the same city. Despite the existence of these memorials there is no specific published research about this personality. During the Spanish Civil War, he has helped the Galician and POUMist refugee Alberto Mezquita to cross the country to Lisbon to try to embark for Latin America. Some hypotheses will be pointed and discussed in this article for Artur Mirandela not to be inscribed in the local, national and international history.

**Keywords:** Peripheral memories; Memory's means of production; Memory transmitters.

A partir de uma etnografia, que conciliou trabalho de campo e realização de entrevistas semiestruturadas com o trabalho de pesquisa documental em arquivos nacionais e internacionais, procurei compreender os efeitos e as causas das mobilidades e das imobilidades numa zona fronteiriça situada a Norte de Bragança (Portugal) e a Sul de Puebla de Sanábria (Zamora – Espanha), nomeadamente

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Doutoramento em Migrações no ICS – ULisboa, especialidade Antropologia da Etnicidade e do Político, assistente de investigação no CIES-IUL e investigador associado do IHC-NOVA FCSH.



na aldeia de Montesinho e, com menor intensidade, em quatro aldeias vizinhas<sup>2</sup>. Numa das entrevistas realizadas surgiram memórias da guerra civil de Espanha (1936-1939), que suscitaram uma investigação paralela e complementar sobre as relações transfronteiriças e os fluxos migratórios:

*Quando acabou lembro-me eu. Tinha eu dois anos quando começou. Não me lembro de começar, mas lembro-me do final. Mataram outro casal aqui em Carragosa, num carvalhal. Estavam lá escondidos e mataram lá o marido e a mulher. Deixaram a criança pequenina. A Igínia. Era mais ou menos da minha idade. Ainda brincámos tantas vezes juntas. Depois um senhor daqui de Bragança que se chamava Artur Mirandela tomou conta dela. Adotou-a. Tomou conta da menina<sup>3</sup>.*

Tinham-me relatado o mesmo episódio na aldeia de Meixedo em 2011, no âmbito do projecto de investigação coordenado por Victor Pereira, sobre emigração irregular para França, em que participei como assistente de investigação<sup>4</sup>. Numa publicação sobre a guerra civil de Espanha na raia portuguesa, editada pela Câmara Municipal de Barrancos, Iva Delgado também faz referência a esta história<sup>5</sup>, igualmente citada no livro do jornalista José Viale Moutinho<sup>6</sup>. Este autor refere que o pai de Igínia acabou por se salvar da perseguição franquista com o apoio de Artur Mirandela, que lhe arranhou trabalho nas “Minas de chumbo de Almofala no Concelho de Figueira Castelo Rodrigo”, e conseguiu arranjar-lhe nova documentação através de um amigo, cujo irmão tinha falecido em Espanha<sup>7</sup>.

Decidi seguir esta pista e investigar o que havia sido escrito sobre Artur Augusto das Neves, mais conhecido por Artur Mirandela. Sobre ele encontrei uma entrada no II volume do *Dicionário dos Mais Ilustres Trasmontanos e Alto Durienses*, baseada num artigo dos jornais a *Sineta* e jornal *República*, e numa intervenção pública do seu filho Manuel Mirandela:

---

<sup>2</sup> Investigação em curso no âmbito do Programa de Doutoramento em Migrações no ICS-ULisboa, especialidade Antropologia da Etnicidade e do Político, com bolsa da FCT PD/BD/113554/2015, cujo financiamento foi compartilhado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do MEC.

<sup>3</sup> Entrevista realizada a Adília dos Anjos Fernandes, de 81 anos, na aldeia de Montesinho, em 2016.

<sup>4</sup> Projecto de investigação: “Além do fracasso e do maquiavelismo. A emigração irregular portuguesa para a França, 1957-1974”, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (PTDC/AAC-AMB/098786/2008), que decorreu no Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa.

<sup>5</sup> Iva Delgado, “A minha memória portuguesa da guerra civil de Espanha”, in *A Guerra civil de Espanha na raia portuguesa*, coord. Miguel Rego (Barrancos: Câmara Municipal de Barrancos, 1999), p. 25.

<sup>6</sup> José Viale Moutinho, “Maria de la Libertad”, in *No Pasarán! Cenas e cenários da Guerra Civil de Espanha* (Lisboa: Editorial Notícias, 1999), pp. 31-35.

<sup>7</sup> José Viale Moutinho, “Maria de la Libertad”, in *No Pasarán! Cenas e cenários da Guerra Civil de Espanha* (Lisboa: Editorial Notícias, 1999), p. 34.

*Ao tempo da guerra civil de Espanha, acolheu centenas de refugiados espanhóis e durante a II Guerra Mundial foi dos elementos mais activos do Norte de Portugal, em prol dos aliados, colaborando intensamente com a resistência francesa, quer na canalização de informações, quer no acolhimento e protecção de pessoas, nomeadamente belgas, franceses, holandeses, polacos, judeus e não judeus” [...] Recebeu os agradecimentos do Rei de Inglaterra e do seu Governo, através do seu Embaixador em Lisboa. Mister N. Rondl, por carta dirigida em 25 de Março de 1949 [...]. Outros eminentes estadistas, como o General de Gaulle, demonstraram o seu apreço a este corajoso opositor ao nazismo. O seu exemplo de paladino da Liberdade e da Justiça, de apóstolo das grandes causas e dos valores supremos da Humanidade, merece ser de todos conhecido [...]*<sup>8</sup>.

A leitura de vários estudos sobre a guerra civil espanhola realizados em Espanha e em Portugal, facilitada pelo balanço feito em Portugal por Manuel Loff<sup>9</sup>, somados aos trabalhos das antropólogas Paula Godinho<sup>10</sup> e Dulce Simões<sup>11</sup>, bem como as investigações de César Oliveira<sup>12</sup> e Dionísio Pereira<sup>13</sup>, foram fundamentais para uma maior compreensão deste período específico que marcou a história de Espanha e de Portugal de forma indelével, nomeadamente a zona raiana entre estes dois países, e a história internacional.

Artur Augusto das Neves (Artur Mirandela) nasceu em 1900 em Valpaços e faleceu em Matosinhos a 1964. Durante 26 anos trabalhou como tesoureiro da Agência do Banco de Portugal em Bragança, foi um dos fundadores da Associação dos Socorros Mútuos dos Artistas e presidente da comunidade judaica na mesma cidade. Em 1933 cumpriu as funções de editor do jornal quinzenal *P'ra cá do Marão*, e durante vários anos geriu com a sua esposa uma taberna na cidade de Bragança. Nas eleições de 1948 esteve bastante envolvido na campanha eleitoral

---

<sup>8</sup> Raúl Morais, “N – Neves, Artur Augusto das”, in *II volume do Dicionário dos mais ilustres Trasmontanos e Alto Durienses*, coord. Barroso da Fonte (Guimarães: Editora Cidade Berço, 1998), p. 249.

<sup>9</sup> Manuel Loff, “A memória da Guerra de Espanha em Portugal através da historiografia portuguesa”, *Ler História*, n.º 51 (2006), pp. 77-131.

<sup>10</sup> Paula Godinho, *Oír o galo cantar dúas veces – Identificacións locais, culturas das marxas e construción de nacións na fronteira entre Portugal e Galicia* (Ourense: Deputación Provincial de Ourense, 2011).

<sup>11</sup> Dulce Simões, *A Guerra de Espanha na raia luso-espanhola – Resistências, solidariedades e usos da memória* (Lisboa: Edições Colibri, 2016).

<sup>12</sup> César Oliveira, *Salazar e a Guerra Civil de Espanha* (Lisboa: O Jornal, 1988).

<sup>13</sup> Dionísio Pereira, *Emigrantes, exilados e perseguidos. A comunidade portuguesa na Galiza (1890-1940)* (Através Editora: Compostela, 2014).

de Norton de Matos em Bragança e, em 1958, já a viver em Matosinhos, foi delegado da campanha de Humberto Delgado no Porto.

Considerando este percurso de intervenção política e social durante a Ditadura portuguesa (1933-1974), resolvi averiguar se tinha algum processo no arquivo da polícia política (PVDE/PIDE/DGS) na Torre do Tombo, e verifiquei que este já havia sido consultado por Elvira de Azevedo Mea, co-autora do livro *Ben-Rosh – Biografia do capitão Barros Basto o apóstolo dos marranos*.

O Capitão Barros Basto, figura controversa que fundou a sinagoga do Porto, iniciou a Obra do Resgate e criou o jornal *Há-lapíd*, com o objectivo de divulgar as tradições dos marranos e criptojudéus em Trás-os-Montes e na Beira Alta. Em 1928 Barros Basto e António José Montanha reorganizaram a comunidade judaica de Bragança e criaram a sinagoga, a que deram o nome de *Shaaré Pideon*, “Portas do Resgate”. Neste livro é referido que Artur Mirandela foi preso por ter apoiado um refugiado espanhol. Segundo Elvira Mea e Steinhardt, “teve uma acção notável durante a guerra, passando muitas dezenas de fugitivos através da Espanha até Portugal, Bragança, encaminhando-os depois para o Porto e Lisboa”<sup>14</sup>.

Na obra de Alexandre Teixeira Mendes, sobre o Capitão Barros Basto, é referido um relatório da PVDE de 1939, que considera Barros Basto “um elemento de ligação entre judaísmo e todas as tendências contra o Estado Novo”<sup>15</sup>. A partir da consulta destes dois processos verifiquei que Artur Mirandela apresenta um perfil semelhante, estando em contacto com vários elementos da oposição na cidade de Bragança e ligado aos reviralhistas republicanos<sup>16</sup>.

Em 1937 foi preso pela PVDE, e em 1958 pela PIDE. A primeira prisão deveu-se à tentativa de salvar das mãos dos falangistas um refugiado espanhol do POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista), sindicalista ferroviário, membro do conselho editorial da *P.A.N. – Revista epistolar e de ensaios*, em Madrid. O seu nome era Alberto Fernández Martínez, mais conhecido por Alberto Mezquita, por ser natural de La Mezquita. Em Madrid era frequentador assíduo de vários cafés animados com intensas tertúlias, por intelectuais, escritores e pintores de vulto da Galiza, de Espanha e da América Latina. Aquando do golpe militar de 18 de julho de 1936, contra o governo democraticamente eleito da II República espanhola, Mezquita e sua companheira Maruja Mallo, conhecida pintora surrealista,

---

<sup>14</sup> Elvira de Azevedo Mea e Inácio Steinhardt. *Ben-Rosh. Biografia do Capitão Barros Basto, o Apóstolo dos Marranos* (Porto: Edições Afrontamento, 1997), p. 220.

<sup>15</sup> Alexandre Teixeira Mendes. *Barros Basto – A Miragem Marrana* (Porto: Ladina Associação de Cultura Sefardita, 2007), p. 133.

<sup>16</sup> ANTT, Arquivo PIDE/DGS, Delegação do Porto, Processo 10254, Unidade de Instalação 3613 e Serviços Centrais, Processo 491/37, Unidade de Instalação 4474.

foram surpreendidos em Beluso, no município de Bueu (Pontevedra – Galiza) onde passaram férias em 1933, 1934 e 1935 com intelectuais galegos e exilados venezuelanos, nomeadamente Rómulo Gallegos, professor e escritor venezuelano exilado em Madrid, que anos mais tarde foi presidente da Venezuela<sup>17</sup>.

O casal tentou fugir para a América Latina com o apoio da amiga Gabriela Mistral, que era escritora e pedagoga, a quem foi atribuído o prémio Nobel da Literatura em 1945. Em 1937, Mistral era cônsul do Chile em Lisboa e conseguiu que Maruja Mallo fosse para a Argentina, mas já não conseguiu que Alberto Mezquita embarcasse para a América Latina e escapasse às malhas das ditaduras ibéricas. Maruja Mallo descreveu um episódio ocorrido a 18 de Julho de 1936 em Bueu, num texto publicado no jornal *Vanguardia* de Barcelona, transcrito por Pérez Leira:

*Hablaré de aquellos que conocí personalmente, ya que el número de víctimas es incalculable... Juan de La Torre, secretario del Partido Comunista de Bueu, la última vez que lo encontramos nos dijo: ‘Yo no huiré a las montañas. Yo quiero la victoria o el cementerio. El triunfo será nuestro’ (...) Como se nego a salir de allí porque sabía donde lo llevaban, se abalanzó sobre uno de los falangistas y con los dientes le desgarró media cara. Los falangistas le asestaran disquetes punhaladas y lo arrojaram a la calle por um balcón del ayuntamiento [Os falangistas apunhalaram-no e atiraram-no pela varanda da Câmara Municipal]. Así le arrancaron la vida a J. de la Torre, carpinteiro, constructor de barcas y buen mariner<sup>18</sup>.*

O alcaide de Bueu, Johan Carballeira, seguiu o mesmo destino, sendo detido e fuzilado.

Artur Mirandela fez parte de uma extensa rede com algum poder no concelho de Bragança e Vila Real, que apoiou a fuga de Alberto Mezquita. Depois de várias pessoas com influência terem certificado que Alberto Mezquita era nacionalista, confirmando um documento que também o atestava, libertaram-no com a condição de atravessar a fronteira para se documentar. Como sabia o que ia acontecer quando chegasse ao outro lado da fronteira decidiu pedir apoio a Artur Mirandela, que lhe tinha fornecido alimentação durante a estadia na prisão. Artur Mirandela albergou-o na casa de Sacoias, e pediu ao filho Leonel Mirandela para

---

<sup>17</sup> Lois Pérez Leira, “O Exílio en Galicia de Rómulo Gallegos”, *Grial* (vol. 48, n.º 188, 2010), pp. 78-85.

<sup>18</sup> Lois Pérez Leira. “Maruja Mallo”, in *Mullheres da emigración* (Vigo: Grupo de Comunicación Galicia en el Mundo, 2009), p. 195.

o acompanhar de comboio até ao Porto, cidade onde se encontraria com outra pessoa que o conduziria a Lisboa.

Em Lisboa, Alberto Mezquita tentou, com o apoio de Gabriela Mistral, munir-se de passaporte e documentação para poder exilar-se na América Latina, mas foi preso nas ruas de Lisboa. A PVDE não o libertou enquanto não recebeu informações do governo de Burgos, que acabou por informar que ele pertencia a “movimentos marxistas”. Nesse momento foi entregue às autoridades espanholas alinhadas com Burgos. Segundo Eduardo Granell, também do POUM, galego e seu companheiro das tertúlias madrilenas, Alberto Mezquita foi condenado à morte, mas Eduardo Dieste, cônsul chileno, e Eugénio Montes conseguiram que a pena fosse comutada<sup>19</sup>. Xurxo Martínez Crespo, por sua vez, refere que o embaixador uruguaio Carlos Gurméndez e o seu primo jornalista Felipe Fernández Armesto, mais conhecido por Augusto Assía, tê-lo-ão salvo da morte<sup>20</sup>. Com o apoio de Rómulo Galegos, Alberto Mezquita exilou-se na Venezuela, via México e Cuba<sup>21</sup>. Em 1948, quando Gallegos assumiu as funções de Presidente da República da Venezuela, Mezquita foi seu secretário, porém, o golpe de estado que depôs Gallegos, no mesmo ano, conduziu-o de novo à prisão e mais tarde ao exílio cubano, de onde regressará em 1958.

Mezquita foi um dos membros do DRIL (Directivo Revolucionário Ibérico de Libertação), organização que levou a cabo a célebre Operação Dulcineia, de sequestro do paquete Santa Maria na madrugada de 22 de Janeiro de 1961, cujos membros designaram por “Santa Liberdade”<sup>22</sup>. Esta operação teve três líderes, dois galegos e um português: José Velo Mosquera e Comandante Sotomayor, e o Capitão Henrique Galvão. Miguel Urbano Rodrigues, exilado português no Brasil, e Camilo Mortágua, na Venezuela, participaram nesta acção, tendo anos mais tarde um papel importante na oposição portuguesa, o primeiro no Partido Comunista Português (PCP) e o segundo na Liga de Unidade e Acção Revolucionária (LUAR).

Alberto Mezquita trabalhou com Símon Alberto Consalvi no consulado de Belgrado entre 1962 e 1965, e faleceu na Venezuela, em 1968, segundo o jornal *El Pueblo Galego*, publicado em Vigo entre 1924 e 1979:

---

<sup>19</sup> Eugénio Fernández Granell, “Sorpresa do Trigo”, *Revista das letras* (n.º 437, 2002), p. 8.

<sup>20</sup> Xurxo Martínez Crespo, “O Consulado da liberdade: Lisboa, 1936”, *A Nosa Terra* (n.º 215, 16 de Março, 2006), p. 16.

<sup>21</sup> Xurxo Martínez Crespo, “O Mosaico do exílio galego em Venezuela”, *A Nosa Terra* (n.º 1395, 25 de Fevereiro, 2010), p. 22.

<sup>22</sup> Dawn Linda Raby, “O DRIL (1959-61). Experiência única na oposição ao Estado Novo”, *Penélope* (n.º 16, 1995), pp. 63-86.

*La Voz de Galicia” del pasado sábado día 27 del actual, nos trajo la triste noticia. Alberto Fernández Mezquita acaba de fallecer en Venezuela en donde residia hace bastantes años. A los 69 años de edad, el gran amigo nos dijo adiós, pero no para siempre. Alberto Fernández Mezquita, un galego de pro seguirá perenne en nuestro recuerdo. Posiblemente en sus lábios y en sus últimos momentos, no nos habrá olvidado, por que él, Alberto Fernández Mezquita, era de los que no sabia olvidar a los amigos, ni en los momentos más dificiles o más fáciles, que de todo hubo en la agitada vida de este super amigo<sup>23</sup>.*

Artur Mirandela faleceu em 1964, em Matosinhos, com 64 anos de idade. Sobre a sua morte foram publicados artigos nos jornais republicanos n’*O Primeiro de Janeiro* e jornal *República*. As notícias sobre o seu funeral mostram a singularidade desta biografia e das consequências do seu envolvimento político para si e para a sua família.

Em um destes dois artigos o funeral foi apresentado como:

*[...] uma das mais imponentes sentidas manifestações de pesar registadas nesta cidade nos últimos 50 anos. No préstito (fúnebre) incorporaram-se cerca de 2000 pessoas, além de centenas de automóveis. Pessoas de todas as condições sociais e de várias convicções políticas prestaram a sua última homenagem a Artur Mirandela, assim prestando público reconhecimento às suas qualidades de espírito<sup>24</sup>.*

Outro artigo do jornal *República* descreve Artur Mirandela nos seguintes termos:

*[...] nosso dedicado amigo, prestimosa figura de democrata e republicano, homem de uma dignidade que nada conseguiu abalar, lutador inquebrantável pelo que é válido, personalidade rica de sentimentos de humanidade, espírito culto e decidido, sempre orientado na procura da verdade e da justiça (...) o seu valor humano, como homem sempre preocupado com os mais altos valores de espírito, na medida em que podia auxiliar efectivamente os seus semelhantes, muito além das suas próprias crenças e certezas. No sector político Artur Mirandela sempre*

---

<sup>23</sup> Sameig, “Adiós a Alberto Fernández Mezquita”, *El Pueblo Gallego*, 31 de Janeiro, 1968, 12.

<sup>24</sup> “Em Bragança Impressionante manifestação de pesar no funeral de Artur Mirandela”, *Jornal República*, 9 de Dezembro, 1964.

*evidenciou as suas profundas convicções democráticas e republicanas, participando activamente em todas as campanhas eleitorais*<sup>25</sup>.

Uma carta de Artur Mirandela, datada de 10 de Julho de 1960, interceptada pela PIDE, termina da seguinte forma:

*P.S. - Dizem que as cartas são violadas pela PIDE, nunca me interessou saber isso para dizer a verdade. Quando muito podem ser eles os primeiros a sabê-lo. Mas se aquilo que aqui está escrito é o que eu pessoalmente lhe digo, que diabo me importa a mim que abram ou não as cartas. É um crime que assim procedam. Mas não depende de mim evitá-lo*<sup>26</sup>.

Nesta carta interceptada pela PIDE dá conta do seu desagrado em relação à perseguição política de que foi alvo ao longo da vida. Ao dizer que provavelmente a carta seria interceptada e que não se importava com isso, estava a deixar uma mensagem para o futuro, sem filtros, declarando a sua independência e autonomia para memória futura:

*A pior das enfermidades conhecidas até hoje em Portugal é a Salazarite. A Humbertite é um antídoto, um contraveneno. E um contraveneno é um medicamento empregado para frustrar a acção de um veneno. Fui sempre contra o endeusamento de qualquer homem. Fosse ele Stalin, Franco, Salazar, Mussolini, Hitler, Delgado, Eisenhower e tantos outros que abundam por este mundo de cristo. Nunca me filiei em partido algum, e tenho sido sempre franco atirador. Só vou para onde quero. Tenho cá as minhas simpatias, com um certo limite, e sempre que não são aquilo que eu julgava, passo a atacá-los. Mas só quem é livre assim pode proceder. Nasci para ser da oposição por me parecer que só assim poderei ser útil à Nação. E tanto assim é que todos me têm levado ao cárcere. Só faltam os comunistas que não sei o que me farão. Mas por certo não me farão pior que estes senhores da actual situação. Fizeram-me fechar a minha casa comercial e abandonar a minha terra. Mas de tudo aquilo que mais me feriu, foi darem-me uma busca a casa quando a minha saudosa esposa estava nos fins de vida. Quiseram ajudá-la a morrer. Só quem não tem amor de família poderá*

---

<sup>25</sup> “A ‘República’ perdeu um colaborador e um amigo dedicado”, *Jornal República*, 7 de Dezembro, 1964.

<sup>26</sup> Carta de Artur Mirandela a Capitão Domingos Ferreira, de 10 de Julho de 1960. ANTT. Arquivo PIDE/DGS, Delegação do Porto, Processo 10254, Unidade de Instalação 3613.

*olvidar aqueles quadros de tão sombrias cores [...]. Os galfarros que a ajudaram a morrer, violando à cabeceira da cama os segredos do seu lar, lendo cartas que ela tão religiosamente guardava, serão capazes de compreender a grande e incomparável lição que ela lhes deu? Por certo que não. Poderão fazer pior os comunistas? Não, porque tudo tem o seu limite [...]. Quero livremente apontar os gatunos, os traidores, os assassinos e prestar homenagem, também livremente, às pessoas bem-intencionadas e honestas, sejam eles monárquicos, republicanos, ou o diabo que os leve. Agora por imposição e com ameaças, ninguém me leva. Luto pela verdade que é a fonte da luz. Aqui tens tu naquilo que deu a Humbertite. Se lá tem ido, estou convencido que já estava contra ele a estas horas. Num covil de feras é mui difícil ser-se santo [...] Aquilo que a ti te digo, é o que digo aos meus correligionários e à própria PIDE. Já me conheces desde menino e moço. Jogámos à roça e ao eixo. Depois pela vida fora, como o tempo corre – até fomos correligionários – bons tempos. Mas eu sou como o Péricles: vocês é que se foram, eu ainda estou no mesmo lugar. E estou, não há dúvida nenhuma. Vou deixar-te em paz<sup>27</sup>.*

Na cidade de Bragança, Artur Mirandela tem um bairro, uma rua, um jardim e uma escola com o seu nome e ainda um pequeno monumento. Apesar do seu nome estar inscrito no espaço público por meio destas cinco formas de o homenagear, não há uma publicação específica sobre esta figura que marcou a história da cidade de Bragança, do país e a história internacional. No centro de interpretação sefardita, inaugurado no dia 20 de Fevereiro de 2017, não é referido o seu nome, nem está exposta a sua fotografia. É uma ausência ruidosa e incómoda num edifício com três andares, saturado de textos, imagens, fotografias, filmes. Não terá havido investigação específica sobre a comunidade judaica de Bragança que se reorganizou na década de 20 do século XX? Será que o modelo de investigação para a construção do centro de interpretação segue um modelo *standard* em todos os processos de patrimonialização sefardita que pretende atrair o turismo religioso judeu, sem investigação a nível local? Será que não há vontade política dos poderes locais em relembrar estas figuras da oposição ao Estado Novo? Ou será que a comunidade judaica de Lisboa não tem interesse em apoiar processos de patrimonialização que não apresentem os judeus como vítimas da inquisição e do holocausto, obliterando

---

<sup>27</sup> Carta de Artur Mirandela a Capitão Domingos Ferreira, de 10 de Julho de 1960. ANTT. Arquivo PIDE/DGS, Delegação do Porto, Processo 10254, Unidade de Instalação 3613.



as figuras menos consensuais e com múltiplas identificações, cruzando diferentes tipos de activismo e de solidariedade com diferentes grupos, fazendo lembrar a ideia de interseccionalidade que hoje vários movimentos sociais defendem? Barros Basto e Artur Mirandela são dois casos que desmentem a ideia de uma comunidade discreta, e provam que havia membros da comunidade judaica bastante envolvidos nos movimentos de oposição à ditadura portuguesa.

Porque se sabe tão pouco sobre Artur Mirandela que foi perseguido pela PVDE e pela PIDE e que terá ajudado refugiados da guerra civil de Espanha e da Segunda Guerra Mundial a atravessar clandestinamente a fronteira? Porque se sabe tão pouco de alguém que poderá ter colaborado com a rede Shell<sup>28</sup> durante a Segunda Guerra Mundial, rede que tinha traçado um plano entre espiões ingleses e membros da oposição portuguesa para resistir a uma possível invasão do país pela Alemanha? O silêncio continua sobre alguém que foi uma peça-chave na candidatura de Norton de Matos e de Humberto Delgado.

Este esquecimento ou silenciamento poderá também estar relacionado com os objectos de estudo escolhidos pelas ciências sociais, que têm relegado para segundo plano a história local. Deixou de se estudar o território rural e interior de Portugal, as cidades mais pequenas, vilas e aldeias que o compõem e tem-se priorizado o estudo das grandes cidades e áreas envolventes onde actualmente se concentra mais população.

A.M./A.M. são as iniciais de Alberto Mezquita e de Artur Mirandela. Para além de terem as mesmas iniciais e de terem resistido e sofrido os efeitos das ditaduras ibéricas, não é apenas isto que liga estes dois resistentes antifascistas. Ambos não estão inscritos nas histórias nacionais de Portugal e Espanha, nem na história internacional.

O facto de terem pertencido a grupos minoritários de oposição e resistência aos fascismos, português e espanhol, pode ter contribuído para a invisibilização destas histórias, ao contrário das memórias e histórias de militantes que fizeram parte de partidos e movimentos, que ainda hoje são estudadas e divulgadas por grupos que reclamam essa memória. As referências encontradas sobre Mezquita e Mirandela encontram-se dispersas pelos estudos sobre as trajectórias de algumas pessoas que se notabilizaram nas artes, ou nas políticas nacionais de diferentes países.

Se Alberto Mezquita atravessou fronteiras, lutando por outro futuro, Artur Mirandela ajudou pessoas a atravessar fronteiras com o mesmo objectivo. Artur Mirandela e Alberto Mezquita foram dois activistas que estavam na periferia em

---

<sup>28</sup> Júlia Leitão de Barros, “O Caso Shell: a rede de espionagem anglo-portuguesa (1940-1942)”, *História*, n.º 147, Dezembro (1991), pp. 55-83.

momentos-chave, mas que também estiveram no centro da história mundial em momentos tão importantes como a guerra civil de Espanha, a Segunda Guerra Mundial e a Guerra Fria. Este estar na periferia pode ter vários sentidos, considerando que se situavam num espaço periférico, na fronteira entre dois Estados-nação, e simultaneamente numa periferia política, por não haver nenhum movimento ou partido que reclame a sua memória no presente. Esta memória, que designo por “memória periférica”, está directamente relacionada com o conceito de “memórias fracas” proposto por Enzo Traverso<sup>29</sup>.

Ter sido do POUM e ter estado na Galiza quando se iniciou o golpe de Estado, obrigando à fuga para outro país, ou reviralista e republicano na cidade de Bragança, é diferente de ter sido do POUM e ter estado em Barcelona em maio de 1937, ou reviralista e republicano em Lisboa ou no Porto. Esta “memória periférica” significa uma memória das periferias, uma memória local, fortemente condicionada pelas estruturas de poder dirigidas pelas elites locais, que vão escolhendo o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido com os fundos de que dispõem, esquecendo outras figuras, limitando-se a erigir um monumento ou dar nome a uma rua, sem o apoio a uma investigação sólida que permita a construção de transmissores de memória, que possam ser estudados e transmitidos a novas gerações. A forte concentração de investimento público na cidade de Lisboa reflecte-se na escolha dos objectos de estudo, permitindo alguma visibilidade da resistência em certas zonas do país, de uma certa resistência e de certos resistentes, deixando na sombra diversas regiões, localidades e figuras que se opuseram ao Estado Novo e que também sofreram as consequências dessa opção política. Margarida Tengarrinha, no lançamento do seu último livro *Memórias de uma falsificadora – A luta na clandestinidade pela liberdade de Portugal* defendeu que, para se compreender a história do PCP e, a meu ver, a história de toda a oposição e resistência à ditadura, é preciso conhecer todas as outras histórias menos conhecidas, dos pequenos apoios que todos somados ajudaram directa ou indirectamente na concretização de operações mais ou menos bem sucedidas na luta contra o fascismo em Portugal e Espanha e que evitaram a prisão e a morte de várias pessoas.

Se não tivesse realizado entrevistas num lugar, neste caso fronteiriço, não descobriria a ligação entre Artur Mirandela e Alberto Mezquita, descoberta realizada na consulta dos processos de Artur Mirandela que constam nos arquivos da polícia política depositados na Torre do Tombo em Lisboa.

---

<sup>29</sup> Enzo Traverso, *O passado, modos de usar a história, memória e política* (Lisboa: Unipop, 2012), pp. 71-72.

Alguns autores já reflectiram sobre a relação entre memória e periferia<sup>30</sup> e memórias periféricas<sup>31</sup>. Neste texto, as memórias periféricas têm um duplo significado. Por um lado, são memórias de lugares distantes dos centros de poder e de produção de conhecimento científico. Por outro lado, são memórias de acontecimentos e figuras cuja memória não é reivindicada publicamente por nenhum grupo cultural ou político.

Ao preparar este texto, lembrei-me que a sociedade também se pode dividir entre os que detêm os meios de produção da memória e os que não a detêm. Viet Thanh Nguyen, que escreveu sobre a memória da Guerra do Vietname, ao falar das indústrias da memória também recorre a esta expressão dos “meios de produção de memória” para distinguir os que os detêm e os que não os detêm nem constam na memória oficial<sup>32</sup>. Considero que os meios de produção de memória poderão dividir-se em dois tipos: os meios de produção de memoriais e os meios de produção de transmissores de memória. O primeiro tipo, ligado à construção de monumentos, nomes de ruas, praças, bairros, jardins, estará mais dependente do capital social, político e económico de quem reivindica o não esquecimento de uma determinada figura para a história local e nacional, enquanto o segundo será condicionado pelo capital social e cultural, do poder dos directores de jornais, dos editores, dos jornalistas, das relações de poder no seio das universidades entre quem decide que estudos devem ser financiados, que livros devem ser publicados, que áreas do território e que objectos de estudo devem ser investigados. Os detentores dos meios de produção de memória concentrados nos meios de comunicação e nas universidades em que há cursos de ciências sociais, como a história, antropologia, geografia e sociologia, como as universidades do Porto, Coimbra e Lisboa, não têm demonstrado muito interesse pela história do interior e dos distritos mais a norte do país nas últimas décadas, preferindo os estudos de escala nacional e internacional, esquecendo as perspectivas e as realidades sociais locais periféricas, distantes dos maiores centros de produção de transmissores de memória.

Em muitos lugares foram construídos memoriais em homenagem a determinadas figuras ou a algum acontecimento, que alguém quis gravar para memória futura, mas não foram criadas as condições para a construção de transmissores de

---

<sup>30</sup> Kobi Kabalek, “Memory and periphery – an Introduction”, *Hagar – Studies in Culture, Polity, and Identities*, vol. 12, Novembro (2014), pp. 7-22.

<sup>31</sup> Elisabeth Boesen, “Peripheral Memories – Introduction”, in *Peripheral Memories Public and Private Forms of Experiencing and Narrating the Past*, ed. Elisabeth Boesen, Fabienne Lenz, Michel Margue, Denis Scuto, Renée Wagener (Bielefeld: Transcript Verlag, 2012), pp. 7-20.

<sup>32</sup> Viet Thanh Nguyen, *Nothing ever dies – Vietnam and the memory of war* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016), p. 72.

memória que permitam compreender melhor a mensagem que os que mandaram construir determinado memorial queriam transmitir.



**Fig. 1.** Exemplo de um dos cinco memoriais, cujo estado de degradação impede a leitura da mensagem “Homenagem a Artur Mirandela”. Foto do autor. Bragança, 2017.

Os transmissores de memória, documentos escritos, orais, visuais, como livros, documentários, filmes, artigos científicos, reportagens, entre outros registos poderão possibilitar a construção de outros transmissores de memória compondo uma manta de retalhos espalhados por diferentes países, arquivos, bibliotecas e livrarias, tornando mais complexa, mas também mais desafiante o ofício de reconstituição dos historiadores, antropólogos, sociólogos, arqueólogos e jornalistas. A produção de mais transmissores de memória depende da disputa e da batalha pela detenção dos meios de produção de memória, da manutenção e reforço do capital social, cultural conquistado pelos defensores de uma maior visibilidade de memórias periféricas, no passado e no presente.

Enzo Traverso distingue “memórias fortes” de “memórias fracas”, mas ambas dependem da força de quem as possui, tendo as primeiras reconhecimento e visibilidade e as segundas o seu contrário. Porém, este historiador defende que esta dicotomia e reconhecimento desigual entre memórias fortes e fracas é dinâmica, podendo variar com o tempo e com conflitos em torno da memória entre diferentes grupos que reclamam por uma maior visibilidade da sua história, podendo

ganhar maior legitimidade entre a população, “contribuindo em permanência para a redefinição do estatuto da memória”<sup>33</sup>.

Nos processos de memorialização ou patrimonialização “a partir de cima” tende-se a obliterar memórias conflitantes, optando mormente por mostrar a visão e memória dos vencedores e esquecer a dos vencidos. Entre os diferentes grupos de vencidos tende-se a apagar as memórias fracas dos que não têm grupos que reivindiquem o seu legado no presente. O conhecimento e divulgação de memórias periféricas permitirão aumentar o “espaço de experiência” colectivo e partilhado, possibilitando o alargamento do “horizonte de expectativa”<sup>34</sup>.

Quando um condutor de um veículo olha para o retrovisor há sempre um ângulo morto, há sempre algo que o condutor não vê pelo espelho. Na história e nas memórias também há ângulos mortos que é necessário conhecer, estudar e dar visibilidade. O único livro que se encontra na Biblioteca Nacional Portuguesa através dos motores de busca com o nome da organização POUM, a que Alberto Mezquita pertenceu, é o livro intitulado *El Proceso del P.O.U.M.* No prefácio, Victor Alba refere uma intenção dos membros do POUM que colaboraram na elaboração da obra que dá conta de histórias e perspectivas de certos grupos que têm menos visibilidade: “A intenção dos antigos poumistas que fizeram possível com o seu esforço e contribuições a publicação deste livro é que os historiadores do futuro possam contar com documentos autênticos para analisar certos acontecimentos da guerra civil espanhola que ficaram ofuscados e alterados”<sup>35</sup>.

Para concluir, julgo que devemos dar mais atenção, visibilidade a estes ângulos mortos das histórias internacionais, nacionais e locais, pois poderão contribuir para uma maior compreensão das dinâmicas e processos sociais num tempo longo e em diversas escalas. A abordagem local e translocal permitirá uma visão caleidoscópica, tirando da sombra acontecimentos e figuras importantes em determinados momentos-chave das histórias nacionais e internacionais.

---

<sup>33</sup> Enzo Traverso, *O passado, modos de usar a história, memória e política* (Lisboa: Unipop, 2012), pp. 71-72.

<sup>34</sup> Reinhart Koselleck, “‘Espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’: duas categorias históricas”, in *Futuro Passado Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos* (Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2006), pp. 305-327.

<sup>35</sup> Victor Alba. *El Proceso del P.O.U.M.* (Barcelona: Editorial Lerna, 1989), p. 8.

## **5. Outros Tempos Hão-de Vir: o Lugar do Futuro na Pesquisa em Ciências Sociais**

# CAMPONESES, PROJETOS E O *FUTURO*

por

**Fernando Oliveira Baptista<sup>1</sup>**

**Resumo:** Nos países mais desenvolvidos, nos últimos setenta anos, os camponeses tornaram-se agricultores modernizados ou saíram dos campos. Nos países do Sul, não tiveram a possibilidade de se reconverterem ou de abandonar os campos. Ficaram nas aldeias, com uma população em constante aumento e sempre numa posição subordinada e frágil. São agora, na sua maioria, uma população que *sobra* da economia globalizada.

Nestes percursos, por vezes, os camponeses revoltaram-se, resistiram, mas nunca estiveram em situação de hegemonizar o funcionamento da sociedade e de governar o Estado. Contudo, persistem projetos que pretendem tornar os camponeses *sujeito* do seu próprio destino. Destes, vão referir-se duas iniciativas, cujos percursos têm evidenciado que para os camponeses, estes projetos não aparecem como um *destino* mas, apenas, como possibilidades, a avaliar em comparação com outras alternativas.

**Palavras-chave:** Camponeses; Terra; Movimento Zapatista; Movimento dos Sem-Terra.

**Abstract:** In the most developed countries, in the last seven decades, peasants become modernized farmers or have left villages. In the Southern countries, they are unable to reconvert or leave agriculture. They stayed in the villages, with a constantly growing population and always in a subordinate and fragile position. They are now mostly a population left over from the globalized economy.

In these ways, the peasants sometimes revolted, resisted but were never in a position to hegemonize and to govern the state. However, projects persist that aim to make peasants in control of their own destiny. Of these, we will mention two that have shown that, for the peasants, these proposals do not appear as a destination but only as possibilities to compare with other alternatives.

**Keywords:** Peasants; Land; Zapatista movement; Movimento dos Sem-Terra.

No último século e meio, os camponeses puderam erguer, nalguns lugares e momentos da sua longa história, uma estrutura social com os contornos que ambicionavam. Foram sempre iniciativas fugazes e que se mantiveram arredadas do Estado, das grandes cidades e dos recursos não agrícolas. Eric Wolf refere Zapata e Morelos, Pancho Villa antes da sua derrota em Torreón e Nestor Makhno, nas

---

<sup>1</sup> Professor Catedrático do Departamento de Economia Agrária e Sociologia Rural, do Instituto Superior de Agronomia da Universidade de Lisboa, foi professor visitante do Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas, Brasil.

primeiras décadas da revolução russa. Acentua ainda o anacronismo de tentativas deste tipo em sociedades industrializadas e mercantilizadas, evidenciando as dificuldades para a consolidação dos projetos camponeses: “A utopia camponesa é a aldeia livre, desembaraçada dos coletores de impostos, dos recrutadores de mão de obra, dos grandes proprietários fundiários, dos funcionários”<sup>2</sup>. Ainda que sem as marcas radicais destes projetos, a autonomia camponesa aflorou noutros momentos, por vezes, apenas como memória do passado, imaginando “uma idade de ouro para o tempo onde funcionavam normalmente as instituições fundamentais da sua cultura”. Mesmo que nesta “idade de ouro” a vida e a economia fossem bem mais difíceis e precárias<sup>3</sup>.

Mas, para além da memória e do afrontamento, houve outras situações em que os camponeses tiveram engenho e capacidade para procurarem a autonomia possível. Assim, a Galiza do primeiro terço do século passado era um “país de camponeses” que tinham o controlo do território que cultivavam e mantinham uma autonomia produtiva e territorial, ainda que com a condição de pagarem as rendas às classes dominantes. Apesar desta sujeição fundiária, no plano da autonomia, talvez se possa mesmo aludir, nalgum “momento do primeiro terço do século XX”, a “um projeto camponês” que, no entanto, nunca se consolidou<sup>4</sup>.

Os contornos da questão camponesa foram, no entanto, profundamente alterados com a generalização do processo de industrialização e a sua relação com as estruturas agrárias. Para os defensores deste processo, a agricultura teria de modificar-se para favorecer o desenvolvimento de fábricas e manufaturas. Deveria ir libertando mão-de-obra para as unidades fabris, assegurar, a preço adequado, o abastecimento alimentar e de matérias primas e converter-se num mercado para o escoamento dos produtos industriais.

A via para alcançar estes objetivos seria impulsionar a modernização tecnológica da agricultura, o que permitiria também um grande incremento da produtividade do trabalho. Esta mudança, em particular a motomecanização, impunha, para ser economicamente viável, escalas de produção que, em geral, não seriam compatíveis com a pequena dimensão das unidades camponesas. Tratava-se, afinal, do lugar subordinado dos camponeses na transição para sociedades industrializadas.

---

<sup>2</sup> Eric Wolf, *Les guerres paysannes du vingtième siècle* (Paris Maspero, 1974), p. 303.

António Candido, *Os parceiros do Rio Bonito* (São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1987), p. 195.

<sup>4</sup> Lourenzo Fernández-Prieto, “País y paisaje de labregos: organización y control del territorio en la Galicia contemporánea entre quatro centúrias (ss. XVIII-XXI)”, in *El territorio en la historia de Galicia: organización y control. Siglos I-XXI* (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2015), p. 268 e p. 278.



Nas últimas décadas, nos países mais desenvolvidos, os camponeses tornaram-se agricultores modernizados ou saíram dos campos. Nos países do Sul, não tiveram a possibilidade de se reconverterem ou de sair de forma massiva. Ficaram nas aldeias, com uma população em constante aumento e sempre numa posição subordinada e frágil. Com a mundialização da economia, acentuou-se a diferença entre estes dois mundos e agravou-se a situação e a falta de oportunidades dos camponeses do Sul.

Foi neste percurso que os camponeses, ao confrontarem-se com a consolidação e hegemonia das economias industriais, ficaram sem futuro. Nas experiências socialistas, a construção do novo modelo social deveria ser confiada ao designado *desenvolvimento das forças produtivas*. Kautsky enunciou-o com clareza na sua famosa *Questão Agrária*: “Nós partimos do princípio de que a evolução da indústria moderna conduz necessariamente ao socialismo”, e acrescentava ainda: “A evolução social apresenta, pois, na agricultura o mesmo sentido que na indústria. Num e outro caso, tanto as necessidades sociais como as condições sociais atuam no sentido da grande exploração social, cuja forma mais elevada associa a agricultura e a indústria numa sólida unidade”<sup>5</sup>. Com este pressuposto, o pequeno camponês não tinha qualquer futuro, como fora enunciado desde o século XIX – “nós prevemos o fim inelutável do pequeno camponês”<sup>6</sup> – e tal como veio a ser concretizado com a coletivização desencadeada, na União Soviética, desde o final dos anos vinte do século passado.

O capitalismo também prescindiu dos camponeses. No caso da Europa Ocidental, promoveram-se políticas de grande envergadura e continuidade para transformar as unidades camponesas em explorações modernizadas, totalmente renovadas pela “libertação das suas potencialidades em relação ao desenvolvimento geral das sociedades capitalistas”. O grande objetivo era o de fazer emergir explorações agrícolas que se enquadrassem nos critérios da economia capitalista. As famílias que não o conseguissem deveriam abandonar as suas terras e equipamentos agrícolas e procurar viver de outras atividades e rendimentos. Foi o que ocorreu e, acompanhando o êxito destas políticas, saudou-se a *morte do camponês* e, paralelamente, a competitividade da agricultura familiar modernizada<sup>7</sup>.

De resto, muitos camponeses, quando confrontados com o mercado, tentaram *crescer* económica e tecnologicamente, quebrando amarras com laços e heranças locais. Os que não o conseguiram tiveram de procurar vida nas cidades, noutros

---

<sup>5</sup> Karl Kautsky, *La cuestión agraria* (México: Siglo Veintiuno editores, 1980), p. 356 e p. 361.

<sup>6</sup> Friedrich Engels, *La question paysanne en France et en Allemagne* (Paris: Editions Sociales, 1956), p. 24.

<sup>7</sup> Henri Mendras, *La fin des paysans* (Arles: Actes du Sud, 1992).

países e continentes ou ficaram, beneficiando de algum apoio social (por exemplo, pensões e reformas). Foi, neste processo, que, no planos produtivo e económico, as comunidades rurais se transformaram apenas em economias locais. Mesmo Bernard Lambert, um dirigente agrícola radical na sua defesa da condição camponesa, reconhecia que “muitos dos médios e mesmo dos pequenos camponeses recusam-se a renunciar ao seu sonho” de se tornarem “chefes de empresas competitivas”<sup>8</sup>.

A conciliação, no plano da economia, das explorações camponesas com a grande economia industrial não foi, de facto, conseguida. A melhor evidência desta situação é um trabalho de Chayanov – um grande economista agrário russo e fervoroso defensor dos camponeses – em que esboçou os contornos do que poderia vir a ser *A República Camponesa da Rússia*<sup>9</sup>, resultante de hipotéticas vitórias eleitorais dos partidos camponeses desde 1932. Nesta utopia deixou claro que a regulação e estabilidade de uma estrutura agrária compatível com as economias camponesas tinham que ser asseguradas por opção política e não podiam ser confiadas ao funcionamento da economia.

Sucede, no entanto, que para além das explorações agrícolas camponesas que foram absorvidas pela economia capitalista ou destruídas pelo modelo socialista, existem hoje muitos famílias camponesas – podem estimar-se, à escala do mundo, em mais de quatrocentos milhões – concentradas quase exclusivamente nos países do Sul e das quais uma grande parte vive em situações de pobreza.

Os grandes números e os comentários genéricos não permitem, em geral, vislumbrar as dimensões concretas dos locais a que aludem. Um exemplo destas realidades emerge de um inquérito a famílias camponesas, efetuado em quatro municípios da província de Malange, em Angola<sup>10</sup>.

Nesta região, predomina a pobreza (32% das famílias) e, sobretudo, a pobreza extrema (49%). O trabalho das famílias é empregue principalmente nas lavras que cultivam (89%); outras atividades (carvão, comércio, ...) ocupam 9%. Apenas 2% se destina a atividades exteriores, o que é também um indicador da inexistência de um mercado de trabalho rural.

A área cultivada por família é, em média, inferior a 0,7 hectares e a tecnologia utilizada pode sintetizar-se em cinco pequenos equipamentos: enxada, machado, catana, pilão e peneira. Apesar da pequena dimensão e da debilidade tecnológica, são economias relacionadas com o mercado e monetarizadas. Assim, 96% das famílias vendem no mercado pelo menos um produto ou serviço, e dois terços

---

<sup>8</sup> Bernard Lambert, *Les paysans dans la lutte des classes* (Paris: Seuil, 1970), p. 103.

<sup>9</sup> Alexander Chayanov e Ivan Kremnirov, *Voyage de mon frère Alexis au pays de l'utopie paysanne* (Lausanne: Editions l'Age de l'Homme, 1976).

<sup>10</sup> Fernando Baptista, *O destino camponês* (Castro Verde: 100Luz, 2013).

levam ao mercado mais de um quarto do que produzem. Paralelamente, mais de metade do rendimento e cerca de um terço do consumo são em dinheiro.

São unidades muito diminutas, frágeis e irrelevantes para a economia dominante em Angola, onde impera o petróleo e a importação de alimentos.

As famílias camponesas vivem em comunidades rurais tuteladas por um *soba*, a autoridade tradicional, aceite por todos, tanto na regulação da vida na aldeia e na resolução de conflitos, como na mediação com o exterior, nomeadamente com o Estado. Neste relacionamento, os *sobas*, que recebem salários generosos do governo, asseguram, desde o tempo colonial, a articulação das comunidades com as vontades do poder.

Neste contexto, a reação de uma grande parte da população à situação em que se encontra tem sido a deslocação para as periferias das cidades. É uma resposta silenciosa e sem grande esperança, mas é também a única saída que encontram para tentar fugir à miséria do mundo das aldeias.

O caso de Malange exemplifica uma realidade mais ampla: a de muitas zonas do planeta, para cujas economias dominantes os camponeses se têm vindo a tornar supérfluos como produtores e desnecessários como fornecedores de mão-de-obra. Hobsbawm indica que estas tendências se foram impondo desde os anos setenta do século passado<sup>11</sup>. Sobram, assim, populações e territórios da economia que a globalização vai impondo.

Os que sobram nem sempre se conformam. Assim, os grupos subalternos, onde se incluem os camponeses, para além de uma aparente passividade, desenvolvem, em muitas situações, formas de resistência quotidiana que lhes permitem “viver evitando danos maiores” ou que lhes possibilitam manterem-se em “zonas de refúgio”, ao abrigo de diretivas e poderes nocivos<sup>12</sup>. São modos de lutar, muitas vezes dissimulados e evitando o confronto direto, que não visam transformar as estruturas sociais e económicas, ou o Estado, mas apenas defender a sobrevivência, contrariando as formas mais opressivas. Para além destas expressões de luta, há também sindicatos e associações de camponeses que, determinada e frontalmente, se batem por objetivos que visam melhorar a vida e o trabalho das famílias.

Todas estas lutas e movimentos têm sido sobretudo defensivos (contra a usurpação de recursos naturais, para evitar a deslocalização dos povoados, ...) e pela melhoria das condições de vida (acesso a água, saneamento e energia, direito à escola e cuidados de saúde, ...), das capacidades produtivas (tecnologias, formação,

---

<sup>11</sup> Eric Hobsbawm, *A era dos extremos* (Lisboa: Presença, 1996), pp. 406-407.

<sup>12</sup> Paula Godinho, *O futuro é para sempre. Experiência, expectativa e práticas possíveis* (Lisboa/Santiago de Compostela: Livraria Letra Livre / Através Editora, 2017).

água para regar, ...) e do fortalecimento da unidade produtiva nas relações com os mercados (preços, crédito, comercialização, ...). São afinal iniciativas que visam fortalecer a condição camponesa mas que não pressupõem outros modelos de sociedade, em que os camponeses tenham o controlo do seu destino e sejam o sujeito, na sociedade e na economia.

Existem, no entanto, propostas e movimentos que pretendem desenvolver “novas formas de construção social”<sup>13</sup> que viabilizem a autonomia dos camponeses e a sua hegemonia nos contextos em que vivem e trabalham. Sucede, no entanto, que os contornos destes modelos nem sempre coincidem com as opções que os camponeses elegem para os seus futuros, quando confrontados com a possibilidade de escolherem. É sobre este desacerto que se vai prosseguir, a propósito do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), do Brasil, e do Movimento Zapatista, do México.

O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, geralmente conhecido por Movimento dos Sem Terra (MST), foi fundado em 1984, reunindo um consenso de opiniões favoráveis no círculo alargado dos que se preocupavam com a questão da terra. Tinha mesmo “o apoio logístico e a direção política de certos sectores da Igreja Católica, particularmente a CPT” (Comissão Pastoral da Terra)<sup>14</sup>. Muitos dos dirigentes do MST tinham feito os seus primeiros passos de militância na esfera da Igreja.

Para o MST, um objetivo era a conquista de terra pelos mais carenciados dos campos. Mas esta conquista deveria também constituir um alicerce para uma transformação estrutural, ou seja, era um meio de “lutar por uma sociedade mais justa. Uma sociedade sem explorados e exploradores”<sup>15</sup>. A fundação do MST ocorreu num momento em que a questão agrária no Brasil registava profundas mudanças. As décadas que antecederam o golpe de 1964 – de onde veio a sair a ditadura militar que governou o Brasil até aos anos 1980 – foram marcadas por fortes lutas pela terra e pelo fortalecimento dos movimentos que as assumiam. No mesmo período, autores ilustres<sup>16</sup> (Alberto Passos Guimarães; Caio Prado Júnior; Ignacio Rangel) apontavam a premência da questão agrária: defendiam a modernização (capitalista) da agricultura, mas a par do acesso dos mais desprovidos à

---

<sup>13</sup> S. Pérez-Vitoria, *Manifeste pour un XXI siècle paysan* (Arles: Actes Sud, 2015), p. 162.

<sup>14</sup> Candido Grybowski, *Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais nos campos* (Rio de Janeiro: Paz e terra, 1981), p. 24.

<sup>15</sup> J. Stédile e Frei Beto, *A luta pela terra no Brasil* (Scritta, 1996), p. 37.

<sup>16</sup> Alberto Passos Guimarães, *Quatro séculos de latifúndio*; Caio Prado Júnior, *A questão agrária*; Ignacio Rangel, *Questão agrária, industrialização e crise urbana no Brasil*. Sobre estes autores ver Angela Kageyama, “A questão agrária no Brasil. Interpretações clássicas”, *Reforma Agrária*, 23, 3 (1993), pp. 5-16.

terra e aos direitos sociais e do trabalho; reconheciam que havia um “excedente estrutural de mão-de-obra”, associado à questão fundiária; preconizavam a intervenção do Estado na grande propriedade, ou seja, a reforma agrária. Pretendiam, assim, adequar a agricultura às necessidades do desenvolvimento do país e resolver a situação dramática da população empobrecida dos campos.

Não avançaram medidas com este objetivo e o efeito mais relevante das lutas e debates deste período veio a refletir-se no Estatuto da Terra, aprovado em Novembro de 1964, já depois do golpe militar, e que anunciava “um processo de transformação da estrutura agrária brasileira, por meio da desapropriação dos latifúndios improdutivos e/ou aquisição de terras produtivas e a sua redistribuição às famílias que dispõem de pouca ou nenhuma terra, para torná-la produtiva e cumprir a sua função social”. “No momento da sua aprovação representou uma esperança e um patamar possível para reivindicações”<sup>17</sup>.

As décadas seguintes viriam, no entanto, a modificar os contornos da questão agrária. Graziano da Silva reconhecia-o em 1983<sup>18</sup> e, em 1996<sup>19</sup>, constatava já o fortalecimento de um poderoso capitalismo agrícola, tecnologicamente modernizado e que resolvera o problema agrícola e alimentar da economia capitalista, que comandava o país. Persistia a questão social e agravara-se, mesmo, o *excedente* populacional. Ângela Kageyama<sup>20</sup> estimou, para os anos 1980, que *sobrava* mais de 60% da população classificada como ativa agrícola. Eram os sem terra do MST.

Estes, na situação em que se encontravam, foram aderindo às propostas e iniciativas do MST: ocuparam terras; resistiram à violência desencadeada pelos grandes proprietários e pelo próprio Estado; constituíram explorações agrícolas nas terras conquistadas – os assentamentos – e conseguiram ir melhorando as condições de vida e a economia das famílias. O MST era, na circunstância, o *braço que os fazia mais fortes* e a que aderiram. Com esta opção aceitavam também o modelo autoritário do MST, que se assumia como uma vanguarda, cujo objetivo era conduzir os sem terra ao socialismo. É uma organização hierárquica, de cima para baixo, “quase nada democrática e pouco tolerante às vontades e histórias

---

<sup>17</sup> Leonilde Medeiros, *História dos movimentos sociais nos campos* (Rio de Janeiro: FASE, 1989), p. 87.

<sup>18</sup> José Graziano da Silva, *A questão agrária* (São Paulo: Editora Brasiliense, 1986).

<sup>19</sup> José Graziano da Silva, *A nova dinâmica da agricultura brasileira* (Campinas: UNICAMP/Instituto de Economia, 1996).

<sup>20</sup> Ângela Kageyama, *Modernização, produtividade e emprego na agricultura: uma análise regional* (Campinas: UNICAMP/Instituto de Economia, 1986).

familiares dos próprios agricultores”<sup>21</sup>. Mesmo autores próximos do movimento<sup>22</sup> não desmentem completamente estas características, mas tendem a desvalorizá-las devido às condições difíceis em que este atua, e à especificidade do seu trajeto e dos processos em que se envolve.

Paradoxalmente, o ímpeto do movimento e o crescendo da pressão sobre a terra viriam a declinar com a chegada da esquerda ao poder, ou seja, depois da chegada do Partido dos Trabalhadores (PT) ao governo, com a eleição de Lula da Silva para Presidente da República (2003-10).

Com o novo poder, passou a haver um maior diálogo com os movimentos sociais, uma diminuição acentuada da repressão e da criminalização dos ativistas, bem como mais crédito, um reforço dos apoios técnicos e uma melhoria dos serviços públicos no meio rural<sup>23</sup>.

O grande impacto sobre a questão da terra não veio, no entanto, destes fatores, mas da perspectiva do governo sobre o modo de melhorar as condições de vida e de favorecer a inclusão social: dissociar os objetivos sociais e de cidadania da esfera da produção e do trabalho. O principal instrumento desta orientação foi uma medida designada por Bolsa Família.

No mundo rural e agrícola, as duas grandes metas do novo poder eram: apoiar e defender a grande economia, ou seja, as unidades capitalistas; combater o déficit social, o que viria a ser confiado principalmente ao programa Bolsa Família. Defendia-se, ainda, que estes dois objetivos podiam coexistir harmoniosamente.

O programa Bolsa Família era uma medida redistributiva e assistencialista que subsidiava as famílias carentes, de modo que estas pudessem melhorar significativamente as suas condições de vida e exercer uma cidadania efetiva. Afastava-se de quaisquer metas produtivas ou de trabalho e contribuiu para uma quebra muito acentuada da pobreza rural<sup>24</sup>. Com esta política, dissociou-se, em grande parte, a luta pela terra da melhoria das condições de vida. A pressão social sobre a terra diminuiu e o MST viu a sua posição enfraquecer.

---

<sup>21</sup> Zander Navarro, “Sete teses equivocadas sobre a luta social nos campos. O MST e a Reforma Agrária”, *Perspectiva*, 11, 2 (1997), p. 90.

<sup>22</sup> Horácio Carvalho, “A emancipação do movimento no movimento de emancipação social continuada”, in *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista*, org. B. Sousa Santos, pp. 197-219 (Porto: Afrontamento, 2004).

<sup>23</sup> Bruno Auretio-Aurtena, *Microhistoria del Movimiento de los Sin Tierra* (Ciudad Real: Serendipia editorial, 2016), p. 135.

<sup>24</sup> S. Helfand e Mauro Grossi, “El boom agrícola y la pobreza en Brasil”, in *Boom agrícola y persistencia de la pobreza rural. Estudio de ocho casos*, editado por José Graziano da Silva, Sergio Gómez e Rodrigo Castañeda, pp. 104-125 (Roma: FAO, 2009); Mauro Grossi, “A redução da pobreza: de 44 milhões para 29,6 milhões de pessoas”, in *Fome Zero. A experiência brasileira*, editado por José Graziano da Silva, Mauro Grossi e Caio França, pp. 301-315 (Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2010).

O debate sobre esta via – cidadania pelo assistencialismo e não pelo trabalho e pela produção – foi amplo e extremado. Mas o que agora se quer destacar é a mudança na escolha das famílias face a uma nova alternativa que lhes parecia mais conveniente: não obrigava a um penoso e difícil processo de luta pela terra; evitava os constrangimentos derivados da integração no MST; a nova medida aparecia legitimada pelo Estado, o que também lhe conferia a expectativa de segurança e continuidade. Ou seja, as famílias passaram a optar por outro futuro: abandonavam o socialismo do MST e inclinavam-se para a redistribuição da economia capitalista. Sobre este tema, os partidários desta opção argumentavam que a via possível, e profunda, da transformação da sociedade era pela política e o modo de concretizar era, antes do mais, dar à população capacidade de exercício efetivo da cidadania, o que – defendiam – o programa Bolsa Família permitia.

No dia 1 de janeiro de 1994, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) ocupou várias cidades de Chiapas (México). Foi um levantamento armado, a que se seguiram onze dias de confronto com as forças armadas governamentais. Em fevereiro e março, sob a égide do Bispo de San Cristóbal de Las Casas, decorreu um “diálogo de paz”. Depois sucederam-se anos de procura de um acordo, e de pressões do governo e de grupos paramilitares sobre as comunidades zapatistas. Desde 2003, assistiu-se a um maior distanciamento do Estado e ao avanço da autonomia das comunidades rurais<sup>25</sup>.

O EZLN, que organizou e impulsionou o levantamento, tinha sido fundado em 1983 e era uma vanguarda, verticalizada e hierárquica, de matriz marxista-leninista. Em Chiapas, sensibilizou e organizou os camponeses, num processo que enraizou num terreno com um historial de mobilizações devido, em particular, às sociabilidades das comunidades agrárias, à presença atuante e libertadora da Igreja Católica e à influência do movimento regional camponês.

Desde 2003, para privilegiar a presença e iniciativa das populações camponesas na construção da autonomia, o EZLN “decidiu retirar-se do funcionamento político” das comunidades, mas manteve uma posição tutelar: “zela pela perenidade da experiência”<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Este ponto, para além dos trabalhos referenciados no texto apoiou-se em: Baronnet *et al.*, *Luchas “muy otras”*. *Zapatismo y la autonomia en las comunidades indígenas de Chiapas*; Baschet, *La rébellion zapatiste*; Saavedra, “The ‘armed community in rebellion’: neozapatismo in the Tojolab’al Cañadas, Chiapas (1994-2003)””; Harvey, “Zapatismo y sustentabilidad”; Harvey, “Practicando la autonomía y la liberación decolonial”; Saavedra, “Los conflictos internos del zapatismo en las Cañadas Tojolabala de la selva lacandona (1994-2003)””; Saavedra, “Desmitificar al zapatismo”; Saavedra, “20 años de zapatismo”; Toledo, “El zapatismo rebaxado. Sustentabilidad, resistências indígenas y neoliberalismo”.

<sup>26</sup> F. Cousset, “Em Chiapas, a revolução persiste”. *Le Monde Diplomatique* (edição portuguesa), Junho, 2017.

A influência do Movimento Zapatista estende-se por uma ampla zona de montanha e abrange muitos milhares de pessoas. Não se trata, no entanto, de um território contínuo e bem delimitado: é uma área onde se encontram também populações que não aderiram ao zapatismo, havendo mesmo comunidades em que coexistem ambas as opções. Não é também um território à “margem do Estado”<sup>27</sup>. Pelo contrário, é uma presença – nomeadamente com serviços de vigilância – que ladeia as comunidades e os seus espaços sociais e produtivos. Ou seja, estas comunidades “não são unidades territoriais fechadas, mas definem-se pela sua pertença voluntária a redes que se regem por normas e práticas alternativas de autogoverno”<sup>28</sup>. De qualquer modo, nos espaços sociais e produtivos associados a estas comunidades, a presença e o controlo são zapatistas, o que permitiu a ocupação de áreas abandonadas pelos proprietários depois da eclosão do movimento.

Nestas áreas, coexistem as unidades individuais e os projetos coletivos, cujas receitas são destinadas a constituir um fundo comunitário. As primeiras são explorações camponesas, com produções para autoconsumo e outras destinadas principalmente ao mercado, e em que, por vezes, algum elemento trabalha fora para aumentar o rendimento do agregado doméstico. Muitas unidades viram a sua área de cultivo alargada com um retalho das terras ocupadas.

Os projetos coletivos, coordenados por órgãos de autogoverno zapatista, abrangem atividades diversas, algumas das quais realizadas na parte das terras ocupadas que não foi repartida. Num trabalho<sup>29</sup> efetuado nalgumas comunas, identificaram-se: hortas coletivas; produção artesanal de velas e vestuário, para venda; iniciativas de comercialização em conjunto (lojas comunitárias, acordos de comércio justo, ...). Muitos dos projetos são apoiados por organizações não governamentais nacionais e internacionais. O fundo, para que estas atividades contribuam, destina-se a suportar despesas decorrentes da gestão comunitária e a apoiar o funcionamento dos serviços assegurados às populações, como saúde e educação.

A economia das comunidades está exposta ao mercado, onde vendem e compram o que necessitam, mas tendo como orientação minimizar as relações com o exterior: recusam todos os apoios e políticas governamentais, tanto na área económica como social; não estabelecem contratos com empresas ou bancos; procuram também

---

<sup>27</sup> B. Baronnet, “Introducción”, In *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, editado por B. Baronnet *et al.*, pp. 19-53 (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2011), p. 30.

<sup>28</sup> Baronnet, “Introducción”, p. 25.

<sup>29</sup> Ricard Stalher-Sholk, “Autonomía y economía política de resistencia en las Cañadas de Ocosingo”, in *Luchas “muy otras”. Zapatismo y la autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, editado por B. Baronnet *et al.*, pp. 409-445 (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2011), pp. 433-435.



controlar as saídas das pessoas que vão trabalhar fora da comunidade e – como adiante se nota – chegaram a pretender também evitar a emigração para os Estados Unidos da América (EUA). O fechamento não é só económico. Controlam-se os contactos com elementos exteriores e são difíceis as relações entre zapatistas e outras pessoas, mesmo quando vivem na mesma comunidade.

O projeto zapatista seriam assim as comunidades camponesas, fechadas, com economias de pequena escala, assegurando a sobrevivência das famílias com um nível de vida modesto, mas digno, que permitiriam construir espaços autogovernados, ainda que sob tutela, e libertos da ordem neoliberal que hoje comanda o planeta.

Seria um *mundo novo* a erguer desde baixo, assente numa estrutura socioeconómica camponesa e fechada, que deveria persistir apesar de imersa num mundo aberto, economicamente poderoso e relativamente ao qual é difícil manter barreiras, nomeadamente ao nível das deslocações da população. De resto, passadas mais de duas décadas do início do Movimento, o balanço<sup>30</sup> mais esclarecedor da sua relação com as populações vem, precisamente, da emigração que, como antes se notou, não se adequa ao modelo fechado das comunidades zapatistas. Temem-se os seus efeitos: os que emigram são braços e capacidades que passam a faltar nas tarefas da gestão comunitária e nos trabalhos coletivos; as remessas enviadas para as aldeias podem abalar o padrão de igualdade que se procura manter, quer pelos níveis e tipos de consumo, quer porque podem permitir desenvolver negócios que colidam com os projetos coletivos; com a emigração, vêm também modos de vida que se podem afastar da austeridade zapatista.

Os que emigram, por sua vez, procuram melhorar a situação económica das famílias e ter acesso a outros estilos de vida. Mencionam, ainda, que a luta desenvolvida não trouxe os benefícios esperados nas condições de vida.

Apesar da resistência inicial, a emigração acabou por se impor e as comunidades procuraram minimizar os seus efeitos. Assim, os que saem devem comprometer-se a entregar à comunidade o dinheiro necessário para se efetuarem as tarefas comunitárias que deixam de fazer. Devem também aceitar a fixação do período de tempo que podem ficar fora.

Com a emigração, afrontam-se duas opções que estão muito associadas à diferenciação geracional. Os que pretendem emigrar são os mais jovens que já cresceram no seio do movimento, dada a opção dos seus pais. Os que resistem, são os mais velhos que tiveram uma vida difícil e subalterna, e que integraram o zapatismo de forma convicta e atuante.

---

<sup>30</sup> A. Moreschi, “Entre el ‘sueño zapatista’ y el ‘sueño americano’. La migración a Estados Unidos vista desde las comunidades zapatistas”, *Migración y Desarrollo*, 13 (2009), pp. 79-95.

Estes últimos aceitam e defendem as tarefas decorrentes da participação no movimento, bem como algumas restrições ao modo de vida, como a proibição do consumo de bebidas alcoólicas. Valorizam, nesta avaliação, trabalharem “agora sem patrão”, “terem terras suficientes”, “estarem organizados”, “estarem unidos”, “estarem com a família”. Para manterem este modo de vida, aceitam a escassez de dinheiro e a vida nas comunidades.

Os que partem, os que querem emigrar, pretendem *outro mundo*, onde possam ter acesso a bens de consumo e ao estilo de vida das cidades. Querem também libertar-se das tarefas e imposições da comunidade, como a proibição de bebidas alcoólicas. Procuram outro destino: terem “liberdade de movimentos”; “verem outros lugares”; viverem a “aventura do migrante” e deixarem para trás a imagem de “desertor” que lhes pretendem colar. Pretendem refazer a vida. Este é, entre outros, o caso das jovens que são mães solteiras ou separadas: saírem pode permitir-lhes reconstituírem uma vida pessoal e afetiva. A emigração aparece, assim, como a possibilidade de uma vida pessoal num mundo aberto, em contraposição ao universo fechado e impositivo da comunidade zapatista. Também neste caso, como no do Movimento dos Sem Terra, o modelo proposto não coincide com a opção de futuro de uma parte da população.

Tanto no caso do MST, como no do Movimento Zapatista, os contornos dos modelos que propunham foram abandonados por muitos camponeses quando se lhes depararam outras alternativas, que elegeram como mais vantajosas. Não eram, de facto, projetos emanados dos camponeses, mas possibilidades que lhes tinham sido propostas – “o camponês no projeto dos outros”, na formulação de Souza Martins<sup>31</sup> – e a que tinham aderido num momento, mas que depois abandonaram face a outras oportunidades e aos respetivos percursos individuais. Saíam, assim, do enquadramento tutelar dos Movimentos, cujos modelos previam o acatamento das normas formuladas e aplicadas pelas respetivas burocracias dirigentes, as quais pressupunham a persistência da condição camponesa. As normas eram necessárias para garantir a continuidade desta condição, mesmo quando se deparavam às famílias outras vias, nomeadamente uma alteração na escala de produção. De facto, em economia de mercado – como é o caso – a preocupação de manter estabilizada uma estrutura agrária camponesa exige uma regulação exterior. Foi o que antes se notou, a propósito de Chayanov.

O sonho camponês é, neste contexto, como também já antes se referiu, tornar-se “chefe de uma empresa agrícola”. Poucos o conseguem. Há ainda os que procuram, quando possível, compatibilizar a sua permanência na unidade

---

<sup>31</sup> José Souza Martins, *Os camponeses e a política no Brasil* (Petrópolis: Vozes, 1983), p. 81.

agrícola com trabalho fora ou com a recepção de outros rendimentos (pensões, remessas da emigração, ...). Muitos fogem, querem abandonar o mundo camponês: emigram, procuram cidades, outros países e continentes. Mas, em numerosos países e regiões, a maioria permanece nas suas aldeias procurando sobreviver à pobreza e à miséria. Não têm outras *saídas*, e nas condições em que vivem e trabalham, não conseguem arrancar mais da terra que cultivam. Não lhes falta, de qualquer modo, como a qualquer camponês, vontade e engenho para irem aproveitando as mais ínfimas possibilidades, ou seja, para entre a experiência e a expectativa, selecionarem e organizarem o que lhes parece melhor, em cada momento<sup>32</sup>. Este é o percurso por onde vão encaminhando o *futuro*. Na maior parte das situações, entre a precariedade da economia doméstica e das condições de vida, e – como se mencionou para Malange – sem voz social e política. Nestas circunstâncias, “os projetos dos outros” podem aparecer, nalguns lugares e nalguns períodos, como proporcionando alguma vantagem, mas depois são continuamente avaliados face a qualquer outra oportunidade que pareça verosímil. Não são um *destino*, apenas eventualidades que, de qualquer modo, podem ir marcando um traçado do *futuro*.

---

<sup>32</sup> Paula Godinho, *O futuro é para sempre*.

# QUANDO O PASSADO NOS DÁ SEMENTES PARA COLHER FUTUROS.

## Partilhar Saberes Locais para Enfrentar Problemas Globais<sup>1</sup>

por

Maria Helena A. G. Marques<sup>2</sup>

**Resumo:** A agricultura é um dos sectores mais directamente afectados pelo impacto das alterações climáticas. Em muitas regiões do mundo, como em Portugal, os pequenos agricultores desenvolveram ao longo de gerações sistemas agrícolas adaptados às condições locais e baseados na diversificação de espécies e variedades cultivadas que lhes permitem, mesmo perante condições climáticas difíceis, garantir uma produção contínua com escasso recurso a factores de produção externos. Para além da preservação das sementes de variedades locais/regionais, através do seu cultivo e disseminação, é crucial a mobilização e partilha de saberes, particularmente entre pequenos agricultores, economicamente mais vulneráveis, que enfrentam problemas climáticos semelhantes.

**Palavras-chave:** Alterações climáticas; Sistemas agrícolas tradicionais; Saberes agrícolas.

**Abstract:** Agriculture is one of the sectors most directly affected by the impact of climate change. In many regions of the world, such as Portugal, smallholders farmers have developed over generations, agricultural systems adapted to local conditions and based on the diversification of cultivated species and varieties that allow them, even under difficult weather conditions, to guarantee continuous production with scarce resource to external factors of production. Besides the preservation of seeds of local/regional varieties, through their cultivation and dissemination, there is crucial the farmers knowledge mobilization and sharing, particularly among economically vulnerable smallholders facing similar climate problems.

**Keywords:** Climate change; Traditional farming systems; Agricultural knowledge.

---

<sup>1</sup> A partir da comunicação "Quando o passado nos dá sementes para colher futuros", apresentada na *Conferência Internacional Memória, Cultura e Devir – Estudos Aprofundados em Ciências Sociais*, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (FCSH-UNL), realizada em Lisboa, de 10 a 12 de Maio de 2018. Alguns dados e estimativas climáticas podem ter sido, entretanto, atualizados, o que não compromete a mensagem central do texto.

<sup>2</sup> Doutorada em Antropologia (ISCTE-IUL, 2014), colaboradora do CRIA-Centro em Rede de Investigação em Antropologia (polo do ISCTE-IUL).

## INTRODUÇÃO

O calor extremo, a diminuição da precipitação, o crescente risco de incêndios e de secas, a perda de biodiversidade, o aumento da demanda de água para a agricultura e a diminuição do rendimento das culturas são alguns dos principais efeitos das Alterações Climáticas observados ou previstos para a região mediterrânica, indicados no Relatório da Agência Europeia do Ambiente de Janeiro de 2017<sup>3</sup>.

A Organização Meteorológica Mundial (OMM) confirmou recentemente (18/01/18)<sup>4</sup> que os anos de 2017, 2016 e 2015 foram os mais quentes desde que começaram os registos de temperaturas. O ano de 2016 foi o mais quente, com uma temperatura média no planeta 1,2 graus Celsius mais alta do que no período pré-industrial, entre 1880 e 1900.

Segundo o 5.º relatório do Painel Intergovernamental para as Alterações Climáticas (IPCC), entre 1880 e 2012 a temperatura média na superfície da Terra e dos oceanos aumentou 0,85 °C e cada uma das últimas três décadas foi sucessivamente mais quente do que qualquer década anterior desde 1850.

No que se refere a Portugal continental, o Relatório do Estado do Ambiente 2018<sup>5</sup> indica 2017 como tendo sido o segundo ano mais quente e o terceiro mais seco desde 1931. No final de Outubro de 2017, todo o território estava em seca meteorológica severa ou extrema e foi neste mesmo ano que os incêndios alcançaram níveis de devastação nunca vistos, com a maior área ardida desde que há registos. Por outro lado, o nível médio das águas do mar subiu 4,1 mm por ano na última década, e em 2010 180 quilómetros de linha de costa suportada por dunas eram considerados em situação crítica de erosão. Nos projetos SIAM I (2002), SIAM II (2006) e CLIMAAT II (2006), os cenários para Portugal, para o período 2080-2100, apontavam para um aumento significativo da temperatura média em todas as regiões até ao fim do século XXI. Mais concretamente, para uma subida da temperatura máxima no Verão no continente entre 3 °C, na zona costeira, e 7 °C, no interior, acompanhada pelo aumento da frequência e intensidade de ondas de calor e para subidas mais moderadas da temperatura máxima nas regiões autónomas dos Açores e da Madeira, entre os 2 °C e os 3 °C na Madeira e entre 1 °C e 2 °C nos Açores. Sendo, ainda, esperado um aumento do número de dias

---

<sup>3</sup> European Environment Agency (EEA). *Climate Change, Impacts and Vulnerability in Europe 2016, An Indicator-Based Report*, EEA Report No 1/2017. Luxembourg: European Environment Agency.

<sup>4</sup> “WMO confirms 2017 among the three warmest years on record”, Press Release Number: 18-01-2018. Acedido a 20 de Fevereiro, 2018: <<https://public.wmo.int/en/media/press-release/wmo-confirms-2017-among-three-warmest-years-record>>.

<sup>5</sup> Da Agência Portuguesa do Ambiente (Junho de 2018).

quentes (com temperatura máxima superior a 35 °C) e de noites tropicais (mínimas superiores a 20 °C) e uma redução na frequência de dias de geada ou com temperaturas mínimas inferiores a 0 °C.

Apesar da maior incerteza no que respeita à precipitação, quase todos os modelos analisados indicam uma redução da precipitação em Portugal continental durante a Primavera, Verão e Outono. Sendo que um dos modelos prevê reduções da quantidade de precipitação no continente que podem atingir entre 20% a 40% da precipitação anual (devido à redução da duração da estação chuvosa), com as maiores perdas nas regiões do Sul, e um outro (o modelo regional) aponta para um aumento na precipitação durante o Inverno, devido ao acréscimo no número de dias de precipitação forte (acima de 10 mm/dia). Para a Madeira está também prevista uma forte redução da precipitação anual que pode alcançar cerca de 30%.

## **IMPACTOS NA AGRICULTURA**

A agricultura é um dos sectores em que o impacto das alterações climáticas verificadas nas últimas décadas se faz sentir de forma mais imediata e decisiva, designadamente, no ciclo das culturas, recursos hídricos, sanidade de plantas e animais, entre outros efeitos com forte repercussão nos modos de trabalho – nomeadamente, nos calendários agrícolas – de vida, e na própria subsistência dos agricultores e dos seus núcleos domésticos quando estes dependem sobretudo da atividade agrícola. Os pequenos agricultores, economicamente mais vulneráveis são, à partida, quem sofre mais duramente as consequências.

De acordo com a Estratégia de Adaptação da Agricultura e das Florestas às Alterações Climáticas (EAAFAC), a disponibilidade de água; a fertilidade dos solos e a prevenção da erosão; a gestão de risco face a eventos extremos e à maior variabilidade climática; o acréscimo de condições favoráveis a organismos prejudiciais às plantas e animais e a adequação dos sistemas fitossanitário e de sanidade animal; bem como a disponibilidade de património genético animal e vegetal adaptado às novas condições, são questões críticas para a adaptação da agricultura às alterações climáticas em Portugal continental.

Segundo o mesmo documento, 58% do continente é vulnerável aos processos de desertificação, sobretudo no sul e no interior centro e norte. É sobre as regiões do interior e sul, onde uma menor disponibilidade de água pode afetar “sobretudo os sistemas temporários de sequeiro e as pastagens permanentes com a pecuária

extensiva associada”<sup>6</sup>, que recaem as maiores preocupações, prevendo-se que a ocorrência de secas seja especialmente danosa nestas regiões. Outros eventos extremos, como ventos fortes ou precipitações intensas, terão consequências localizadas mas de grande impacto, que poderão atingir sobretudo a hortofruticultura e instalações agrícolas, como, aliás, se tem vindo a registar particularmente no litoral.

Na horticultura, a evolução climática esperada, nomeadamente a subida da temperatura média, tem potenciais repercussões no ciclo cultural/vegetativo. Por exemplo, nas culturas sensíveis ao fotoperíodo, como é a da cebola, poderá traduzir-se numa diminuição da produção e da qualidade do produto (uma vez que o encurtamento do seu ciclo cultural, devido ao aumento da temperatura, pode resultar na produção de bolbos de menor calibre). A época de produção dos morangos poderá ser também reduzida porque a floração e a frutificação da planta diminuem quando as temperaturas superam os 28-30 °C.

A EAAFAC prevê ainda a possibilidade de maior incidência de pragas e doenças e do surgimento de novas pragas e doenças, bem como uma baixa taxa de polinização em várias culturas (como por exemplo, do tomate, das cucurbitáceas e do morangueiro), sobretudo em condições de humidade, e a indução precoce da floração, em detrimento da formação do repolho, no caso das couves e da alface.

O aumento de intensidade e de frequência de vagas de calor, particularmente durante a fase de frutificação e maturação, poderá também danificar os frutos de algumas plantas hortícolas que podem ficar queimados (como o tomate, o pimento, o melão e o morango).

Segundo o mesmo documento estratégico, os produtores têm vindo a adotar gradualmente tecnologias de produção menos vulneráveis às mudanças do padrão climático, recorrendo a culturas de regadio em alternativa às de sequeiro e a cultivares mais precoces e/ou mais tardias para alargar o período de produção, e efetuando, quando necessário, a condução das culturas em cultura protegida. No entanto, e para além destas, são preconizadas outras medidas, designadamente o uso de sistemas e práticas de rega mais eficientes; o ajuste da data de sementeira/plantação em função do regime térmico de cada ano para alargar o ciclo de produção; a escolha de variedades melhor adaptadas e mais resistentes ao *stress* térmico e hídrico; o reforço dos equipamentos de controlo em culturas protegidas; a mudança da localização das zonas de produção de algumas culturas de primavera/verão; a prática de rotações culturais; a adoção de sistemas de produção integrada para

---

<sup>6</sup> MAMAOT. Estratégia de Adaptação da Agricultura e das Florestas às Alterações Climáticas – Portugal Continental (Ministério da Agricultura, do Mar, do Ambiente e do Ordenamento do Território, 2013), p. 29.

conservação do solo, melhoria da eficácia do uso da água de rega e de nutrientes e do controlo de pragas, doenças e infestantes.

Entre os desenvolvimentos necessários propostos no documento, destacam-se a melhoria do conhecimento e a preservação dos recursos genéticos, nomeadamente a sua conservação *in situ*, com o fomento e manutenção das pequenas explorações essencialmente de auto consumo ou de comércio local.

Muito embora os pequenos produtores agrícolas estejam entre os mais vulneráveis às mudanças climáticas (e entre os que menos contribuíram para elas) são, na maioria das vezes, deixados de fora das decisões políticas a este respeito, ao mesmo tempo que são ignorados os seus conhecimentos ecológicos tradicionais, recurso vital para a resiliência e adaptação às mesmas.

No decurso da minha pesquisa de doutoramento em Antropologia sobre a guarda de sementes (concluído em 2014)<sup>7</sup>, e apesar do tema não ser objeto da investigação, deparei-me várias vezes com perceções semelhantes sobre as mudanças no clima (como o aumento de frequência de períodos de calor intenso fora da época habitual), cada vez mais imprevisível, e que obriga a mudanças nos calendários agrícolas (nomeadamente datas de sementeiras e colheitas), na escolha de variedades cultivadas e nos modos de as cultivar (como o recurso à rega de culturas que antes a dispensavam).

Em Monte Ruivo, no Algarve, por exemplo, alguns agricultores admitem que atualmente tudo tem de ser regado, ao contrário de que sucedia num passado recente em que “chovia de outra maneira” e “não havia estes calores como há agora”. Em Valinhos, Vale Figueira, também no Algarve, a mesma perceção: “Tem de ser tudo regado! Noutro tempo, Deus Nosso Senhor mandava aí água em Abril e as coisas passavam, este ano também choveu em Abril...mas o tempo é mais quente (...) muda radicalmente e, depois, vêm aquelas brasas!”<sup>8</sup>.

Na Cordinhã, em Cantanhede, deparei-me com a mesma perplexidade: “Sabia-se que no S. João vinha o orvalho de S. João e que Maio não se ia embora sem deixar o barrôco cheio”<sup>9</sup>.

Em Ifanes, Miranda do Douro, numa conversa sobre as cabanholas (ou *cabanholas* – método de prognosticar o estado do tempo), dizem-me que “o clima era melhor do que é hoje. Era mais certo. Chovia quando fazia falta e agora não.

---

<sup>7</sup> *Para não perder o inço. Práticas, discursos e conflitos em torno da guarda de sementes*, Tese de doutoramento em Antropologia (ISCTE-IUL, 2014).

<sup>8</sup> Conversa realizada com Preciosa (nome fictício, assim como os dos restantes interlocutores aqui citados), a 4 de Maio, 2010.

<sup>9</sup> Conversa realizada com Vitória e o seu marido, a 16 de Junho, 2010.



Agora, no Inverno chove demais, e vem primeiro a água e, depois, é que vem o frio e devia de ser ao contrário. Havia de vir o frio primeiro e depois é que vinha a água”<sup>10</sup>.

## CONHECIMENTOS LOCAIS PARA RESPONDER A PROBLEMAS GLOBAIS

Em muitas regiões do mundo, como em Portugal, os agricultores desenvolveram ao longo de gerações sistemas agrícolas adaptados às condições locais e baseados na diversificação de espécies e variedades cultivadas que lhes permitem, mesmo perante condições climáticas difíceis, garantir uma produção contínua com escasso recurso a fatores de produção externos.

A estratégia de diversificação de culturas para além de assegurar maior autonomia permite minimizar os riscos de perda de produção. Ou seja, a diversidade de espécies e variedades cultivadas, em simultâneo e/ou distribuídas no tempo, torna possível que, no caso da perda de colheitas, se possa garantir rendimento pelo menos nalgumas culturas.

A policultura oferece, portanto, maior estabilidade e menor perda de produtividade durante uma seca do que a monocultura e as variedades locais usadas pelos agricultores são também geralmente mais resistentes à seca e também a pragas e doenças.

Muitos são os exemplos de estratégias de adaptação local fornecidos pelos sistemas agrícolas tradicionais que podem ajudar a diminuir a vulnerabilidade face aos impactos das mudanças climáticas.

No decurso da minha investigação de doutoramento, desenvolvida sobretudo junto de pequenos agricultores do nordeste transmontano (Terra de Miranda) e do Algarve (Beira-Serra), deparei-me com algumas dessas práticas e conhecimentos locais que podem constituir recursos importantes para aumentar a resiliência agrícola. Entre estas práticas, conta-se a consociação de culturas, como se faz, por exemplo, no Planalto Mirandês, com a sementeira simultânea de *mós* (nome pelo qual aqui são designados os chícharos) e grão-de-bico, para proteger o grão-de-bico dos nevoeiros, quando este está em flor. Martinho, de Paradela, explica que as *mós* são semeadas juntamente com o grão-de-bico para que, depois, “quando

---

<sup>10</sup> Conversa realizada com Norberto e o seu pai, António, de 82 anos, a 23 de Maio, 2011.

o grão-de-bico estiver em flor” e vier o nevoeiro, “não [o] deixar queimar”<sup>11</sup>, porque as mós absorvem a humidade. O vizinho Dionísio adianta que se trata de uma “experiência antiga”: “O nevoeiro, quando [a planta] está em flor é muito perigoso. Diz que se está semeado com isto já não faz tanto mal”<sup>12</sup>. No seu caso, porém, não costuma associar as duas culturas, prática atualmente mantida apenas por algumas pessoas na aldeia. Outro exemplo da combinação de plantas de duas ou mais espécies diferentes, em benefício de alguma(s) ou de todas, é a cultura do milho em consociação com o feijão, na Cordinhã, em Cantanhede, e, também, com a abóbora: o milho servindo de tutor ao feijão e a abóbora beneficiando da sombra do milho<sup>13</sup>. Uma associação que também se faz, por exemplo, em Monte Ruivo, no Algarve, entre o milho e a abóbora frade. Uma outra é, em Terra de Miranda, entre uma variedade tradicional de feijão rasteiro, o macarronete<sup>14</sup>, com a batata. “Este feijão, ao plantarmos a batata para o mês que vem [em Maio] (...) já semeamos (...) e já dá: quando andamos a semear a batata, semeamos um bocadinho, assim num rego ou, às vezes, misturado, e já se dá este feijão”<sup>15</sup>, adianta Ivone, de Paradela, para quem este é o melhor feijão para comer com o butelo (ou, em mirandês, *butiêlho*<sup>16</sup>). Outro exemplo é, ainda, o da associação do grão-de-bico com a batata.

A manutenção do uso variedades e espécies melhoradas localmente, adaptadas aos climas locais, geralmente mais resistentes e menos exigentes em água e produtos químicos de síntese, é outra das práticas que pode contribuir para reduzir a vulnerabilidade face à mudança climática. É o caso do cultivo da gamêta ou garroba (parda transmontana ou ervilhaca-parda) que se faz de forma esporádica no Planalto Mirandês e se dá até nos solos mais pobres e fracos, quentes e secos<sup>17</sup>, usada exclusivamente para alimentação do gado bovino: “Isto é como uma vitamina para as vacas. Agora já não se usa muito mas, antigamente, semeavam-se vários

---

<sup>11</sup> Conversa realizada com Martinho, a 12 de Abril, 2011.

<sup>12</sup> Conversa realizada com Dionísio e esposa, a 15 de Abril, 2011.

<sup>13</sup> Também conhecidas por “três irmãs”, as três culturas beneficiam-se mutuamente: o milho fornece apoio para o feijão trepar (eliminando a necessidade de tutores), os feijões permitem a fixação de nitrogénio no solo e as abóboras ajudam a impedir o crescimento de ervas daninhas e a reter a humidade.

<sup>14</sup> Para o casal Alba e António, de Paradela, as duas grandes vantagens do feijão macarronete, consistem na rápida frutificação e no facto de este ser rasteiro: “dá logo muito cedo. Ao cabo de mês e meio ou dois meses, está. É um feijão muito antigo que se usa nesta terra e é muito mais prático derivado a que não é preciso usar paus” (conversa realizada a 22/05/2011).

<sup>15</sup> Conversa com Ivone, 15 de Abril, 2011.

<sup>16</sup> Enchido de porco, feito com o bucho do animal e recheado com ossos tenros da costela e do espinhaço, cartilagem e alguma carne.

<sup>17</sup> Ricardo Paredes, “A Garroba e a história de usos esquecidos”, *O GORGULHO – Boletim Informativo sobre Biodiversidade Agrícola*, ano 2, n.º 1 (2005), pp. 5-6.

hectares delas” – explica Dionísio, da aldeia de Paradela (Miranda do Douro)<sup>18</sup>. Um outro exemplo, será o do antigo “trigo preto” (de espiga castanha), cultivado em Ifanes (Miranda do Douro), por suportar melhor tanto o excesso de chuva como a escassez de água. Trata-se de “um trigo que havia antigamente” e que “germina melhor que essa semente nova de agora”, explica Adélia e o marido acrescenta: “nos anos ruins, como este, este preto é melhor porque se adapta melhor ao clima ruim [com muita chuva] e, se tiver com falta de chuva, ele aguenta a espera da chuva. O outro não. Se não chover na altura certa, desaparece. Fica seco”<sup>19</sup>.

Para além do uso das variedades tradicionais, podem incluir-se também nas estratégias de adaptação o aumento de matéria orgânica dos solos através da aplicação de estrume, adubos verdes, cultivos de cobertura ou o uso de cobertura morta (empalhamento, etc.) para proteção de solos e culturas (permitindo maior retenção de humidade), entre outras.

Estes conhecimentos e experiências têm vindo a ser cada vez mais reconhecidos como valiosos recursos para construir a resiliência à mudança climática.

## ALGUMAS REFLEXÕES

O envolvimento dos antropólogos na pesquisa climática tem sido crescente. Quer seja no Ártico<sup>20</sup>, entre os residentes costeiros da Papua Nova-Guiné<sup>21</sup>, os ilhéus do Pacífico<sup>22</sup> ou os agricultores dos Andes<sup>23</sup>, os antropólogos encontram relatos semelhantes sobre as mudanças observadas no clima<sup>24</sup>. Os *Inuit* falam sobre

---

<sup>18</sup> Conversa realizada a 15 de Abril, 2011.

<sup>19</sup> Conversa com Norberto e Adélia, 23 de Maio de 2011.

<sup>20</sup> Susan A. Crate, “Gone the Bull of Winter? Grappling with the Cultural Implications of and Anthropology’s Role(s) in Global Climate Change”, *Current Anthropology*, 49, 4 (2008), pp. 569-95; K. Hastrup e K. F. Olwig (eds.), *Climate Change and Human Mobility: Challenges to the Social Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); A. Henshaw, “Sea ice: the sociocultural dimensions of a melting environment in the Arctic”, in S. A. Crate and M. Nuttall (eds), *Anthropology and climate change: from encounters to actions* (Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2009, pp. 153-165); M. Nuttall, “Anticipation, climate change, and movement in Greenland”, *Études/Inuit/Studies*, 34, 1 (2010), pp. 21-37; entre outros autores.

<sup>21</sup> D. Lipset, “The tides: Masculinity and climate change in coastal Papua New Guinea”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17, 1 (2011), pp. 20-43.

<sup>22</sup> P. Rudiak-Gould, *Climate Change and Tradition in a Small Island State: The Rising Tide* (New York: Routledge, 2013).

<sup>23</sup> B. Orlove, J. H. Chiang & M. A. Cane, “Ethnoclimatology in the Andes: A cross-disciplinary study uncovers a scientific basis for the scheme Andean potato farmers traditionally use to predict the coming rains”, *American Scientist*, 90, 5 (2002), pp. 428-435.

<sup>24</sup> S. Crate e M. Nuttall, “Introduction: Anthropology and Climate Change”, *Anthropology and climate change: from encounters to actions* (Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2009), pp. 9-36.

o progressivo desaparecimento do gelo marinho ou sobre insetos para os quais não têm nome na sua língua; os *quechua* dos altos Andes lamentam o desaparecimento dos glaciares, os ilhéus do Pacífico Sul falam dos temores das marés altas que ameaçam engolir as suas casas.

A pesquisa antropológica sobre o clima reflete a natureza multidimensional dos impactos das mudanças climáticas e as respostas adaptativas dos seres humanos a esses impactos<sup>25</sup>. E, tendo em conta as consequências que as alterações climáticas têm, e terão, na vida das pessoas, das comunidades e dos lugares estudados pelos antropólogos e, também, o reconhecimento crescente da importância da abordagem antropológica para dar conta das implicações humanas, culturais e sociais do problema – muito para além das análises e avaliações de carácter económico ou ambiental – a crescente participação dos antropólogos é inevitável. Ela pode e deve contribuir para a (re)valorização e afirmação do conhecimento tradicional, face a uma visão cientificista dominante que tende a ignorar actores e saberes locais. Sendo que, como afirma Ingold, os recursos trazidos aqui pelo antropólogo “não são tanto técnicos e metodológicos quanto políticos e epistemológicos”<sup>26</sup>.

O desafio do momento, como sublinham Miguel Altieri e Clara Nicholls<sup>27</sup>, é mobilizar rapidamente os conhecimentos locais para que possam ser aplicados na recuperação de áreas rurais afetadas ou para preparar outras. E para que a transferência horizontal de conhecimentos ocorra, é necessário o envolvimento direto dos agricultores. Um processo em que a antropologia, em articulação com outras áreas do conhecimento (agronomia, agroecologia, ciência climática, entre outras), pode (e deve) assumir um papel muito importante, nomeadamente através do desenvolvimento e consolidação da pesquisa etnográfica das práticas locais face às mudanças climáticas e como potencial mediadora entre pequenos produtores e/ou suas organizações representativas e comunidades. Contribuindo, simultaneamente, para o reforço do envolvimento destes nos debates sobre políticas climáticas.

---

<sup>25</sup> C. Roncoli, T. Crane e B. Orlove, “Fielding climate change in cultural anthropology”, *Anthropology and climate change: From encounters to actions* (Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2009), pp. 87-115, p. 103.

<sup>26</sup> T. Ingold, “Concluding commentary”, *Negotiating nature: culture, power, and environmental argument* (Lund: Lund University Press, 2000), p. 222.

<sup>27</sup> M. Altieri e C. Nicholls, “Mudanças climáticas e agricultura camponesa: impactos e respostas adaptativas”, *Agriculturas*, 6, 1 (2009), pp. 34-39.

# DA MEMÓRIA À CONSTRUÇÃO DE NARRATIVAS PRESENTES: A EXPERIÊNCIA DO CENTRO DE MEMÓRIAS DO MUSEU DO TRABALHO MICHEL GIACOMETTI. 9 ANOS. COMECEI A TRABALHAR NA FÁBRICA AOS 9 ANOS (TIA ANA, 2008, SETÚBAL

por

**Maria Miguel Cardoso<sup>1</sup>**

**Resumo:** O Centro de Memórias Museu do Trabalho Michel Giacometti é um projecto de recolha de memória oral. Em contexto museal, esta acção tem com objectivo a criação de um acervo participado que contribua para o aumento e democratização do conhecimento. Intimamente ligadas às colecções de museus municipais, a recolha e comunicação destas memórias recolocou o foco do património na relação entre o homem e o objecto. Em 2017 o museu sofreu, na renovação da sua museografia, da influência directa destas actividades de recolha – adoptou narrativas duplas, expôs o belo e o feio – situando-se entre o conhecimento produzido, e o vivido.

**Palavras-chave:** Património; Memórias; Museografia.

**Abstract:** The Centre of Memories from the Museum of Labour Michel Giacometti is a project that aims to gather collective, and individual memories. In the museum context, this participative action contributes to increase, and democratize, the nature of knowledge. Intimately connected with the museum's collections of different objects and photographs, the communication of these memories brought us back to heritage's focus: the relationship between man and objects. In 2017 the museum renewed its museography, and these memories were a strong influence and source for the process. Double standard narratives were adopted, the beauty and the 'beast' were exhibited – placing the museum between theory, and life.

**Keywords:** Heritage; Memory; Museography.

---

<sup>1</sup> Técnica Superior no Museu do Trabalho Michel Giacometti de Setúbal, licenciada em Antropologia Social e Cultural, com pós-graduação em Antropologia dos Movimentos Sociais, mestrado em Antropologia e Culturas Visuais pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas na NOVA de Lisboa e doutoranda em Museologia na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.

*O Eis a expressão maior da ética na prática museológica: atuarem os museus como espaços de inclusão – lugar de todos, ágora absoluta, onde as mais diferentes comunidades poderão, afinal, reconhecer-se mutuamente e dar-se as mãos<sup>2</sup>.*

## BREVE INTRODUÇÃO AO TEMA

Nesta *modernidade líquida*<sup>3</sup> o futuro constrói-se nos instantes do presente e o passado remete-se à distância do irrepetível. Refletindo sobre a circularidade dos processos históricos entendemos que vários aspetos da vida social das comunidades, com roupagens pós-modernas, introduzem na vida contemporânea *tempos antigos*. Parece-nos que, para o efeito, os museus têm muito a dizer sobre as *latitudes* e *longitudes* dos tempos de vida. Os museus são casas *grandes* que remisturam os tempos históricos e operam, com diferentes formas e ferramentas, na definição dos patrimónios comuns. Importa, neste caminho simples que percorremos sobre a atividade de um projeto particular e de um museu concreto, primeiramente, questionar a existência de autonomia do Património *per se* bem como as diferentes posições que a museologia tem tido na valorização, acreditação e exibição do Património. O percurso da teoria museológica tem evidenciado diferentes entendimentos e definições do conceito de Património, tornando-o mais lato, dotando as suas componentes imateriais de maior peso, difundido as boas práticas mundiais que demonstram atuação nesse sentido. A adoção de metodologias de proximidade que incluam a valorização das comunidades e o estabelecimento de relações engajadas e sistemáticas, aproximando as pessoas dos seus patrimónios comuns, influencia, direta e inequivocamente, quer o tipo de atuação dos museus quer o entendimento do seu papel, missão e compromisso com a sociedade. A partir do momento em que os museus se tornam participados, nada, na transversalidade do processo museológico, permanece inalterado. Tudo se deixa afetar. Como um vírus que se instala e que chega até à mais pequena célula do corpo humano. É sobre esta viagem histórica para a própria disciplina e conceito de Património, tomando como exemplo a adoção de um modelo de participação em museus, o Centro de Memórias do Museu do Trabalho Michel Giacometti, tentando mostra o quanto este projeto afetou, *como um vírus que se instala e que chega até à mais pequena*

---

<sup>2</sup> Tereza Scheiner, “Repensando o Museu Integral: do conceito à prática”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas*, v. 7, n.º 1 (2012), p. 29.

<sup>3</sup> Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Malden: Polity Press (2000).

*célula do corpo humano*, o que está na fundação deste museu: desde a atividade quotidiana à mais pequena sílaba que exibe como Património.



**Fig. 1.** Ação de recolha oral no âmbito do Serviço Cívico Estudantil, arquivo pessoal de Luís Cunha, 1975.

## **O MUSEU DO TRABALHO MICHEL GIACOMETTI E A MUSEOLOGIA SOCIAL – O LUGAR PRESENTE E AS PREMISSAS TEÓRICAS SUBJACENTES**

*(...) para atingir este objetivo e integrar as populações na sua ação, a museologia faz apelo progressivamente à interdisciplinaridade, de métodos contemporâneos de comunicação comuns ao conjunto da ação cultural e igualmente aos meios de gestão moderna que integram os seus utilizadores (Declaração de Québec, 1984).*

Entre os postulados da Mesa Redonda de Santiago do Chile (1972) ressalta-se o conceito e pressupostos do Museu Integral, que visa o envolvimento a comunidade no seu trabalho tornando-a uma extensão da sua atuação, provocando a tomada de consciência de si não apenas como ser-indivíduo, mas também como ser-social. A convenção defende a instituição museu como um organismo vital para a comunidade

e um instrumento ao serviço do seu desenvolvimento. Na declaração de Québec (1984) é introduzido, na linha de abertura já desbravada pela Mesa de Santiago do Chile, um novo olhar da museologia sob a forma de uma museologia-social, museologia-ecomuseologia, museologia-comunitária e outras formas de museologia que se enquadram numa perspectiva de desenvolvimento da sociedade, enquanto disciplina que vê a sua *identidade* numa abordagem comunicacional entre passado/ presente, com recurso a meios de intervenção que contenham projetos geradores de futuros comuns. O objetivo da museologia passa a ser, a partir deste momento, o desenvolvimento comunitário, e não a preservação de artefactos materiais de *civilizações passadas*. A declaração menciona que para que haja um reconhecimento global deste Movimento é necessário um alargamento das suas áreas de intervenção em questões de ordem científica, social, cultural e económica. Serve-se dos seus próprios meios (recolha, conservação, investigação científica, restituição e difusão, criação) para a elaboração de instrumentos adaptados a cada processo. Procurou, através dos profissionais da área da Museologia, apontar problemas existentes nas áreas culturais, sociais, económicas e educativas e indicar caminhos para os solucionar no âmbito da atuação dos museus. A Museologia, após estas duas convenções, passa a assumir-se enquanto ciência provocatória de desenvolvimento social. Portugal é um caso emblemático quando na década de 80 a Secretaria de Estado da Cultura, consciente da crise financeira e científica dos Museus, recorre à comunidade internacional (UNESCO) com o intuito de renovar a museologia nacional. Foi neste período que grandes teóricos como Per-Uno Argen, Hugues de Varine, e George-Henri Rivière vieram ao País, com o objetivo de integrar projetos de renovação museológica dentro do espírito do que ficou estabelecido em Santiago do Chile, em 1972 e posteriormente consolidado no Québec, em 1984. Embora a esmagadora maioria dos projetos iniciados tivessem sido interrompidos não podemos ignorar o Ecomuseu do Seixal, projeto que obteve sucesso, constituindo um importante testemunho que reflete o espírito da tentativa de renovação museológica de Portugal nos anos 80. Os finais do século XX ficam marcados por uma proliferação de iniciativas regionais e locais, concretizadas em museus, núcleos museológicos, centros de interpretação, que se despoletaram à luz destes processos de (re)significação cultural dos museus.

*Como resultado destas novas tendências de pensamento, a museologia atual consta com mais uma vertente: a museologia social cuja característica fundamental é a valorização do homem como sujeito participativo,*



*critico e consciente da sua realidade, facto que a nosso ver transcende a valorização da cultura material desvinculada da realidade social*<sup>4</sup>.

O presente proporciona questionamentos conscientes da multiplicidade de paradigmas que são colocados à ação museal que, no entender da Sociomuseologia, transcende, em todas as suas facetas, a relação com objectos e públicos. Os museus passam a ter que encontrar formas permanentes de renovação e insistência nas acções que quebrem barreiras com as comunidades que sobre ele detêm ónus.

*O património imaterial está no coração da vida cultural e do desenvolvimento comunitário*<sup>5</sup>.

A Lei n.º 107/2001, de 8 de Setembro, Lei de Bases do Património Cultural em Portugal, reflecte uma primeira abordagem ao conceito de património cultural conducente com a noção de permanência e de identidade cultural onde “integram património cultural as realidades que, tendo ou não suporte em coisas móveis e imóveis, representem testemunhos etnográficos ou antropológicos com valor de civilização ou de cultura de significado para a identidade e memória colectivas”<sup>6</sup>, no sentido em que este último integra de igual forma “aqueles bens imateriais que constituem parcelas estruturantes da identidade e da memória coletiva portuguesa”<sup>7</sup>. Partindo dos pressupostos da Museologia, que identifica o museu como “(...) uma instituição permanente, sem fins lucrativos, ao serviço da sociedade e do seu desenvolvimento, aberta ao público e que faz investigações sobre os testemunhos materiais do homem e do seu meios/envolvente, os adquire, conserva, comunica e expõe, com fins de estudo, de educação e de deleite”<sup>8</sup>, a função social do museu vem exigir que a própria instituição se reformule, renegociando os seus significados e atuação cultural, com expressão significativa nos movimentos desenvolvidos pela Museologia Social dos finais do século XX. Este enquadramento conduz-nos a outros paradigmas sobre a relação do museu com a sociedade, a função social dos museus, é, mais do que nunca, o eixo central da ‘renovação’ museológica contemporânea. Neste sentido, se por um lado é necessária uma conceptualização da própria

---

<sup>4</sup> Judite Primo, “Pensar contemporaneamente a museologia”, *Cadernos de Sociomuseologia*, n.º 16 (1999), p. 35.

<sup>5</sup> Hugues De Varine (2012), *As raízes do futuro: o património a serviço do desenvolvimento local* (Porto Alegre: Medianiz, 2012), p. 152.

<sup>6</sup> Lei n.º 107/2001, de 8 de Setembro, Lei de Bases do Património Cultural em Portugal, artigo 91, ponto 1.

<sup>7</sup> Lei n.º 107/2001, de 8 de Setembro, artigo 2, ponto 4.

<sup>8</sup> ICOM. Acedido a 9 de Fevereiro, 2018: <<http://icom.museum/the-vision/museum-definition/>>.

instituição, sendo premente a definição de novos programas e políticas culturais em que se enquadram, legitimando a sua aproximação e interação com as comunidades; por outro, importa reflectir de que forma o museu é interpretado e representado pelas próprias comunidades, assumidas como estruturantes da sua própria ação. É este o ponto onde se colocam os principais desafios atuais à atuação dos museus, decorrente das significações simbólicas e interpretativas dos seus acervos, suscitadas em contexto museal e que constituem o seu património imaterial inequivocamente relacionado com a memória social. A nova abordagem do Património Cultural Imaterial preconizada pela *Convenção para a Salvaguarda do Património Imaterial* da UNESCO, em 2003, veio renovar estas questões, bem como a necessária inovação dos museus para dar resposta a uma área de estudo emergente, obrigando igualmente à revisão de experiências e resultados anteriormente empreendidos na ação museal. A *Convenção Internacional sobre o Património Mundial, Cultural e Natural*<sup>9</sup>, de 1972, da UNESCO, bem como o *Programa de Preservação das Obras-Primas do Património Intangível da Humanidade, Recomendação para a salvaguarda da Cultural Tradicional e Popular*, de 1989, originam muito do espírito da Convenção aprovada em 2003, resultando da nova abordagem de direito internacional em matéria de política patrimonial<sup>10</sup>. Os esforços empreendidos pelos vários Estados-membros da UNESCO na revisão e atualização desses mesmos instrumentos jurídicos internacionais são marcados pelas crescentes ameaças e consequências de processos *globalizantes* que paulatinamente são encarados como (re)transformadores de culturas e tradições locais e regionais, levando a uma maior consciencialização e sensibilização em torno desta problemática<sup>11</sup>. A nível internacional a Convenção prevê a constituição de listas nas quais passam a configurar

---

<sup>9</sup> Constitui o reconhecimento internacional e nacional para a preservação, conservação de monumentos históricos, lugares e paisagens. Já na década de 50 foram decisivas as reflexões sobre o direito de propriedade intelectual e sua relação com a cultura tradicional e popular. Após a Segunda Guerra Mundial esta problemática ganhou contornos nas políticas sociais e culturais de diversos países como o Japão, a Coreia, Filipinas, França, República Checa, entre outros.

<sup>10</sup> Em 2005, a UNESCO aprova a *Convenção sobre a Protecção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*. Em 2008, ICOMOS aprova a *Declaração sobre a preservação do Espírito do Lugar* que assume o carácter indissociável dos patrimónios tangíveis e intangíveis na dos lugares a que pertencem, conjuntamente.

<sup>11</sup> A revisão crítica da Convenção de 2003, suscita interpretações conceptuais diversas da determinação e reconhecimento do Património Imaterial das comunidades assentes em premissas como direitos humanos, respeito mútuo e sustentabilidade. A este propósito, Kurin alerta-nos para o facto de o critério da convenção ser demasiadamente idealista, onde a cultura é encarada como uma entidade de renovação positiva que nasce de lutas e conflitos históricos, ao invés de ser encarada como uma junção de percursos culturais diversos. Acrescenta ainda que o critério da equidade e respeito mútuo poderá deixar uma parte significativa da cultural tradicional mundial. Para Urry (1995: 153) o efeito da globalização tende a aumentar a distinção do local.

as manifestações culturais mais significativas, que se incluem nos domínios designados nessa mesma convenção: *Lista Representativa do Património Cultural Imaterial da Humanidade*, que reconhece as manifestações proclamadas pela UNESCO através do Programa das Obras Primas do Património Oral e Imaterial da Humanidade (2001, 2003 e 2005) e a *Lista do Património Cultural Imaterial que necessita de uma Salvaguarda Urgente*, na qual são empreendidas ações de salvaguarda por parte da comunidade internacional (artigos 16.º e 17.º). De acordo com a Convenção de 2003, ratificada por Portugal em 2008<sup>12</sup>, no quadro do regime jurídico definido pelo Decreto-Lei n.º 139/2009, de 15 de Junho de 2009, e regulamentado pela Portaria n.º 196/2010, de 9 de Abril, assume-se de primordial importância a constituição de inventários (tal como disposto no artigo 12.º da Convenção), bem como o enquadramento das componentes da política de salvaguarda que visam assegurar a viabilidade do Património Cultural Imaterial, incluindo a identificação, documentação, preservação, proteção, promoção, valorização, transmissão desse património, através do reconhecimento e divulgação de programas, projetos e atividades de salvaguarda que cumpram os desígnios impostos pela Convenção. Entende-se por Património Cultural Imaterial “as práticas, representações, expressões, conhecimentos e aptidões – bem como instrumentos, objectos, artefactos e espaços culturais que lhes estão associados – que as comunidades, os grupos e, sendo o caso, os indivíduos reconheçam como parte integrante do seu património cultural” (artigo 2.º), manifestando-se nos domínios das “tradições e expressões orais; expressões artísticas e manifestações de carácter performativo; práticas sociais, rituais e eventos festivos; conhecimentos e práticas relacionadas com a natureza e o universo; competências no âmbito de processos e técnicas tradicionais”. A Declaração de Yamato, adotada em 2004, reforça uma aproximação integrada do património *cultural imaterial e material*, introduzindo como fator distintivo que norteia o paradigma patrimonial, o conceito de *autenticidade*<sup>13</sup>. À luz da Convenção de 2003, o termo de autenticidade, tal como aplicado ao património cultural tangível, não é relevante na identificação e salvaguarda do património imaterial, dado que o Património Cultural Imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente *recriado* pelas comunidades e grupos em função do seu meio. A sua fragilidade revê-se no papel que a vivência e importância deste património desempenha na sedimentação das identidades colectivas, bem como na

---

<sup>12</sup> Diário da República, 1.ª série, n.º 60, de 26 de Março de 2008. Resolução da Assembleia da República n.º 12/2008 que aprova a Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial, adotada na 32.ª Sessão da Conferência Geral da UNESCO, em Paris, a 17 de Outubro de 2003.

<sup>13</sup> Este conceito foi fundamental na Convenção do Património Mundial de acordo com o estipulado na *Carta de Veneza* de 1964, que anexamos a este projeto.

participação das comunidades, grupos e indivíduos nos processos de defesa e valorização dos patrimónios que simultaneamente (re)criam, mantêm e transmitem, conferindo-lhes vitalidade. A conceptualização e a interpretação de Património Cultural Imaterial tem suscitado ambiguidades diversas que equivocadamente o utilizam como expressão de *folclore*, *cultura tradicional*, *memória social* ou *mecanismos simbólicos de pensamento*<sup>14</sup>. A constituição de inventários nacionais, como premissa base para a salvaguarda do Património Cultural Imaterial, assume-se como ferramenta indispensável para a gestão do património cultural e suas especificidades, não obstante o desafio que representa enquanto tarefa que implica um trabalho contínuo e inacabado, expressão da *vitalidade cultural*<sup>15</sup> o qual deve ser devidamente sistematizado, acessível e atualizado, considerando que quanto maior for a participação dos grupos *patrimonializados*, maior é a participação destes nos processos de *construção da memória* e respeito pela diversidade cultural. A legitimação do património cultural imaterial, consubstanciada em acções de salvaguarda previstas pela ratificação da Convenção de 2003, conduz-nos a um conjunto de sinergias e estratégias. A Convenção impulsionada pela UNESCO atribui um lugar central aos detentores do património, numa perspectiva de *bottom-up* nos processos de representação e transmissão do conhecimento apelando-se à descentralização e à participação das comunidades. Se por um lado implica repensar, efectivamente, em quem possui o poder e os recursos sociais para controlar os processos de *objectificação cultural*<sup>16</sup>, por outro, o impacto que o reconhecimento do Património Imaterial tem no seio das comunidades pode conduzir à adopção de novos significados culturais, numa perspectiva de património enquanto processo metacultural (Kirshenblatt-Gimblett, 2004). Toda e qualquer intervenção sobre o património modifica a relação das pessoas com o mesmo património, a maneira como concebem a *cultura*<sup>17</sup> e a si próprios, bem como as condições básicas de *produção e reprodução cultural*. Decidir *quem fala em nome de quem* não será portanto uma tarefa que não incorra

---

<sup>14</sup> Kurin, Richard. “La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en la Convención de la UNESCO de 2003: una valoración crítica”. *Museum International*, vol. 56, n.º 221-222 (2004), pp. 68-81.

<sup>15</sup> Kurin, Richard. “La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en la Convención de la UNESCO de 2003: una valoración crítica”, *Museum International*, vol. 56, n.º 221-222 (2004), pp. 68-81.

<sup>16</sup> Richard Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec* (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988), e “Cultural Property and Culture Theory”, *Journal of Social Archaeology*, n.º 3 (2003), pp. 353-365.

<sup>17</sup> Susan Wright dirige duras e pertinentes críticas aos usos políticos do conceito de cultura. Para a autora, no domínio internacional, considera que a UNESCO, dentro do estabelecimento duma nova ordem ética internacional, concebe um quadro mundial de culturas como entidades parcelares, sem se preocupar com o processo de contestação a um poder definidor.

num certo *enviesamento* das próprias relações pré-estabelecidas<sup>18</sup>. Num nível de observação mais lato, os desafios que se colocam à atuação deste domínio patrimonial incidem, de igual modo, nas abordagens de *produção, representação e consumo cultural* (para a própria comunidade ou para o exterior), intrinsecamente relacionadas com os processos de *objectificação, turistificação e mercadorização* cultural, cujas temáticas têm sido amplamente enfatizadas no âmbito das Ciências Sociais por autores como Handler, Urry, MacCannel, Cohen, Nash, Kirshenblatt-Gimblett, Bella Dicks, Godinho, Leal<sup>19</sup>. No âmbito do estudo sobre as relações entre a cultura de cariz popular e a identidade nacional, João Leal reconduz-nos para “objectificação da cultura como um processo que consiste na transformação de determinados traços da vida tradicional em objectos representativos de uma cultura nacional, coisas que só nós temos e os outros não, coisas sobre que repousa a possibilidade mesma de se falar de uma cultura nacional como própria, específica, distinta, original”<sup>20</sup>. Estamos conscientes da multiplicidade de questões que evocam o alargamento do conceito de património cultural, sob os desígnios da Convenção de 2003. Os objetivos de salvaguarda do Património Cultural, apreendido de forma holística nas suas múltiplas vertentes (materiais e imateriais), evidenciam a necessidade de promover ações específicas por parte dos museus, contemplando os seus níveis funcionais, desde a investigação científica, documentação, registo, comunicação, educação e difusão, consagrando-se como agentes privilegiados na constituição de inventários, arquivos, ações de divulgação e planos de salvaguarda, num quadro de atuação qualificada e na articulação próxima das comunidades em que se inserem. Importa ter presente que o caminho mais importante tem sido, em nosso entender, a tomada de consciência e sensibilização de um património cultural imaterial, bem como a (re)adequação dos sentidos do museu para darem

---

<sup>18</sup> Kurin, Richard. “Patrimoine culturel immatériel: les problématiques”. In *Le patrimoine culturel immatériel: les enjeux, les problématiques, les pratiques*, dir. Jean Duvignaud e Chérif Khaznadar. Paris: Maison des Cultures du Monde, (2004), pp. 59-67.

<sup>19</sup> Godinho, Paula, *Festas de Inverno no Nordeste de Portugal – Património, Mercantilização e Aporias da “Cultura Popular”*. Castro Verde: 100LUZ, 2010. Handler, Richard, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988. Handler, Richard, “Cultural Property and Culture Theory” in *Journal of Social Archaeology*, n.º 3, 2003, pp. 353-365; Lowenthal, David, *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: CUP, 1985; Maccannell, Dean, “Staged authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings”. In *The American Journal of Sociology*, vol. 79, n.º 3, 1973, pp. 589-603; Macdonald, Sharon, “Museums, National, Postnational and transcultural identities”. In *Museum Studies – an anthology of contexts*. Oxford: Blackwell Publishing, (2012), pp. 273-286; Nash, Dennison, *Anthropology of Tourism*. Oxford: Pergamon, 1996; Urry, John, *The Tourist Gaze*. Sage, 1990; Leal, João, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000.

<sup>20</sup> João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000), p. 108.

resposta às questões ambíguas de que se reveste a nomeação do Património Imaterial. Depende largamente deste museus, de cariz local, a aplicação da convenção e o conseqüente *empowerment* das comunidades. Este trabalho de cooperação entre comunidades e os seus patrimónios, que terá que ser empreendido entre os próprios e os agentes locais *(re)afirma e (re)significa* o papel dos museus e do próprio património na contemporaneidade<sup>21</sup>, colocando desafios que vão, possivelmente, além das suas capacidades<sup>22</sup>. Esta forma de produção cultural, com recurso a um passado remisturado no presente<sup>23</sup>, deverá ser sempre perspectivada tendo em conta a construção que lhe está implícita. Para Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2004) o Património é um modo de produção cultural que recorre ao passado e produz algo de novo, sendo criado a partir de operações metaculturais que se estendem dos valores e práticas museológicas às pessoas. Profissionais ou técnicos do património usam conceitos, parâmetros e regulamentos para trazerem os fenómenos culturais e seus praticantes à esfera do património, onde estes se tornam artefactos *metaculturais* através da aquisição de novos sentidos. Os seus performers, especialistas dos rituais, e artesãos, assistem ao processo de transformação dos seus bens culturais em *património*, experienciando também nova relação com os seus bens, uma relação também ela *metacultural*, com aquilo que foi outrora o seu *habitus*<sup>24</sup>. As implicações destes fenómenos nos locais desenham, para Elsa Peralta e em consonância com o proposto anteriormente, uma necessidade recente de inscrição das comunidades num espaço e tempo latos, a uma escala *maior*. Para a autora, esta necessidade ativou a busca dos mais variados repertórios patrimoniais que remetem para uma visão cada vez mais difusa do passado, que se afirma cada vez

---

<sup>21</sup> “Intangible heritage is by definition living, vital and embedded in ongoing social relationships. Should governments around the world now designate museums as the primary agencies for the new convention? Can museums really safeguard intangible heritage?” (Kurin, 2004: 7).

<sup>22</sup> “Intangible heritage is the singings of songs in the community, the spiritual beliefs of a people, the knowledge of navigating by the stars and the wearing meaningful patterns into cloth. Couting, measuring, and inventoring such intangible traditions is no easy task and is fraught with metodological difficulties. Museum workers are not really trained for such an effort, and to be clear, scholars in fields such as anthropology, folklore, and ethnomusicology would have grave misgivings about how to do this in an intellectually satisfactory way.” (Kurin, 2004: 56).

<sup>23</sup> Ainda sobre as utilizações do passado e presente nas construções patrimoniais, diz-nos Lowenthal, na obra *The Heritage Crusade and the spoils of History*: “Collapsing the entire past into a single frame is one common heritage aim, as just shown; stressing the likeness of past and present is another. The purpose is different: the generalized past is set off as a legacy distinct from the present; coalescing past with present creates a living heritage that is relevant because it highlights ancestral traits and values felt to accord with our own. The chief purpose of our ‘material and moral inheritance’, alleged an eminent American in 1874, was ‘to quicken the sense of connection’ between then and now.” David Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History* (Cambridge: University Press, 1998), p. 139.

<sup>24</sup> Pierre Bourdieu, *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989; Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *Intangible Heritage as Metacultural Production*. Oxford: Blackwell Publishing, vol. 56, n.º 1-2 (2004).

mais como contemporâneo e democrático<sup>25</sup>. A diversidade cultural e (des) diferenciação, centrou-se no quotidiano dos *comuns mortais*, proliferando e desdobrando a História nas múltiplas estórias que relacionam o presente com o passado. Esta viragem amplificará o leque de objectos e práticas dignos de preservação, caminhando para um progressivo investimento nos patrimónios de base local. O local é, nesta *pós-modernidade*, entendido como um espaço fluido<sup>26</sup> que se constitui e concretiza na relação que estabelece com o global. Desta relação encontraremos locais cada vez mais modernizados de forma a (re)negociarem o seu posicionamento num espaço lato<sup>27</sup>

*How and why museums are able to act as manifestations of identity or sites for the contestation of identities requires a 'denaturalizing' of the concept of 'identity'. That is, we need to be able to see our notions of particular identities, including 'national identity', not as universal but as historically and culturally specific. What is entailed in even 'thinking' and 'doing' 'the nation' or 'the public'? And what role have museums played in such 'thinking' and 'doing'? What is it about museums that makes them suitable – and sometimes not so suitable – for certain identity 'work'?*<sup>28</sup>.

É, precisamente, na relação estabelecida entre a humanidade e os seus patrimónios que estes se transformam em heranças e contribuem para a construção e manutenção de identidades através do uso, perpetuação e reinvenção da memória. A museologia contemporânea reveste-se de um sem fim de dicotomias com as quais lida dando permanentemente primazia a uma comunicação justa, multivocal, de reconhecimento e defesa das comunidades e dos patrimónios que possuem, mas, também, colocando-se na primeira fila do questionamento da sua própria ação. Reconhecer as fragilidades da preservação isolada e descontextualizada é um passo gigantesco para não se voltar a incorrer em erros passados que contribuíram para uma visão de museus como casas de objectos, representativos de uma qualquer noção de passado relevante. As exposições precisam de ser entendidas como um processo de comunicação com o objetivo de democratizar conhecimentos, complementar

---

<sup>25</sup> Elsa Peralta, “Patrimónios e discursos identitários”. In *Patrimónios e Identidades – Ficções Contemporâneas* (Oeiras, Celta, 2006), pp. 75-84.

<sup>26</sup> Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*. Malden: Polity Press, 2000.

<sup>27</sup> Elsa Peralta, “Patrimónios e discursos identitários”. In *Patrimónios e Identidades – Ficções Contemporâneas*.

<sup>28</sup> Sharon Macdonal, “Museums, National, Postnational and transcultural identities”. In *Museum Studies – an anthology of contexts* (Oxford: Blackwell Publishing, 2012), pp. 273-286.

aprendizagens, provocar a interação dos sentidos e explorá-los no processo cognitivo. O museu contemporâneo deverá perspetivar-se como um espaço multi-referencial com a consciência de que toda e qualquer exposição deverá ser entendida sempre como um espaço de incompletude de uma determinada realidade, mas, permitir, ao mesmo tempo, o constante questionamento da mesma. O fecho, as conclusões, a comunicação de uma determinada realidade, por meio de uma exposição, sem que esta se abra ao questionamento ou se reduza apenas ao que quer demonstrar assemelha-se, em tudo, ao processo de escrita da narrativa, na medida em que “a escrita representa o papel de um *rito de sepultamento*; ela exorciza a morte introduzindo-a no discurso. Por outro lado, tem uma *função simbolizadora*; permite a uma sociedade situar-se, dando-lhe, na linguagem, um passado, e abrindo assim um espaço próprio para o presente: “marcar” um passado, é dar um lugar à morte, mas também redistribuir o espaço das possibilidades, determinar negativamente aquilo que *está por fazer* e, conseqüentemente, utilizar a narratividade, que enterra os mortos, como um meio de estabelecer um lugar para os vivos. A arrumação dos ausentes é o inverso de uma normatividade que visa o leitor vivo, e que instaura uma relação didática entre o remetente e o destinatário.” (Certeau, 1982: 104):

*All of these perspectives are present centered in a still broader sense; they misinterpret historical sources by viewing them through the even if not, the values of the present*<sup>29</sup>.

A noção de construção, subliminar a todo o conjunto de premissas de que temos falado, surge novamente nas concepções de memória, transmissão e rito subjacentes ao projeto em análise. As premissas de Halbwachs, Connerton e Fentress e Wickham, defendem a noção de que um indivíduo adquire e evoca as suas memórias inserido num determinado grupo social, sendo esta uma situação que se aplica tanto em relação às memórias recentes como às distantes. Esta pertença ao grupo implica a criação e recriação de memórias individuais, que se tornam colectivas quanto mais nos forem trazidas à memória pelos outros, com referência ao presente da sua evocação. Encararemos a memória social como a expressão da experiência coletiva do grupo, enquanto veículo da sua identificação, conferindo sentido ao seu passado e definindo as suas aspirações para o futuro. É com recurso

---

<sup>29</sup> David Lowenthal, “The Timeless past: some anglo-american historic preconception”. In *Journal of American History*, vol. 75, n.º 4 (1989), pp. 1263-1280.



à memória de um passado familiar e coletivo que definem e legitimam o presente que lhes pertence, e modelam futuros conscientes<sup>30</sup>.

## **MUSEU DO TRABALHO MICHEL GIACOMETTI: BREVE APRESENTAÇÃO**

*Regresso* a 1987. A responsabilidade assumida com a vinda da coleção etnográfica de Michel Giacometti para Setúbal motivou, e originou, a criação de um museu que nos falasse sobre o mundo do Trabalho. No Portugal revolucionário dos pós 25 de Abril de 1974, Michel Giacometti lançou as bases de um programa de recolha etnográfica, no quadro do Serviço Cívico Estudantil, movido pelo ideal de documentar a vida e a luta do povo português. Inspirado no programa de educação popular *Travail et Culture* do Museu do Homem (Paris) a ação desenrolou-se no *Verão Quente de 1975*, com o objetivo de recolher os testemunhos vivos do trabalho e da luta de classes do povo português em geral, contra o fascismo e a exploração capitalista. O Plano Trabalho e Cultura previa a participação de estudantes voluntários aos quais foram ministradas as noções básicas de trabalho de campo num curso intensivo de 8 dias, que teve lugar em Lisboa. Concluíram o curso 124 alunos, organizados em 31 equipas que pesquisaram 90 localidades ao longo de três meses. A coleção de alfaias e ferramentas, reunida no Museu do Trabalho Michel Giacometti, constitui parte substancial da recolha. Foram reunidas mais de 1200 alfaias agrícolas, e objetos do quotidiano rural, estando a coleção dividida entre a exposição Ao Encontro do Povo e a reserva técnica visitável do Museu do trabalho Michel Giacometti. Esta reserva é a retaguarda fundamental de um trabalho permanente de conservação e investigação. A partir deste núcleo gerador, iniciou-se um longo trabalho de terreno que teve como objetivo a reconstituição do método de fabrico das conservas de peixe, motivado quer pelo edifício onde se instalaria o museu – uma antiga fábrica de conservas extinta em 1971 (M. Perienes Lda) – quer pela significância que a Indústria Conserveira assumiu, e assume ainda, em Setúbal. A existência secular (1855-1995) da Indústria Conserveira em Setúbal é dos fatores mais marcantes na cultura partilhada pelos Setubalenses. Setúbal foi no século passado o maior porto conserveiro do país, atingindo as 140

---

<sup>30</sup> James Fentress e Chris Wickham, *Memória Social* (Lisboa: Editorial Teorema, 1994); Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994; Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (Paris: Albin Michel, 1997); Paul Connerton, *Como as sociedades recordam* (Oeiras: Celta Editora, 1993).

fábricas em laboração na primeira metade do século XX. Foi também palco de grandes e icônicas lutas laborais; constantes reivindicações pelo reconhecimento da igualdade de gênero, por salários dignos e pela exigência de horários de trabalho fixos e descanso semanal. As alterações na sua configuração deram-se ao sabor dos tempos e, pela escassez de alternativas nas décadas que atravessou, a indústria foi-se preenchendo sempre pelas camadas sociais com menos recursos. Marcada por sucessivas crises, rapidamente se tornou num denominador comum para a maioria das famílias com gerações nascidas e criadas em Setúbal, fortalecida pela necessidade do *pão para a boca*, estruturando social, e economicamente, a configuração da cidade. A coleção de Arqueologia Industrial do museu provém de diversas fábricas. Atos de doação permitiram-nos a reconstituição da cadeia operatória da indústria conserveira tradicional, hierarquizada e de profundas assimetrias entre patrões e operários. As peças, enquadradas pelo processo de fabrico vão sendo pontuadas por múltiplas fontes escritas e orais, recolhidas ao longo dos anos de existência do museu. O Museu do Trabalho inaugura no seu lugar definitivo em 1995, envergando *orgulhosamente* o nome de Michel Giacometti, desde a data da sua morte em 1990. Por último, mas não menos importante, o museu completou-se com a vinda da Mercearia Liberdade em 2002, um espaço centenário doado e reconstituído na íntegra no interior do museu. Fundada no início do século XX por José Maria Esteves Columna e Júlia Morais Columna, no prédio de José Maria do Espírito Santo, construído no final do século XIX, compreendendo os números 205 ao 209. Ao longo dos seus cem anos de existência a mercearia pautou-se sempre pela venda de produtos *finos* – selecionados e de qualidade superior. Oriundos da elite lisboeta, os clientes da Mercearia Liberdade habitavam a recém-criada Avenida da Liberdade, inaugurada a 28 de Abril de 1886, uma nobre zona residencial e de *passeio público*. Nos últimos anos de existência, e mantendo a sua traça original, a Mercearia passou a ser um local de venda de artesanato de qualidade e de vinhos velhos do Porto e Madeira. Por contingências relacionadas com propriedade e venda do edifício onde se encontrava instalada, efetivou-se a doação ao Museu do Trabalho Michel Giacometti em Janeiro de 2002, por Fernando Coluna Gonçalves, seu último proprietário e neto dos fundadores. Esta ação resultou na salvaguarda de um valioso património, relacionado com o comércio e com os quotidianos familiares de consumo, ao longo de todo o século XX. Completos os três setores do mundo do trabalho fechou-se um ciclo na nossa história e no espólio que a todos pertence – a constituição de coleções permanentes, exemplificativas do engenho humano, da capacidade de sobrevivência e superação, que foram, e sempre serão, o baluarte da nossa atividade museológica. Nestes 22 anos de existência foram postos em marcha os objetivos primordiais

desenhados na missão do museu – estudar, preservar, divulgar técnicas e conhecimentos relacionados com o mundo do trabalho na história humana, reconhecer e valorizar os patrimónios locais. O raio da ação alargou-se, espalhou-se, cresceu e deixou-se contaminar pela vida que decorria. Derrubou paredes e portas e saiu em busca das memórias, recolhendo, tratando e ouvindo as histórias de vida de quem sabe, pela *história vivida*, o que existe nas coleções do interior do museu. Recebeu e centrou-se nos jovens, nos pequenos e nos graúdos, relacionando-os e suprimindo os hiatos temporais, construindo pontes entre os tempos da vida. As peças do museu são o rastilho, contado a quem silenciosamente escuta, recontado a quem quer saber, abrindo caminho a um conhecimento polifónico para o qual contribuíram, e contribuirão sempre, as múltiplas vozes de que somos feitos.

### ... DA PRÁTICA

O Centro de Memórias do Museu do Trabalho Michel Giacometti surgiu da necessidade de registo, e resgate do anonimato, das experiências e histórias de vida que marcaram a vida social e laboral de Setúbal. Apesar de ter adquirido atividade sistemática em 2007, com a chegada de material audiovisual necessário à captação e registo, a vida do Centro de Memórias é longa e inscreve-se, intimamente, nos pressupostos de edificação do museu. Quer o espírito imbuído na coleção de Michel Giacometti, resultado da ação de salvaguarda materializada no Serviço Cívico Estudantil que articulou os objectos e os seus usos, quer as metodologias e o longo trabalho de terreno levado a cabo por museólogos na preparação da exposição sobre Indústria Conserveira, abriram o caminho a projetos que aproximam museus e comunidades, colocando na relação destes o foco da ação museal. Socorremo-nos de pessoas que, por diversas razões, pessoais, de percurso, ou profissionais, se articulam com as coleções e missão do museu, testemunhando realidades válidas que completam discursos expositivos ou reavivam temáticas incontornáveis na contemporaneidade. Os participantes do Centro de Memórias, são, na sua grande maioria, seniores, pela sua história de vida que os acompanha, pela trama da existência que os define. Temos recorrido a quem experienciou o que não é possível reconstituir, procurando avidamente resgatar o saber *geracional* e usufruir de imaginários para nós distantes. Entendemos que é dever dos museus comunicar e tornar acessível aos variados públicos que nos visitam, através de exposições, entre outras formas de comunicação, a memória social que as sustenta. O Centro de Memórias interessa-se particularmente por

esta última, pela individualidade da memória, pela milésima parte do todo, que merecem reconhecimento e acolhimento, com a certeza de que para tal basta dar tempo, e *fito*, ao dito e ao não dito. Ouvir os silêncios e celebrar as falas, reconhecer a dádiva da partilha das histórias de vida e das memórias, construídas e reconstruídas no presente, à velocidade da fala, atestando os seus *significados significantes*. A adição desta perspectiva de escuta silenciosa de memórias aos museus, sobretudo àqueles cujas coleções indubitavelmente se relacionem com as vidas das pessoas que o rodeiam e que dele fazem parte, engrandece coleções e *corações*, conhecimento e autoestima e permite, acima de tudo, criar relações de grande proximidade entre instituição e população, preservando-as ativamente para memória futura. Contamos com três eixos de ação, tendo esta definição o propósito único de sistematizar temáticas;

(1) Utilização das Fotografias de Américo Ribeiro, Arquivo Fotográfico Municipal. Este arquivo encarcera a sistematização, em suporte fotográfico, de acontecimentos, pessoas e mutações na paisagem urbana, num período de cerca de setenta anos da cidade de Setúbal (1920-1990). A preocupação com a preservação foi central à criação deste arquivo fotográfico pois relaciona-se com a fixação do tempo, com a sua imobilização. Fotografias de eventos, pessoas e paisagens, constituintes da trama central do arquivo, denegam o seu amadurecimento ao mesmo tempo que objectificam a sua passagem para o passado do *Isto foi*<sup>31</sup>. No entanto, e dada a abrangência deste arquivo, quer tematicamente quer temporalmente, ele permite o reviver das realidades objetivadas e a transposição dessas realidades para as histórias de vida de quem as lê, e observa, presentemente.

*What is real is not just the material item but also the discursive system of which the image it bears is part. It is to the reality not of the past, but of present meanings and of changing discursive systems that we must therefore turn our attention*<sup>32</sup>.

O grupo permanente de reconhecimento das imagens, que pontualmente se enriquece pelas redes de contactos dos voluntários, está, desde 2007, a trabalhar ativamente na revisão das imagens e no engrandecimento das suas legendas tendo sido (re) vistas até ao presente cerca de 8.000 imagens. Estas leituras combinam a mensagem fotográfica com a mensagem escrita, tornando-se testemunhos indiscutíveis,

---

<sup>31</sup> Roland Barthes, *A Câmara Clara* (Lisboa: Edições 70, 2007).

<sup>32</sup> John Tagg, "The Burden of Representation". In Burgin, Victor, *Thinking Photography* (London: Macmillan Press, 1988), pp. 153-184.

e variados, dos rumos e pessoas deste último século da cidade de Setúbal. Utilizaremos, por economia de espaço, apenas dois exemplos desta atividade onde poderão ver a legenda original produzida por Américo Ribe e a produzida contemporaneamente com recurso à rede alargada de membros do Centro de Memórias.



**Fig. 2.** Descarregador de peixe. Américo Ribeiro, 1952. Reprodução digital obtida a partir de prova original. Coleção Fotográfica Américo Ribeiro. Arquivo Municipal Fotográfico Américo Ribeiro.

A figura central desta fotografia, como a própria legenda refere, é o descarregador de peixe com o seu chapéu característico e a canastra à cabeça. É uma fotografia que retrata, perdoem-nos a redundância, o *típico* descarregador setubalense, com todas as exceções pejorativas que esta tipicidade pode acarretar, com a pobreza como mensagem subliminar dos quatro indivíduos mais evidentes na fotografia. Apenas um deles, o que está ao lado do descarregador, está calçado,

por uma razão muito objectiva, era pescador. Para Natália Venâncio a fotografia que se apresenta não é, de todo, a fotografia do descarregador de peixe *sem-nome*, mas sim, a fotografia do *seu João*, o *homem que usa galochas porque anda ao mar*. Enquanto olha para a fotografia diz-nos que o João devia vir do mar, ao lado de um companheiro de profissão, que era descarregador de peixe. Fala-nos de como era seu amigo porque vinha do mar e ia rápido para casa dar o almoço aos filhos dado que ela estava a trabalhar, na fábrica das conservas. Conta-nos que João começou a trabalhar no mar com apenas sete anos de idade e que não mereceu o seu *destino* de doença e morte. Enquanto o olha refere inúmeras vezes que eram um casal muito amigo.

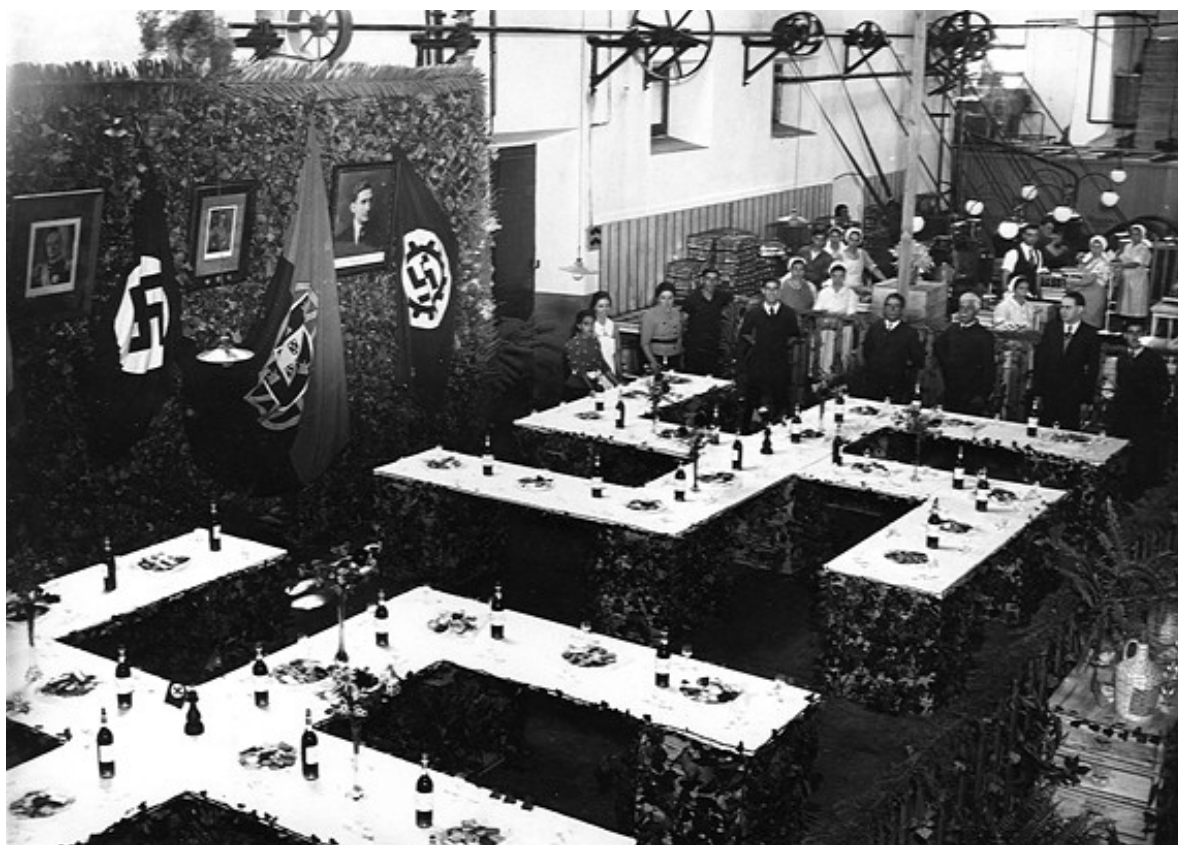


Fig. 3. Visita da organização alemã «Força pela Alegria» à fábrica de conservas em Setúbal. Américo Ribeiro, 1938. Reprodução digital obtida a partir de negativo original. Coleção Fotográfica Américo Ribeiro. Arquivo Municipal Fotográfico Américo Ribeiro.

A legenda da fotografia reproduz um desconforto sentido pelo autor no momento da produção da sua legenda. Américo Ribeiro não se esqueceu de colocar o nome da fábrica de conservas retratada, muito pelo contrário, propositadamente omitiu-o. Para um outro Américo, de seu nome Américo Leal, este é um acontecimento

único. Observa esta fotografia com as *lentes* de uma vida de resistência e clandestinidade em oposição ao regime de Salazar, onde esteve cerca de trinta anos, não conseguindo precisar da data do *mergulho* que lhe traçou a vida. Esteve na clandestinidade juntamente com a sua esposa, Cisaltina Santos, e faria-o de novo, em nome do bem comum que trouxe. Por esse conhecimento afirma que após ter conhecido o País de Salazar de *lés-a-lés*, ter contactado com inúmeras fábricas e trabalhadores, e, sobretudo, tendo a consciência que os patrões se serviam do regime, nunca observou nada assim. Nada que fosse uma “declaração tão absoluta de conivência com os ideais fascistas e, pior ainda, nazis”.

Quando, em ambiente de sessão programada, não é possível adicionar informação às imagens mas sabe-se, pelas redes informais de contactos e amizades de cada um de nós, quem o poderá fazer, as imagens são impressas e viajam, informalmente, de mão em mão, regressando a nós escrevinhadas, rabiscadas e usadas. As identificações são feitas com a escrita manual que denota o número de pessoas que sobre ela se debruçaram. Vêm enriquecidas, com mais gente dentro do que a fotografia já comporta. Esse percurso é também registado e os originais que resultam da impressão, carregados de simbolismo, são também guardados por nós e pelos voluntários.





(2) Realização de Histórias de vida, com os mais diversos interlocutores, cujos percursos profissionais se interligam com as coleções do museu ou com a própria história da cidade em que nos inserimos. A realização destas histórias de vida tem incidido, sobretudo, nas temáticas da indústria conserveira, pesca e celebrações religiosas, havendo ainda acervos orais resultantes de recolhas temáticas, de carácter mais situado e que serviram exposições, publicações ou incursões no terreno.

(3) Acompanhamento de festividades religiosas no terreno, realizando o trabalho de recolha fora do espaço museal e afirmando, por via da presença dos técnicos, o papel dos museus para além das portas que os limitam, abrindo as fronteiras à participação, numa atividade quotidiana e sistemática que tem gerado os mais diferentes frutos. Debruçaremos sobre a sua mais recente contaminação – a reformulação do projeto museográfico do Museu do Trabalho Michel Giacometti.

## **O MUSEU QUE SE CONTAMINA(OU): NOVO PROJETO MUSEOGRÁFICO**

Recurso à imagem de grande formato – rostos e ambientes.

Imagem de pequeno formato – documento histórico.

Imagem em movimento – produção de filmes sobre as exposições.

Recurso à imprensa – constituição de um acervo de 4.000 imagens

Recurso à palavra escrita – nivelação da importância da oralidade: citação de autor/excertos de entrevistas/textos museológicos de menor dimensão.

Incorporação da prática museológica na narrativa e conceção expositiva – valorização do saber gerado encontro entre o museu e as comunidades / valorização dos acervos museológicos.

A reformulação do espaço e a manutenção das coleções permitiu a reinvenção das narrativas que melhor se adequariam ao posicionamento do museu no seio da comunidade, contemporaneamente. Permitiu também espelhar um tempo longo de atuação no território incorporando as pessoas no seu próprio discurso e objeto. Permitiu arriscar e expor, de forma cuidada, os fuzilamentos da primeira república (Mariana Torres e António Mendes) porque, e todos os dias, é necessário o reconhecimento e a justiça das pessoas comuns. Permitiu a criação de uma imensa cronologia que cruza as matérias primas de uma indústria com os grandes marcos históricos que a pontuaram, sendo ainda explicada pelas falas que temos recolhido, num discurso de proximidade, empático, onde ninguém fala em nome de alguém.

São os próprios, pelas suas palavras. Permitiu-nos dividir, seriar e agrupar, devidamente, os objectos e os espaços, contextualizando-os e adicionando-lhes camadas de sentido com os registos orais, escritos, acervos recolhidos e estudados, imagens de arquivo e imprensa. Permitiu-nos construir a narrativa, o saber museológico, e transpor para as nossas paredes, painéis e televisores, as vozes, o saber e a participação de quem nos acompanha. A redefinição do programa museológico, os conteúdos expositivos, a linguagem e as temáticas ficaram entregues a quem melhor conhece a atividade de fundo do museu, como se de uma maratona se tratasse. Constituiu-se uma equipa que envolveu os investigadores, coordenadores dos projetos com as comunidades, técnicos das coleções, e serviço educativo. A partir desta equipa, e com um diálogo estreito com a empresa responsável pela museografia do espaço, o Museu do Trabalho Michel Giacometti reinventou-se e deu palco às vozes que durante os seus 30 anos de existência povoaram o grande edifício museu, que é, antes de ser, um edifício humano. Esta afirmação é, para nós, basilar. E afirmamo-lo com a consciência de que este entendimento foi crucial para a construção do projeto museológico. As coleções mantêm-se, tendo sofrido intervenção ao nível da conservação, consolidação e restauro: 1200 peças recolhidas pelo Serviço Cívico Estudantil (1975) que constituem a coleção fundadora do museu – desde as grandes alfaias agrícolas aos pequenos objectos do quotidiano das casas; a Merceria Liberdade, última coleção a ser incorporada no Museu do Trabalho, em 2002, mercearia centenária que se encontrava na Avenida da Liberdade, cujo interior e recheio foi inteiramente doado ao museu e reconstruído no seu interior; por último, a notável coleção de arqueologia industrial que possui as grandes máquinas de fabrico e objectos associados, provenientes da extinta Indústria Conserveira de Setúbal. Associa-se ainda a esta coleção de maquinaria, uma outra: conjunto de objectos e máquinas da litografia bem como uma vasta coleção de pedras litográficas representadas em contexto museu por uma escultura da autoria de José Aurélio. O incremento significativo da informação disponibilizada agora em contexto museu resultou de um longo trabalho de investigação que nos permitiu constituir acervo relacionado com as coleções. De maior relevo, no âmbito das doações e contributo externos à instituição, assinalam-se dois conjuntos de imagens inéditas sobre Michel Giacometti e a ação Serviço Cívico Estudantil – raras, por terem como objeto o próprio Michel, doadas por António Cunha, e um segundo, doado por Luís Araújo, ex-brigadista, e comporta 220 imagens autorais sobre o Serviço Cívico Estudantil. Catarina Alves Costa cedeu-nos os direitos do documentário “O Linho é um Sonho” e que figura, permanentemente na exposição. Para a contextualização contemporânea e solidez da exposição sobre a Indústria Conserveira ultrapassou-se a temática central da exposição inaugurada em 1995

– o processo tradicional da cadeia operatória do fabrico das conservas. Foram resgatados mais de 4.000 artigos da imprensa local sobre o tema, condensada a bibliografia, digitalizadas as coleções (cartões de identidade, livros de estatutos e acordos entre patronato e sindicato) do Sindicato Nacional das Conservas de Peixe. De um universo de 176 entradas de filmes que compõe parte do Centro de Memórias do museu, foram estudadas e comparadas, para saturação de material, as histórias de vida com conserveiras e trabalhadores da indústria. Foram seriadas, descritas e digitalizadas o conjunto de 222 imagens sobre Indústria Conserveira, de Américo Ribeiro, que passaram pelas mãos de dezenas de conserveiras até chegarem a nós. Os painéis organizativos e informativos do espaço assumiram uma dupla narrativa, privilegiando o conhecimento autoral (citações) e o oral (excertos de entrevistas). O conhecimento científico foi relegado para os quadros brancos presentes em todos os painéis nos quais os nossos textos têm um tamanho de letra inferior. Esta decisão teve como finalidade a nivelção do conhecimento, colocar em igualdade aquilo que se produz em texto científico com o conhecimento pessoal e subjetivo sobre os objectos ou processos de trabalho. A oralidade também serve, neste lugar, um outro papel – a simplificação dos processos de trabalho, que, a escrita, ou a descrição exaustiva, complexificam. Os vidros do museu, fachadas exteriores e divisórias interiores, povoaram-se com as palavra Memória/Trabalho/Pessoas, traduzidas em várias línguas no exterior (fachada traseira e dianteira) e no interior. Sobretudo na exposição da indústria conserveira, de raiz local e que estabelece o ponto com as comunidades de Setúbal, o conflito é assumido sob diferentes formas ao longo da exposição. Os painéis de “elogio” às classes trabalhadoras e às Mulheres, estão permeados de alusões às grandes e icónicas lutas desta indústria, que assumiram uma relevância preponderante nas conquistas laborais do País, durante a 1.<sup>a</sup> República e o Estado Novo. Em contexto museu, a disponibilização de materiais credíveis e para a compreensão da história do trabalho, em Portugal, alterna, em igualdade de circunstâncias, com a memória e os rostos que protagonizaram os quotidianos de trabalho a que os objectos se referem, nivelando o conhecimento científico histórico e o vivido, enfrentando e expondo, as situações de maior conflito e dor que flutuam, em igual relevo pelo museu, com as conquistas e os heroísmos quotidianos, comuns.

Assinados com o seu nome. E isso é o mais importante.

# CABAZES DE NOSTALGIA E RETÓRICAS DO MAR ENTRE MALACA E PORTUGAL

por

Ema Cláudia Pires<sup>1</sup>

**Resumo:** Este texto discute relações entre processos de objectificação do passado, construções identitárias e modos de viver o presente e imaginar o futuro. Metodologicamente, a análise decorre de etnografia continuada em Portugal e na Malásia. Em concreto, discutimos relações entre experiências e expectativas de/sobre um grupo crioulo residente na Malásia Peninsular que traça as suas origens numa genealogia de vários séculos que remontam a uma ancestralidade portuguesa. Partindo deste *locus* analítico, demonstra-se como diferentes categorias de pessoas, entre experiências quotidianas e expectativas, tecem as suas vidas entrelaçadas em ideias imaginárias de passado e de futuro.

**Palavras-chave:** Nostalgia; Colonialismo; Património Cultural; Portugal; Malásia.

**Abstract:** This text discusses relations between processes of objectification of the past, identity constructions and ways of living the present and imagining the future. Methodologically, the analysis stems from continuing ethnography in Portugal and Malaysia. Specifically, we discuss the relationship between experiences and expectations of/about a Creole group resident in Peninsular Malaysia that traces its origins to a genealogy of several centuries dating back to a Portuguese ancestry. Based on this analytical locus, it is shown how different categories of people, including expectations and everyday experiences, weave their lives intertwined in imaginary ideas of past and future.

**Keywords:** Nostalgia; Colonialism; Cultural heritage; Portugal; Malaysia.

## INTRODUÇÃO

*We are your lost heritage*  
Sub de Costa, 18.I.2009

Este texto discute modos de produção e de circulação contemporânea de cabazes de nostalgia no/sobre o Bairro Português de Malaca (Malásia Peninsular), a partir de etnografia continuada, realizada em Portugal e na Malásia<sup>2</sup>. Como referido num

---

<sup>1</sup> UIHC – Instituto de História Contemporânea, Pólo Universidade de Évora; Departamento de Sociologia, Universidade de Évora.

<sup>2</sup> O presente texto é uma versão parcial de um dos capítulos da Tese de Doutoramento da autora (Pires, 2012).

outro lugar<sup>3</sup>, o bairro português de Malaca é o nome dado, em língua portuguesa, ao *Portuguese Settlement*, um núcleo residencial localizado em Ujong Pasir, nos subúrbios da cidade de Malaca. Habitado desde a década de 1930, este espaço residencial foi construído para alojar membros de uma população carenciada de euroasiáticos portugueses<sup>4</sup>. Essas pessoas são os *kristangs*, também reconhecidos como *Portuguese Eurasians* (euroasiáticos portugueses). O grupo constrói a sua identidade cultural através de uma ancestralidade comum traçada por referência a Portugal: entre a população circulam apelidos portugueses, fala-se uma língua crioula de base lexical portuguesa e existem práticas culturais de identificação com Portugal, objectificadas de modos variados, desde a música à indumentária<sup>5</sup>. O bairro residencial onde habitam os *kristangs* é, desde há décadas, também um espaço patrimonializado e turistificado, e tem vindo a ser estudado extensivamente por autores como Alan Baxter (linguista), Brian Juan O’Neill (antropólogo) e Margaret Sarkissian (etnomusicóloga)<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Emilia Cláudia Ribeiro Pires, “Paraisos desfocados: nostalgia empacotada e conexões coloniais em Malaca” (Tese de Doutoramento, Instituto Universitário de Lisboa, 2012); Emilia Cláudia Ribeiro Pires, “Showcasing the Past: on Agency, Space and Tourism”, in *Tourism in the Global South: Heritages, Identities and Development*, ed. João Sarmento e Eduardo B. Henriques (Lisboa: Centre for Geographical Studies, University of Lisbon, 2013), pp. 179-192.

<sup>4</sup> Emilia Cláudia Ribeiro Pires, “Paraisos desfocados: nostalgia empacotada e conexões coloniais em Malaca” (Tese de Doutoramento, Instituto Universitário de Lisboa, 2012).

<sup>5</sup> Cf. Emilia Cláudia Ribeiro Pires e Mariana Galera Soler, “Coisas para (re)vestir notas sobre indumentária, ciências e acervos”, *Acervo*, 31, n.º 2 (Maio/Agosto 2018), pp. 49-70.

<sup>6</sup> Alan Baxter, “Introdução”, in *Dialecto Português de Malaca e Outros Escritos*, ed. António da Silva Rêgo (Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998), pp. 11-44; Alan Baxter, “Kristang (Malacca Creole Portuguese) – A Long-time Survivor Seriously Endangered”, *Estúdios de Sociolinguística*, 6, n.º 1 (2005), pp. 1-37; Brian Juan O’Neill, “A tripla identidade dos portugueses de Malaca”, *Oceanos*, n.º 32 (1997), pp. 63-83; Brian Juan O’Neill, “Multiple Identities among the Malacca Portuguese”, *Review of Culture/Revista de Cultura*, 4 (Edição Internacional), pp. 83-107, 2002; Brian Juan O’Neill, “Résister à la domination: l’identité ‘portugaise’ des Eurasiens de Malacca”, *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian (Lusophonie et Multiculturalisme)*, n.º 46 (2003), pp. 37-64; Brian Juan O’Neill, *Antropologia Social – Sociedades Complexas* (Lisboa: Universidade Aberta, 2006); Brian Juan O’Neill, “Displaced Identities among the Malacca Portuguese”, in *Recasting Culture and Space in Iberian Contexts*, ed. Sharon R. Roseman e Sharon S. Parkhurst (New York: State University of New York Press, 2008), pp. 55-80; Margaret Sarkissian, “Cultural Chameleons: Portuguese Eurasian Strategies for Survival in Postcolonial Malaysia”, *Journal of Southeast Asian Studies*, 28, n.º 2, (1997), pp. 249-262; Margaret Sarkissian, *D’Albuquerque’s Children: Performing Tradition in Malaysia’s Portuguese Settlement* (Chicago: University of Chicago Press, 2000); Margaret Sarkissian, “A Construção de Uma Tradição Portuguesa em Malaca”, in *Vozes do Povo: a folclorização em Portugal*, org. Salwa Castelo Branco e Jorge Freitas Branco (Oeiras: Celta, 2003), pp. 599-608; Margaret Sarkissian, “‘The CM is on the Way’: Reflections on Malacca-Portuguese Identity as Malaysia Turns 50”, *Portuguese Literary and Cultural Studies*, 17/18, (2010), pp. 491-527.

## CABAZES

Cabazes são “coisas”, materiais e imateriais, que compõem sistemas de objectos. Dizemos que *compõem* e não que *são* sistemas de objectos, devido ao que parece ser a sua natureza composta, por aglutinação e justaposição. Assim como as palavras pertencem a uma mesma área vocabular, também estes objectos, estas coisas, compõem a paisagem semântica de cabazes, pelo meio de aglutinação e justaposição com outras coisas. Por vezes, estas “coisas” têm uma vida social<sup>7</sup> tecida com o lastro de *continuum* espacio-temporal real e/ou imaginado.

Por cabaz de nostalgia designamos um conjunto de objectos – entre os quais alimentos, e objectos simbólico-rituais ou de prestígio – a que as pessoas atribuem valor (no contexto sócio-económico e cultural kristang), enquanto artefactos referenciais da relação com a categorias ‘Portuguese’ e/ou ‘Portugal’. Estes objectos são adquiridos por várias pessoas (pertencentes ou não ao grupo), podem ser vendidos ou oferecidos e possuem um valor – cultural, identitário, artístico, simbólico, e por vezes também económico. Os objectos (materiais ou imateriais) têm ainda outras duas dimensões que os caracterizam: a portabilidade e a circulação. São geralmente objectos portáteis, transportáveis, que circulam por vários espaços entre a sua origem e o seu destino final. Exemplos destes objectos podem nem sempre consubstanciar cabazes na sua dimensão mais material. Podemos estar na presença de objectos materiais, imateriais e ainda de conjuntos de objectos (materiais e/ou imateriais). É por isso que, aqui, uso a expressão cabaz de nostalgia num sentido também metafórico: ela designa objectos cuja circulação mapeia redes de conexões nos mundos culturais euroasiáticos.

No *Portuguese Settlement*, os cabazes existem em diversas modalidades: (1) numa dimensão concreta, sobre a forma de *hamper*<sup>8</sup>. Este é um cesto de presentes que contém produtos alimentares. O conjunto de objectos, depois de arrumado dentro do cesto, é embrulhado em papel de celofane, para ser depois vendido,

---

<sup>7</sup> Arjun Appadurai, *Dimensões culturais da globalização* (Lisboa: Editorial Teorema, 2004).

<sup>8</sup> Em língua inglesa, *hamper* é uma “box or parcel containing food, wine, etc, sent as a gift: a Christmas hamper” (*Oxford Advanced Learners’ Dictionary* 1989, p. 563). Em língua malaia, a expressão *hamper* é apropriada do inglês, e usada também; são seus sinónimos: “raga – wooden or wicket basket” (Hawkins 2008, p. 235) e “bakul – container for holding or carrying things, made of interwooven cane or wire” (Hawkins 2008, p. 18); O dicionário da Academia das Ciências de Portugal apresenta as seguintes entradas: “cabaz *s.m.* (Do fr. *cabas*) 1. Cesto de verga, vime, junco ou cana, geralmente com tampa e asas, utilizado para o transporte de alimentos. [...] cabaz de compras, conjunto de produtos essenciais cujo abastecimento e preço máximo o governo garante e fixa periodicamente. Cabaz de Natal, aquele que contém uma variedade de produtos natalícios, como bacalhau, frutos secos, vinhos licorosos e outras bebidas alcoólicas que empresas ou estabelecimentos comerciais rifam pouco antes do Natal” (Casteleiro 2001, p. 604).

sorteado ou oferecido em ocasiões pontuais (nomeadamente durante as festas). O *hamper* é também um presente institucional, oferecido pelo Painei do Regedor (a instituição de governo local no Settlement) como prémio ou reconhecimento a algumas pessoas; 2) uma segunda acepção concreta deste cabaz é o conjunto de cabazes de compras compostos quotidianamente por visitantes kristangs não residentes no *Settlement*. São pessoas designadas localmente como *Singaporeans* e *KL People*, ou mesmo os *Malacca People* residentes fora de *Ujong Pasir*; deslocam-se ao espaço para comprar produtos variados (alimentares e outros). A estes dois sistemas de objectos<sup>9</sup> concretos chamamos, provisoriamente, “cabazes kristangs”. Estes cabazes inscrevem-se numa cultura de consumo que é parte integrante das práticas culturais do grupo inscrito no tecido sócio-espacial de Malaca.

Os “Cabazes de nostalgia” são portanto uma elaboração analítica que construímos tendo aqueles primeiros como base empírica. Não obstante, nem todos os cabazes kristang são cabazes de nostalgia. Referimo-nos a estes últimos como aglomerados, sistemas de informação etiquetados com *labels* de nostalgia. Aqui, incluem-se também cabazes (sistemas de objectos) produzidos e/ou consumidos por pessoas não-kristangs, em particular, por “portugueses de Portugal” (ou por expatriados de nacionalidade portuguesa) que visitam Malaca e interagem com os kristangs. Estes cabazes pertencem a uma multiplicidade de géneros, materiais e sobretudo imaterias. Neste último caso, argumenta-se que o consumo destes cabazes se caracteriza por uma antropofagia de elementos culturais simbólica, filtrando a diferença e construindo similitude com recurso ao entrelaçado nostálgico das malhas de dois tempos: o tempo pretérito e o tempo presente. Numa atitude de nostalgia imperialista<sup>10</sup>, emula-se de longe<sup>11</sup> o Portugal imperial que conquistou Malaca, e cujas ruínas encontram na cidade, entre despojos de edificios monumentalizados, lápides e heráldica dispersa, e rostos e sabores distantes dos kristang. Os portugueses de Portugal apropriam a diferença através de um consumo de cabazes de nostalgia, de uma Malaca portuguesa perdida num passado remoto, idealizado e mitificado, numa atitude (latente e/ou expressa) de colonialismo subtil e paternalismo saudosista<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Na acepção de Jean Baudrillard (1972), aqui parcialmente corroborada, este sistema de objectos confere significados implícitos e explícitos que os inserem num mesmo sistema de significados, interligados entre si.

<sup>10</sup> Renato Rosaldo, “Imperialist Nostalgia,” in *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*, ed. Renato Rosaldo (Boston: Beacon Press, 1993), pp. 68-88.

<sup>11</sup> Brian Juan O’Neill, *Antropologia Social – Sociedades Complexas* (Lisboa: Universidade Aberta, 2006).

<sup>12</sup> Nos cabazes de nostalgia produzidos desde Portugal sobre os kristang, que por razões logísticas ficam de fora da presente análise, cabem ainda literaturas de viagens, expedições académicas, políticas ou culturais lusófilas, etc.

As ligações e encontros entre pessoas (e a circulação de objectos produzidos e postos a circular) têm origens geográficas diversas, destinos multisituados. Este é um processo espelhado que acontece também em Malaca, onde o grupo dos euroasiáticos, por intermédio de alguns dos seus agentes, também produz representações acerca do espaço e a sociedade dos portugueses de Portugal, emite opiniões e caracterizações múltiplas acerca de Portugal, dos portugueses, e das conexões entre os vários mundos euroasiáticos.

Há agencialidades múltiplas na produção destas redes de circulação de cabazes. Argumentamos que os ‘marinheiros’ são uma das categorias de pessoas aqui relevantes para compreender a construção de retóricas do mar entre Malaca e Lisboa. Deste facto se dá conta nas próximas páginas. Apresentamos e discutimos conexões euroasiáticas em Malaca nas quais a categoria analítica “marinheiros” emerge da empiria. Analisam-se três situações, a seguir descritas.

## VIAGENS DE ALPENDRE

O alpendre da casa de Gerard de Costa e Anne de Mello, localizada na esquina da rua principal do *Portuguese Settlement*, é um espaço aberto que acolhe quase todas as noites amigos e familiares para serões de sociabilidade em redor de café e conversas variadas. Numa dessas noites, Sub de Costa<sup>13,14</sup> encetou uma conversa sobre a ideia de “heritage”. Segundo Sub de Costa, os portugueses de Malaca são o património perdido de Portugal (“Portugal’s lost heritage”). Eu pedi-lhe que me explicasse melhor o que queria dizer com isso. Ele elabora o seu argumento em redor de uma ideia visual: a sua memória de visitas esporádicas a Malaca de alguns barcos com marinheiros portugueses. O primeiro navio que tem memória de ter vindo ao *Settlement*, chamava-se *Bartolomeu*, e segundo Sub de Costa “foi perto do Natal que vieram. Fez-se uma festa na casa de *Papa Joe* [Joe Lazaroo], e eles ficaram bêbados, os marinheiros. Vieram depois outros barcos, nas décadas seguintes”. Os restantes convivas presentes corroboram as palavras de Sub de Costa e todos lembram as visitas de outro barco português, chamado *Sagres*. Todos os marinheiros, lembra Sub, “ficavam surpreendidos” e “contentes” de encontrar portugueses em Malaca. Deambulando por uma temporalidade imprecisa, Sub de

---

<sup>13</sup> Sub de Costa é músico profissional e é o *babha* (primo direito mais velho) do anfitrião Gerard da Costa.

<sup>14</sup> Sub da Costa, Comunicação Pessoal, 18 de Janeiro de 2009.



Costa viaja em mobilidade mental até ao presente, e remata o seu argumento, com um sorriso lacónico: “agora, as águas são *shallow* e já nem pequenos barcos atracam no areal” (devido a transformações do espaço motivadas pelo aterramento parcial da linha de costa).

Durante o trabalho de campo, foram recorrentes as referências de muitos outros residentes à passagem periódica de “barcos portugueses” e às interações com os marinheiros. Estes barcos, com configurações diversas, atracavam ao largo de Malaca para uma visita à cidade e, invariavelmente, ao *Settlement*. Nas notas de campo, as referências começam por surgir em conversas informais, em diferentes momentos com euroasiáticos residentes em Malaca. Estas referências aconteciam geralmente sem qualquer pergunta específica prévia, sendo despoletadas em conversas sociais informais, enquadradas pelo que me parece ser a sequência de diálogo que era despoletada pela verbalização da minha nacionalidade (portuguesa) junto das pessoas.

Um outro caminho de chegada a esta sub-categoria (marinheiros) emergiu das consultas realizadas a álbuns fotográficos de informantes, onde estão presentes fotografias da visita dos “marinheiros portugueses”. Em Portugal, as visitas do navio Sagres a Malaca estão igualmente documentadas, na Biblioteca e Arquivo Intermédio da Marinha<sup>15</sup>.

### “PUSILLIS GREX LUSITANA”

Também em Portugal, encontramos um texto que permite reconstruir algumas das conexões euroasiáticas entre “marinheiros” de Portugal e residentes portugueses de Malaca. Este fragmento ilustra, como demonstraremos, alguns dos discursos nostálgicos e retóricas do mar direccionados para Malaca, desde Portugal. O autor do texto é Carlos Kruz Abecasis, e o seu texto relata uma visita que fez a Malaca em 1962, dez anos passados sobre a visita ministerial de Sarmiento Rodrigues à

---

<sup>15</sup> Um apontamento metodológico breve, para referir a morosidade de acesso e a inacessibilidade a alguns dos documentos guardados nos arquivos. No Arquivo Intermédio da Marinha, o requerimento (redigido em 2008) para consulta à documentação, passou através da estrutura hierárquica da Marinha, e foi, finalmente, deferido pelo militar que em 1978 comandava a Sagres. Ironicamente, a facilidade e acessibilidade com que outras informações estão disponíveis no espaço virtual da blogosfera, por exemplo, é paradoxal. As fontes consultadas são artefactos culturais para melhor compreendermos o processo de continuidade de mobilidade destes cabazes dentro do mundo da Eurásia.

mesma cidade, e cujo contexto aprofundamos num outro lugar<sup>16</sup>. A visita, descrita por Carlos Kruz Abecasis, é o relato de uma aparente *peregrinação* secular do seu autor e das “conexões portuguesas” em acção em Malaca<sup>17</sup>:

*Em 1962, ao visitar Singapura e a Missão Portuguesa (o que restava do Padroado Português do Oriente, dependência do Bispado de Macau), ali encontrei dois grandes missionários transmontanos, os padres Manuel Teixeira e Pintado, que tiveram a gentileza de me acompanhar em viagem para Malaca e Kuala Lumpur, de regresso a Lisboa.*

Continuando a descrição, o autor tece teias nostálgicas de uma rede patriótica imaginada, celofane metafórico de um cabaz de nostalgia (itálicos do autor):

*Em Malaca visitei as aldeias de pescadores portugueses, cujo orgulho de o serem sobreviveu a dois séculos de dominação holandesa hostil e a um século de domínio britânico amigável e quase meio século de independência da Malásia. Das gerações mais recentes, alguns tinham seguido cursos superiores e médios e conquistado por mérito próprio lugares importantes na sociedade Malásia, considerando-se sempre portugueses, respeitados pela sua honestidade e competência.*

Kruz Abecasis anota que em 1962 ainda era lembrada a visita do ministro português e os seus presentes:

*As aldeias de pescadores lembravam a visita do Ministro do Ultramar, Comandante Sarmiento Rodrigues, dez anos antes, e os presentes de livros e de gravações de músicas populares portuguesas, que cantavam em coro e com esforçada perfeição, e pediam que nos empenhássemos porque lhes fossem enviados mais presentes desses, que tanto apreciavam.*

Continuando, Kruz Abecasis enfatiza o valor dos Portugueses de Malaca, numa exaltação patriótica e nostálgica, entre supostas ruínas imperiais:

*Foi esta gente que, libertada do domínio holandês pelos ingleses, procurou e conseguiu restaurar a igreja portuguesa e os seus cânticos tradicionais, que os missionários do nosso Padroado do Oriente lhes*

---

<sup>16</sup> Ema Cláudia Ribeiro Pires, “Paraísos desfocados: nostalgia empacotada e conexões coloniais em Malaca” (Tese de Doutoramento, Instituto Universitário de Lisboa, 2012).

<sup>17</sup> Carlos Kruz Abecasis, “Com ele tive a honra de servir”, in *Almirante Sarmiento Rodrigues – Testemunhos e Inéditos no Centenário do seu Nascimento*, ed. Academia da Marinha e Câmara Municipal de Freixo da Espada à Cinta (Lisboa: Inapa, 1999), pp. 87-88.

*traziam. Foi ela que com esforço e dedicação sem limites reconstruiu a porta grande da Famosa, a Fortaleza de Afonso de Albuquerque, demolida pelos holandeses.*

Abecasis termina o texto lançando um repto à Armada Portuguesa, ao propor, com ênfase narrativa:

*(...) que o exemplo de Sarmiento Rodrigues frutifique na Armada Portuguesa, não descurando os seus Comandantes nenhuma visita possível a Malaca e Singapura, onde os núcleos portugueses sobrevividos tanto anseiam vê-los. Não deixemos que este fogo de lusitanidade transmitido secularmente de geração em geração venha alguma vez a extinguir-se. E assim também em Macau. Se tal fizermos, a exemplo de Sarmiento Rodrigues, certo será que a *pusillis grex lusitana* aí vivente sobreviverá pelos séculos vindouros<sup>18</sup>.*

Este é um comentário enfático enunciativo de nostalgia. Ao mesmo tempo, Krus Abecasis enuncia na narrativa os valores da honra, do patriotismo e de obediência muito próprios da paleta discursiva do ideário do Estado Novo, porém desfocado no tempo para a contemporaneidade de 1999. Concomitantemente a isto, Krus Abecasis abraça a diferença dos portugueses, convertendo-os numa categoria de similitude relativa. O nome está em itálico, mas os kristang são designados de portugueses. Numa atitude de construção de uma rede imaginada, esta retórica enfática da *pusillis grex lusitana* seria ecoada décadas mais tarde, como a seguir se verá, por outros portugueses de Portugal, nomeadamente os “marinheiros” tripulantes do navio Sagres.

### **MUTATIS MUTANDIS: SAGRES EM MALACA**

Em 6 de Outubro de 2010, uma notícia recebida por correio electrónico dá conta da chegada eminente do Navio Escola Sagres à Malásia. A visita, preparada localmente, conta com a assistência da Embaixada de Portugal, em Bangucoque, e de uma associação portuguesa. O navio atracaria em 24 de Outubro de 2010 na Malásia; estaria fundeado em Klang e aberto para visitas.

---

<sup>18</sup> Carlos Krus Abecasis, “Com ele tive a honra de servir”, in *Almirante Sarmiento Rodrigues – Testemunhos e Inéditos no Centenário do seu Nascimento*, ed. Academia da Marinha e Câmara Municipal de Freixo da Espada à Cinta (Lisboa: Inapa, 1999), p. 88.

Trinta e dois anos antes, em 1978, o mesmo navio fundeia em Malaca. Na memória colectiva local, a circunstância do encontro entre os kristang e os marinheiros portugueses tem eco e sentido, evocados por vários informantes. À semelhança do músico Sub de Costa, Victor Santa Maria<sup>19</sup>, antigo membro da *Portuguese Cultural Society*, e actual gerente de um restaurante junto ao mar, lembra-se bem da primeira vez que o “*Portuguese war ship came here*”. Aconteceu em 1978, o barco esteve 3 dias atracado em Malaca, e o grupo musical da *Cultural Society* actuou para os marinheiros (cantigas “portuguesas” como o *Malhão*, *Lá em Cima*, e a *Tia Anica*). Segundo os meus entrevistados, os portugueses de Malaca comunicaram em kristang e os marinheiros visitantes, em português. Victor Santa Maria refere que os “*Sailors were proud*” de saber da existência desta comunidade. Os portugueses de Malaca e instituições locais ofereceram aos marinheiros um jantar de música e dança. Entre as canções tocadas, além das acima mencionadas, tocaram o “Ala Marinheiros”, despoletando a resposta dos marinheiros “*It’s our song!*”. No segundo dia da visita, o barco convidou os residentes para subir a bordo e ofereceu um *light dinner*. Todo o *Settlement* foi ver o barco. Victor Santa Maria pediu aos marinheiros uma bandeira portuguesa. Eles enviaram-lha.

Esta paragem em Malaca inseriu-se numa viagem de circum-navegação que o navio Sagres, propriedade do Estado português, realizou em 1978-79. O relato da viagem é dado pelo comandante no livro *SAGRES, a Escola e os Navios*<sup>20</sup>. Sob o comando do “Capitão-de-fragata Martins e Silva”, teve partida de Lisboa em 23-06-78 e chegada em 30-04-79. No itinerário realizado<sup>21</sup>, ficamos a saber que o trajecto entre Hong Kong e Malaca “*decorreu sob a influência favorável de uma monção de nordeste em ‘fim de estação’, o que permitiu navegar à vela quase até à vista de Malaca*”<sup>22</sup>; e, na chegada à cidade, diz-nos o autor, “*Aguardava-nos uma escala que com propriedade se poderia ter denominado de peregrinação*”<sup>23</sup>.

O comandante da Sagres descreve o que a sua tripulação encontrara na passagem pela cidade: “*Malaca está carregada de recordações da nossa presença nos séculos XVI e XVII ainda que, infelizmente, as edificações por nós deixadas se*

---

<sup>19</sup> Victor Sá Maria, Comunicação Pessoal, 27 de Julho de 2007.

<sup>20</sup> José F. Martins e Silva, “A Viagem de Circum-navegação,” in *Sagres, a Escola e o Navio*, ed. Luís Gonzaga Galvão Marrecas Ferreira (Lisboa: Edições Culturais da Marinha, 1984), pp. 177-215.

<sup>21</sup> José F. Martins e Silva, “A Viagem de Circum-navegação,” in *Sagres, a Escola e o Navio*, ed. Luís Gonzaga Galvão Marrecas Ferreira (Lisboa: Edições Culturais da Marinha, 1984), pp. 177-215.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 206.

<sup>23</sup> *Ibid.*

*encontrem bastante degradadas*”<sup>24</sup>. O olhar do narrador é neste ponto desfocado da observação valorativa das “ruínas imperiais”<sup>25</sup> portuguesas para afirmar que:

*o extraordinário dessa presença [portuguesa], terminada há mais de três séculos foi encontrado pelos tripulantes da Sagres na “comunidade portuguesa”, um grupo restrito de Malaquistas que guardaram a religião católica por nós levada e, com ela, um dialecto baseado no português seiscentista, o “papiar cristão”.*

Num discurso retórico com nuances luso-tropicalistas, o comandante do navio português enfatiza ainda que:

*Esta comunidade, constituída em grande maioria por pescadores, reclama-se de descendência portuguesa e mostra-se orgulhosa dos seus laços com os primeiros europeus ali chegados. Talvez por estas razões acolheram a SAGRES com entusiasmo repassado de saudosismo e admiração, assumindo por vezes atitudes patéticas, mesmo comovedoras.*

E a enunciação nostálgica sobre o tempo passado, por oposição ao presente segue-se na narrativa<sup>26</sup>:

*Pena é que a evolução económica da região, lá como em toda a parte factor determinante, venha forçando a comunidade a desagregar-se, sobretudo através da emigração para zonas ou países que oferecem melhores perspectivas. Deixámos Malaca com muita saudade, tocados pela memória de um passado brilhante que deixou marcas indeléveis em tantos e tão longínquos recantos do Mundo.*

Há nuances de nostalgia na narrativa acima descrita; ela expressa o uso da primeira pessoa do plural para agregar na expressão “nós” a categoria “portugueses” que congrega e aglomera a temporalidade do passado e presente numa síntese atemporal. O “Nós”, referente aos marinheiros (do presente), é fundido com um outro “nós”, que é substantivo dos marinheiros de tempos pretéritos.

---

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ann Laura Stoler, “Imperial Debris: Reflections on Ruins and Ruination”, *Cultural Anthropology* 23, n.º 2 (Special Issue: Imperial Debris, May 2008), pp. 191-219.

<sup>26</sup> Martins e Silva, “A Viagem de Circum-navegação”, 207.

A mesma tonalidade narrativa é replicada quando a cruzamos com os relatos recentes da viagem da Sagres, realizada em 2010. O diário da mais recente viagem da embarcação está publicado num *blog* da Rádio Televisão Portuguesa. Ouçamos o relato do Comandante Pedro Proença, a bordo da Sagres em 2010:

*Saudades de Portugal sem nunca ter ido a Portugal! Isto é Malaca! [...] Em Malaca ficaram muitas famílias mistas e de luso-asiáticos que foram preservando notavelmente a sua identidade comum integrados nas comunidades malaia, indiana, holandesa, chinesa, etc. A sua ocupação principal era a pesca e eram muito humildes<sup>27</sup>.*

As imagens sobre o grupo de portugueses de Malaca são também focadas na língua: diz-se que “falam um crioulo baseado no português arcaico”; em 2010, a viagem da tripulação em Malaca teve a intermediação de várias pessoas e instituições:

*[...] a Embaixada, assegurada pelo Embaixador António de Faria e Maya que já nos tinha recebido em Bangucoque e que também é aqui acreditado, coadjuvado pela Dr.<sup>a</sup> Maria João Liew, organizou-se uma visita muito especial a esta cidade. Alugámos uma embarcação que realizou vários percursos transportando os marinheiros a visitar a cidade e vários grupos da comunidade lusa a visitar o navio. Fomos recebidos no cais pelo nosso Embaixador, pelo Cônsul Honorário na Malásia e por um grupo que nos aplaudiu e cumprimentou entusiasticamente. Dançaram e cantaram a *Ti Anica* e o *Malhão* – a letra era perfeitamente perceptível. Depois uma que nos foi especialmente dedicada: *Sekush Marinyerus* – *Ala Marinheiros*<sup>28</sup>.*

O itinerário proposto levou os tripulantes da Sagres numa visita turística a Ujong Pasir:

*[...] visitar o Bairro Português onde tirámos centenas de fotos com os habitantes e visitámos o pequeno museu da comunidade. Visitámos o Restaurante de Lisboa, o São Pedro e almoçámos no Papa Joe do Sr. Manuel Bosco Lázaro que serviu pratos muito saborosos e actuou com o seu grupo musical e os seus dançarinos<sup>29</sup>.*

---

<sup>27</sup> Pedro Proença Mendes, “Malaca!”. Acedido a 11 de fevereiro, 2011: <<http://ww1.rtp.pt/icmblogs/rtp/sagres/>>.

<sup>28</sup> Pedro Proença Mendes, “Chegada à Tailândia!”. Acedido em 11 de fevereiro, 2011: <<http://ww1.rtp.pt/icmblogs/rtp/sagres/>>.

<sup>29</sup> Mendes, “Malaca!”

A percepção da diferença entre portugueses de Portugal e portugueses de Malaca é filtrada na narrativa ao ser substituída por um discurso de similitude aparente, que é apropriada através da gastronomia e da música apresentadas:

*Fados de Coimbra, a Samaritana, a Casa Portuguesa, o Malhão, etc. Até tivemos que ir dançar com o grupo o Tiroliroliro. Um dos pratos mais apreciados foi a “Galina” – galinha estufada com muitas especiarias. Outro foi o peixe assado no sal – embrulhado em prata com folha de bananeira. Até as lulas fritas são nossas<sup>30</sup>.*

Em nota conclusiva, o comandante sintetiza assim a interacção:

*Estes luso-asiáticos são alegres, gostam de festa e de dançar, e misturam-se homens e mulheres nas danças, ao contrário das restantes comunidades. Perguntava-nos uma diferenciada descendente: “Diga-me o que é que vocês têm para que ao fim de 400 anos de se irem embora e depois de aqui passarem os holandeses e os ingleses, nós nos continuarmos a sentir portugueses?”<sup>31</sup>.*

A viagem da Sagres em 2010 foi documentada no *blog* do canal público de televisão portuguesa. Em articulação com o texto, apresentavam fotografias ilustrativas da visita à cidade e da interacção com a população. Entre elas, há registos fotográficos do navio a ser visitado por residentes de Malaca. Alguns, mais jovens, usavam *T-shirts* da selecção portuguesa de futebol.

Em síntese, destas interacções entre marinheiros portugueses e portugueses de Malaca, parecem emergir retóricas representacionais nas quais as pessoas reajustam expectativas acerca do “outro”. A prática cultural nostálgica está presente na interacção entre as pessoas e ecoa diferenças e similitudes, reais ou imaginadas.

## “OS ÓRFÃOS DE PORTUGAL”

Na categoria “marinheiros” incluem-se também visitantes, como o académico brasileiro Eduardo Navarro. Com idade incerta, apresenta-se como descendente de portugueses e espanhóis. Escreveu uma tese de doutoramento sobre “*duas gramáticas tupi produzidas por missionários jesuítas no Renascimento*”, ensina língua tupi na

---

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid.

Universidade de São Paulo, diz “estar de férias”, em gozo de licença sabática. Quando nos conhecemos<sup>32</sup>, apresentou-se com cordialidade, e falou com sotaque de português de Portugal. Entrevistámo-nos mutuamente. Ele indagou sobre o passado de Portugal, demonstrando ter um conhecimento detalhado da história de Portugal. Aquele era o seu segundo dia a fazer trabalho de pesquisa sobre o dialecto kristang de Malaca. Contava ficar “*mais alguns dias*”. No seu quotidiano na praça, estava a aprender a falar “*portugis*”, que corrige face ao nome “*kristang*”.

Eduardo de Almeida Navarro, quando entrevistado, referiu que viajava de barco. Na sua itinerância marítima, veio de Goa e, em seguida, seguia para a ilha de Sumatra, e de lá para Jakarta, sempre de barco. Fala da religião católica como um poder paralelo ao poder civil, em sítios como Goa, Damão e Diu. Refere ter estado naqueles lugares há semanas, onde fez entrevistas a pessoas que “*sentem saudades de Portugal*”; cantou-me uma canção que ali aprendeu. Vem “*à procura das raízes de Portugal*” aqui, para escrever um livro intitulado “*Os Órfãos de Portugal*”<sup>33</sup>. Em Goa, encontrou “arquitectura portuguesa”, algo que diz não encontrar em Malaca. A praça portuguesa é o lugar de onde observa o *Settlement*. A cadeira do restaurante *Lisbon* é a sua janela preferencial de observação. Esteve no museu, almoçou *veggies* (legumezinhos), arroz e lulas. E depois da entrevista que fizemos um ao outro, ele comentou que iria visitar uma família.

Das suas impressões de Malaca, refere, desiludido, que “*a cidade já não tem nada de histórico*”. Na sua agenda de “*pesquisador*”, afirma que está “*a tentar mergulhar no universo mental de um homem de Malaca*”. Designa de *artificial* a cultura folclórica que encontrou no museu da Praça Portuguesa. Quando me despedi, reparei que falava alto, enchendo a praça com a sua voz sonante, e que ficou a conversar com os empregados do restaurante, aprendendo a língua que ele designa de “*portugis*”, tentando aprender alguns vocábulos durante a sua paragem breve no *Settlement*, antes de levantar âncora e seguir caminho marítimo pelo estreito de Malaca até Sumatra. Parece vir à procura de Portugal em Malaca, com tonalidades luso-tropicalistas.

---

<sup>32</sup> O contacto e a entrevista com o académico e viajante Eduardo Navarro decorreu na Praça Portuguesa (restaurante *Lisbon*), em 22 de Janeiro de 2009. A intermediação foi feita por duas pessoas amigas kristang. Uma das pessoas comentou que tinha uma amiga portuguesa a fazer um trabalho de doutoramento sobre “a cultura da comunidade” e ele pediu-lhe que nos apresentasse.

<sup>33</sup> Uma primeira edição publicação viria a ser publicada, com o título *Os órfãos de Portugal* em 2013. Em 2018, foi publicada a segunda edição da obra: Eduardo de Almeida Navarro, *Os Órfãos de Portugal: entrevistas com habitantes das ex-colónias portuguesas na Índia* (Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2013); Eduardo de Almeida Navarro, *Os Órfãos de Portugal* (São Paulo: Editora Saraiva, 2018).



## RETÓRICAS DO MAR<sup>34</sup>

Em síntese, fazemos agora um balanço da análise em curso. O processo de construção de cabazes de nostalgia que aqui se abordou é referente aos “marinheiros” e seus narradores. Eduardo Navarro, na sua viagem marítima, reproduz algumas das retóricas dos restantes “marinheiros”. No contexto em análise, o mar é representado pelos “marinheiros” como espaço de mobilidade e de união, numa união pan-marítima que abraça as margens de comunidades mapeadas mentalmente nas geografias afectivas e ideológicas da “lusofonia”. Malaca pertence a este mapa mental, ainda que esteja fora do mapa oficial da comunidade lusófona. É aliás prática comum, a partir de 1952, os navios portugueses em mobilidade na Ásia do Sudeste pararem em Malaca. As visitas do navio Sagres a Malaca inserem-se, assim, num contexto mais abrangente de interações e de ligações valoradas positivamente a partir de instituições portuguesas. As mobilidades de pessoas acontecem também em sentido inverso. Nomeadamente, na década de 1960, é realizado em Lisboa um congresso de “comunidades portuguesas”, para onde se deslocaram representantes de Malaca e Singapura, atestando outro elo desta rede de trânsitos e conexões. Esta rede de contactos que se estabelece desvenda valorações nostálgicas impressivas e retóricas do mar inerentes à mobilidade de pessoas, objectos, e as representações dos portugueses de Malaca e dos portugueses de Portugal que são construídas reciprocamente.

Simbolicamente, os “Cabazes de Nostalgia” preenchem e emolduram uma variedade de espaços *in-between* – entre eles, os espaços da diáspora dos kristangs (que ligam a *homeland* de Malaca e o resto do mundo). E, ainda, no caso dos cabazes reais, encontramos um outro exemplo, a “comida tradicional” de Malaca produzida em contextos de indústrias caseiras do *Settlement*. Estes produtos alimentam a procura de sabores locais, e tanto os singaporeanos como os *KL people*, como certos europeus (entre eles, eu própria) levam de volta aos respectivos lugares de residência, para prolongar no “regresso a casa”, a experiência gustativa e cultural tida no *Settlement*. Esta análise privilegia, no fundo, uma etnografia do movimento de objectos e de pessoas. Que não é, como bem apontam vários autores<sup>35</sup> uma etnografia das migrações, ou mesmo da mobilidade.

---

<sup>34</sup> Retórica é expressão sinónima de oratória, e de eloquência. Retóricas do Mar são um reportório discursivo produzido sobre o mar, produzido com um fim que enquadra o meio, a oratória.

<sup>35</sup> Jonathan Friedman, “Diasporization, Globalization, and Cosmopolitan Discourse”, in *Homelands and Diasporas: holy lands and other places*, org. André Levy e Alex Weingrods (Stanford: Stanford University Press, 2005), 140-165; André Levy e Alex Weingrods, “Introduction”, in *Homelands and Diasporas: holy lands and other places*, org. André Levy e Alex Weingrods, (Stanford: Stanford University Press, 2005), pp. 3-26.

Malaca e os euroasiáticos portugueses são parte de mundos sobrepostos, mutuamente constituintes e não exclusivos entre si. Como um *puzzle* identitário que é construído por todos e por cada um, e que varia consoante a situação social e o contexto político-sócio-económico mais abrangente. Os portugueses de Malaca são construtores criativos, artesãos escorreitos de um movimento secular de pessoas e mercadorias (materiais ou imateriais). São negociantes do seu lugar, gestores criativos do seu capital simbólico de “filhos do solo parciais” (“*semi-bumiputera*”) na Malásia, e de filhos de uma longínqua *homeland*, localizada num espaço, por vezes imaginário, de geometria imprecisa, etiquetado como Portugal. Estas conexões euroasiáticas alicerçam e alimentam o estabelecimento de alianças políticas, económicas, de transacções simbólicas e de prestígio, de relações diplomáticas<sup>36</sup>, e promovem uma convivência pacífica, em articulação com os objectos materiais no sentido mais restrito, trocam-se cortesias, e alicerçam-se relações sociais no quadro mais abrangente das identidades minoritárias no sudeste asiático, evocando pertenças pretéritas como elemento de radicar ancestralidade ao seu estatuto de cidadania. Há diferentes modalidades de produção e consumo de nostalgia visíveis no *locus* empírico em análise: nostalgias *imperiais*<sup>37</sup>, *estruturais*<sup>38</sup>, nostalgias *desconstruídas*<sup>39</sup> e *exo/endo-nostalgias*<sup>40</sup>. Estes processos, ainda que resultem de interacções pretéritas, muitas vezes em tempos coloniais, transitam para a contemporaneidade, sendo reapropriados sobre várias tonalidades discursivas, que aqui procurámos desconstruir. Os ‘encontros’ coloniais em tempos e espaços como estes que aqui analisámos, promovem um olhar sobre processos que de outro modo seriam invisíveis, porque se localizam nos interstícios das histórias que as pessoas e os grupos contam sobre si próprios.

---

<sup>36</sup> Refira-se, a esse respeito, e a título exemplificativo, o facto de os municípios de Lisboa e Malaca serem cidades geminadas.

<sup>37</sup> Renato Rosaldo, “Imperialist Nostalgia,” in *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*, ed. Renato Rosaldo (Boston: Beacon Press, 1993), pp. 68-88.

<sup>38</sup> Michael Hertzfeld, *Cultural Intimacy: social poetics in the nation-state* (New York/London: Routledge, 2005).

<sup>39</sup> Edna Lomsky-Feder e Tamar Rapoport, Tamar, “Visit, Separation, and Deconstructing Nostalgia: Russian Students Travel to Their Old Home”, in *Homelands and Diasporas: holy lands and other places*, org. André Levy e Alex Weingrods (Stanford: Stanford University Press, 2005), pp. 296-320.

<sup>40</sup> David Berliner, “Multiple nostalgias: the fabric of heritage in Luang Prabang (Lao PDR)”, *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 18, pp. 769-786.

# A BOLSA DE BIELSA E OUTRAS HISTÓRIAS PARA ESPREITAR O FUTURO

por

**João Carlos Louçã<sup>1</sup>**

**Resumo:** Questionando o Iluminismo na sua premissa da existência de uma Razão universal que Eric Wolf abordou em pormenor (1999) ou ainda daquilo que Sahlins chamou de “ilusão ocidental da natureza humana” (2011), a Antropologia pode ter no futuro um campo significativo para pensar o mundo em que vivemos. No capitalismo de vocação universal que o neoliberalismo conseguiu impor, a naturalização das ideias que o justificam fazem parte de uma corrente hegemónica que transforma a ideologia neoliberal numa condição da natureza humana. As culturas de resistência são assim uma condição para pensar práticas contra-hegemónicas, ou simplesmente realidades sociais que escapam ainda à expropriação de bens comuns, à privatização do futuro enquanto espaço de desejo e de imaginação coletiva. Na praxis da utopia concreta de Bloch (1982), pode residir o horizonte da expectativa de que o que está para vir existe já. Existirá maior desafio para as ciências sociais?

**Palavras-chave:** Utopia; Resistência; Contra-hegemonia.

**Abstract:** By questioning the Enlightenment on its premise of the existence of a Universal Reason that Eric Wolf tackled in detail (1999) or of what Sahlins called the “Western illusion of human nature” (2011), Anthropology may in future have a significant field for thinking the world we live in. In the capitalism of a universal vocation, that neoliberalism has managed to impose, the naturalization of the ideas that justify itself is part of a hegemonic current that transforms neoliberal ideology into a condition of human nature. Cultures of resistance are thus a condition for thinking counter-hegemonic practices, or simply social realities that still escape the expropriation of common goods, the privatization of the future as a space of desire and collective imagination. In Bloch's (1982) praxis of concrete utopia, there may lie the horizon of the expectation that what is to come already exists.. Is there a bigger challenge for the social sciences?

**Keywords:** Utopia; Resistance; Counter-hegemony.

São eloquentes as fotografias de abril de 1938, tiradas em Saint Lary Soulain, durante os quatro dias em que aquelas montanhas dos Pirinéus entre Aragão e a Occitânia francesa viram cruzar a fronteira mais de seis mil pessoas que fugiam do avanço das tropas de Franco. *A Bolsa de Bielsa* como esta história é conhecida, foi uma das muitas histórias da resistência ao avanço dos nacionais. Uma

---

<sup>1</sup> Antropólogo, investigador no Instituto de História Contemporânea, Universidade Nova de Lisboa.

história de cumplicidade com a população que tinha visto em poucos anos todas as esperanças de mudança afundarem-se na guerra. No êxodo civil, que durou vários dias pelas montanhas com neve, a aviação de Hitler e Mussolini bombardeava as aldeias abandonadas em dias alternados. No ensaio das novas técnicas de terror pelo ar, o resultado foi a mesma destruição que em Guernica. A fuga da população, evitou o pior.

Pouco tempo antes, a frente do Ebro tinha caído e as forças da República retiravam para os territórios onde ainda podiam combater: Catalunha e Valência. Bielsa era vale fronteiriço onde, nesta retirada, a 43.<sup>a</sup> Divisão do exército republicano resistiu durante 166 dias e guardou livre o acesso à fronteira. Poder-se-à estranhar, como algum capricho da História, que um pequeno vale dos Pirinéus de Aragão, tenha protagonizado a resistência extraordinária das causas perdidas – porventura só visivelmente perdidas a esta distância. Sete mil homens esgotados, mal armados e em risco de debandada, contra uma força duas vezes superior, suportada pela aviação alemã e italiana, com as armas mais modernas. A central elétrica de *Lafortunada* justificava o interesse estratégico do vale. De tal maneira que perante a previsível retirada das forças republicanas, um acionista da sociedade de exploração da central reúne-se com Beltrán, comandante-chefe da 43.<sup>a</sup> Divisão, para lhe oferecer dinheiro em troca da preservação da central. Beltrán faz o contrário e, na retirada, dinamita a central, que por algum tempo, não poderá produzir eletricidade.

Martin Arnal Mur tinha noventa e sete anos em abril de 2018. Tinha quinze quando a guerra começou e dezassete no episódio de Bielsa. Com a calma ganha com os anos, contava que era demasiado jovem e que por isso, apesar de mobilizado na Brigada Mista que retirava de Huesca, não tinha um fuzil, mas combatia com uma pá com que ora escavava trincheiras, ora sepulturas. Em junho, é dos últimos a passar a fronteira depois de ter cruzado as aldeias destruídas. “Espetáculo dantesco”, garante. Como a outros combatentes que chegavam a França, é-lhe dado a escolher reentrar em Irun, para território controlado pelos franquistas ou entrar pela Catalunha e voltar ao combate. Como quase todos os seus companheiros, volta à guerra. Até a derrota se instalar por todo o lado. Cai Barcelona, cai Valência, cai Madrid. A República vai para o exílio. Nesse momento, Martin, volta a entrar em França onde escapa de um fuzilamento provável. Pouco tempo depois França é ocupada pelas forças do Reich e Martin junta-se à resistência. “Simplesmente não quis fazer o que Petain nos exortou a fazer: obedecer ao inimigo”, contava naquele dia de abril de 2018. Como conhecia bem as montanhas, em 1944 teve como função passar pessoas pela fronteira, ali mesmo, na pequena aldeia onde essas fotografias faziam a exposição evocativa – hoje transformada nessa espécie de

parque temático em que a montanha é local de lazer citadino e reserva etnográfica de formas de vida passadas – onde o esqui alpino garante visitantes e a economia local. Na mesma aldeia onde numa casa refúgio da resistência, Martin descansava com os seus passageiros e preparava-se para a última jornada de vinte quilómetros pela montanha. Vincent era o cúmplice e quem lhes garantia uma porta aberta, uma bebida quente, uma cama com palha. Martin, levanta a cabeça, olha em volta e pergunta se Vincent ainda vive. Já não, responderam-lhe, mas a sua viúva estava ali mesmo. Os dois levantam-se e procuram-se no meio da assistência. Os braços que se abraçam no reconhecimento. As palavras que trocaram foram entre eles. A emoção foi partilhada por todos que estávamos na sala onde se inaugurava a evocativa exposição fotográfica.

Houve outros testemunhos, de gente que fez aquela travessia. Lágrimas com as memórias dolorosas, de quem era criança e viu o seu mundo acabar de repente, a fugir das bombas que caíam dos céus, do “exército de mouros” como eram conhecidas as tropas franquistas, das atrocidades da vingança sobre as populações que lutaram ao lado da República, que acreditaram que as pessoas eram iguais e que a terra podia ser repartida. Lágrimas de quem se lembra ainda da receção solidária da população daquele lado da fronteira, dos comboios que nos dias a seguir os conduziram para campos de refugiados a que chamaram “campos de concentração”. Muitos preferiram voltar nos meses ou anos seguintes. Outros ficaram por França porque tinham familiares e amigos que nunca consideraram realmente aquela fronteira uma separação eficaz entre os povos da montanha. E houve também lágrimas das crianças francesas, hoje octogenárias, que viveram aqueles dias em que a aldeia se encheu de gente do outro lado e o quotidiano foi subitamente interrompido pela brutalidade e desespero que presenciavam sem entender. E outros relatos, mais atuais como o de António Escalona, como todos de Bielsa, filho e neto de refugiados, primeiro alcaide da democracia, eleito pelas listas do PSOE em 1979. Até 1982, já era autarca há três anos, era parado pela *guardia civil* a cada vez que entrava no carro para sair de Bielsa: arma apontada à cara, interrogado à maneira franquista. Uma transição onde as armas ficaram todas do mesmo lado, a impunidade também.

No dia dessa sessão, celebrava-se o 88.º aniversário da proclamação da República, essa república efémera que viu acontecer um processo revolucionário ao mesmo tempo que travou e perdeu uma guerra – antecâmara da outra mundial que veio logo a seguir. Que na realidade teve ali um dos seus primeiros episódios depois da sublevação franquista em Marrocos e o apoio da Europa fascista, com a hipocrisia inglesa e francesa refugiadas numa neutralidade impossível e com a cumplicidade ativa de Salazar. Mas também com a solidariedade proletária que

combateu em todas as frentes através das Brigadas Internacionais, com milicianos e milicianas que fizeram das armas a sua utopia concreta.

Conta quem sabe, que na construção da central elétrica de *Lafortunada*, em Bielsa, inaugurada em 1923, os *senhoritos* que vieram de Barcelona e Madrid, com os planos e a responsabilidade da obra, faziam um homem e um burro subir todos os dias por um caminho de terra, seis horas para cima e outras tantas para baixo, só para lhes ir buscar o gelo com que gostavam de beber o café e as *copas* antes da sesta. Os magos da energia de então, construtores da industrialização da costa basca, de Saragoça e de Barcelona, não se privavam dos privilégios de classe que, sob muitos aspetos, eram ainda os do antigo regime.

Oitenta e oito anos depois, nesse dia 14 de abril de 2018, enquanto decorria esta sessão evocativa em Saint Lary, duas carrinhas de polícia deslocaram-se em urgência a uma destas aldeias para retirar e lavar o auto de desobediência a alguém que, na sua janela, colocou a bandeira tricolor da II República. Pouco tempo antes, a *alcaldesa* eleita pela esquerda da capital reunida na candidatura *Ahora Madrid*, via a 10 de abril, o tribunal administrativo n.º 8 de Madrid decidir que não podia mudar a toponímia da cidade mexendo nos nomes de antigamente. No caso, “Calle caídos de la división azul”, a legião de voluntários falangistas que combateu sob o comando nazi na frente oriental da II Guerra Mundial, e a que Hitler chamava com ternura “maltrapilhos impávidos”. A *Operação Barbarossa*, que o antropólogo Eric Wolf definiu como exemplo da utopia racial do nacional socialismo na sua pretensão de instituir a imaginária comunidade do *Volk*<sup>2</sup>.

Fernando Rosas no seu trabalho sobre os regimes fascistas europeus associa o sucesso de Franco à capacidade de unificar num único partido, em plena guerra civil, a direita espanhola até então dividida entre falangistas, carlistas e a Renovação Espanhola. “O falangismo fascista e pro-nazi desempenha entre 1939 e 1942 um papel de marcante influência na ditadura franquista”<sup>3</sup>, e é nesse quadro que a Divisão Azul combate na frente Leste da II Guerra Mundial contra o exército soviético, até 1942. Destituído o seu chefe e ministro dos assuntos exteriores nessa data, Rosas vê nesse sinal uma perda de influência do falangismo mais radical pelo que nada faria prever que setenta e seis anos depois os tribunais da democracia os considerassem dignos da toponímia da capital espanhola.

---

<sup>2</sup> Eric R. Wolf. *Envisioning Power; Ideologies of Dominance and Crisis* (Berkeley: University of California Press, 1999), p. 235.

<sup>3</sup> Fernando Rosas. 2019. *Salazar e os fascismos* (Lisboa: Tinta da China. 2019), p. 67.

Vem a propósito o testemunho de David Rousset, trotskista francês que em agosto de 1936, em Marrocos, conheceu Omar Abjeli e Mohamed Wazzani, dirigentes do movimento nacionalista marroquino<sup>4</sup>. Com eles viajou para Barcelona e estabeleceu contactos com o POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista) e com o Comité Central das Milícias, organismo dirigido pela CNT (Confederación Nacional del Trabajo) e pela FAI (Federación Anarquista Ibérica). Durante o mês de setembro desse ano, negociaram e estabeleceram um protocolo, aceite por todos os partidos catalães, para a independência dos territórios espanhóis do Rif. Em contrapartida deste reconhecimento, do fornecimento de dinheiro e armas, os dirigentes marroquinos comprometiam-se a atacar a retaguarda de Franco e também sua base logística. Mas o acordo, celebrado com o governo catalão, tinha que ser aprovado por Madrid. A República, acoitada e pressionada pelo governo francês, não estava pronta para se desfazer dos territórios coloniais. Dinheiro e armas para atacarem Franco ainda podia ser, independência é que não. Goradas as hipóteses, os dois marroquinos desinteressam-se do plano. Rousset ainda argumenta que melhor é fazerem o acordo, levarem as armas e depois fazerem com elas aquilo que bem entendessem, mas entre uma República colonial e um general de bigode que a tinha representado no território africano ocupado, os dirigentes marroquinos preferiram seguir o seu caminho, alheios aos destinos da Europa.

O episódio dá-nos talvez um vislumbre do que podem ser os caminhos de uma História que podia ter sido uma coisa mas que foi outra, dos “ses” intermináveis que nos fazem pensar nas circunstâncias e nas pessoas que foram protagonistas e que em larga medida determinaram o mundo que veio a seguir e aquele em que vivemos hoje. O “se” desta história marroquina, podia ter mudado o curso da guerra. É um “se” gigantesco, capaz de nos fazer formular outras perguntas. E se a guerra de Espanha tivesse significado uma derrota das forças fascistas na Europa? E se Madrid e Valência nunca tivessem caído, e se Estaline nunca tivesse tomado o controlo de Barcelona acabado com as milícias e decapitado o POUM e a CNT? E se Picasso nunca tivesse tido de pintar Guernica? E se a Legião Condor, Hitler e Mussolini tivessem tido em Espanha a sua primeira derrota? E se o êxodo da população de Bielsa nunca tivesse acontecido e hoje não houvesse filhos de refugiados mas filhos e netos de quem tivesse conseguido expulsar os fascistas das suas terras?

E se Mário Dionísio, por cá, ouvido colado à rádio, a ouvir Rafael Alberti declamar o seu “Romance em defesa de Madrid”, sentindo essa guerra como sua,

---

<sup>4</sup> Miguel Romero, *La Guerra Civil Española en Euskadi y Catalunya: contrastes y convergencias* (Barcelona: Editorial Silone, 2016).

apesar ou talvez por causa do “país agrilhado, esvaziado, dos amigos presos e torturados”<sup>5</sup>, nunca tivesse desesperado com o *No Pasáran?*

Mas a História não se faz no condicional e os seus sentidos serão talvez melhor entendidos se olharmos os momentos que não se cumpriram nas promessas de um futuro que não aconteceu. Nesses vislumbres desfocados, estarão as utopias dos séculos anteriores que fizeram a guerra de Espanha e que fizeram Martin, e tantos outros da sua geração, combater sempre, sem desistir.

Cabe aqui perguntar se serão as utopias dos séculos XIX e XX responsáveis pelas atrocidades das guerras e do mundo caótico em que vivemos? Serão estas o pecado original de todos os conflitos, nas suas aparências políticas ou religiosas? Será Rafael, o viajante português, personagem de More, que nos conta a vida na Ilha da Utopia, um verdugo disfarçado para os tempos que estavam para vir?

Salazar, que olhava para a guerra de Espanha com apreensão, manobrou a diplomacia do país para permanecer debaixo da tutela do império britânico, simulando neutralidade, ao mesmo tempo que era um agente ativo no apoio aos desígnios militares de Franco e dos nacionalistas no conflito. Em discurso proferido no dia 6 de julho de 1937, perante oficiais do exército e da armada que o foram felicitar por ter sobrevivido a um atentado, Salazar evocava longamente a aliança e cumplicidade com a Inglaterra, mas ao mesmo tempo não deixava dúvidas sobre a sua posição ativa no conflito que decorria em Espanha: “Alguns não acreditam no perigo comunista: nós, ao contrário, vemo-lo, sentimo-lo, tememos se instale em Espanha com a ajuda estrangeira (...) daqui vem a nossa oposição a que a não-intervenção funcione em detrimento do nacionalismo espanhol, barreira entre Portugal e o comunismo ibérico”<sup>6</sup> No delírio frequente na Europa dos anos 30 do século passado, o ditador português via a II República espanhola como uma ameaça que levaria Portugal a incorporar-se na “Federação das Repúblicas Soviéticas Ibéricas”<sup>7</sup>. No apoio ativo que concedeu a Franco, Salazar tornou a fronteira com o país vizinho na armadilha de muitos combatentes republicanos que aí esperaram encontrar refúgio, colocou forças militares e policiais ao serviço dos nacionais, recrutou mercenários e garantiu um efetivo isolamento da República. Mesmo que no final da II Guerra Mundial o regime salazarista tenha tentado disfarçar o seu papel nesta guerra, escudando-se atrás da versão oficial de neutralidade, dando provas de uma notável capacidade de sobrevivência perante os momentos em que

---

<sup>5</sup> Mário Dionísio, *Autobiografia* (Lisboa: Casa da Achada, 2017), p. 30.

<sup>6</sup> Salazar. “Portugal, a aliança inglesa e a guerra de Espanha”. (Lisboa: SNP, Imprensa Nacional, 1937), p. 14.

<sup>7</sup> Salazar. 1937. “Portugal, a aliança inglesa...”, p. 37.



a situação política europeia lhe poderia ser desfavorável, não sobram dúvidas da sua cumplicidade e apoio ao *alzamiento* militar iniciado por Franco em 1936.

Partindo desse pressuposto, Manuel Loff analisa em pormenor a historiografia portuguesa a propósito da relação dos dois países durante o tempo que durou do conflito espanhol e lembra o “papel tão central na definição ideológica e internacional do regime salazarista que a lógica censória deste se abateu implacavelmente na produção bibliográfica e literária que se publicava em Portugal sobre o conflito”<sup>8</sup>. Dialogando com o trabalho de César de Oliveira, Loff coloca-nos perante um estranho e doloroso dilema da análise historiográfica que é o da capacidade de condicionamento sobre o futuro que sobrevive às ditaduras que beneficiam ainda que postumamente, desse condicionamento: “o peso que tem na análise histórica a própria autodefinição do Salazarismo e as suas teses oficiais produzidas sobre toda a sua actividade e identidade políticas. Tenho tido ao longo dos anos a possibilidade de sublinhar este particularmente perverso aspecto da história das ditaduras: o de podermos perceber, em determinados contextos, a sua capacidade de condicionar deliberadamente a construção da memória futura que delas as sociedades necessariamente terão”<sup>9</sup>.

O trabalho de Manuel Loff remete ainda para a influência que a Guerra de Espanha de 1936-39 tem na atualidade do debate político: “A Guerra de Espanha mantém hoje um carácter instrumental em debates políticos da *mais* variada natureza. A sua capacidade de se transformar em metáfora de determinados fenómenos sociopolíticos mantém o estudo do conflito espanhol num ponto quase permanente de ebulição”<sup>10</sup>. Também Paula Godinho que trabalhou as questões da fronteira transmontana em Cambedo da Raia foi confrontada com as memórias dolorosas desse período e as suas continuidades nesse tempo *alongado* que permanece ativo na memória coletiva e que pode revelar-se no trabalho etnográfico. Mobilizando a memória de um acontecimento traumático nos anos posteriores à vitória franquista e à resistência que ainda teve lugar, Godinho identifica a partir do seu trabalho de terreno, três fases no processo de rememoração, sendo a primeira delas “um processo de silenciamento de uma recordação, mais intenso do que uma privatização memorial, que acompanha as ditaduras e as ultrapassa, entrando por quase duas décadas após o processo de transição para a democracia”<sup>11</sup>. Esse lastro onde

---

<sup>8</sup> Manuel Loff, “A memória da Guerra de Espanha em Portugal através da historiografia portuguesa”. *Ler História* (51): 77-131, 2006, p. 3.

<sup>9</sup> Loff, “A memória da Guerra de Espanha em Portugal...”, p. 15.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Paula Godinho, Inês Fonseca e João Baía. 2015. *Resistência e/y Memória – Perspectivas Ibero-Americanas*. p. 11.

residem continuidades, silenciamentos e formas de rememoração, onde opera o resgate e a disputa em torno das memórias dolorosas que marcaram uma época e que condicionam ainda muitas das formas da política atual, pôde ser identificado por esta investigação nos Pirinéus, através da história de Bielsa, mas também nos relatos de quem viveu o processo de Transição e as expetativas frustradas de que este foi responsável.

O futuro é um país estranho, lembra-nos Josep Fontana ao mesmo tempo que exorta, cientistas sociais e historiadores em particular, “para a tarefa de reinventar um novo futuro, que é ainda um país desconhecido”<sup>12</sup>. “Experiência” e “expectativa” são o par de conceitos que Paula Godinho, no seu último livro, nos faz considerar a partir da relação entre o antigo e o futuro, a recordação e a esperança.<sup>13</sup> Para a Antropologia que olha o futuro como uma hipótese de construção coletiva e não como um destino selado, ou para quem procura uma ideia do tempo histórico, teremos de “prestar atenção às rugas de um ancião ou às cicatrizes em que está presente um destino da vida passada” como nos lembra Reinhard Koselleck<sup>14</sup>. “Não se pára de idear, de pensar o futuro”, relembra-nos ainda Paula Godinho, “mesmo quando se alega que ele está suspenso”<sup>15</sup>.

Diz-nos um recente relatório do *Future Today Institute*<sup>16</sup> que a inteligência artificial é a tendência declarada das mudanças tecnológicas que temos pela frente. Que a biotecnologia através da nanomedicina pode vir a significar cuidados de saúde personalizados através de tatuagens de pele artificial que libertam medicação por nanotubos e avaliam a reação do paciente por microsensores. Que as tecnologias de reconhecimento facial, os óculos de realidade aumentada, são já realidades utilizadas no controlo de populações. Que o dinheiro líquido vai desaparecer em 2030 no espaço europeu e antes disso na China e na Índia.

Júlio Verne e Orwell numa fusão da realidade que é simultaneamente um sinal da crise planetária, mesmo que parte destas realidades tecnológicas possam corresponder a avanços significativos em campos como a biomedicina. A barbárie que vaticinava Rosa Luxemburgo, quando o capitalismo era muito mais o cheiro da pólvora do que de *microships*. Ter hoje um computador, um *tablet* e um telefone *inteligente* parece-nos natural. E continua a parecer-nos natural quando temos de

---

<sup>12</sup> Josep Fontana, *El futuro es un país extraño – una reflexión sobre la crisis social de comienzos del siglo XXI* (Barcelona: Passado y Presente, 2013), p. 20.

<sup>13</sup> Paula Godinho, *O Futuro é para Sempre. Experiência, Expectativa e Práticas Possíveis* (Lisboa: Letra Livre, 2017).

<sup>14</sup> Reinhard Koselleck, citado por Paula Godinho, *O Futuro é para sempre...*, p. 147.

<sup>15</sup> Godinho, *O Futuro é para sempre...*, p. 148.

<sup>16</sup> <<https://futuretodayinstitute.com/2018-tech-trends-annual-report/>> acedido em 9 de maio 2018.

mudar de aparelho cada dois ou cada três anos. Não queremos ser obsoletos, e mesmo se isso não nos fizer grande diferença, há a obsolescência programada dos materiais feitos para não durar. O outro lado desta orgia de consumo tecnológico pode ser o Ghana, num subúrbio de Agbogbloshie, onde cerca de 20 mil pessoas vivem deste lixo que lhes chega diariamente em contentores. Queimam o plástico a céu aberto e da cinza fumegante, retiram com os dedos minúsculos circuitos de cobre e de ferro com que fazem bolinhas que vendem a peso. Vivem do lixo de uma civilização tecnológica, em cidades construídas sobre lixo. Na utopia de consumo em que vivemos, outros vivem do nosso lixo, sentados numa montanha que cresce cada dia<sup>17</sup>.

Na complexidade globalizada da produção e consumos crescentes, na malha estreita das possibilidades de um modelo de organização social que não faça equivaler desenvolvimento com destruição ambiental e, simultaneamente, direitos laborais reservados às populações trabalhadoras do primeiro mundo, as experiências registadas nos Pirinéus do Alto Aragão são fruto de uma continuidade visível com a história do conflito que dividiu Espanha nos anos 1930. Não só pelas condições de vida que as políticas de industrialização, controlo dos rios, produção florestal e energética determinaram, mas sobretudo pela resistência que aconteceu sempre naquele território. Uma resistência dos vencidos, que até aos anos 1950 ainda andaram pelas grutas das montanhas de armas na mão a sonhar com o dia em que derrotariam Franco.

Essas histórias continuaram até aos dias de hoje, nas memórias transmitidas através das gerações, nos exemplos de luta que perduraram e influenciaram todos os movimentos sociais que disputam hoje visões de futuro para o território onde o abandono das montanhas e as formas de vida passadas são argumentos de uma cultura de resistência comum a quem ocupa aldeias abandonadas. No Estado espanhol do século XXI, a Guerra Civil que inaugura a ditadura franquista não é um assunto exclusivo do passado, mas antes uma referência que continua a dividir e a situar muitos dos momentos da etnografia realizada nesta investigação. As referências às organizações como o POUM ou a CNT/FAI são permanentes nos espaços comuns das aldeias que revivem novas vidas a partir da ocupação. A consciência de que foi o regime franquista o autor e obreiro da desertificação verificada provoca analogias inevitáveis com os responsáveis políticos atuais que crêem que a sua legitimidade continua a residir nas forças repressivas e não na vontade popular. Usando a desobediência civil como estratégia inicial, o movimento

---

<sup>17</sup> *At the other side of technology*, José Prieto e Leonardo Llamas, 2016. Documentário exibido a 13 de abril 2018 em “Espiello, XVI Festival Internacional de Documental Etnográfico de Sobrarbe”.

de ocupação que esta investigação procurou seguir, pode seguir por caminhos de normalização institucional, de participação na vida pública das comunidades, fazendo delas parte integrante, mas não deixa de estar colocado em permanência perante a possibilidade de uma ação musculada do Estado perante a qual o regresso a estratégias de desobediência constitui-se como repertório de luta.

Nos registos etnográficos que se seguem, o passado de resistência das anteriores gerações deixa uma marca significativa que hoje disputa os territórios de amanhã através da resistência quotidiana que pode trazer luz à dialética entre lutas visíveis e invisíveis, pequenas e grandes, organizadas e individuais. Uma continuidade entre passado e presente que acompanha o entendimento de “como o dissenso individual se torna (ou não se torna) em ação de massas”<sup>18</sup> e de como “o protesto social deve ser entendido como um processo em curso em vez de um estado já adquirido”<sup>19</sup>. Nesse sentido, a ditadura franquista é o cadáver que nunca foi enterrado, que continua a reproduzir quer os seus herdeiros e práticas políticas, quer acontecimentos e os grupos que lhes resistem.

## VIVER SEM DONOS

De família de carpinteiros, sabia bem a diferença entre uns e outros. Uns eram feitos de aparas, restos do trabalho na madeira, com formas variáveis que o pai levava para casa no fundo do bolso do casaco. Os outros eram todos semelhantes, encerados e com lustro até podiam ser soldadinhos perfilados pela imaginação infantil. Em criança eram os palitos que anunciavam a divisão do seu mundo entre quem tinha posses e os que nada tinham. O pai trabalhava para familiares numa fábrica de móveis. Em sua casa os palitos eram os mais baratos, chatos e quebradiços. Em casa dos primos e tios que empregavam o pai, usavam-nos redondos. Para os seus olhos de criança, os palitos simbolizavam as diferenças de classe, tornavam-nas visíveis no seio da mesma família, faziam crescer as diferenciações da vida que levavam. Ainda hoje associa os palitos redondos à riqueza e bem estar de uma classe que não é a sua.

Nacho nasceu em Saragoça numa família que migrou de Teruel para a capital de Aragão. Antes disso, a seguir à guerra, os seus avós foram forçados a ir para Valência quando Franco quis colonizar a cidade que foi a última capital

---

<sup>18</sup> Richard G. Fox and Orin Starn (coord.). *Between Resistance and Revolution* (New Jersey: Rutgers, 1997). p. 6.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

da 2.<sup>a</sup> República. Passados uns anos, voltaram a Saragoça onde os pais de Nacho se conheceram e onde viveram. Com quatro irmãos, a vida foi difícil e o salário do pai era pequeno para as despesas da família. A mãe foi cabeleireira em casa, professora de costura e chegou a ter uma pequena loja de lãs. Nacho frequentou a escola profissional, onde estudou construções metálicas e neste percurso escolar viveu o período da transição depois da morte do ditador. Lembra-se como a repressão aos estudantes permaneceu mesmo depois da democracia instalada e do pacto constitucional. Lembra-se como a esperança inicial deu lugar à revolta e como esta o fez procurar uma vida simples, fora do bulício da cidade. Conheceu os Pirinéus quando estava nos escuteiros e aí fazia saídas de campo. Foi quando deu com a primeira aldeia abandonada, espaço fantasmagórico onde os objetos pessoais ainda povoavam as casas vazias para assim lembrarem os visitantes que as memórias não se apagam senão com a erosão do tempo.

Com dezanove anos foi chamado para cumprir serviço militar. As ilhas Canárias eram o seu destino, mas a vida castrense não o tentava e era uma perspectiva violenta face às suas convicções. Foi objetor de consciência antes da lei de objeção, daqueles que ficaram amnistiados quando a lei foi aprovada. Quando resolveu ir viver para uma dessas aldeias abandonadas dos Pirinéus, evitando o confronto com o seu irmão mais velho que era militar de carreira, cumpriu o sonho de viver a sua vida perto da Natureza.

Hoje é um veterano do movimento de ocupação rural onde quase toda a gente é bastante mais jovem. Circula pela região que conhece desde essa época, quando chegava a passar meses sem ver ninguém e tinha de caminhar um dia inteiro até ao telefone ou mercearia mais próxima. Conheceu velhos que ficaram depois do êxodo das suas aldeias, viveu com eles e com eles partilhou campos e culturas, trabalho e serões à lareira. Com eles entendeu que o abandono destas aldeias foi um processo de extermínio ainda hoje latente:

*[...] el mayor tabú de los pueblos deshabitados son todos los abuelos que se han muerto en la huida de los pueblos. En la marcha de los pueblos. ¡Una barbaridad!*

*Muchos se murieran en el mismo camino. ¡Se murieran los abuelos! La gente te lo cuenta si tienen muchas confianzas. Los hijos sacaron a rastras a los abuelos, algunos los ataron a la caballería, literalmente atados... muchos abuelos no querían irse de las casas y obligados por los hijos. Es como el mayor tabú que hay cuando me contaban cosas. Muchos ni me han contado, luego he descubierto de cosas que me han contado. Os que no se morían en el camino, la mayoría se iban a*

*Barcelona y se morían. De pena, de no poder salir ni a la calle. De darles todo miedo. De no tener ni los conejos para entretenerse ni las gallinas. (Nacho)<sup>20</sup>*



**Fig. 1.** Exterior da casa de Nacho

Quando finalmente teve um carro, garantia o transporte de bens essenciais e de pessoas até ao médico ou ao hospital. Mudou frequentemente de sítio, partilhou invernos com toxicodependentes em recuperação, com legionários desertores, com jovens como ele, que procuravam nas montanhas uma vida que idealizavam longe da civilização.

Nacho é um daqueles informantes que nos escancara portas para realidades que apenas intuímos, é passaporte assegurado para circuitos de pessoas onde a confiança demora a conquistar, que nos estende uma passadeira vermelha para um tempo que persiste no imaginário e em práticas que se reinventam a cada momento.

---

<sup>20</sup> Entrevista realizada a 9 abril de 2018, em Aínsa.

Autodidata, profundo conhecedor da região e da sua cultura, é etnógrafo com obra publicada em livro e em dois documentários ficcionados. O livro é “etnografia pura e dura”, como explica. O registo póstumo da vida e culturas das catorze aldeias abandonadas no Vale de La Solana onde viveu e que percorreu a pé vezes sem conta. Um dos documentários implicou a reconstrução de uma chaminé onde trabalhava durante a semana para ao sábado e domingo receber em sua casa a equipa de produção, atores e figurantes que ali iam filmar as sequências do filme que imaginou. Nesses fins de semana de rodagem, chegou a receber mais de cem pessoas, vestidas à época e a falarem aragonês, uma língua hoje em desaparecimento mas que no tempo do filme ainda se usava nas aldeias cheias de vida. O filme retrata uma aldeia antes do tempo de abandono, onde a reconstrução de uma chaminé tradicional do Alto Aragão é o pretexto para um retrato feito através de tudo o que Nacho conseguiu recolher das tradições, das histórias e das formas de vida dos habitantes que o antecederam. O guarda-roupa e os objetos presentes na filmagem foram aqueles que Nacho foi recolhendo das várias aldeias por onde passou. Roupas remendada uma e outra vez, que era como se usava naquele tempo.

Foi a produção deste filme que o fez, com mais duas pessoas, iniciar o que é hoje um importante festival internacional de cinema documental. O *Espiello* (que significa espelho em aragonês) realiza-se há dezasseis anos em Boltaña, capital de comarca nos Pirinéus de Aragão. Começou como uma mostra de cinema documental para Nacho e outros fazedores de filmes poderem partilhar os seus trabalhos. Hoje recebe obras e realizadores de todo o mundo e é um marco importante na vida daquela comunidade que, durante duas semanas, através do cinema, observa e reflete sobre o mundo em que vivemos, em todas as suas latitudes e em muitas das suas dimensões. Nacho já não está na organização do festival, mas acompanha-o e pertence ao júri, que seleciona os filmes que vão integrar cada edição.

Com cinquenta e cinco anos, tem um nome para si e para os que como ele foram para a montanha viver uma vida longe da cidade em ritmos mais determinados pelos ciclos naturais: “neururais”. Explica que geralmente são vistos como *hippies* mas que os *hippies* foram um fenómeno de 1968 e que agora funcionam como uma etiqueta que classifica quem vai viver para uma aldeia abandonada. Nos encontros de ocupação rural que frequenta e onde organiza a troca daquilo que produz por outros produtos que outros produzem, há todo o tipo de pessoas e de influências de diferentes tribos urbanas: punks e neopunks, modernos ou gente do *heavy metal*, mochileiros e intelectuais. Todos em ambiente rural, rodeados por montanhas, não deixam de ter qualquer coisa da estética *hippie* e das revoltas juvenis dos anos 60 e 70 do século passado.

A casa onde vive só tem acesso a pé ou com tração às quatro rodas. Quando chove, o caminho é muitas vezes cortado pelas correntes da água. Vive com dois burros, três cabras, quatro cavalos, três cães e um número incerto de gatos. Ocasionalmente recebe visitantes por períodos de duas ou três semanas da rede WWOOF<sup>21</sup>. Pela terceira vez consecutiva, os tomates que produz receberam o prémio da comarca para os melhores tomates. Também já ganhou o mesmo concurso com uma beringela de um quilo e meio, mas recusa sempre o prémio que são adubos químicos que não utiliza. Aos organizadores faz sempre o mesmo reparo: se fossem ferramentas ainda lhes daria préstimo.

Da vida que ficou para trás, do jovem insubmisso ao serviço militar que foi para as montanhas sem ter documentos de identidade, até à pessoa que ali se fez homem e que soube encontrar as histórias doridas de quem teve de deixar as suas terras, Nacho fez destas montanhas a sua casa. Percorreu os caminhos de todas as aldeias abandonadas e entendeu como esse abandono foi determinado por políticas que, ao mesmo tempo que prometiam a modernidade industrial, destruíam formas de vida, desarticulavam comunidades e forçavam a partida. Desse tempo que ficou para trás Nacho retira a conclusão essencial:

*Ser autosuficiente y no necesitar dinero es imposible. Ahora lo que quiero... mira, no sé, ir viviendo, ir haciendo cosas, probando cosas sobretodo. Hace unos años si que pensaba que podía ser autosuficiente, pero tenía cosas, tenía coche. (Nacho)<sup>22</sup>*

Santi instalou a granja no terreno que comprou e onde recebe visitas em programas que podem variar de tema, duração e preço. Quem recorre a estes serviços são essencialmente pessoas de Saragoça, do País Basco e Barcelona que querem mostrar aos filhos os animais da quinta e usufruir das várias possibilidades de passeio. Apesar de ter um sítio na internet para divulgar a oferta é sobretudo o boca-a-boca que funciona para a angariação dos visitantes/clientes. A poucos quilómetros, o mosteiro de *San Juan de La Peña*, onde diz a lenda que um caçador caiu a um precipício para se salvar milagrosamente e encontrar uma ermida com um cadáver. Agradecido, o jovem caçador torna-se no ermita e funda assim a narrativa que, a partir do século X, serviu a construção do monumental mosteiro

---

<sup>21</sup> *World Wide Opportunities on Organic Farms* é uma rede internacional, que organiza o voluntariado para projetos em torno da agricultura biológica e da ideia de formas de vida alternativa. Em troca de alojamento e alimentação, os voluntários dão horas de trabalho diário no projeto que escolheram e nos tempos acordados com quem os recebe.

<sup>22</sup> Entrevista realizada a 9 abril 2018, em Aínsa.



cavado na rocha e dedicado à ordem dos monges de Cluny. Nas imediações o casal que transformou as silvas do abandono em forma de vida, que usa a terra e os animais, não como finalidade produtiva imediata, mas como ativo pedagógico com valor económico.

O terreno que Santi comprou revela-se com o tempo, “uma explosão de vida”, ao indicar os cursos de água que se vão descobrindo com as cabras, vacas e burros que também traçam os caminhos para os humanos. Com trinta e quatro anos, veio de Barcelona onde vivia na zona histórica para cumprir a objeção de consciência ao serviço militar em equipas de salvamento por esquí. Afirma-se insubmisso, mesmo que a insubmissão seja não acatar o serviço civil que acabou por cumprir. Ficou depois a trabalhar em educação ambiental em Jaca e daí nasceu o projeto da Granja com o objetivo do resgate de antigas técnicas de construção, de cultivo e de reprodução de raças autóctones. Pela segunda vez está a fazer o mesmo telhado de palha de um abrigo. A primeira tentativa acabou no estômago das cabras e cavalos que o comeram, aproveitando um momento de desatenção de Santi. Paredes de cal decoradas com óxido de ferro, o antigo lagar transformado em banheira, uma sala isolada com vidro, repleta de livros e mobiliário antigo, uma escada de caracol para o andar superior, tornam a casa um testemunho de tempos idos e ao mesmo tempo de confortável modernidade. A placa solar em projetada instalação ajuda-los-à a passar o rigor dos próximos invernos.

Maria, a sua companheira, trabalha no cinema da cidade durante os meses de inverno. Vende pipocas ao público e não partilha da convicção de Santi quando este diz que “o dinheiro não é um valor fundamental para viver”. Mas acompanha-o no resgate da memória das técnicas que indaga junto dos velhos da região, e sente o mesmo entusiasmo sempre que encontram no terreno vestígios neolíticos que gostam de pensar ser instrumentos para escavar alhos e cebolas. Nos solstícios conseguem encontrar uma justificação para estes encontros com vestígios do passado: o terreno tem uma localização privilegiada para apreciar o sol e a lua, o que os faz pensar ser um local de culto para as populações que ali viviam há milhares de anos atrás.

A produção de centeio para a construção do telhado de palha serviu de pretexto para a visita à Granja. Nacho veio para obter sementes para experimentar a cultura de centeio onde pretende deixar a casca. Os dois homens pertencem a uma rede de sementes *Pirinéus livres da Monsanto* e conheceram-se num curso de agricultura ecológica. Como os visitantes traziam fanel e mão-de-obra disponível para organizar fardos e *pentear* a palha, Santi considerou pagamento suficiente.

Na incontornável revelação do trabalho etnográfico, Santi e Nacho, Maria a companheira de Santi, a família búlgara de *woofers* e os antropólogos em trabalho

de terreno brindam às utopias que, “como esperança de um mundo mais justo são uma coisa de esquerda”, esclarece Nacho. O brinde é feito com vinho do Douro. Nada etnograficamente mais adequado!



Fig. 2. Construção de telhado de palha na granja de Santi.

## ESPREITAR O MUNDO

A filha nasceu num dia primeiro de maio, em Madrid, Franco ainda estava vivo. No percurso para o hospital teve de passar pelos confrontos entre manifestantes e a polícia, esconder-se e correr pelas ruas sitiadas, conforme podia, durante as contrações do parto. Por causa do dia em que nasceu e por tudo o resto, chamou-lhe “Liberdade”, “Marta Liberdade”. A avó chamava-a sempre alto e bom som “Liberdade, vem cá!”, em provocação aos vizinhos, à sociedade temerosa da repressão política e em que a palavra *liberdade* era perseguida por uma ditadura que se esboraava sem perder a ferocidade dos tempos iniciais. Nesse tempo trabalhava numa grande multinacional metalúrgica. A fábrica de Madrid era das maiores

de um grupo industrial que tinha vinte mil trabalhadores nas diferentes unidades espalhadas pelo país. Com mais dez colegas, homens e mulheres, resolveram em 1978 deixar Madrid, deixar a fábrica e o tempo contado do trabalho na linha de montagem, procurando uma alternativa de vida no campo. Depois de uma tentativa em Burgos, estabelecem-se nos Pirinéus na busca de um local para viver em comunidade. Da vida operária em Madrid recorda um tempo intenso de lutas e muita esperança quando o ditador morreu e a liberdade tornou-se uma possibilidade real. Mas a desilusão chegou cedo e determinou a vontade de mudar.

*Llego un momento en que empezamos a pensar que la vida tendría que ser otra cosa, que no tenía que ser llegar todos los días a fichar con la tarjeta para entrar en la fábrica. Pensábamos desde nuestra juventud, esto va para largo, esto no va cambiar, tenemos que empezar a cambiar nuestras vidas... (Lucía)<sup>23</sup>*

Hoje vive com o marido, que designa *companheiro*, numa casa que já foi casa de padre, ao lado de uma Igreja. O projeto inicial de vida comunitária foi sendo transformado pelas condições que encontraram e, aos poucos, cada um refez a vida, longe da cidade e da anterior realidade operária. Das dez pessoas que vieram no grupo inicial quase todos se mantêm pela região. A filha que veio com cinco anos, foi estudar e trabalhar para a cidade, mas resolveu voltar às montanhas quando engravidou. Treze anos depois, ainda por lá se mantêm.

Lúcia tem hoje setenta anos, veio para os Pirinéus com trinta e um. Fala do tempo de Madrid com a distância de quem já lançou raízes noutra sítio, apesar do pai e da mãe serem da capital, caso raro na sua geração. Começou a trabalhar aos quinze anos, em pequenas fábricas, para ajudar a frágil economia familiar. Com Nacho começou o Festival *Espiello* e continua ainda hoje a ser pessoa central na sua organização. Fala com entusiasmo dos filmes, dos realizadores que vêm de longe, da oportunidade para espreitar o mundo através dos olhares cinematográficos que as duas semanas do festival proporcionam.

*Yo creo que se abren los ojos al mundo. Y descubres cosas que no sabías que estaban pasando en la otra punta, Australia – que es lo más distante de lo que tenemos aquí. La cultura es lo que hace, abrir los ojos y la mente y comprender y ser solidario y esas cosas. (Lucía)*

---

<sup>23</sup> Entrevista realizada a 10 de abril 2018, em Aínsa.

Em 2018 fez parte também do grupo de mulheres que organizou a greve feminista do 8 de março. Mais de 600 pessoas, homens e mulheres, nas ruas de Aínsa, que não chega a ter dois mil habitantes. Recorda como as mulheres das aldeias a impressionaram desde sempre:

*Mujeres muy valientes, trabajadoras, que con el tiempo han ido reconociendo los demás sitios, que llevaban cantidad de cosas. [...] Pero unas mujeres con unos valores...! Asombraba como gestionaban la casa y como llegaban a tantísimas cosas. Valles donde las mujeres eran la cabeza principal. Vamos... No había la palabra (feminismo), pero la capacidad que tenían esas mujeres no lo tenían los hombres, en muchas cosas (Lucía).*

Razões de esperança na mobilização feminista que integrou, mas que não a fazem deixar de olhar o mundo em que vive com apreensão. Na crise de refugiados no mediterrâneo e na hipocrisia europeia que permite que ele se transforme num obstáculo fatal para milhares de pessoas que procuram uma vida melhor, no fechamento da política espanhola e no retrocesso em muitos dos direitos de quem trabalha. Lúcia não tem telemóvel, o rádio, o telefone fixo e a internet chegam-lhe para se comunicar com o mundo. Lembra-se quando era criança que se ouvia a Rádio Moscovo em casa, sem confiança nas emissoras do regime franquista. Mais tarde, durante a transição aprendeu a ler nas entrelinhas dos jornais, tudo aquilo que ainda se dizia a medo.

Zygmunt Bauman na sua derradeira obra reflete sobre aquilo que chama de *retrotopias*. “Mundos ideais ancorados num passado perdido/roubado/abandonado que ainda assim resistiu a morrer, e não nesse futuro ainda por nascer”<sup>24</sup>. Nos Pirinéus e nas histórias de abandono forçado de aldeias em nome de uma ideia de progresso, no sacrifício da ruralidade através do desenvolvimento industrial, o território desertificado é uma consequência que condenou gerações e que deixou cicatrizes profundas no tecido social. Nacho, Lúcia e Santi aproximar-se-ão dessa *retrotopia* na definição de Bauman, mas refletem com intensidade um desejo inicial que não esmoreceu com o tempo e que antes lhe conseguiu acompanhar os passos. A vida que desejaram quando jovens, e que de certa maneira alcançaram, encontra-se profundamente conectada com o tempo, as tecnologias e os conhecimentos do século XXI. A experiência muda a maneira como se idealiza o mundo e como se constroem redes que permitem sair da individualidade e pensar a partir do coletivo

---

<sup>24</sup> Zygmunt Bauman, *Retrotopia* (Barcelona: Paidós, 2017), p. 14.

social. E se o futuro por nascer estiver já aí, subtilmente a espreitar através de todas as experiências que resistiram e resistem ainda à fatalidade neoliberal?

Nos territórios que já são chamados da Lapónia espanhola – o abandono e deserto demográfico – procuro sinais do que pode vir a ser, vislumbres de um futuro ainda que improvável. Procuro-os no Porto também, onde os efeitos da última crise – última?! – levaram muitas pessoas a procurar alternativas nos recursos disponíveis, sem nada esperarem do estado, sem serem à espera do ciclo favorável da economia que não chega nunca. Sem a certeza das grandes utopias que esperam transformar o mundo, talvez só, como sugere a filósofa Marina Garcês, quando reflete sobre o seu percurso na sua Barcelona natal dos anos 90: “nenhum relato de progresso se aplica a estes tempos, mas poderemos manter uma atitude emancipatória sempre que pensarmos que o vivido não é uma etapa em direção a um futuro melhor, mas antes uma ferramenta para uma vida mais digna”<sup>25</sup>. Na utopia concreta de Ernst Bloch, a esperança é projeto de luta e rotura que assenta na história de uma força social e do seu papel, ainda que pouco reconhecido. A esperança perigosa, a esperança possibilidade, a esperança emoção serão assim um programa possível, certamente necessário, para os tempos que vivemos.

---

<sup>25</sup> Marina Garcês, *Ciudad Princesa* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2018), p. 41.

# TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas - volume 60 - ISSN 2183-0266

Preâmbulo

**Vítor Oliveira Jorge**

“O que Estamos A Fazer?” Ensaio Sobre a Economia Política da Promessa do Novo Imaginário Biomédico

**José Carlos Pinto da Costa**

Kundun e Kumari: A História Encantada do Misterioso Reino de Shangri-La – Contributos para o Estudo da Área Cultural Tibetano-Nepalesa

**Ana Paula Fitas**

Museus e “Aprofundamento Da Democracia” – É Possível Pensá-los, Fazê-los, Sustentá-los?

**Florbela Estêvão**

DOSSIÊ

Introdução. Memória, Cultura e Porvir. Algumas Pistas para Pensar o Mundo

**Paula Godinho, Maria Alice Samara, Dulce Simões**

1. A Cultura e a Força Material das Ideias

Transmitiendo el Sentido Común: Los Cánticos y el Comportamiento Colectivo

**Pablo Pozzi**

Sementes de Futuro: Memória, Cultura e Resistência no MST

**Adelaide Gonçalves**

Camponeses e Comunistas: Diálogos Possíveis (Ceará, 1947-1953)

**Frederico de Castro Neves**

A Utopia dos Pobres nas Narrativas de Migração no Ceará, Nordeste do Brasil

**Kênia Sousa Rios**

Falta por Aqui uma Grande Razão (ou Várias Razões Pequenas?): O Chicote da História, o Todo e as Partes nas Práticas Sociais

**Paula Godinho**

2. Entre a Experiência e a Expectativa: História Oral e o Passado do Futuro

Sociedades Quilombolas na Amazônia Brasileira – Terra e Liberdade

**Eurípedes Funes**

Memória, Saúde e Pobreza: Narrativas do Sanitarista e Farmacêutico Rodolfo Teófilo em Finais do Século XIX Começos do Século XX, no Ceará

**Ana Karine Martins Garcia**

A Aventura como Ação Política: as Viagens Jangadeiras das Décadas de 1940-1950

**Berenice Abreu**

Experiências, Práticas e Discursos num Contexto de Pesca

**Adelina Gomes Domingues**

O Trabalho e as Migrações na Envolvente da Companhia de Fiação e Tecidos de Guimarães: Operários, Camponeses e “Vendeiros”

**Mariana Rei**

3. Quando a Memória vira Património: entre a “Beleza do Morto” e os Novos Caminhos

A Política na Pedra

**Maria Alice Samara**

Património, Saúde e Medicina, ou a Arte de dar Vida à Memória. Trilhos de Cultura e Ciência

**Maria de Fátima Nunes**

Ecualizando los Márgenes: Cultura Expresiva y Renovación Urbana en un Barrio Histórico del Centro de Lisboa

**Iñigo Sánchez Fuarros**

O Canto que Virou Património: da “Beleza Do Morto” aos Futuros Possíveis

**Dulce Simões**

Mordomia e Liminaridade nas Festas do Mártir em Barroso

**João Azenha da Rocha**

4. Memórias e Ditaduras

Colonialismo, Póscolonialismo e Colonialidade – Lugares de Memória. Para que Serve um Museu dos Descobrimentos?

**Rui M. Pereira**

Imagens sob Suspeita: a Censura e suas Negociações no Brasil em Tempos de Ditadura (1964-1985)

**Meize Lucás**

Ser-se outro Legalizado: Práticas de Falsificação de Documentos na Clandestinidade Comunista

**Cristina Nogueira**

Perdoem a Falta de Escolha, os Dias Eram Assim

**Vanessa de Almeida**

A.M./A.M. para Memória Futura: Dois Homens que Lutaram Contra a Ditadura dos Dois Lados da Fronteira e Meios de Produção de Memória

**João Baía**

5. Outros Tempos Hão-de Vir: o Lugar do Futuro na Pesquisa em Ciências Sociais

Camponeses, Projetos e o Futuro

**Fernando Oliveira Baptista**

Quando o Passado nos dá Sementes para Colher Futuros. Partilhar Saberes Locais para Enfrentar Problemas Globais

**Maria Helena A. G. Marques**

Da Memória à Construção de Narrativas Presentes: a Experiência do Centro de Memórias do Museu do Trabalho Michel Giacometti. 9 anos.

Comecei a Trabalhar na Fábrica aos 9 anos (Tia Ana, 2008, Setúbal)

**Maria Miguel Cardoso**

Cabazes de Nostalgia e Retóricas do Mar entre Malaca e Portugal

**Emá Cláudia Pires**

A Bolsa de Bielsa e Outras Histórias para Espreitar o Futuro.

**João Carlos Louçã**