

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas - volume 59 - ISSN 2183-0266

SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2019

Sede

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

Título

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

Número

volume: LIX (referente a 2019)

Edição e Propriedade

Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia

Local e Data da Edição

Porto, abril de 2019

Periodicidade

Anual

Direcção

Vítor Oliveira Jorge

Redacção

Direcção da SPAE

Composição, paginação, colocação online

João Candeias | joaocandeias@zome.pt

Capa e design gráfico

Carlos Enfedaque

Contactos

SPAE – spae.antropologia@gmail.com

Website

revistataeonline.weebly.com

ISSN

2183-0266

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 LIX – 2019

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**

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 LIX



PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2019

SUMÁRIO

Preâmbulo (Vitor Oliveira Jorge)	7
“É o Nosso Pedaco da África, Uai”. A Bahia no Imaginário Candomblecista de Uberaba (MG) (João Ferreira Dias)	9
Etnogênese Quilombola e Indígena no Território Agreste-Litoral Sul na Implementação do Projeto RN Sustentável: um Olhar Sobre a Relação (ou da Ausência desta) Entre Antropologia Versus Desenvolvimento (Geraldo Barboza de Oliveira Junior)	23
“Uma Serpente de Fogo com Rastros de Sangue”: a Experiência Promesseira na Romaria do Senhor dos Passos de São Cristóvão (Magno Francisco de Jesus Santos)	43
Por que se Fazem as Festas? Breve Reflexão Sobre as Festas de Inverno no Concelho de Mogadouro (Antero Neto)	61
Antropologia da Saúde, Psiquiatria Transcultural e Etnopsiquiatria — Considerações Teóricas (Teresa Rego de Sousa, Maria Cristina Santinho)	75
A Resistência Quotidiana dos Homossexuais no Estado Novo (Raquel Afonso)	87
Memória e Amnésia na História da Antropologia (Henrique Luís Gomes de Araújo)	111
Da Arqueoastronomia e da Etno-Antropologia – Contributo para uma Epistemologia do Estudo da(s) Lógica(s) das Sociedades Camponesas (Ana Paula Fitas)	121
El Oro Popular Portugués y el Esplendor de la Orfebrería de Filigrana en la Extremadura Española, (1820-1936) (Juan M. Valadés Sierra)	133
The Birth of Mnemosyne. The Emergence of the Image of the Human at the Dawn of Food Production (Luiz Oosterbeek)	159

Arqueologia, História e Etnografia da Pesca: Pesqueiras e Tradição da Pesca
em Ortiga (Rio Tejo, Mação)
(João de Matos Filipe, Jaisson Teixeira Lino, Sara Cura, Antonio Luiz Miranda) 179

A Educação e a memória do humano. A configuração de um espaço comunitário e
identitário de investigação
(Stella Zita de Azevedo) 195

VÁRIA

Apresentação da Revista Portuguesa de Arqueologia, Lisboa, Direção-Geral do
Património Cultural, vol. 21, 2018
(Vitor Oliveira Jorge) 221

Algumas Nótulas Quotidianas
(Vitor Oliveira Jorge) 225

PREÂMBULO

O nosso preâmbulo a este volume da revista será curto do ponto de vista de considerações introdutórias gerais, procurando antes ser informativo quanto ao que foi o ano de 2018, ano de comemoração do Centenário da SPAE, comemoração essa que se prolonga por 2019. Neste momento, podemos afirmar que realizámos tudo aquilo a que nos propusemos, só faltando a publicação, pelo CITCEM com quem fizemos parceria para o Colóquio de outubro de 2018 na FLUP, do respetivo e-book de atas, em que se está a trabalhar.

Passo então a transcrever o relatório de atividades de 2018, crendo que antes disso a SPAE deve agradecer a todos e todas, instituições e pessoas, que tornaram possível, pela sua generosidade e dedicação, o programa abaixo descrito, o trabalho que ele pressupõe, e a positiva repercussão que teve.

De destacar a colaboração do CITCEM (FLUP), sem o qual o Colóquio referido teria sido impossível, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, sem a colaboração da qual a exposição sobre os 100 anos da SPAE teria sido inviável com os poucos meios de que dispomos, e também da Câmara Municipal do Porto e da Fundação Eng.º António de Almeida na cedência de instalações.

Sem qualquer desprimor por outras personalidades, é de destacar a presença, no Porto, em outubro, e por ocasião do Colóquio mencionado, do Professor Tim Ingold, um antropólogo atualmente jubilado da Universidade de Aberdeen que é hoje em dia uma figura pública internacional disputada pelas melhores instituições de saber, e que muito transcende, como todos os que são grandes, o mero âmbito da antropologia. Só a sua presença de novo no Porto, onde apresentou dois textos absolutamente brilhantes, que encheram salas, foi uma honra para a SPAE, para a cidade do Porto e para a sua Universidade: um acontecimento inolvidável.

De referir que todas as conferências realizadas em 2018 foram gravadas e publicadas no YouTube e na página da SPAE no *facebook*, atingindo no seu conjunto milhares de pessoas.

Eis pois o conjunto de atividades efetuadas:

27 janeiro: duas conferências no edifício I&D da FLUP, rua dos Bragas, Porto.
Álvaro Campelo – Questionar os “corpos” entre o próximo e o distante.

Vítor Oliveira Jorge – Implicações da revolução psicanalítica de Jacques Lacan para um pensamento antropológico renovado.

24 fevereiro: duas **conferências** no Palacete Balsemão, pertencente à Câmara Municipal do Porto, Praça Carlos Alberto, Porto.

João-Heitor Rigaud — Medo, Morte e Música.

Max Ruben Ramos — Missionação nazarena cabo-verdiana em Portugal e África.

10 março: AG ordinária e **conferência** no edifício I&D da FLUP.

Inês Sousa — Inteligibilidade, operações, objetos em Fernando Gil.

14 abril: duas **conferências** no Palacete Balsemão.

Henrique Luís Gomes de Araújo — o Tempo na Antropologia.

Patrícia Ferraz de Matos — SPAE (1918-2018): 100 anos de atividade.

19 maio: duas **conferências** na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Campo Alegre.

Fernanda Ribeiro — Memória e Informação – relações e interdependências.

Maria de Jesus Sanches — O Crasto de Palheiros (Murça, Portugal) (c. 2800 AC-100 AD). A idiosincrasia de um sítio arqueológico.

16 junho: duas **conferências** no Palacete Balsemão.

Catarina Casanova — Construções sobre a vida selvagem na Guiné-Bissau.

Ana Paula Fitas — Sobre a Identidade Cultural.

30 junho: duas **conferências** no edifício I&D da FLUP.

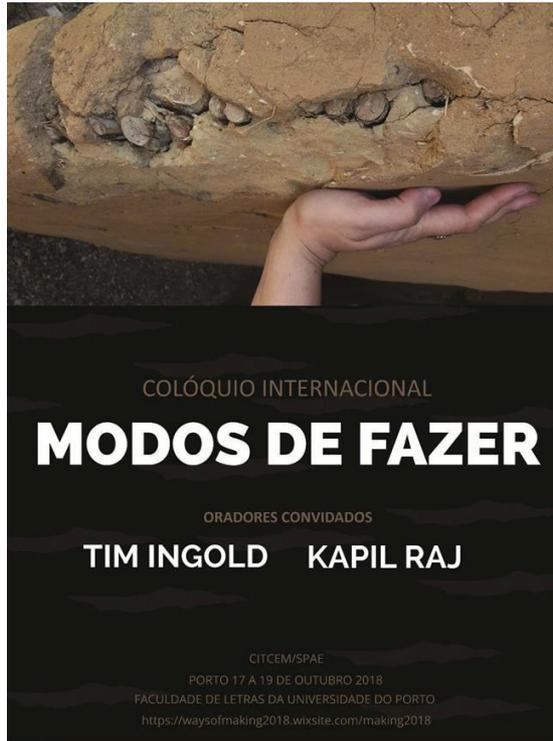
Jorge Freitas Branco — *Fin de Siècle* na Antropologia em Portugal.

António Medeiros — Conversas antropológicas tidas em Espanha.

31 julho: colocação online da revista TAE, vol. 58.

17-20 outubro: Colóquio MODOS DE FAZER/WAYS OF MAKING de colaboração com o CITCEM, na FLUP, concluindo com conferência de Tim Ingold no Palacete Balsemão no dia 20.

Keynote speakers: Kapil Raj e Tim Ingold. Os resultados vão ser editados pelo CITCEM (com a colaboração da SPAE em termos de conteúdos) sob a forma de e-book, em 2019.



Cartaz do Colóquio “Modos de Fazer” (documento CITCEM).



Prof. Tim Ingold na sua conferência do Colóquio “Modos de Fazer” na FLUP, no dia 19 de outubro de 2018. Documento CITCEM.

19 novembro: inauguração da exposição comemorativa do Centenário da SPAE no átrio da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, com a presença da diretora, Prof.^a Fernanda Ribeiro, dos comissários (Vítor Oliveira Jorge e Patrícia Ferraz de Matos), colaboradores e diverso público, membros da SPAE, da FLUP, etc. A exposição esteve patente até 11 de janeiro de 2019, sendo continuamente divulgada na página oficial da FLUP e muito visitada.

20 novembro: contacto presencial de dois membros da direção com a responsável da **Fundação Maria Isabel Guerra Junqueiro e Luís Pinto Mesquita Carvalho** (Porto), com vista à realização de eventos em parceria e cedência de auditório para esse fim (entretanto, para conferências agendadas para 2019, a **DGPC e a direção do Museu Nacional de Soares dos Reis** já haviam concedido uma sala).

24 novembro: duas **conferências** nas instalações da Fundação Eng.^o António de Almeida, R. Tenente Valadim, Porto.

Álvaro Domingues — volta a Portugal.

Manuel Abrunhosa — Recursos geológicos e factores histórico-naturais.

A diversidade e atualidade de temas abordados fala por si, tanto nas palestras, como na revista, como no Colóquio, como até na exposição da FLUP, sobre a qual nos chegaram ecos extremamente positivos.

E o trabalho continua, de acordo com o referido, em 2019, tendo já acontecido várias conferências, e estando prevista uma variedade de temas aliciantes para as próximas, o que nos deixa otimistas. São todas elas de entrada livre.

Desta vez é sobretudo a generosidade da DGPC, através da sua diretora, Arq.^a Paula Silva, e da diretora do Museu Nacional de Soares dos Reis, Dra. Maria João Vasconcelos, que nos permite a utilização de instalações deste prestigioso museu, não devendo esquecer-se igualmente a simpática colaboração da Fundação Maria Isabel Guerra Junqueiro e Luís Pinto Mesquita Carvalho, através da responsável pela mesma, Ex.^a Senhora Dr.^a Maria Inês Diogo Costa. É um prazer realizarmos eventos, graciosamente, em Casas que, embora de teor diferente, possuem um tão fabuloso acervo artístico, ambas situadas no coração da cidade do Porto.

Abril de 2019

Vítor Oliveira Jorge

“É O NOSSO PEDAÇO DA ÁFRICA, UAI”. A BAHIA NO IMAGINÁRIO CANDOMBLECISTA DE UBERABA (MG)

por

João Ferreira Dias¹

Resumo: No imaginário candomblecista, a África assume uma posição particular, quer como *lieu de mémoire*, i.e., como espaço de memória e referência emocional, ligada ao desterro da escravatura, quer como recurso político, ou seja, como referência ideológica face ao idioma diacrítico de *autenticidade*. Nesse sentido, a África configura o horizonte último candomblecista por excelência. Pese embora o sentido operatório desta afirmação, neste texto pretendo evidenciar a forma como na cidade de Uberaba, em Minas Gerais, a comunidade candomblecista privilegia a Bahia como referência ideológica e normativa.

Palavras-chave: Candomblé; Uberaba; Bahia.

Abstract: It is well-known that *Africa* invokes a series of mental-emotional and political dispositions among candomblé practitioners. It configures, indeed, a truly *lieu de mémoire*, related to the slave trade, but also an ideological resource for narratives on authenticity. In that sense, it is clear that Africa remains the ultimate source of power for those practitioners. However, despite the validity of that statement, it is my intention to present here the ways in which Uberaba's candomblé community invokes Bahia as ideological and normative reference.

Keywords: Candomblé; Uberaba; Bahia.

INTRODUÇÃO

Enquanto produto da diáspora forçada de escravos da costa africana para o Brasil, em particular durante o designado “Ciclo do Benim”, entre 1770 e 1850 (Lépine, 2001), período de grande incremento escravocrata resultante do desmantelamento do Império Òyó-Yorùbá e das guerras de libertação do reino do Daomé (Peel, 2000), o Candomblé nunca se independentizou de África. Conforme a produção científica mais recente nos mostra, o fluxo entre o Golfo do Benim

¹ Doutorado em Estudos Africanos, Mestre em História e Cultura das Religiões. Investigador Integrado ao CEI-IUL. Investigador Associado ao CH-UL. Coordenador do Instituto Ixéxé. <www.joaoferreiradias.net> / joaoferreiradias@outlook.pt.

e a Bahia de Todos os Santos, foi fundamental na construção de uma identidade étnica e religiosa no Novo Mundo, produzindo gerações atlânticas, engajadas com o comércio transatlântico e a circulação religiosa (Matory, 2005; Silveira, 2006; Parés, 2006; Parés e Castillo, 2007; Parés, 2010; Castillo, 2016). Esta circulação transatlântica contrasta com uma ideia já em desuso de corte entre o continente africano e as américas, que teria estado na base de identidades preservadas, daquilo que Herkovits queria por sobrevivências culturais. Tal facto não nega um efeito psicológico da escravatura, uma vez que as famílias atlânticas constituíam a elite africana. Para os restantes, a África permaneceu como pátria ausente, mas não perdendo o seu sentido ideológico, nostálgico e referencial. A África, nesse sentido, surge como *lieu de mémoire* (Nora, 1984).

Neste artigo, pretendo tratar, de forma sumária, dos significados da África no Candomblé, salientando o seu caráter propulsor, responsável por crises identitárias e pelos movimentos de reafricanização, para poder, então, referir a forma como na cidade de Uberaba, palco de instalação recente do Candomblé, na década de 1970, o viés ideológico é concebido em relação a Salvador da Bahia, cidade com a qual se estabelecem ligações políticas, configurando naquela a África do Brasil.

O LUGAR DA ÁFRICA NOS DISCURSOS DO CANDOMBLÉ

A afirmação de uma identidade yorubá em Cuba (Palmié, 2007) encontra coerência na Bahia com a formação da nagôcracia e do emblema da “pureza nagô”. Esta ideia surge plasmada na antropologia clássica afro-brasileira, desde Nina Rodrigues (1900), Landes (1947) ou Roger Bastide (1960, 1973), caminhando lado-a-lado como os processos de constituição de identidade religiosa candomblecista, onde o idioma da *pureza* emergia como sinal diacrítico da cultura dos terreiros baianos. Com efeito, a instituição de identidades étnicas tornadas operatórias num quadro religioso, é um processo diluído no tempo, iniciado com as confrarias religiosas afro-católicas, passando pelos calundus até à instituição dos terreiros de Candomblé com as suas “nações” (Costa Lima, 1978; Levi, 2006; Silveira, 2006; Reis 2016). Nesse processo, as identidades foram sendo negociadas e retecidas, quer pelo contato inter-africano quer pela ação colonial, tendo recebido enorme contributo da própria antropologia na definição político-ideológica de se ser “nagô”.

Exemplo da importância política da África no seio da comunidade candomblecista é a declaração de Mãe Aninha, fundadora do Axé Opô Afonjá, terreiro baiano instalado em 1910, a Donald Pierson de que a sua “seita é puramente nagô”,

e que possuía ritos que até o Engenho Velho havia esquecido (Costa Lima, 2004: 210). Tais ritos correspondiam, em verdade, à instituição dos Obás de Xangô, criação de Martiniano Eliseu do Bonfim, importante figura afro-baiana de então, nascido na Bahia e educado em Lagos. A criação dessa figura política-religiosa, o Obá de Xangô, é interpretado por Capone (2004: 281-293), com propriedade, como uma etapa inicial no processo de longo-termo de reafricanização. Tema que falarei adiante.

A literatura especializada sobre o Candomblé, produziu-se em vagas teóricas distintas e, apesar de datada, a esquematização de Beatriz Góis Dantas (1982: 1) permanece como recurso válido, apresentando as três correntes principais: os autores embrenhados na ideia de ‘sobrevivência cultural’, Nina Rodrigues e Artur Ramos; os engajados na teoria da “persistência dos traços culturais como parte de um sistema religioso africano alternativo e funcional”, Herkovits e Ribeiro; e os autores que afirmavam o Candomblé como *locus* de verdadeiro pensamento africano, Bastide e Juana E. dos Santos. Todavia, essa África que estaria nos terreiros não era universalista. Pelo contrário, o “verdadeiro pensamento africano” encontrava-se nos terreiros nagô. Nina Rodrigues lançou as sementes que Bastide haveria de colher, disseminando, fortemente, a oposição entre nagôs e bantos. Na sua ideia, as tradições designadas genericamente por *bantas* teriam sofrido uma maior mistura com outras tradições, apresentando os traços da degeneração africana, dando origem a práticas inferiores como a quimbanda e a macumba, principais causas do sincretismo e agentes de feitiçaria, em oposição à verdadeira religiosidade africana dos terreiros nagôs, os quais representavam a continuidade africana diante da descontinuidade social provocada pela transnacionalização dos negros para o Brasil — a continuidade na descontinuidade (Capone, 2007: 354). Sobre o lugar da obra de Roger Bastide nesta dicotomia nagô/banto, Stefania Capone (2004: 18) escreve: “A seu ver, o candomblé nagô, culto tradicional, representaria a realização de uma utopia comunitária. O culto banto, ao contrário, acarretaria a degradação das crenças africanas, ao engendrar a “patologia social” da macumba”. Evidencia-se, portanto, o papel ativo dos pesquisadores na construção de um ideal comunitário², resultante de um processo de alianças entre pesquisadores e terreiros, essenciais no garante de uma maior liberdade de culto, num período de intensa perseguição. Ao mesmo tempo, uma vez engajados nos terreiros históricos nagôs da Bahia, estes pesquisadores colaboraram com a afirmação do lugar particular da tríade Engenho Velho-Gantois-Opô Afonjá, cristalizando um modelo

² Ver Beatriz Góis Dantas (1982a, 1982b), Yvonne Maggie (1975), Peter Fry (1977), Patrícia Birman (1980) e Stefania Capone (1996, 2000, 2004).

particular de Candomblé como autêntico ou “puro”, para usar a terminologia em uso na época. Apesar da centralidade da década de 1930 neste processo, tal como Seeber-Tegethoff (2007) mostra, este sistema de alianças é um recurso contínuo no seio das dinâmicas políticas dos terreiros de Candomblé.

De regresso à década de 1930, o papel de Martiniano Eliseu do Bonfim, nascido na Bahia e educado em Lagos, falante fluente de português, inglês e yorubá, foi central, surgindo como o informante mais citado da primeira metade do século XX (Castillo, 2010: 116), por nomes como Donald Pierson, Robert Park, Franklin Frazer, Lorenzo Turner, Ruth Landes e Melville Herskovits. Apesar da importância dos pesquisadores na afirmação do nagôcentrismo, como Lisa Earl Castillo menciona, “provavelmente foram influenciadas pelo próprio orgulho étnico dos nagôs (2010: 120), e que associados ao Opô Afonjá abriram caminho para o estabelecimento deste como território de autenticidades, depois do apogeu do Gantois, com Nina Rodrigues.

Objetivamente, este ideal africano era, acima de tudo, um instrumento étnico-político dos terreiros nagô, e andava longe do *melting pot* que o Candomblé representa, e que Parés (2006) bem salienta, a partir da influência daomeana. Desse modo, o Candomblé correspondia melhor ao turbilhão de que Hall falava (2003: 40): “A África passa bem, obrigado, na diáspora. (...) A ‘África’ que vai bem nessa parte do mundo é aquilo que a África se tornou no novo mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do turbilhão colonial”. Não obstante, o ideal africano permaneceu como horizonte de possibilidades, lançando as pedras da reafrikanização como um processo de longo-curso candomblecista, diluído em fases, conforme mostra a literatura previamente citada. No fundo, o que está em jogo, compreende-se, é uma incessante e nostálgica busca por uma África mítica, por um tempo primordial, pelo Candomblé fundacional, pela religião no seu estado puro, autêntico, imaculado. Todavia, varia a forma como essa África é buscada.

A reafrikanização: um discurso ritualizado

Os estudos sobre a nostalgia refletem a forma como a memória recompõe o passado a fim de o tornar idealizado, capaz de contrastar com o presente, o qual seria, sempre, uma degeneração dos *happy golden days of yore*. É por isso que a nostalgia é uma relação de olhares (Cardoso 1982: 1399), o passado digladiando-se com o presente, sempre o superando pela ação depuradora do tempo (Suleiman, 2002, 2006). Nesse sentido, a nostalgia enquanto reordenação ideológica ou,

pelo menos, utópica, do passado, é invocada em momentos de crise identitária. No quadro do Candomblé, a crise é um fator fundacional, ligada à desterritorialização forçada dos africanos para o Brasil. Como registou Nina Rodrigues (1900), os africanos *de facto*, i.e., nascidos em solo africano, recusavam-se a frequentar os templos de crioulos. Compreende-se que o local de nascimento veiculava uma noção de autenticidade africana, sendo que o “lugar de memória” era, também, “lugar de pertencimento”. Conforme afirma Capone (2004: 255): “A perda da tradição, seria, assim, o motor dessa busca das origens, cujo objetivo é sempre a reconstrução de um estado original”.

Essa busca de reconstruir um *estado original* no Candomblé é designado por “reafricanização”, um processo que se quer por restaurador da *africanidade* nos terreiros diante da toxicidade gerada pelo sincretismo. Segundo Vieira de Melo (2004: 12),

“reafricanização” do candomblé diz respeito, para nós, a uma modificação doutrinária e/ou litúrgica em função do que se supõe que seja tipicamente iorubá, ou seja, a modificação de certos aspectos — segundo os interesses de cada sacerdote — levando-se em consideração e tendo como inspiração a religião praticada atualmente pelos iorubá da atual Nigéria ou que teria sido praticada por eles.

Apesar de tal definição ser limitativa, i.e., não levar em consideração, por exemplo, o movimento de reafricanização bantu (Botão, 2008), efetivamente um processo de maior debate teórico e limitações práticas, ela enfatiza os aspectos mais determinantes deste processo: modificação, suposição, seleção, interesses particulares, inspiração, práticas atuais. Estes elementos-chave permitem-nos depurar teoricamente os processos de reafricanização, lembrando que os mesmos, ainda que partindo de pressupostos partilhados, possuem uma dimensão particular: é a biografia do agente religioso, as suas opções, as suas fundamentações, em suma, as suas razões para que tenha seguido um caminho de restauração de um modelo concebido como original, e não outro.

Tal como a nostalgia enquanto reflexo emocional do passado precisa de se libertar dos elementos negativos para que opere, no quadro do Candomblé, para a que a nostalgia enquanto imaginação de África possa exercer o seu papel, ela precisa tornar idílica a referência. Vários interlocutores afirmaram a sua dificuldade em “conceber a África com prédios, ruas, bairros”. Tais aspectos são importantes num contexto de construção de narrativas em torno de África.

Ora, a procura desse estado original pressupõe a depuração ritual, i.e., a capacidade de incorporar rituais tidos como mais africanos, mais *autênticos*, e a

exclusão de elementos e rituais considerados misturados, produto das interseções nefastas geradas pela escravidão e o sincretismo. Nesse jogo, diferentes caminhos são selecionados a fim de encontrar esse estado mais autêntico de *know-how* religioso, desde as iniciações ou reiniciações em África, às ramas cubanas (Capone, 2011) passando pelo ifanização do Candomblé (Ferreira Dias, 2015). Como a literatura mostra, a reafricanização não é, somente, expressa na linguagem cosmológica, mas antes é fortemente ritualizada. Sucede, no entanto, que a reafricanização ritual não é produto coevo, mas antes um processo *ab initio* do estabelecimento do Candomblé. Ainda antes da instituição dos Obás de Xangô, já Rodolpho Martins de Andrade, o icônico Bamboxê Obitikô, havia reorganizado o sistema divinatório (Braga 2011, Castillo, 2016) e introduzido o xirê, i.e., a parte introdutória e louvativa na liturgia da festa de Candomblé. Nesse sentido, enquanto processo de continuidade, a reafricanização não deveria constituir um problema no quadro das comunidades-terreiros de Candomblé. Sucede, no entanto, que constitui. A razão parece residir no estabelecimento de uma ortopraxia duradoura a partir da década de 1930, ou seja, após a agência de Bamboxê e Martiniano, estabelecendo-se, ali, a tradição do Candomblé, a qual perdurando até hoje parece ter tido uma validade de cerca de meio século. Assim, a expansão do Candomblé para diferentes lugares do país, como São Paulo, terá reproduzido, ainda que parcialmente, os desafios inaugurais da viagem Atlântica para a Bahia e logo a seguir para o Rio de Janeiro, que obrigaram à adaptação criativa e à síntese cultural e ritual. O problema terá sido, portanto, por um lado a proximidade geográfica face à Bahia, quando comparada à distância atlântica, e por outro a presença de sacerdotes baianos em São Paulo, invocando um modelo estabelecido nas casas-matrizes de Salvador (Melo, 2008).

O CANDOMBLÉ DE UBERABA

A cidade de Uberaba localiza-se na região chamada de triângulo mineiro, próxima já ao estado de São Paulo, e é fortemente marcada pela cultura campina, sendo chamada de “terra do boi zebu”. Do ponto de vista religioso, a cidade de Uberaba constitui caso único, com uma forte expressão espírita, com cerca de 800 centros espíritas³, 12 terreiros de Umbanda e 12 de Candomblé. A implementação

³ Uberaba é conhecida, do ponto de vista religioso, como a cidade de Chico Xavier (Menezes 2006), a mais representativa e popular figura do espiritismo brasileiro, tendo sido eleito a personalidade brasileira no séc. XX.

do Candomblé na cidade remonta ao início da década de 1970, provavelmente em 1973, quando Mãe Marlene, então zeladora de Umbanda, se inicia no Candomblé, na cidade de Brasília, com Pai Antônio de Oxóssi, filho-de-santo de Pai Air José do Pilão de Prata, em Salvador, terreiro classificado como patrimônio da Bahia. Como afirmou Pai Vitinho, pai de santo iniciado por aquela, “a primeira vez que Uberaba ouviu atabaque com *akidavi*⁴ foi na queda do kelê⁵ de mamãe”. Este fenômeno de continuidade sacerdotal entre a Umbanda e o Candomblé, em que zeladores da Umbanda após iniciados no Candomblé surgem como sacerdotes deste, constitui-se uma alternativa aos padrões comunitários que ditam uma longa caminhada no interior do Candomblé, e foi mencionado por Capone (2004). Com o tempo, Mãe Marlene dista o espaço de Umbanda do espaço de Candomblé, promovendo uma descontinuidade (Ferreira Dias, 2016) que viria a ser reproduzida noutros terreiros uberabenses, e que é possível encontrar em Salvador. Para esse fim, Mãe Marlene instala o Candomblé na chácara⁶ *Recanto dos Orixás*, localizada na zona industrial fora da cidade. Paulatinamente, o Candomblé espalha-se pela cidade de Uberaba, na sua maioria por via de São Paulo. No entanto, apesar de São Paulo ser uma cidade conotada, por um lado com o Candomblé reafricanizado, por outro com o Candomblé carnavalesco-degenerado, o Candomblé de Uberaba, graças às suas escolhas referenciais, mantém-se dentro de um quadro designado como “tradicional”. Tal facto é percebido na forma como é tecida a referência a Salvador.

Salvador, o pedaço da África

Na pesquisa de campo em Uberaba, as referências a África e a Salvador, ou seja, a forma como tais lugares eram apreendidos e utilizados referencialmente, constituía fator de enorme interesse e curiosidade. Sabendo da proximidade geográfica face a São Paulo e as dimensões particulares do Candomblé paulista, já mencionadas, constituía interesse científico perscrutar as formas pelas quais a comunidade candomblecista uberabense concebia África e Salvador. Os resultados obtidos justificam a produção deste artigo.

⁴ Akidavi ou aguidavi; baqueta fina de ramo de árvore ou planta usada nos candomblés nagôs e jejes para percutir os atabaques.

⁵ Colar iniciático que representa a sujeição ao Orixá. A queda do kelê é o ritual que cessa o período de observação dos tabus por parte do neófito.

⁶ Uma espécie de quinta.

Enquanto África surgiu como uma imagem nebulosa, um continente todo ele homogeneizado em torno do culto aos Orixás, Salvador ia aparecendo, espontaneamente, como referência efetiva de ortopraxia. Nas palavras de Pai Vitinho:

Eu vejo a África como um ponto de referência, como a nossa referência dentro da religião. Mas é uma *referência relativa*. Fazendo uma analogia, entre a África e a Bahia, para o candomblé, para o candomblé que eu aprendi a cultuar, o candomblé afro-brasileiro ele é baiano. (...) Tenho a África como origem, como berço, porém a minha referência *ela é baiana*. [itálicos meus que dizem respeito a inflexões vocais enfáticas].

Tal narrativa evidencia um conflito estruturante do Candomblé atual, colocando em confronto diferentes formas de conceber a *tradição*, de um lado o modelo estabelecido nos terreiros históricos de Salvador, de um outro as *autenticidades alternativas* sediadas na Nigéria atual ou nas *ramas* cubanas. Dessa forma, Pai Vitinho enfatiza a operatividade da solução baiana, a sua solução de autenticidade, que se liga ao seu percurso religioso, primeiro pela ligação da Mãe Marlene com o Pilão de Prata, mais tarde pela refiliação daquela, agora ao Alaketu, pela via de Mãe Olga, histórica figura do Candomblé da Bahia, e posteriormente pela filiação dele próprio ao Axé Oxumarê, por via de Mãe Ana de Ogum, uma das mais antigas sacerdotisas daquela linhagem, com terreiro em São Paulo. O sacerdote continua a sua argumentação:

Sendo brasileiro, eu não consigo ver o Candomblé se eu não vir baianas, não reconheço um Candomblé que não vejo baianas, mulheres vestidas sem o pano da Costa, com o torso, eu não consigo me sentir em casa. Então respeito a África e respeito opiniões em contrário, mas a minha referência de Candomblé ela é baiana.

Este argumento, além de reforçar a autenticidade baiana, invoca a dimensão impressionista oferecida por Sansone (2002) e debatida para o Candomblé em Ferreira Dias (2018). Ou seja, que é pela estética identificadora que se reconhece a pertença e o modelo de Candomblé. Pai Rogério, outro sacerdote uberabense, invoca a questão das linhagens e da proximidade geográfica para justificar a referência baiana:

Salvador também é um aconchego do Candomblé, é o berço ali, é o berço, ali começou o Candomblé no Brasil né? Então o Candomblé demorou a chegar aqui. A gente foi atrás, os mais velhos foi atrás, e

trouxe Salvador para cá, igual eu trouxe Santos, a Praia Grande, para cá, com o axé do meu Pai, que é descendente do Axé Olorokê ti Efon, descendente do Gantois também. Então Salvador também é o berço. Matriz perto da gente, do que a África. Então às vezes a gente não pode ir até à África, mas pode ir até à Bahia, a Bahia pode vir até à gente. Ali começou o Candomblé.

A história do Candomblé não pode ser desligada da Bahia e, com efeito, não o é nos discursos dos agentes religiosos uberabenses. A relação com o útero fecundante do Candomblé, mesmo que por vezes pela via de terceiros — aqui evidente pela referência ao Gantois —, está presente naqueles que não se reafrikanizam. Portanto, a referência à Bahia comporta dimensões idílicas produzidas pelo efeito de terra ausente — processo similar aos dos filhos dos retornados portugueses (Machado, 2011) ou dos russos de segunda e terceira geração nos Estados Unidos (Boym, 2001) —, que associado ao lugar particular na comunidade alargada candomblecista, conferem uma áurea particular que se apresenta nos discursos e na forma emotiva com que se lhe é feita referência. O alabê (chefe dos tocadores do Candomblé) Luciano, do terreiro de Pai Vitinho, afirma “é a terra do Candomblé, é a mãe do Candomblé, de onde veio. Você procura outro lugar, São Paulo, Rio de Janeiro, não é Salvador; é a mãe da cultura afro-brasileira”. Equede (auxiliar feminina que não entra em transe) Regina, do mesmo terreiro, afirma que a Bahia “É a nossa África. É tudo.” A afirmação “de nossa África” é reproduzida por inúmeros membros deste e de outros terreiros em Uberaba, perfilhando um contínuo discursivo que invoca uma paisagem referencial em torno de Salvador como locus de autenticidade afro-brasileira, como *terra mater* e a África particular do Candomblé. Ogan Valtinho, *irmão de santo*⁷ de Pai Rogério e seu grande auxiliar, a propósito do tema afirma:

Salvador. É o sonho de toda a pessoa que é adepta do Candomblé. É lá onde que tudo começou, onde que tudo acontece, seria para a gente a nossa Meca, é aonde que está as casas tradicionais de Candomblé, aonde que... é o nosso sonho.

Essa terra idílica chamada Salvador ou apenas Bahia, referindo-se ao Candomblé, é romanceada no tear da imaginação e da aspiração de um dia visitar ou voltar

⁷ As relações dentro dos terreiros e em face do sacerdote(isa) postulam uma lógica familiar. Irmãos de santo são aqueles que foram iniciados pelo (a) mesmo(a) sacerdote(isa).

a visitar, em profunda peregrinação. É um lugar de sonho, de referência, a África logo ali, mais próxima, mais “nossa”, segundo o olhar brasileiro. O lugar fantástico onde se foram edificados os primeiros terreiros de Candomblé, onde viveram essas figuras quase mitológicas como Bamboxê Obitikô, Mãe Menininha, Mãe Senhora, Mãe Olga do Alaketu, Mãe Nitinha, Mãe Stella, Tia Massi, Seu Nezinho, entre tantos outros. Não é, pois, por acaso, que Ângelo Cardoso (2006), a propósito do Candomblé em Belo Horizonte, refira que é comum ouvir sacerdotes falarem com a pronúncia baiana como forma de autenticação.

Este cenário que relaciona filiações políticas de legitimação e autoridade com a nostalgia dos lugares ausentes, recorda a ideia de Gaston Bachelard (1957) de poética do espaço enquanto constituinte de uma *topofilia*, conceito que Yi-Fu Tuan (1980, 1983) irá desenvolver. Tal relação emocional com o espaço produz aquilo que Oziris Borges Filho (2007: 157) chama, de um modo genérico, de *topopatia*, i.e., a relação “sentimental, experiencial, vivencial existente entre personagens e espaço”. Assim, a referência a Salvador opera como mecanismo de legitimação religiosa, sendo um idioma político extremamente poderoso porque permite a demarcação no campo/mercado religioso, onde a autenticidade como “produto religioso” é um bem de alto valor transacionável, razão pela qual as “trocas de águas”⁸ são aquisições de fatores de prestígio.

No imaginário uberabense, Salvador é a África possível de Pai Rogério, o seu aconchego, o berço. O sonho de Ogan Valtinho. O pedaço de África dos *filhos de santo* do Ase Tobi Ode Kole, terreiro de Pai Vitinho. Para este, embora respeite África e “opiniões em contrário”, i.e., quem opte por uma reafricanização com base nas práticas da Nigéria atual, a sua “referência de candomblé ela é baiana”. Reconhecendo esse cenário, proponho pensar Salvador, i.e., o Candomblé baiano *in situ*, a partir da perspectiva dos candomblecistas uberabenses entrevistados, enquanto ‘território de utopia’, um lugar que embora ausente e jamais visitado, ou apenas pontualmente visitado, exerce um poder referencial e normativo, sendo o lugar a partir do qual se tecem e balizam todas as ações rituais, opções estéticas, definições de ‘autenticidade’, ‘tradição’ e ‘modernidade’.

Compreende-se, nos termos constantes, a razão pela qual Salvador é conhecida como Meca do Candomblé, lugar onde pelo menos uma vez na vida os

⁸ Sobre este processo escreve Stefania Capone (2004: 131): “A ‘troca das águas’, em que a água representa a tradição ou a nação, é uma das estratégias mais eficazes de renegociação das relações em um mesmo terreiro ou entre terreiros distintos. Ao se pôr sobre a proteção mística de outro pai de santo, o iniciado corta os laços de submissão com seu terreiro de origem. A prática, extremamente difundida no meio dos cultos afro-brasileiros, visa legitimar a origem religiosa: sempre se busca uma origem mais pura que a precedente”.

candomblecistas de todo o mundo devem acorrer em peregrinação. Todo o candomblecista ligado ao Engenho Velho deve, uma vez na vida, passar por baixo do alá, o pano branco de Oxalá, que no ciclo das festividades dos Orixás funfun, i.e., que trajam de branco, cobre a escadaria que conduz à porta da Casa Branca, que outrora foi um ponto branco no mato que é hoje o Engenho Velho da Federação. Salvador é, igualmente, um emblema político extremamente poderoso, através do qual é possível estabelecer uma legitimidade ritual por via das filiações, mas cuja eficácia requer reativação frequente, razão pela qual o babalorixá Vitinho anualmente faz questão de celebrar o seu Orixá com a presença da comitiva da Casa de Oxumarê.

CONCLUSÃO

A abordagem presente revela a existência de toda uma visão romântica a servir de marca-de-água à experiência de ser candomblecista. Ser candomblecista é, por um lado, uma experiência impressionista, marcada pelo uso dos colares de contas com as cores dos Orixás a que o sujeito se consagra, dos trajes rituais durante as obrigações religiosas, mas é também uma experiência sensorial e emocional, que passa pela experimentação do transe até à aspiração de um dia participar de uma festa no Engenho Velho, no Axé Oxumarê, no Gantois, Opô Afonjá, Alaketu, Bogum ou Bate-Folhas, históricos terreiros de Salvador. Se é facto que, de um modo geral, o Candomblé da Bahia cumpre o que o sonho promete, é perigoso supor que todo o Candomblé baiano se encontra padronizado, estandardizado, e que fora das suas fronteiras, no Rio de Janeiro, São Paulo ou Uberaba, não é possível encontrar Candomblé nos mesmos padrões. São, portanto, dois estereótipos: a) que o Candomblé baiano é todo ele melhor que o restante; b) que fora de Salvador o Candomblé é uma pálida imagem do praticado na cidade de Mãe Menininha. No entanto, estereótipos ou não, do ponto de vista da comunidade candomblecista uberabense trabalhada, Salvador é o território das utopias, a mátria do Candomblé, o útero de todos os gestos, dos cânticos, dos toques, morada das figuras incontornáveis da história candomblecista: as grandes ialorixás, os grandes babalorixás, ogans, equedes, imortais na memória coletiva, símbolos de um Candomblé mais autêntico. Porque, para aquela pequena comunidade candomblecista daquela pequena cidade mineira, onde o boi é rei e a fé tem dimensões curativas de Chico Xavier, Salvador “é o nosso pedaço da África, uai”.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, Gaston (1957), *La poétique de l'espace*, Paris: Les Presses universitaires de France.
- BASTIDE, Roger (1960), *Les Religions africaines au Brésil*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BASTIDE, Roger (1973), *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- BIRMAN, Patricia (1995), *Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*, Brasil: Relume Dumara.
- BORGES FILHO, Oziris (2007), *Espaço e literatura: introdução à topoanálise*, São Paulo: Ribeirão Gráfica e Editora.
- BOTÃO, Renato Ubirajara (2008), *Volta à África: (re)africanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu*. «Aurora», 3, pp. 01-11.
- BOYM, Svetlana (2001), *The future of nostalgia*, Nova Iorque: Basic Books.
- BRAGA, Júlio (2011), *Sistema Divinatório Bamboxê*, disponível em <<http://www.pilaodeprata.com.br/spab.html>>.
- CAPONE, Stefania (1996), *Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées*, «Journal de la Société des Américanistes», 82 (1), pp. 259-292.
- CAPONE, Stefania (2000), *Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines*, «Cahiers d'études africaines», 157, pp. 55-77.
- CAPONE, Stefania (2004), *A Busca da África no Candomblé — Tradição e Poder no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas.
- CAPONE, Stefania (2007), *Transatlantic dialogue: Roger Bastide and the African American religions*. «Journal of Religion in Africa», 37 (3), pp. 336-370.
- CAPONE, Stefania (2011), *O pai-de-santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas*, «Revista Pós Ciências Sociais», 8 (16), pp. 107-128.
- CARDOSO, Angelo Nonato (2006), *A linguagem dos tambores*, Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia (UFBA).
- CARDOSO, Miguel Esteves (1982), *Misticismo e ideologia no contexto cultural português: a saudade, o sebastianismo e o integralismo lusitano*, «Análise Social», XVIII (72-73-74), pp. 1399-1408.
- CASTILLO, Lisa Earl (2010), *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*, Salvador: EDUFBA.

- CASTILLO, Lisa Earl (2016), *Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica*, «Tempo», 22 (39), pp. 126-153.
- CASTILLO, Lisa Earl & PARÉS, Luís Nicolau (2007), *Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu*. «Afro-Ásia», 36, pp.111-151.
- COSTA LIMA, Vivaldo da (1978), *O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia*, «Afro-Ásia», 12, pp. 65-90.
- COSTA LIMA, Vivaldo da (2004), *O candomblé da Bahia na década de 1930*, «Estudos Avançados», 18 (52), pp. 201-221.
- DANTAS, Beatriz Góis (1982a), *Repensando a pureza nagô*, «Religião e sociedade», 8, pp. 15-20.
- DANTAS, Beatriz Góis (1982b), *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Tese de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas.
- FERREIRA DIAS, João (2015), *Ifânização ou para além da eficácia ritual: A construção da teologia entre os Yorubá e no Candomblé jeje-nagô*, Atas do I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões, Lisboa, pp. 33-44.
- FERREIRA DIAS, João (2016), *A África é aqui, no terreiro: Horizontes nostálgicos, sentidos da África e outros lugares no Candomblé (jeje-nagô) de Salvador e Uberaba*, Tese de Doutorado, ISCTE-IUL.
- FRY, Peter (1977), *Mediunidade e sexualidade*, «Religião e Sociedade», 1, pp. 105-123.
- HALL, Stuart (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.
- LANDES, Ruth (1947), *The city of women*. EUA: UNM Press.
- LÉPINE, Claude (2001), *Os nossos antepassados eram deuses*. Disponível em <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a6-clepine.pdf>>.
- LEVI, Joseph Abraham (2006), *Compromisso e solução: escravidão e as irmandades afro-brasileiras: origem e formação das confrarias religiosas no Brasil colonial (1552-1822)*, Alemanha: LIT Verlag Münster.
- MACHADO, Bruno Ricardo Delgado (2011), *Os filhos dos retornados: a experiência africana e a criação de memórias, pós-memórias e representações na pós-colonialidade*, Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa.
- MAGGIE, Yvonne (1975), *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- MATORY, James Lorand (2005), *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton: Princeton University.

- MELO, Aislan Vieira (2008). *Reafricanização e dessincretização do Candomblé: movimentos de um mesmo processo*, «Revista Antropológicas», 19 (2), pp. 157-182.
- MENEZES, Bethânia Alves de (2006), *O mito de Chico Xavier: os usos, apropriações e seduções do simbólico em Uberaba/MG*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Uberlândia.
- NINA RODRIGUES, Raimundo (1900), *O animismo fetichista dos negros baianos*.
- NORA, Pierre (1984), *Entre mémoire et histoire*, «Les lieux de mémoire», 1, pp. 23-43.
- PALMIÉ, Stephan (2007), *O trabalho cultural da globalização iorubá*, «Religião e Sociedade», 27 (1), pp. 77-113.
- PARÉS, Luís Nicolau (2006), *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Unicamp.
- PARÉS, Luís Nicolau (2010), *O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano*, «Esboços», 17, pp. 165-186.
- PEEL, John D. Y. (2000), *Religious encounter and the making of the Yoruba*, Bloomington: Indiana University Press.
- REIS, João José (2016), *Entre parentes: nações africanas na cidade da Bahia, século XIX*, in SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida & SILVA, Hugo R. (org.), *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*, Salvador-Lisboa: EDUFBA, CHAM, pp. 273-312.
- SEEBER-TEGETHOFF, Mareile (2007), *Grenzgänger: Uma consideração dos entrelaçamentos entre terreiro e Antropologia*, «Revista Antropológicas», 18 (2), pp. 123-152.
- SILVEIRA, Renato (2006), *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga.
- SULEIMAN, Susan Rubin (2002), *Amnesia and amnesty*, London: Forgetting Institute of Romance Studies, School of Advanced Study, University of London.
- SULEIMAN, Susan Rubin (2006), *Crises of Memory and the Second World War*, Cambridge (EUA): Harvard University Press.
- TUAN, Yi-Fu (1983), *Espaço e Lugar*, São Paulo: DIFEL.
- TUAN, Yi-Fu (1980), *Topofilia*, São Paulo: DIFEL.

ETNOGÊNESE QUILOMBOLA E INDÍGENA NO TERRITÓRIO AGRESTE-LITORAL SUL NA IMPLEMENTAÇÃO DO PROJETO RN SUSTENTÁVEL: UM OLHAR SOBRE A RELAÇÃO (OU DA AUSÊNCIA DESTA) ENTRE ANTROPOLOGIA VS DESENVOLVIMENTO

por

Geraldo Barboza de Oliveira Junior¹

Resumo: Este artigo pretende abordar a construção de um cenário novo nas políticas públicas de desenvolvimento social no Estado do Rio Grande do Norte: a inclusão de comunidades tradicionais específicas (quilombolas e indígenas) como público alvo dessas políticas; e, ao mesmo tempo, mostraremos como o fenômeno conhecido como etnogênese (construção de uma identidade étnica) emerge, ainda de forma pouco expressiva, como forma de dar visibilidade a estes grupos e torná-los aptos a alcançar êxito em políticas sociais. Em especial, o olhar recai sobre uma experiência como articulador territorial no Projeto RN Sustentável no Território Agreste/Litoral Sul, no período de 12 meses, com grupos de agricultores familiares, e comunidades indígenas e quilombolas. Como resultado, percebeu-se que a falta de confiança das comunidades tradicionais nas políticas públicas resultou em uma participação tímida ou pouco propositiva dos atores sociais destas comunidades nas manifestações de interesse em participar dos três editais propostos no referido projeto. Enfim, acreditamos que a ausência de uma percepção antropológica na construção de um projeto de desenvolvimento sustentável (aliado a outros fatores) envolvendo comunidades tradicionais contribuiu para seu pouco êxito nas comunidades tradicionais quilombolas e indígenas neste projeto em sua fase inicial.

Palavras-chave: Políticas públicas; desenvolvimento; quilombolas e indígenas.

Abstract: This article aims to address the construction of a new scenario in public policies for social development in the State of Rio Grande do Norte: the inclusion of specific traditional communities (quilombolas and indigenous) as target audience of these policies; and at the same time, we show how the phenomenon known as ethnogenesis (construction of an ethnic identity) emerges, still very expressive way, in order to give visibility to these groups and make them able to achieve success in social policies. In particular, the eye falls on an experience like territorial articulator in Sustainable RN Project in Agreste Territory / South Coast, in the period of 12 months, with groups of farmers and indigenous and quilombo communities. As a result, it was realized that the lack of confidence of the traditional communities in public policy resulted in a shy little participation or purposive social actors of these communities in expressions of interest in participating in the three calls proposed in

¹ Antropólogo, Doutorando em Demografia na UFRN. Consultor em questões socioambientais, em espacial, que envolvam comunidades tradicionais. E-mail: geraldoboj1963@gmail.com.

that project. Finally, we believe that the absence of an anthropological sense in building a sustainable development project (together with other factors) involving traditional communities contributed to his little success in traditional maroon and indigenous communities in this project in its initial phase.

Keywords: Public policy development; maroons and indigenous.

INTRODUÇÃO

Este texto está dividido em partes: inicialmente abordo os conceitos de identidade étnica relacionado ao fenômeno conceituado como etnogênese, que diz respeito às novas auto-identificações que surgem no cenário político e social por grupos, antes considerados como inexistentes ou pouco expressivos. Mostramos a importância desses conceitos como norteadores de políticas públicas nos níveis municipal, estadual e federal.

Em seguida, mostramos o Programa nacional de Políticas Públicas para comunidades tradicionais, que inclui nestes sujeitos, as comunidades quilombolas, as comunidades tradicionais de matriz africana e/ou afro-brasileira (ai são elencados os terreiros de candomblé) e os povos ciganos.

Na terceira parte apresentamos algumas considerações, em relação ao Programa RN Sustentável, baseadas na experiência durante 12 meses como consultor, executando a função de articulador territorial do referido projeto, no território Agreste/Litoral Sul. Aqui, neste texto, mostro a experiência envolvendo doze comunidades tradicionais²: especificamente, nove comunidades quilombolas e três indígenas. Neste caso, mostro a pouca participação das comunidades no projeto como resultado de uma ausência de um olhar mais inclusivo e tolerante sobre a questão do desenvolvimento de comunidades tradicionais e a contribuição da antropologia.

Por fim, chego às considerações finais ponderando sobre até que ponto o projeto está sendo de alcance efetivo em relação a estas populações? Como antropólogo vejo que os conceitos e contribuições da antropologia foram, totalmente, ignorados, negligenciados e refutados.

² No Projeto RN Sustentável não foram considerados como sujeitos de ação os povos ciganos e os terreiros de Candomblé.

IDENTIDADE E ETNOGÊNESE

O reconhecimento da necessidade de respeitar as culturas tradicionais leva a antropologia para uma busca por estudos relacionados à etnicidade enquanto fenômeno político e social. A antropologia política vem dando uma atenção especial ao surgimento e fortalecimento das identidades étnicas como forma de inclusão dos chamados grupos minoritários nas sociedades atuais. Neste sentido, os estudos sobre indígenas, mulheres, favelados, homossexuais, negros etc. constituem um amplo campo de estudos e debates.

Estes estudos iniciados no período do pós-Guerra, na segunda metade do século XX, objetivam ver os grupos humanos ditos diferentes que passam a assumir e manipular suas identidades culturais. Por sua vez, estas são relacionadas com os direitos humanos.

Dentre estes estudos, os de Fredrik Barth, nos anos 60, apontam que os fenômenos étnicos daquela época estavam assumindo visibilidade social e política no mundo inteiro, em razão das diversas dificuldades que os grupos vinham apresentando.

Barth introduziu uma visão dinâmica da identidade étnica construída e transformada na interação de grupos sociais, incluindo e excluindo grupos ao estabelecer limites entre si, definindo os que integram ou não. Essa visão barthiana foi aperfeiçoada posteriormente por Smith, que considerou “*comunidade étnica como uma população nomeada por um mito do ancestral comum, com memórias compartilhadas de elementos culturais, com uma ligação com um território*” (1993, 23 *apud* BROWN, 1999: 28). Nessa leitura da definição barthiana por Smith (1993) acerca de grupo étnico, percebemos que este pôde dar alguns saltos na sua compreensão ao definir “*critérios para identificar uma comunidade étnica:*

1. O nome (etnônimo) para designar o grupo e para este se autodefinir, e a sua inexistência indica uma identidade coletiva incipiente e difusa;
2. A ancestralidade comum construída socialmente é mais importante que os laços biológicos, que podem também existir, mas não são essenciais caso existam laços sociais;
3. O compartilhamento de memórias históricas é importante, como as frequentes lendas e mitos transmitidos oralmente;
4. A cultura compartilhada associa língua, religião, leis, costumes, instituições, roupas, profissões, arquitetura e alimentos;
5. A existência de um território de valor afetivo, carregado de simbolismo, que pode ou não ser realmente habitado;
6. A pessoa deve pensar-se como uma coletividade, ter sentimento de pertença” (*apud* BROWN, 1999: 81).

Comparando os conceitos sobre grupos étnicos de Barth e de Smith, percebem-se pontos que um valorizou mais que o outro e aspectos que estão ampliados mais em um que no outro. Enquanto Barth enfatizou o aspecto biológico do grupo, Smith valorizou a origem comum construída socialmente. Barth valorizou a perpetuação, ou seja, a projeção do grupo étnico para o futuro, enquanto Smith se referiu à ancestralidade comum, ou seja, ao passado da comunidade étnica. Entendemos que a origem e o destino compartilhados, ou a existência apenas da origem ou apenas do destino compartilhado de um grupo, podem ser indicadores na sua identificação como grupo étnico. Barth e Smith consideraram importantes também o compartilhamento de uma cultura e o auto-reconhecimento da identidade étnica pelo grupo, para afirmação na sociedade. Barth entendeu que o reconhecimento da identidade do grupo deve ser legitimado pela sociedade envolvente como uma categoria que se distingue das demais, e Smith ampliou o conceito de grupo étnico, que passou também a abranger a territorialidade e o etnônimo, sendo este um distintivo do grupo e sem o qual a identidade étnica é incipiente e difusa. Essa afirmação de Smith demonstra a importância do etnônimo para as comunidades étnicas.

Barth considerou que o foco central para a investigação “*passa a ser a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural. Essas fronteiras são sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial*” (2000: 34). Mais adiante, ele completa “*a identidade étnica está associada a um conjunto culturalmente específico de padrões valorativos...*” (2000: 48) (Bezerra, 2006: 23 e 24).

A emergência étnica, ou seja, a incorporação de uma **identidade** enquanto categoria política se refere à estratégia de visibilidade de uma comunidade que se considera como tal, acionada por uma razão ou por um interesse do grupo, atendendo, contudo, aos conceitos e critérios etnológicos e/ou legais, para fins de reconhecimento pela sociedade e/ou pelo Estado, o qual Cardoso de Oliveira (2005) chama de *instância pública de reconhecimento jurídico*” (Bezerra, 2006: 28).

A identidade étnica de um grupo é a base para sua forma de organização, de sua relação com os demais grupos e de sua ação política. A maneira pela qual os grupos sociais definem a própria identidade é resultado de uma confluência de fatores, escolhidos por eles mesmos: de uma ancestralidade comum, formas de organização política e social a elementos linguísticos e religiosos³.

³ “Nesses primeiros anos do terceiro milênio, cresce o quantitativo de grupos remanescentes de quilombos brasileiros que acionam a estratégia de emergência da identidade étnica, visando ao reconhecimento da condição de quilombo pela sociedade envolvente e à consequente reivindicação do território titulado, nos termos do Art. 68 do ADCT/CF-1988. Em Pernambuco, também vem crescendo o número de quilombos emergentes. Nas reuniões do Grupo de Estudos Afro-Brasileiros, dirigido pelo Prof. Dr. Bartolomeu Figueiroa de Medeiros e vinculado ao Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre ??????????????????”

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA), na tentativa de orientar e auxiliar a aplicação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) divulgou, em 1994, um documento elaborado pelo Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais em que se define o termo “remanescente de quilombo”. Assim:

“Contemporaneamente, o termo *quilombola* se refere a grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar. Logo, prescinde de qualquer dependência a referências biológicas ou arqueológicas, ou mesmo de se ter a concepção de comunidade quilombola como grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea”.

Deste modo, comunidades remanescentes de quilombo são grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade. Assim:

“A etnicidade é um aspecto do relacionamento social dos membros entre si, bem como entre grupos que se consideram distintos dos demais ou da sociedade envolvente, com quem se mantém interação regular. Os grupos étnicos tendem a ter mitos de origem comum e a incentivar a endogamia, mas essa endogamia pode ser mais contingência interativa gerada pelo convívio do que mesmo uma norma do grupo” (Bezerra, 2006: 26).

Falar em identidade étnica implica na concepção de um processo de auto-identificação bastante dinâmico, e que não se reduz a elementos materiais ou traços biológicos distintivos, como cor da pele”⁴.

Assim, quilombo não passa a ser sinônimo de isolamento e fuga, e sim, agora relacionado à resistência e à autonomia de populações negras rurais. Nesta nova configuração o que define o quilombo é o movimento de transição da condição de escravo para a de camponês livre. Tudo isso demonstra que a classificação de comunidade como quilombola não se baseia em provas de um passado de rebelião e isolamento, mas depende antes de tudo de como aquele grupo se compreende e se define.

Atualmente, a legislação brasileira já adota este conceito de comunidade quilombola e reconhece que a determinação da condição quilombola advém da auto-identificação. Neste sentido, a categoria étnica de *quilombola* se incorpora à categoria de negro como um recurso político a mais na solução das demandas da comunidade.

⁴ http://www.cisp.org.br/comunidades/html/i_brasil_pe.html.

Na prática a identidade de qualquer grupo está relacionada com a alteridade que este mantém com os grupos vizinhos. Ou seja, as características que colocam um grupo como distinto de outro.

POLÍTICAS PÚBLICAS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

A partir de 1980, um conjunto de ações envolvendo políticas de promoção e/ou igualdade racial começaram a ser implementadas em níveis municipais e estaduais. Mas, segundo Jacoud (2008: 136):

“... foi nos anos 2000 que as iniciativas ganharam relevo, proliferando no âmbito do governo federal, nos governos estaduais e municipais, e também, de forma autônoma, em algumas instituições públicas como as universidades e o Ministério Público do Trabalho. Programas como os de estabelecimento de cotas visando ampliar o acesso de estudantes negros ao Ensino Superior, assim como os programas de combate ao racismo institucional vêm sendo adotados em várias localidades do país”.

No ano de 2004, O Governo Federal criou um programa de Políticas Públicas específico para as comunidades tradicionais. Este, em síntese, pretende formular, coordenar e monitorar planos, programas e projetos que assegurem o acesso de comunidades tradicionais às políticas públicas, por meio da articulação entre órgãos federais, estaduais e municipais; e criar e manter bancos de dados, estudos e diagnósticos sobre os Povos e Comunidades Tradicionais.

Neste conjunto de ações, o entendimento para o conceito de **Comunidades tradicionais** inclui três grupos de população: as **comunidades quilombolas**, **comunidades tradicionais de matriz africana (Terreiros)** e **Povos ciganos**.

Assim, as políticas sociais para as comunidades tradicionais têm por objetivo a formulação, coordenação e monitoramento dos planos, programas e projetos que assegurem o acesso de comunidades tradicionais às políticas públicas, por meio da articulação entre órgãos federais, estaduais e municipais; e, criar e manter bancos de dados e estudos diagnósticos sobre os Povos e Comunidades Tradicionais.

Comunidades Quilombolas — são grupos com trajetória histórica própria, cuja origem se refere a diferentes situações, a exemplo de doações de terras realizadas a partir da desagregação de monoculturas; compra de terras pelos próprios sujeitos, com o fim do sistema escravista; terras obtidas em troca da prestação de

serviços; ou áreas ocupadas no processo de resistência ao sistema escravista. Em todos os casos, o território é a base da reprodução física, social, econômica e cultural da coletividade. Até março de 2013, a Fundação Cultural Palmares certificou 2040 comunidades quilombolas, presentes nas cinco regiões do país, com maior concentração nos Estados do Maranhão, Bahia, Pará, Minas Gerais e Pernambuco.

Comunidades tradicionais de matriz africana — constituem espaços próprios de resistência e sobrevivência, que possibilitaram a preservação e recriação de valores civilizatórios, de conhecimentos e da cosmovisão trazidos pelos africanos, quando transplantados para o Brasil. Caracterizam-se pelo respeito à tradição e aos bens naturais; o uso do espaço para a reprodução social, cultural e espiritual da comunidade; e a aplicação de saberes tradicionais transmitidos através da oralidade.

Povos Ciganos — Os povos de cultura cigana começaram a chegar no Brasil ainda no período colonial. Estima-se que exista, aproximadamente, em torno de meio milhão de ciganos no país, pertencentes a 08 diferentes clãs. Reivindicam políticas públicas específicas, que garantam os seus direitos humanos, sociais e culturais. Decreto presidencial assinado em 2006 institui o 24 de maio como Dia Nacional dos Ciganos.

O Governo Federal, neste sentido, desde 2004 vem sendo proativo e decisivo para algumas mudanças significativas em relação a essas comunidades. Neste ano foi criado o Programa Brasil Quilombola para traçar políticas de ação social transformadora da realidade destas comunidades.

Outras ações e projetos estão sendo realizados nestas comunidades através de ONG's, e ações de políticas públicas sociais.

Em 2013, no estado do Rio Grande do Norte, foi estruturado o Projeto RN Sustentável através de uma parceria entre o Governo do Estado e o Banco Mundial.

Este projeto, com valor total de Dois Milhões de Dólares, tem com grande novidade a definição do público alvo como sendo de: mulheres e jovens agricultores e comunidades quilombolas e indígenas. É, de fato, o primeiro programa na região a colocar de forma prioritária comunidades quilombolas e indígenas. O que em si já constitui um desafio: planejar sobre-e-com grupos que, usualmente, são indesejados social e politicamente.

O projeto RN Sustentável opera a partir de definição geopolítica de Territórios⁵ da Cidadania, o que facilita a ação do projeto em esferas diversas do Poder público. No caso do RN, o estado foi dividido em dez territórios. Sobre a noção de “território” vale destacar o conceito utilizado por: Philippe Bonnal, Ademir A.

⁵ Podemos identificar três tipologias de territórios: os territórios naturais, **étnico-culturais e os de referência de políticas públicas**.

MATERIAL E MÉTODO: O PROJETO RN SUSTENTÁVEL NO TERRITÓRIO AGRESTE/LITORAL SUL (RN) E A INCLUSÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS E INDÍGENAS: UM ESTUDO DE CASO

Como referência de pesquisa utilizei o período de doze meses, excurando a função de articulador territorial do Projeto RN sustentável no território Agreste/Litoral Sul.

No território Agreste-Litoral Sul existem **três comunidades indígenas** reconhecidas pela FUNAI e, ainda, uma em processo de reconhecimento. Ainda, neste território encontram-se **treze comunidades quilombolas**, num total de **dezesseis comunidades tradicionais**. Ao observarmos o mapa do Território Agreste/Litoral Sul, vemos a distribuição espacial das comunidades tradicionais nos dez municípios, conforme abaixo.

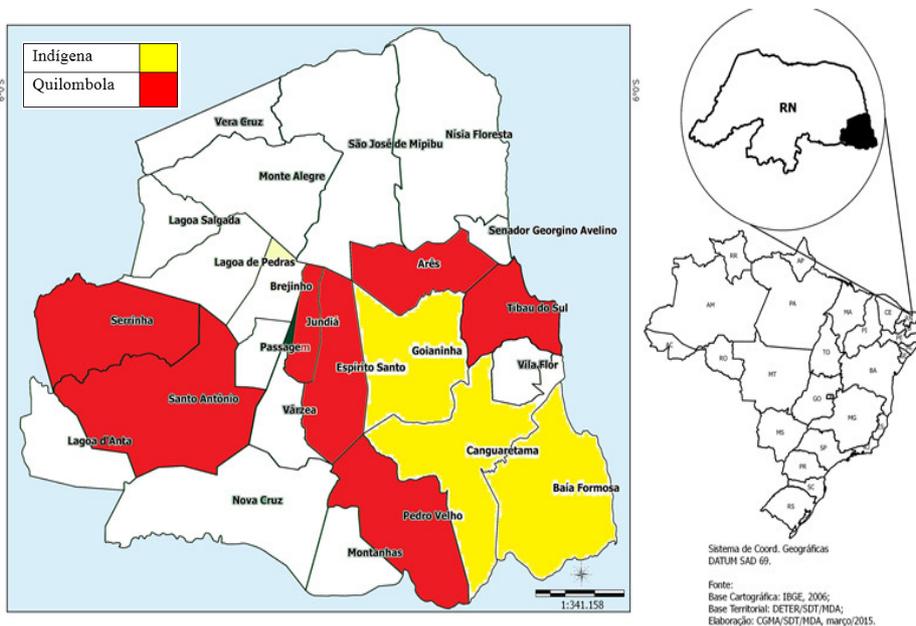


Fig. 2: Mapa do Território Agreste-Litoral Sul com comunidades indígenas e quilombolas

Deste total, apenas três foram envolvidas no projeto com aprovação. Uma comunidade foi (sumariamente) reprovada; duas comunidades indígenas desistiram de participar e duas comunidades quilombolas abandonaram o processo após, inicialmente, manifestarem interesse em participar. As quatro comunidades

quilombolas restantes não manifestaram nenhum interesse em participar. Ver tabela a seguir com resumo.

MUNICÍPIO	COMUNIDADE(S)	TIPOLOGIA	PARTICIPAÇÃO
Baia Formosa	Sagi-Trabandá	Indígena	Não participou
Canguaretama	Catú	Indígena	Não participou
Goaininha	Catú	Indígena	Sim

Tabela 1: Comunidades indígenas x Manifestações de Interesses

MUNICÍPIO	COMUNIDADE(S)	TIPOLOGIA	PARTICIPAÇÃO
Arez	Camocim	Quilombola	Iniciou e Desistiu
Espírito santo	Mata Verde	Quilombola	Não participou
Jundiá	Arisco dos Pires	Quilombola	Reprovado
	Rego de Pedra (Calango)	Quilombola	
	São Tomé (Família Macena)	Quilombola	
Pedro Velho	Alecrim	Quilombola	Não participou
Santo Antônio	Barro Preto	Quilombola	Não participou
	Cajazeira	Quilombola	Sim
	Camaleão	Quilombola	Não participou
	Lajedo do Paiva	Quilombola	Sim
Serrinha	Góis	Quilombola	
	Suatan	Quilombola	
Tibau do Sul	Sibaúma	Quilombola	Iniciou e Desistiu

Tabela 2: Comunidades quilombolas x Manifestações de Interesses

AS COMUNIDADES INDÍGENAS

No território Agreste/litoral Sul, somente um projeto foi aprovado beneficiando a **comunidade indígena do Catú**, em Goianinha, com a ampliação da rede domiciliar de abastecimento de água.

Na comunidade de Catú de Goianinha a Associação local está juridicamente apta a participar de licitações e soube fazer uso desta prerrogativa. Tem assento no CMDS com membros atuantes.⁶ O representante da comunidade é também professor e militante dos Direitos Indígenas no RN. Esta condição, evidentemente, facilitou a atuação proativa desta comunidade.

No caso da Comunidade de Catú de Goianinha vários fatores contribuíram para um resultado exitoso, dentre eles, podemos citar: um nível organizacional associativo elevado. A associação local é mantida atuante e em dias com suas obrigações sociais. Mesmo sem sede, tem conseguido aprovar alguns projetos para a comunidade, incluindo aí uma imersão na cultura indígena (existem aulas de língua Tupi para os alunos e, incentivo ao artesanato indígena). Um dos líderes é professor concursado em um município vizinho. Esta condição favorece a toda a comunidade que tem um líder informado e atuante na sociedade local. A inclusão da comunidade no CMDS, somente veio a reforçar este *ethos* proativo da comunidade indígena do Catú.

A composição e atuação democrática, transparente e séria do CMDS de Goianinha também é um fator a ser considerado neste resultado. O CMDS percebeu o nível de prioridade da comunidade indígena do Catú. E, informalmente, o CMDS consultou o Articulador Territorial sobre a questão indígena e, também, para mostrar seu trabalho como uma ação ética.

Outras duas comunidades indígenas do território tiveram destinos diferentes: a comunidade indígena Catú de Canguaretama não teve interesse em participar do projeto, mesmo estando com sua associação apta. A comunidade indígena de Sagi-Trabandá de Baía Formosa não está com uma associação apta a participar de licitações⁷. Mesmo tendo sido “sensibilizadas” através de reuniões e dinâmicas (a famosa, “teia da aranha”) alegaram falta de confiança (resultante da inexistência de um canal de comunicação permanente e confiável entre estes atores sociais e o projeto RN Sustentável). Vamos expor os detalhes desta situação.

⁶ Vale salientar que o CMDS de Goianinha tem um perfil extremamente atuante e participativo nas comunidades rurais.

⁷ Duas situações sociais: uma associação fundada e com participação dos moradores indígenas e não indígenas da Praia de Sagi que não está com suas obrigações sociais em dias. Na prática foi abandonada pelos “brancos”.

A comunidade indígena do Catú de Goianinha foi abordada em dois momentos: inicialmente, na ida a campo como articulador procurei me comunicar com lideranças indígenas e quilombolas no Território. Feitos contatos com professores do IFRN de Canguaretama, descobriu-se um grupo de pesquisa e extensão com agricultores e comunidades tradicionais. Assim, o primeiro contato com o Cacique Luís nas dependências do IFRN.

Nesta ocasião, a desconfiança exposta pelo Diretor da instituição foi justificada pelo fato do Projeto ser de um segmento político que era questionado. Após as apresentações do projeto, seus objetivos e salientar a ação pioneira que inclui estas comunidades a desconfiança aumentou mais. A comunidade recusou participar do lançamento do projeto no Território.

Em um segundo momento, o Núcleo Social do RN Sustentável abordou o grupo de mulheres indígenas do Catú de Canguaretama para sensibilizar sobre o projeto e a participação destas. Apesar da reunião, da famosa dinâmica (teia-da-aranha) e muito *power point* com fotos, a comunidade recusou outros momentos com a equipe do Projeto e não participou do Edital aberto.

As lideranças políticas das comunidades do Catú de Goianinha e Canguaretama são reconhecidas por suas posições próprias e sua relação com outros agentes sociais como o IFRN, a FUNAI, o MPU, a UFRN, dentro. Sobre esta condição, vale a citação de Cláudia M. Moreira da Silva que, assim, escreveu:

“As lideranças políticas no Catu, tanto em contexto privado quanto os públicos, enfatizavam, principalmente, a conjuntura conformada pela atuação das usinas e das agências ambientais no Catu, que tinha efeitos contíguos em sua vida. A elucidação desse quadro permitiu compreender como os Eleotérios refletiam e organizavam suas demandas frente aos agenciamentos que lhes conduzia para uma ação política determinada, principalmente, pelo fator étnico. Para a militância indigenista potiguará problemática do 'reconhecimento' era ressaltada em maior proporção” (2007: 116).

A última comunidade indígena do território, a comunidade Sagi-Trabandá teve um envolvimento muito mais dramático que envolveu a possibilidade de denúncia no MPF de negligência com a aldeia. Explico: houve, no momento preparatório para a execução do Projeto RN Sustentável uma consulta às comunidades indígenas e quilombolas e definiu-se pela construção de uma escola indígena na aldeia Sagi-Trabandá. Neste sentido, para os indígenas ficou a imagem e as palavras da ex-Governadora Rosalba Ciarlini que, segundo o Cacique Manoel, esta afirmou que estava garantida a construção da escola indígena na aldeia.

Entretanto, os trâmites burocráticos e a condicionante ambiental deram um novo resultado sobre a questão: os indígenas queriam a escola em uma área que não está legalizada (mas é de uso tradicional da comunidade). Isto, e o fato da Associação local não estar com a Diretoria atualizada serviu de impedimento para a instalação da escola indígena; e, ao mesmo tempo, deu mais poderes ao gestor municipal (que é objetivamente contrário ao reconhecimento da comunidade como indígena). Segundo os indígenas, este Gestor construiu casas e liberou a instalação de um bar na área pretendida pela comunidade, afirmando que “ele sim, tinha poderes para construir o que, onde e quando quisesse”. Vale salientar que a aldeia Sagi-Trabandá está instalada em uma comunidade litorânea, a praia de Sagi.⁸

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Como resultado desta situação chegamos a um resultado pequeno em relação à dimensão do projeto em relação às três comunidades indígenas do território Agreste/Litoral Sul: somente uma comunidade aprovada e duas recusaram participar do projeto. Uma situação, que agrava mais este quadro foi a alteração da escola anteriormente negociada com os indígenas.

Dentro de uma ideia de sustentabilidade está a solidariedade em relação aos “pequenos”. Neste caso, o Estado, em forma de Projeto RN Sustentável ignorou uma demanda que somente viria a fortalecer a identidade indígena daquela comunidade.

AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Das nove comunidades quilombolas identificadas no Território Agreste/Litoral Sul apenas cinco comunidades tentaram o processo de Manifestar Interesse em participar dos editais do Projeto RN Sustentável. Deste total, duas comunidades tiveram aprovadas; duas desistiram do processo; e, uma foi sumariamente reprovada. Mesmo sendo articulador do Território, não fui consultado sobre a M. I. da comunidade reprovada. A ausência de diálogo foi uma marca dessa etapa do processo.

⁸ A população da comunidade do Sagi é composta pela metade de não-indígenas que se instalaram no local pela compra de terras. Aí existem pousadas, restaurantes e chalés que dialogam na paisagem com as casas simples dos indígenas.

As duas comunidades contempladas foram a **comunidade quilombola de Cajazeiras**, em Santo Antônio, que teve aprovada a M.I. para um projeto de construção e instalação de uma fábrica de doces para um grupo de 20 mulheres. E, ainda em Santo Antônio, na **comunidade quilombola de Lajedo do Paiva** foi aprovado um projeto de extensão do abastecimento de água domiciliar.

Na comunidade de Cajazeiras o processo de sensibilização para participar da MI começou tão logo cheguei no Território. Nas primeiras idas ao município de Santo Antônio fiquei sabendo da recente certificação da comunidade de Cajazeiras e fui conhecê-la. Conversei com lideranças e antecipei informações sobre o projeto e da oportunidade da comunidade de participar. Sobre os editais foi acertado que a comunidade iria se manifestar pela construção de uma fábrica de polpa de frutas. Esta solução foi resultado de uma análise participativa da comunidade. Foi diagnóstica a grande diversidade de frutas na comunidade e no entorno desta. Ainda, foi comentado o grande desperdício nas frutas de época. “— *na época do caju todo mundo tem e não dar pra vender. Com o cajá a mesma coisa. A gente usa pouco... perde muito (Antônia, liderança)*”. Isto levou a uma reflexão sobre como esta condição seria importante para se pensar um projeto sustentável ambientalmente.

No momento da avaliação da M. I. por técnicos do RN Sustentável, por pouco esta comunidade não foi reprovada. Explico melhor: a analista ambiental que seria impossível uma fábrica de polpa pelo fato do terreno disponível estar próximos de algumas residências. Neste contexto, a analista ambiental afirmou que a poluição sonora que seria gerada pelas máquinas tornaria esta atividade inviável. Perguntei, então, o que seria viável. Ela me respondeu que se fosse uma fábrica de doces, poderia. Na hora mudamos o objetivo. Ou seja, o fato de estar presente na avaliação foi o que garantiu que a comunidade não fosse reprovada.

Na comunidade quilombola de Lajedo do Paiva, foi aprovada M. I. por um projeto de extensão da rede de abastecimento domiciliar de água. Eu estava presente na avaliação da M. I. um fator que muito contribuiu foi a atitude proativa da liderança local que tem histórico de participação no movimento social relacionado à agricultura e ao movimento quilombola.

Na comunidade quilombola de Arisco dos Pires, quando do momento da avaliação da Manifestação de Interesse da comunidade em ter um projeto semelhante ao da comunidade de Cajazeiras; ou seja: uma fábrica de polpa de frutas, eu não estava presente. Era uma situação análoga a de Cajazeiras. Quando perguntei da avaliação, me disseram que a comunidade não atendia os requisitos e foi reprovada na avaliação. E não foi dada maiores explicações.

Ou seja, faltou sensibilidade nesta situação para poder “transformar” o sonho de comunidade de ter um empreendimento, que seria de uma fábrica de polpa de

frutas, ser alterado para uma fábrica de doces, como ocorreu em Cajazeiras. Isto, se fosse levado em conta a informação passada pelo articulador sobre a presença de diversas frutíferas na área da comunidade e em seu entorno. O contra-argumento foi que a comunidade não exercia esta atividade rotineiramente. O projeto, neste caso, potencializa ações de economia solidária já existentes nas comunidades.

Se levarmos em conta que a grande maioria das famílias destas comunidades vivem de renda de programas sociais e de uma agricultura pouco rentável, é pensar muito alto que estas comunidades tenham um sistema de produção ativo.

A comunidade de Camocim está localizada vizinha à comunidade de Patané em Arês. Na zona rural, cerca de 10 minutos do centro por estrada asfaltada. A fronteira das comunidades de Patané e Camocim é quase imperceptível. *Logo após a escola municipal e com a primeira casa que não seja de alvenaria...* é assim que nos informam sobre a demografia local. Esta comunidade era minha conhecida de um momento anterior: fui consultado para realizar um diagnóstico antropológico para identificação da comunidade como quilombola.

Na formação do CMDS esta foi instruída da condicionante do projeto que favorecia a participação desta comunidade, enquanto comunidade que se auto-identifica como quilombola. CMDS. Na ocasião de formação do CMDS houve uma tentativa explícita de um dos membros do CMDS de não permitir que a comunidade estivesse representada. Na ocasião da reunião e eleição dos membros, este senhor no último minuto levou os elegíveis para outro local e não deixou aviso. Os representantes da comunidade quilombola foram, no primeiro momento, excluídos do CMDS. Convoquei uma reunião com o conselho empossado e falei da condicionante que era a participação de representantes de comunidades quilombolas e da necessidade de uma nova reunião para inclusão dos membros da comunidade quilombola. Feito a “fórceps”, mas depois o CMDS deu um exemplo de cidadania. Saiu o “elemento racista”⁹ e ficaram os quilombolas.

A continuação da assessoria na comunidade de Camocim foi pautada pela participação de toda a comunidade; em especial, lideranças jovens e mulheres quilombolas. Esta comunidade apresenta um nível de organização elevado.

Na comunidade de Camocim foram executadas pelo articulador várias reuniões (cerca de 06) para sensibilizar sobre o projeto e prestar assessoria na elaboração da Manifestação de Interesse. Falei nos setores competentes do Projeto dos resultados em relação à comunidade. Falei da necessidade do apoio para estar mais perto da comunidade, pelo fato da mesma não apresentar tanta confiança no projeto. Nada

⁹ Numa reunião anterior a segunda eleição do CMDS, este disse: — *Pra que essa negada aqui? O conselho é pra ser de gente da sociedade, não um nego qualquer.*

difícil de entender se levarmos em conta o processo de inclusão da comunidade no CMDS. Na última semana de terminar de preencher na net um formulário, tive que ficar ausente das comunidades porque fui orientado para “entregar convites” nos 24 municípios de um evento relacionado à segurança alimentar. Falei da inconsistência dessa atividade dentro de um momento com necessidade de estar junto. Fui ignorado e fui entregar convites. Resultado: o representante da comunidade ficou cismado e não concluiu o processo. Apenas apertar uma tecla no laptop dele. Depois, disse-me: *you sumiu...*

A comunidade quilombola de **Simbaúma** teve destino similar. O processo de manifestar interesse foi iniciado tão logo saíram os editais. Também nesta comunidade tinha conhecimento como antropólogo. Já tinha estado lá nos anos 1990.

A comunidade de Simbaúma vive o mesmo drama da comunidade indígena de Sagi-Trabandá. Metade da população da comunidade é composta por *gringos*, *comerciante* e *veranistas* que compraram terra dos habitantes locais e ali se instalaram. Enquanto isso, a população quilombola, principalmente, a juventude se desloca diariamente para a vizinha praia de Pipa para realizar *bicos* em trabalhos de pouca remuneração. A agricultura que havia na comunidade foi abandonada. Toda a terra excedente foi ou está sendo colocada à venda. Neste cenário, a juventude quilombola fica, cada vez mais, propensa a se deslocar para Pipa e ficar exposta às diversas situações de degradação social. Sobre estas transformações, valem as palavras da pedagoga Terezinha Martins da Silva, em sua dissertação sobre a comunidade de Simbaúma:

“Em consequência das interferências socioeconômicas que se constataram nas três décadas, registrou-se uma mudança em relação aos casamentos de pessoas de Simbaúma com pessoas de fora da comunidade, ... já não se veem em expressões da cultura negra nas músicas, nas danças, nas brincadeiras, na maneira de vestir ou de falar, e até mesmo os traços físicos já se confundem, de tão miscigenados. Essa análise demonstra o quanto a comunidade sofreu os impactos de todos os segmentos, inclusive os meios de comunicação, e apresentou uma nova dinâmica cultural (Silva, 2011: 29).

Falei da fragilidade da situação e tentei manter reuniões na comunidade, fui orientado a prestar apoio a equipe de sensibilização que lá ia. Mais uma vez, a famosa dinâmica da teia-da-aranha. Dessa vez, ouvi uma frase inesquecível: — *Esse*

povo vem aqui, com esse negócio de mostrar a aranha¹⁰... já vi isso faz muito tempo. A gente quer um apoio mais direto aqui com a associação pra gente se unir e fazer o projeto.

Como resultado da entrega dos convites e outras atividades burocráticas, a comunidade de Simbaúma, também, quando se viu sozinha, desconfiou e abandonou a proposta na net. Esta situação marcou, mais uma vez, a comunidade como *algo que veio, mas não deu em nada*, nas palavras dos habitantes locais.

As **comunidades quilombolas de Alecrim**, em Pedro Velho, **de Barro Preto e de Camaleão**, em Santo Antônio e o **Assentamento Mata Verde**, em Espírito Santo, foram contatados e realizadas reuniões informais para sensibilização sobre o Projeto RN Sustentável, mas, mesmo assim recusaram objetivamente de participar do projeto.

A informação corriqueira era de não confiabilidade numa política pública para negros e indígenas. Segundo Theodoro (2007:177), o fato de que a população negra no Brasil, em sua grande maioria, é pobre faz com que as políticas de igualdade racial tenham mais o caráter de preocupação com equivalência econômica entre negros e brancos. Isto, generaliza a questão (que é muita ampla), pois:

“... o racismo, o preconceito e a discriminação não afetam única e exclusivamente a população negra pobre. Em muitas situações, trata-se mesmo de algo diverso. As práticas de racismo se evidenciam mais claramente em situações onde o negro sai do seu lugar natural e se encontra em uma situação onde sua presença não é habitual, ou seja, nas posições de maior prestígio social”.

Ou seja, pensar a questão do racismo no Brasil como algo simples e fácil de ser solucionado através de políticas de combate à pobreza é ignorar uma questão maior: somos “educados” para não reconhecer a diversidade em qualquer nível. Somos levados a construir um olhar paralisante. Quando, por exemplo, se fala assim: — *Conheci uma negra muito inteligente e bonita*. Quando ouço algo assim, respondo com uma pergunta: — *Se ela não fosse de cor negra, como você ia se referir a ela...*, assim: *conheci uma branca bonita e, ...* A experiência me leva a crer que não. Ou seja, homem, mulher, rapaz e moça são substantivos para pessoas brancas. Quando as pessoas são negras, o que seria adjetivo vira substantivo. Não mais existem homens nem mulheres, mas apenas cores sexuadas (um negro ou uma negra).

¹⁰ Esta fala revela uma clara intenção de mostrar impaciência com dinâmicas, por demais, subjetivas e pouco explicitadoras dos objetivos e metas, através de uma analogia cheia de ironia (e com razão).

Como solução apontada, Theodoro nos brinda com esta afirmação:

“Em resumo, pobreza se enfrenta com um conjunto amplo de políticas de cunho universalista, tendo como pano de fundo o crescimento econômico e a distribuição equânime da riqueza. Racismo, preconceito e discriminação devem ser enfrentados com outro conjunto de políticas e ações. Conjunto esse que, infelizmente, ainda está por se consolidar” (2007: 178).

Acredito eu, que este é o maior desafio do projeto RN Sustentável. Ir além da grande ousadia de incluir indígenas e quilombolas como público alvo de um fim econômico. Mas, tratar da questão do racismo institucional que é grave e persistente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando se fala em Desenvolvimento Sustentável, alguns pontos devem ser considerados. De acordo com Silva:

“O desenvolvimento local ou territorial sustentável não é apenas um arranjo estratégico para promoção de crescimento econômico em comunidades ou regiões pobres ou estagnadas que estão às margens do progresso alcançado pela civilização contemporânea. A principal estratégia é a integração de iniciativas (ações, programas, etc.) em torno do desafio de **potencializar as capacidades locais e territoriais para promoção de alternativas de trabalho, renda, cidadania e melhoria de condições de vida. Também valorizam o uso sustentável e preservação dos bens naturais e a promoção de iniciativas empreendedoras autogestinárias capazes de oferecer trabalho e renda com novas relações socioeconômicas solidárias**” (2007: 99).

O projeto RN Sustentável, de forma geral, proporcionou uma porta de acesso a um conjunto de políticas sociais nunca antes imaginado pelas comunidades tradicionais, especificamente, quilombolas e indígenas. Por outro lado, por ser pioneiro com a temática Desenvolvimento x Etnicidade e, ao mesmo tempo, ignorar totalmente a contribuição da Antropologia (que tem uma metodologia própria para

¹¹ Grifo meu.

estas situações) na construção de um olhar mais inclusivo foi alvo de desconfiança pelas comunidades envolvidas.

A metodologia de abordagem nestas comunidades foi pautada pela ausência de informações básicas sobre estes grupos étnicos. Usou-se a metodologia comum aos agricultores familiares. Aliado a este fato, existe a “descrença cultural” no Estado do RN sobre a existência e a autenticidades destes grupos. Cito dois comentários de técnicos do projeto sobre estes grupos:

Em relação a uma comunidade quilombola, um colega assim se reportou: — *Pronto, os negos da... agora são o que? Quilombolas? Até parece. Eu conheço aqueles negos desde menino. Um bando de preguiçosos e cachaceiros.*

Uma colega se reportando em relação aos indígenas Potiguaras da Aldeia Sagi-Trabandá: — *índios? Aqueles lá da praia de Sagi... não são lá esses índios todo não, viu. Eu que não caio nessa.*

Desnecessário colocar que estas opiniões constituem facetas do racismo à brasileira que se manifesta pelo ódio, pela desconsideração, pelo escárnio e por não considerar visíveis estas identidades culturais diferentes do padrão desejado.

Este projeto, proporcionou avanços estruturais, como por exemplo, um mapeamento realizado para identificar associações nestas comunidades; e, ter como condicionante a participação de representantes das comunidades indígenas e quilombolas nos CMDS's. Isto se traduz como uma oportunidade única na história destas comunidades em sua relação com o Estado. Entretanto, em relação aos CMDS vale duas considerações:

“A partir da década de 1990 no Brasil, a inexistência de canais institucionais para participação popular parece não ser mais problema, e o que a prática tem revelado é que nem sempre eles surgem como forma de garantir um diálogo com a sociedade, mas para legitimar-se diante dela, chamando atenção para o risco, sempre presente, dos conselhos serem usados para **forjar** legitimidade”.

“...outra questão que não poderia deixar de causar preocupação-e até perplexidade-é dimensionar a explosão de fóruns institucionais para a participação popular a partir da década de 90 no Brasil em vista do nosso elevado grau de déficit de cidadania”.

Minha posição como articulador não invalidava minha posição como antropólogo em trabalhos envolvendo projetos de desenvolvimento que se traduz pelas palavras do antropólogo, Stephen Baines que escreveu:

“Quando o antropólogo se engaja na área de Antropologia do Desenvolvimento, lidando com casos de implantação de grandes projetos (usinas hidrelétricas, mineração, hidrovias, extração de madeiras, agropecuária, etc.) em terras indígenas, ele/a enfrenta questões éticas específicas. Por encontrarem-se inseridos em situações de contato interétnico em relações sociais desmedidamente desiguais com segmentos da sociedade nacional/global, as sociedades indígenas merecem uma atenção especial por parte de antropólogos em decorrência da sua vulnerabilidade frente a pressões econômicas e políticas de grandes empresas que têm o poder de influenciar as decisões de governos de Estados nacionais, em situações de contato interétnico altamente politizadas.

Acredito, ainda que:

“As desigualdades raciais no Brasil configuram-se como um fenômeno complexo, constituindo-se em um enorme desafio para governo e para a sociedade em geral. Enfrentar as dificuldades que se colocam face à consolidação da temática da desigualdade e da discriminação, na agenda pública e no espaço de governo, e integrar e ampliar as iniciativas em curso parecem ser, hoje, os grandes desafios no campo das políticas públicas para igualdade racial” (Jacoub, 2008: 137).

A expectativa é pela certeza do envolvimento crescente, que vai, de alguma forma, acontecer com as comunidades quilombolas e indígenas neste projeto. Para Theodoro (2008: 179):

“O caminho é longo e os obstáculos são significativos. A adoção de políticas de combate ao racismo, ao preconceito e à discriminação é condição básica para que as iniquidades sejam proscritas e o país possa enfim galgar o caminho de uma verdadeira ordem democrática, onde as pessoas não sejam medidas pela sua aparência física ou seu biótipo. O Brasil que se busca, o país de desenvolvimento com igualdade de oportunidades e de acesso a bens e serviços, deve ter como desafio primeiro o combate ao problema racial, essa chaga secular que, finda, deverá abrir uma nova etapa na existência da sociedade brasileira.

Neste sentido, o projeto RN Sustentável passa a ter dois desafios primordiais que devem ser estruturantes para a concepção do projeto: a visão internalizada do que seja *desenvolvimento sustentável* e uma reflexão sobre *racismo institucional*. Isto vai de encontro ao dito anteriormente: — *A gente não quer só comida, a gente quer comida, diversão e Arte!*

BIBLIOGRAFIA

BAINES, Stephen (2004), *Antropologia do Desenvolvimento e a questão das sociedades indígenas*. «Revista ANTHROPOLÓGICAS», ano 8, vol. 15 (29-46).

BEZERRA, Tercina Maria Lustosa Barros (2006), *O quilombo “Negros do Gilu” em Itacuruba: emergência etnoquilombola e territorialidade*. Recife, UFPE, Dissertação de Mestrado.

BONNAL, Philippe; CAZELLA, Ademir A. & MALUF, Renato S. (2008), *Estudos de Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, vol. 16, n.º 2, pp. 185-227.

JACCOUD, Luciana (2008), *O combate ao racismo e à desigualdade: o desafio das políticas públicas de promoção da igualdade racial*. In THEODORO, Mário (2008).

RODRIGUES, Vera (2011). *Notas para uma reflexão sobre antropologia, desenvolvimento e quilombos*. Mime-o In *Anais do I Circuito de Debates Acadêmicos*, IPEA/CODE.

SILVA, Cláudia Maria Moreira da (2007), “... *Em busca da realidade...*”: a experiência da *tecnicidade dos Eleotérios (Catú, RN)*. Dissertação de Mestrado. Natal, UFRN.

SILVA, Roberto Marinho Alves da (2007), *Dilemas e perspectivas da construção local e territorial do desenvolvimento sustentável e solidário*. In, MACEDO, Miguel & PRAZERES, Maria Alice Bogéa (orgs.), *Democracia, transparência e desenvolvimento sustentável*. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer.

SILVA, Terezinha Martins da (2011), *A educação escolar na comunidade negra de Simbaúma: a trajetória educacional da Escola Municipal Armando de Paiva*. Natal: UFRN.

SILVEIRA, Jacqueline Passos da (2007), *Conselhos: participação popular ou privatização do espaço público*. In MACEDO, Miguel & PRAZERES, Maria Alice Bogéa (orgs.), *Democracia, transparência e desenvolvimento sustentável*. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer.

THEODORO, Mario (org.) (2008), *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. Brasília: Ipea.

THEODORO, Mario (2007), *Á guisa de conclusão: o difícil debate da questão racial e das políticas públicas e combate à desigualdade e à discriminação racial no Brasil*. In THEODORO, Mario.

“UMA SERPENTE DE FOGO COM RASTROS DE SANGUE”: A EXPERIÊNCIA PROMESSEIRA NA ROMARIA DO SENHOR DOS PASSOS DE SÃO CRISTÓVÃO

por

Magno Francisco de Jesus Santos¹

Resumo: A solenidade do Senhor dos Passos na cidade de São Cristóvão, estado de Sergipe, é a maior romaria quaresmal do Brasil e um dos mais emblemáticos rituais penitenciais católicos do Nordeste brasileiro. Este artigo tem como foco a experiência promesseira dos romeiros que participam das celebrações. O objetivo é entender como as práticas votivas constituem o enredo no ordenamento do espaço urbano e na inserção dos sujeitos. Além disso, buscou-se entender a temática penitencial nas narrativas sobre a romaria.

Palavras-chave: Romaria; Senhor dos Passos; promessa.

Resumen: La solemnidad del Señor de los Pasos en la ciudad de San Cristóbal, estado de Sergipe, es la mayor romería cuaresmal de Brasil y uno de los más emblemáticos rituales penitenciales católicos del Nordeste brasileño. Este artículo tiene como foco la experiencia votiva de los romeros que participan de las celebraciones. El objetivo es entender cómo las prácticas votivas constituyen el enredo en el ordenamiento del espacio urbano y en la inserción de los sujetos. Además, se buscó entender la temática penitencial en las narrativas sobre la romería.

Palabras clave: Romería; Señor de los Pasos; promesa.

SOLENIIDADE SENHOR DOS PASSOS

*Dos céus veio nos trazer a Lei do Amor,
E homens bárbaros à morte condenaram.
Ressuscitou e subiu aos céus, Cristo Nosso Senhor.
Aspectos que se nos oferece a solenidade de Passos.*

¹ Professor do Departamento de História, do Programa de Pós-Graduação em História e do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: magnohistoria@gmail.com.

*Acontecimentos previstos para esse fim de semana,
Quando São Cristóvão se transforma em templo,
Acolhendo compacta massa humana,
Aspectos da vida de Cristo revivendo.*

*Sábado à noite procissão de penitência,
Que se realiza em clima de piedade,
Inundando praças, ruas e templos,
Rendendo a Cristo, pelos seus sofrimentos, homenagens.*

*Uns acompanham a procissão de pés descalços,
Outros conduzindo feixe de lenha, atado, à cabeça;
Ainda outros de joelhos ou rolando acompanham o trajeto,
E quase todos conduzindo velas acesas.*

*Domingo, missa festiva às 9 horas,
E as 16 horas a Procissão do Encontro.
Momento de grande emoção,
Quando Cristo e sua mãe se defrontam.*

*Maria Santíssima vê seu Filho,
Para nos salvar carregando pesada cruz.
E ainda hoje homens ingratos e insensatos,
Por esse sacrifício, não agradecem ao Senhor Jesus.*

Manoel Ferreira Santos, São Cristóvão, 6 de março de 2001

A epígrafe deste texto revela uma confluência de tempos e sensibilidades. Manoel Ferreira Santos, poeta da cidade de São Cristóvão, apresenta os dramas vivenciados na romaria do Senhor dos Passos, principal manifestação devocional do estado de Sergipe² e maior romaria quaresmal do Brasil.³ Na escrita poética

² A romaria do Senhor dos Passos é a segunda maior manifestação católica do estado de Sergipe, reunindo aproximadamente cento e cinquenta mil romeiros. Em número de devotos, no âmbito do estado de Sergipe, somente a peregrinação ao Santuário de Divina Pastora reúne mais devotos.

³ As maiores romarias brasileiras do período quaresmal são: Senhor dos Passos da cidade de São Cristóvão (Sergipe), Senhor dos Passos de Oeiras (Piauí), Senhor dos Passos de Florianópolis (Santa Catarina) e, em menor escala, as romarias da Semana Santa em Monte Santo (Bahia) e Carnaúba dos Dantas (Rio Grande do Norte).

de Manoel Ferreira, a romaria da velha cidade revela o encontro dos tempos. Os romeiros, vestidos em mortalhas roxas, *convivem* com o Cristo em seus martírios da Paixão, no caminho para o calvário. Convivem e confundem suas dores. As dores sociais, de exclusão e marginalização coadunam com a expiação sofrida pelo Jesus dos Passos, em queda, ajoelhado, coroadado de espinhos, com rosto ensanguentado e desfalecido. Mesmo sendo a maior romaria quaresmal do país e a principal festa da cidade, a celebração do Senhor dos Passos constitui uma festa triste, um enredo de sofrimento e lágrimas.

Nas palavras do poeta, nos dias de romaria, São Cristóvão não pode ser vista somente como a primeira capital de Sergipe ou a quarta cidade mais antiga do Brasil. Ela é a Jerusalém dos tempos bíblicos. Reifica a experiência do espaço sacralizado e torna contemporâneos homens e mulheres do tempo presente no contexto dos cruéis verdugos do primeiro século cristão. A cidade ritualiza-se. A cidade enreda-se na trama da Paixão. Moradores e romeiros reinventam-se, forjando identidades temporárias de atores que contemplam consternados as injustiças do mundo e a condenação de um ser divino. Diante disso, torna-se salutar discutir as ações vivenciadas na Romaria do Senhor dos Passos na busca da compreensão de práticas e sensibilidades que norteiam uma experiência singular do catolicismo no Brasil, por meio de três eixos: a cidade enlutada, a personificação da imagem sacra e as práticas votivas.

1. UMA CIDADE ENLUTADA

A romaria do Senhor dos Passos ocorre na cidade de São Cristóvão sempre no segundo final de semana da Quaresma⁴. A romaria é permeada por um conjunto de celebrações, como ofícios⁵, missas, procissões, sermões e tem como palco as igrejas e ruas estreitas da cidade, que nestes dias encontram-se cobertas de tecidos roxos. É um enredo permeado de procissões penitenciais que percorrem as ruas da velha cidade.

São Cristóvão é uma das cidades mais antigas do Brasil. Fundada nos idos de primeiro de janeiro de 1590, a velha urbe foi a quarta cidade fundada pelos

⁴ Trata-se da última semana de lua cheia antes da Semana Santa e, também, da data de realização da Procissão do Senhor dos Passos da Graça de Lisboa, que ao longo do tempo teve uma importante vinculação com a família real portuguesa.

⁵ Os ofícios da Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo são celebrados durante sete semanas, nas sextas-feiras: em quatro semanas antes da romaria e três depois.

portugueses na América. Ainda nos primeiros anos após a fundação, o espaço urbano foi delineado pela edificação de templos e conventos por diferentes ordens religiosas, como franciscanos, carmelitas e capuchinhos. Além disso, destacaram-se os templos pertencentes às inúmeras associações leigas, como ordens terceiras, irmandades e confrarias.

Essa presença católica delegou a sua marca no espaço urbano de São Cristóvão. Na cidade baixa, marcada pela propagação do comércio e fábricas de tecidos, destacam-se as pequenas capelas devotadas a Santa Cruz. Na cidade alta, núcleo central dos poderes civis e religiosos, destacam-se os templos imponentes, com altares e imagens sacras barrocas, integrando um valioso acervo do patrimônio edificado, elevada a condição de monumento estadual de Sergipe em 1937; como Patrimônio Nacional, nos idos da década de 40 do século XX, e como Patrimônio Mundial da Humanidade, pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), nos idos de 2010 (BRASIL, 2007).

Esse vasto acervo de monumentos edificados encontra-se disseminado nas praças e largos, que por sua vez, são interligadas por ruas estreitas, enladeiradas e retas. Esse traçado urbano é o palco de grandes manifestações culturais, como grupos folclóricos, o Festival de Arte de São Cristóvão (FASC), serestas, desfiles cívicos e, principalmente, as festas religiosas.

É nas ocasiões das procissões que a velha cidade assume aspectos de pompa e solenidade, como um eco de seus velhos tempos nos quais ostentava o título de capital política provincial.⁶ Os sobrados e ruas são ornamentados para homenagear os santos protetores. Em tempos passados, todos os meses do ano eram marcados pela elevada quantidade de procissões, organizadas por 17 irmandades (SANTOS, 2013). Atualmente, muitas das antigas procissões desapareceram, enquanto outras foram recriadas, corroborando para a assertiva defendida por Pierre Sanchis no tocante às romarias portuguesas, nas quais muitas romarias desaparecem e outras são inventadas (SANCHIS, 1983). Entre as principais manifestações católicas de São Cristóvão destacam-se a romaria do Senhor dos Passos; as festas de Nossa Senhora da Vitória (padroeira da cidade) e de Nossa Senhora do Carmo; as procissões de *Corpus Christi*, do Fogaréu e do Cristo Rei.

Em tais solenidades religiosas a cidade transmuta-se. A trama das celebrações movimenta a população, que passa a vestir a antiga urbe de acordo com o teor da celebração. Assim, na Procissão de *Corpus Christi* os moradores passam a noite nas ruas, confeccionando os tapetes com maravalha e sal grosso, como uma longa

⁶ São Cristóvão foi a capital da Província de Sergipe até o ano de 1855, quando a sede administrativa foi transferida para a vizinha cidade de Aracaju.

serpente maculada por cenas bíblicas, temas eucarísticos e de inspiração dos valores cristãos, tingindo o itinerário de passagem do Corpo de Deus por todas as sete igrejas do centro histórico⁷.

Na romaria do Senhor dos Passos, o teor solene e festivo é diluído pela imersão no roxo penitencial. Sobrados, cruzeiros e igrejas são ornamentados com tecidos roxos. Os emblemas da Paixão se tornam sinais que direcionam os romeiros pelas ruas, levando-os aos templos, especialmente, à Igreja da Ordem Terceira do Carmo, popularmente conhecida como Igreja Senhor dos Passos ou Igreja das Promessas⁸. São Cristóvão torna-se uma cidade enlutada, amortalhada para a vivência da sua maior celebração, para a recepção dos romeiros na festa triste dos Passos.



Figura 1. Imagem do Senhor dos Passos de São Cristóvão. Foto: Maxsuel Oliveira.

⁷ O centro histórico ou cidade alta de São Cristóvão é constituído por sete igrejas: Matriz Nossa Senhora da Vitória, Igreja do Convento do Carmo, Igreja da Ordem Terceira do Carmo, Igreja Nossa Senhora do Amparo dos Homens Pardos, Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Igreja Santa Isabel da Santa Casa de Misericórdia e Igreja do Convento São Francisco. Ainda podem ser incluídas as capelas da Ordem Terceira de São Francisco e as ruínas do Senhor dos Martírios dos Capuchinhos.

⁸ É a Igreja onde ficam as imagens do Senhor dos Passos e de Nossa Senhora da Soledade. No referido templo está instalado o Museu do Ex-voto de Sergipe, que reúne o maior acervo de ex-votos de Sergipe, depositados como forma de agradecimento pelas graças concedidas pelo Senhor dos Passos.

Esse teor lúgubre é completado pelo incessante dobre fúnebre dos sinos e pelo ecoar dos cânticos gregorianos ao longo do dia e dos motetos nas procissões. Esse quadro coaduna-se com as cenas vivenciadas na cidade nos dias de romaria. Os romeiros, quase sempre atuando como promesseiros, geralmente adentram a cidade vestidos em mortalhas (túnicas roxas), coroados de espinhos e descalços. Desse modo, tanto o espaço urbano como os sujeitos envolvidos na trama cobrem-se de roxo, mergulham no enredo marcado por dores e expiação dos pecados.

Como principal romaria penitencial do período quaresmal, é comum que cronistas e romeiros associem a cidade de São Cristóvão à Jerusalém dos tempos bíblicos. Como um centro de romaria, o espaço urbano passa a exercer não somente uma centralidade espacial, por meio do deslocamento de romeiros, que caminham mais de 80 quilômetros para chegar ao templo, mas também temporal, no qual a romaria transporta simbolicamente os devotos para o tempo mítico da Paixão⁹. Sem deixar de ser a velha cidade sergipana, o espaço acopla a dimensão de sacralidade da “Terra Santa”, nas quais os seus logradouros transmutam-se em ruas da Amargura,¹⁰ com a passagem do Cristo sofredor a caminho do Calvário.

Como uma Jerusalém bíblica, o espaço também revela seus atores, com a ritualização dos bastidores. Na quinta-feira anterior à procissão, três homens adentram o templo e cerram suas portas. É o dia da descida do Senhor dos Passos¹¹. Após um ano de permanência no altar-mor da igreja setecentista, o Senhor dos Passos é descido, lavado e vestido em novas túnicas. Somente homens participam desse processo de vestimenta. Após a vestimenta e colocação da imagem na charola, ocorre o processo de encerro, com a cobertura do andor para a Procissão do Depósito. Os mesmos homens colocam a imagem de Nossa Senhora da Soledade na charola e retiram-se da nave. Três mulheres adentram e trocam as vestes da Virgem, com a mesma pompa. Ao concluir o trabalho, as portas da igreja são abertas e o sino dobra, convidando os moradores para verem de perto as sagradas imagens. É o momento no qual a água utilizada na limpeza da imagem é distribuída como relíquia¹².

⁹ Tempo histórico de Jesus.

¹⁰ Seriam as ruas por onde Jesus teria andado carregando a cruz, designada como *Via crucis*.

¹¹ No Brasil, existem duas tendências atinentes aos rituais de entronização das imagens. A primeira consiste na inserção dos ritos de descida e subida das imagens no conjunto de celebrações, nos quais as imagens são carregadas entre os devotos presentes. Esses são os casos dos festejos do Senhor do Bonfim em Icó, no Ceará (SANTOS, 2018), do Bom Jesus dos Navegantes de Touros, no Rio Grande do Norte, o Bom Jesus dos Passos de Florianópolis, em Santa Catarina; e do Senhor Bom Jesus dos Passos da Ilha do Bom Jesus, em Salvador, Bahia. O segundo caso, tem como exemplos mais elucidativos o Senhor dos Passos de São Cristóvão, em Sergipe e do Senhor dos Passos do Morro Vermelho, em Caeté, Minas Gerais (onde ocorre a lavagem da imagem com cachaça).

¹² A água é usada para o tratamento de doenças, assim como nos momentos nos quais enfermos agonizam. O mesmo ocorre com as velas transportadas na Procissão do Depósito, que são usadas pelos

É o início das visitas de fieis e romeiros do Senhor dos Passos, que passa quatro semanas em sua charola “ouvindo” os clamores de seu séquito.

2. VERÔNICAS, MADALENAS E CIRENEUS: OS SUJEITOS DA ROMARIA

O enredo da romaria do Senhor dos Passos é constituído por sujeitos anônimos. Em decorrência de sua relevância social da solenidade, com a reunião de aproximadamente 150 mil devotos, nos dois dias de celebrações, é possível encontrar praticamente toda a elite política do estado, como o governador, senadores, deputados estaduais e federais, prefeitos e vereadores. Todavia, são sujeitos que buscam ser vistos nas sacadas dos palácios, em momentos breves, especialmente, na ocasião do Sermão do Encontro. Os protagonistas da romaria não são os políticos, nem tampouco o clero. São os romeiros, sujeitos anônimos e quase sempre oriundos das classes marginalizadas, que protagonizam o espetáculo de fé, ora arrastando-se no chão, ora enfrentando longas filas para cruzar o itinerário sob a charola. Observe a Figura 2, com o ritual de passagem dos romeiros sob as charolas do Senhor dos Passos e da Virgem da Soledade.



Figura 2. Passagem dos romeiros sob as charolas. Foto: Elton Coelho.

nos momentos de dificuldades.

Esse ritual pode ser visto como uma dos elementos centrais da experiência romeira no âmbito devocional ao Senhor dos Passos de São Cristóvão. Após longas caminhadas, os devotos complementam a saga promesreira com o primeiro contato com a imagem, pautada em conversas, súplicas e toque da imagem, bem como o ato final de passar sob a charola em um itinerário que transmuta-se em cruz. Desse modo, o próprio encontro do devoto com a imagem sagrada é ritualizado. O sofrimento do Cristo é compartilhado, com a expiação dos pecados por meio da penitência, cobrindo os corpos em mortalhas e exercendo sacrifícios. Um exemplo disso é o momento do encontro entre as imagens do Senhor dos Passos e a Virgem da Soledade, na Praça São Francisco, como pode ser observada na Figura 3.



Figura 3. Sermão do Encontro e devotos despindo-se das mortalhas. Foto: Maxsuell Corrêa.

A Figura 3 revela um cenário no qual os romeiros anônimos do Senhor dos Passos assumem um papel relevante na trama dos Passos, como os seguidores e torturadores do Cristo nos tempos bíblicos. O espetáculo é complementado pela ritualização das promessas, na qual os romeiros despem-se de suas mortalhas e as jogam na charola do Senhor dos Passos. Trata-se de um ato final de um processo geralmente iniciado em momentos de dor e súplica, com a realização dos votos, passando pelo processo de cura e preparação do cumprimento dos votos. A entrega da mortalha significa entrega da dor compartilhada, o ato de agradecimento, o elo que sinaliza a aproximação entre o humano e o sagrado.

Esse enredo é complementado pela presença de sujeitos que assumem o papel de personagens bíblicos. Em São Cristóvão, essa atribuição é protagonizada por mulheres da própria cidade, que se revestem de múltiplas facetas de diferentes

temporalidades. Donas de casa e devotas, nos dias da romaria, essas mulheres constroem uma nova personalidade com atribuições de personagens do enredo da Paixão. Este é o caso de Dona Maria do Carmo, antiga moradora da cidade, que ao ouvir o dobre do sino do Carmo, anunciando a descida da imagem, se desloca até o templo para perfumar o Senhor dos Passos. Esse ato é repetido nos dias de romaria e nas quatro semanas subsequentes, período no qual o Senhor dos Passos permanece acessível para a veneração dos fieis. O ato performático de perfumar a imagem remete para o moteto do segundo Passo, no qual elucida a unção de Jesus com nardo. Trata-se do moteto *Maria ergo*, ou seja, “*Maria, ergo accépit libram unguénti nardi pistici pretiôsi, et inxit pedes Jesu, et extersit pedes ejus capellis suis et domus impleta est exodore unguenti*”¹³. A experiência devocional extrapola os cânones temporais e promove a atualização dos episódios da Paixão, constituindo uma trama na qual os romeiros assumem o papel de cireneus, espremendo-se nas ruas estreitas para auxiliar no transporte da charola do Senhor dos Passos. As mulheres, também assumem o uma nova identidade, similar ao das mulheres chorosas da Jerusalém antiga, carregando a Virgem da Soledade, chorando diante das imagens e clamando pelos filhos. Toda essa performance é concatenada por uma voz. Um canto triste que silencia o grande público e remete para as dores do Cristo e as dores vivenciadas pelos romeiros: trata-se do canto da Verônica. Uma jovem virgem da cidade, que caminha a frente da charola da Virgem da Soledade sobe na tribuna da Praça São Francisco e entoia o seu lamento. Para muitos é o ápice das celebrações, a voz autorizada a exprimir o teor da festa triste.

3. AS PRÁTICAS VOTIVAS NA ROMARIA DOS PASSOS

O cenário dramático e performático da romaria do Senhor dos Passos tem a marca das expressões populares, tanto no âmbito discursivo, quanto no estético. São as camadas populares que tingem a cidade com suas mortalhas em diferentes tons de roxo e com suas práticas votivas. Tais práticas foram registradas por cronistas e memorialistas que testemunharam e registraram a romaria.

Em 1947, apenas dois anos após a Segunda Guerra Mundial, o cronista Antônio Conde Dias publicou no jornal “*A Cruzada*” o artigo “Passos em São Cristóvão”. No entender do intelectual, a primeira capital de Sergipe era o lócus do passado e epicentro das manifestações de fé no estado.

¹³ “Maria tendo tomado uma libra de bálsamo de nardo puro e verdadeiro, ungiu com ele os pés de Jesus e os enxugou com os seus cabelos” (A BÍBLIA, JOÃO, 12:3).

É sempre com indisfarçável emoção que revejo a velha cidade de São Cristóvão de Barros, centro de irradiação da fé, comédia fecunda de vida religiosa, marco imperecível de um passado de glória e de esplendor. Suas muitas venerandas igrejas sonorizadas de sinos, iluminadas de tradições, enriquecidas de bênçãos, santificadas de preces, perfumadas de incenso, são atestados eloquentes dos sentimentos de religiosidade de seus antepassados símbolos indelévels da crença sublime que sempre fortificou a alma do seu povo. (...).

Difícil debuxar esse quadro magnífico, de tonalidades vivas e impressionantes que se desenha, todos os anos, ate os olhos do povo cristovense e a de quantos romeiros de várias partes do Estado demandam à terra do Vigário Barroso, para tributar ao Senhor dos Passos louvores sempiternos. São 16 horas. A praça da matriz regorgita de fieis. As vistas e atenções estão voltadas para o secular templo de Nossa Senhora das Vitórias. Precedido da cruz, o grandioso préstito começa a movimentar-se lenta e piedosamente. Ao planger dolente dos campanários e ao ritmo das tristes melancolias sacras, a procissão percorre as três primeira estações, antes de atingir o local do Encontro. Chega o momento mais emocionante da cerimônia: o ósculo carinhoso de Maria a sei Filho muito amado, que aflito e torturado, percorre a “*Via Crucis*” (DIAS, 1947, p. 2).

Na ótica do intelectual católico, São Cristóvão era uma cidade voltada para a preservação das tradições e da continuidade das práticas devocionais das camadas populares. Era um centro urbano do passado, da continuidade dos palácios e das práticas devocionais. Ele afirmou:

Passam os tempos, as gerações vão se sucedendo. São Cristóvão cede aos impulsos do progresso e renova sua fisionomia patriarcal, mas a devoção ao Senhor dos Passos permaneceu firme e inabalável, porque arraigada no coração dos crentes e na alma generosa dos homens de boa vontade. Hoje como ontem, amanhã e sempre, a imagem querida de Jesus dos Passos há sempre de percorrer as ruas da velha cidade, abençoando a todos os seus filhos, recolhendo todas as súplicas, amenizando todas as dores, suavizando todos os sofrimentos, e distribuindo todas as graças celetes. “Passará o céu e a terra, mas as minhas palavras não passarão” (DIAS, 1947, p. 2).

Dois anos após a publicação do artigo de Antônio Conde Dias, “*A Cruzada*” voltou a ser veículo de difusão das análises acerca dos Passos de São Cristóvão.

Dessa vez, sob a pena de Severino Pessoa Uchôa, com o seu revelador artigo “A Jerusalém Sergipana”. O próprio título do texto já expressava o viés da interpretação do autor, que buscava revelar a São Cristóvão de meados do século XX como a cidade sagrada dos sergipanos, “uma cidade relíquia”. Para o intelectual pernambucano:

Visitando a vetusta cidade de São Cristóvão a fim de assistir à procissão do Senhor dos Passos, tivemos, sábado último, 12 do corrente, a satisfação de revigorar nossa confiança no espírito católico do povo sergipano. A histórica cidade serrana estava, como de costume, à noite daquele dia, convertida em nova Jerusalém, tal a afluência de penitentes e peregrinos que foram homenagear ao Rei dos Reis.

(...) esta cidade que o Senhor dos Passos converteu em encruzilhada de confraternização e piedade para todos que tem a ventura de seguir a sua doutrina, vive nesta noite, a mais soberba apoteose de contrição e o mais solene espetáculo de religiosidade que se vibra a alma católica de Sergipe. (...).

Não se faz mister inúmeros os favores que concedeu àqueles que recorreram fervorosamente à sua proteção. Esses joelhos que se arrastam nas pedras, esses lábios que murmuram preces de agradecimentos, essas cabeças que carregam feixes de lenha, essas mãos que conduzem velas acesas, dando-nos a impressão de que as estrelas trocaram o leito incensurável do céu para cintilar nas ruas desta velha cidade, são atestados insofismáveis da miraculosa messe de benefícios que Ele concedeu aos que possuem o tesouro da fé (UCHÔA, 1949, p. 3).

Severino Uchôa registrou a procissão dos Passos a partir de uma sensibilidade quase etnográfica, com destaque para as diferentes expressões devocionais da população pobre de Sergipe, como os feixes de lenha, as preces, os romeiros ajoelhados e as fascinantes velas acesas, tidas como estrelas a iluminarem as ruas estreitas da enluarada São Cristóvão.

Em 1954, a romaria foi registrada pelo folclorista Luís da Câmara Cascudo, com o livro “Em Sergipe Del Rey”. De acordo com o intelectual, a primeira capital de Sergipe era um relicário similar às cidades históricas mineiras. Era um desafio aguçado para os sentidos. Além disso, ele chama a atenção para alguns elementos da romaria do Senhor dos Passos, como os ex-votos, o Carmo e as imagens milagrosas. A ênfase nos milagres presentes na cidade certamente estava relacionada à solenidade do Senhor dos Passos, pois o mesmo visitou a cidade

apenas quinze dias após a grande romaria. Uma das principais descrições é em relação ao Pátio dos Milagres:

São Cristóvão — Ordem Terceira do Carmo. PÁTIO DOS MILAGRES. Contemplamos enternecidamente dentre inúmeras arcadas e elevadas paredes com o coração curvado no estendal vivificante da fé, milhares de ex-votos, documentos vivos, irrefutáveis das graças recebidas pelos ascetas que cotidianamente vão levar cabeleiras, tranças, mãos, pés, pernas e cabeças. São promessas, verdadeira exposição de arte popular, silenciosas, pensativas, pendidas nas remotas paredes e teto, numa demonstração de sentimentos cristãos instantâneos poderosos da fé que ressuscita, que levanta e se ergue na consumação dos tempos. São ex-votos doados ao SENHOR DOS PASSOS (CASCUDO, 1954, p. 67).

Câmara Cascudo apresenta os ex-votos do Senhor dos Passos como um testemunho da arte e das crenças das camadas populares. Em meados da década de 50 do século XX, Antônio Conde Dias voltou a escrever sobre a romaria do Senhor dos Passos em São Cristóvão. O jornalista voltou a defender a cidade como centro aglutinador de romeiros e ponto de convergência da história sergipana, com ênfase para o caráter religioso da população local. Nas palavras de Conde Dias:

Mais uma vez o católico povo cristovense, de maneira significativa e confortadora, a cujos sentimentos de religiosidade se associam peregrinos de todos os pontos do Estado, fez reviver as cenas pungentes e dolorosas da Paixão de Cristo, ocorridas nas paragens longínquas e evocadoras de Jerusalém, com a realização da sua querida e centenária festa, que é uma reafirmação e devotamento às tradições mais preciosas e caras dos antepassados. Mais uma vez na extraordinária para de fé católica que nos foi dado presenciar, no segundo domingo da quaresma, romeiros de todos os rincões de Sergipe fizeram solene e pública profissão de fé nos destinos da igreja e do Brasil, acompanhando as sagradas imagens do Senhor dos Passos e da Virgem da Soledade através das ruas vetustas e silenciosas da Velha Capital sergipana, numa rememoração dos acontecimentos que antecederam o sacrifício cruento do Calvário, dezenove séculos atrás (DIAS, 1955, p. 1).

Em 1969, foi publicado o livro “*São Cristóvão Del Rei*”, constando dois artigos que fazem o leitor viajar pelas ruas da Velha Capital. No primeiro, “São Cristóvão e a procura do tempo perdido” de Manoel Cabral Machado apresenta o

Senhor dos Passos como mais um morador da cidade, mais um da “gente boa”. Com tonalidade humorística, o autor convida o leitor a passear pelas ruas estreitas e tortuosas, observar os ex-votos, a solenidade de Passos, pois “na festa de Passos, Sergipe inteiro faz promessas em São Cristóvão. Os devotos caminham de joelhos nas ruas, durante a procissão, acendem velas, carregam feixes de lenha, beijam o santo, depois, vão comer peixadas gordas” (MACHADO, 1969, p. 05). No segundo artigo, “São Cristóvão de minha saudade”, Junot Silveira retrata o cotidiano da cidade a partir da devoção ao Senhor dos Passos. É um texto com certa originalidade, pois registra o trajeto dos devotos desde o momento em que faz a promessa (voto) até o cumprimento com a desobriga e ex-voto. O autor percorre o itinerário do romeiro promesreira de forma comovente, principalmente ao se referir à procissão do depósito, por ele chamada de fogaréu na qual:

É obvio que o préstito sai à noite, do Carmo à Matriz, em breve percurso que dura longo tempo. Muitos conduzem lanternas de vela e lamparina, cujas chamas agitadas pelo vento fazem lembrar grandes borboletas de fogo. E os penitentes, os que pagam promessa andando descalços, ou com um feixe de lenha à cabeça, se não mesmo de joelhos, jornada de sofrimento físico e de fé, as pedras do chão dilacerando a carne, o sangue doado ao Senhor na penosa caminhada, como ânimos poderosos, impulsionando a criatura de um templo a outro, supliciada por vontade própria, chegando ao fim da andança com o corpo moído, as pernas doloridas, mas a alma leve como pluma (SILVEIRA, 1969, p. 07).

Todo o texto de Silveira é permeado pelas práticas devocionais dos romeiros, eles são os personagens principais. Para o pesquisador que quiser estudar a procissão nos anos sessenta, o relato de Junot Silveira é referência indispensável. No decênio subsequente, em decorrência da efervescência cultural provocada pela realização do Festival de Arte de São Cristóvão, poetas se debruçaram no registro das tradições da cidade. Em 1971, João Freire Ribeiro publicou o livro “São Cristóvão em Sergipe Del Rey”, no qual louva a cidade a partir de sua principal manifestação cultural: a solenidade do Senhor dos Passos. No poema “Procissão do Senhor dos Passos em São Cristóvão, em Sergipe Del Rey”, o intelectual elucida com uma preocupação etnográfica a procissão e as práticas penitenciais:

*Pelas ruas da cidade
com grande solenidade
vai Jesus, em seu andor
— Senhor dos Passos levando*

*entre saudades e lírios
a grande cruz dos mártírios
sofridos por nosso amor*

*Que divina majestade
nessa imagem dolorosa
pelos fiéis conduzidas
pelas ruas da cidade
que meditas convencida,
nas cousas da eternidade!*

*Gemem os sinos dos Conventos
em bronzes — Longos lamentos
lembrando Nosso Senhor,
que na sagrada agonia
contempla a Virgem Maria
— imagem da própria dor!*

*Trac-trac das matracas! ...
Incenso... velas acesas
Tão tristes como as tristezas!
O povo, o povo reza
em contrição, pelas ruas
que paz imensa e celeste
que São Cristóvão reveste
de nostalgia e angústia!*

*Gemem os sinos nos Conventos,
— nas centenárias igrejas
em longos, longo lamentos,
louvando Nosso Senhor!
Como luz que se descora
a face melancolia
da Virgem Nossa Senhora
da Virgem Santa Maria!*

*Os frades... as irmandades
as vetustas confrarias
os "cordões" de procissão
— Aquarela desse dia,
de tempos que longe
com Barões, com Brigadeiros,
com Presidentes, Senhores
dos dias provinciais
cenários que vão e não voltam mais!*

*A cidade, nesse outrora,
Capital do nosso Estado,
com poderio e fulgor!*

*A procissão caminhando...
— Senhor dos Passos levando
a grande cruz dos martírios
sofridos por nosso amor!*

*Trac-trac das matracas!
Incenso... velas acesas
Tão tristes como as tristezas!*

*Orações balbuciadas
pelas freiras... Um lamento
Tem a voz do próprio vento
lembrando almas penosas*

*Promessas... votos... Saudades...
Os sobrados parecendo
rever os vultos de outrora
à frente das irmandades!...*

*Azul e ouro... Agonia
do sol morrendo em sanguínea
nas horas do fim do dia!*

*Mulher morena, formosa,
de pés nus pisando — chão
relembra a hebréia mimosa
pagando a sua promessa
— Imagem da contrição*

*Trac-trac das matracas!...
Incenso velas acesas
tão tristes como as tristezas!*

*O padre (outrora Barroso)
belo sermão pronuncia
e, ao findar o sermão
numa Igreja Venerável
recolhe-se a procissão!*

*Poema dos tempos idos
dos grandes dias vividos
Em Sergipe Imperial
a procissão, dolorosa,
tem a alma duma rosa
que se desfolha chorando,
que se desfolha rezando
sobre a velha Capital!*

(RIBEIRO, 1971, p. 49-52).

João Freire Ribeiro expõe uma procissão dramática, permeada de romeiros e devotos contritos, por vezes confundidos com a própria história da cidade. É uma leitura lastreada pelos ruídos das ruas, com os sinos, rezas, matracas e passos dos devotos. São Cristóvão aparece como o cenário de uma procissão que parece ter vida própria, iluminada pela lua cheia e marcada pela luz dos círios carregados pelos romeiros, transmutando-se em uma serpente de fogo. Uma serpente de fogo que se arrasta pelas ruas e deixa nas pedras o sangue dos romeiros pagadores de promessas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma romaria penitencial. Uma cidade enlutada. Um povo contrito. Esses são alguns dos elementos que permeiam a romaria do Senhor dos Passos na cidade de São Cristóvão, Sergipe. A imagem do Cristo carregando a pesada cruz é vista pelos romeiros como um convite ao sacrifício, a expressar as dificuldades da vida e ritualizar os dramas sociais. É uma romaria na qual os romeiros e moradores da cidade se integram na rememoração dos fatos vivenciados na Jerusalém bíblica e re-atualizam os tempos da Paixão. A cidade transmuta-se na Jerusalém das Américas.

Nos primeiros dias da quaresma a pequena cidade é vestida de roxo e recebe os milhares de romeiros, que descalços e amortalhados, se ajoelham e passam por baixo do andor do Senhor dos Passos. Com os pés descalços e aos empurrões, seguem a imagem nas duas procissões. Com a esperança renovada, despem-se das mortalhas e jogam na imagem. A romaria não é somente a confluência de segmentos populares do Nordeste brasileiro. É também um espaço de conflito e de afirmação das camadas populares como sujeito da história.

REFERÊNCIAS

- BRASIL (2007), *Dossiê com a proposição de inscrição da Praça São Francisco em São Cristóvão/SE na lista do patrimônio mundial*. Aracaju: Secretaria do Estado da InfraEstrutura, IPHAN, Prefeitura Municipal de São Cristóvão.
- ROSENDAHL, Zeny (2009), *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: UFRJ.
- SANCHIS, Pierre (1983), *Arraial: festa de um povo, as romarias portuguesas*. Trad. Madalena Mendes de Matos. Lisboa: Dom Quixote.
- SANTOS, Magno Francisco de Jesus (2015), *O Prefácio dos tempos: caminhos da romaria do Senhor dos Passos em Sergipe (séculos XIX e XX)*. Rio de Janeiro, 320f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- SANTOS, Magno Francisco de Jesus (2017), *Polissemias do patrimônio: políticas públicas estaduais no registro das festas católicas (Bahia, Sergipe e Rio Grande do Norte)*. «Revista Memória em rede». vol. 9, n.º 16, p. 43-67.
- SANTOS, Magno Francisco de Jesus (2018), *Só aqui no Icó nós temos, uma festa bonita assim”: sacralização do espaço e da memória na festa do Senhor do Bonfim de Icó/CE*. «Revista Brasileira de História das Religiões». (Maringá) ano X, n.º 30, p. 259-284.

SANTOS, M. F. J. (2013), *Irmandades de Sergipe oitocentista*. In NAVARRO BARRETO, Raylane Andreza Dias & SANTOS, Claudefranklin Monteiro (org.), *Temas de História e Educação Católica em Sergipe*. Recife: Editora Universitária UFPE, vol. 1, p. 103-135.

POR QUE SE FAZEM AS FESTAS? BREVE REFLEXÃO SOBRE AS FESTAS DE INVERNO NO CONCELHO DE MOGADOURO

por

Antero Neto¹

Resumo: com o presente artigo pretende-se fazer uma reflexão sobre as festas de Solstício de Inverno no concelho de Mogadouro, nomeadamente sobre a importância das mesmas no seio das respectivas comunidades rurais, sobre as razões da sua sobrevivência e a importância da manutenção da tradição.

Palavras-chave: Festa; solstício; tradição; Inverno; máscara; Mogadouro.

Abstract: with this article I intend to perform a reflection about the meaning of the winter solstice rituals at Mogadouro region, in the northeast of Portugal, specifically about their impact in the little rural communities, and about the reason why they managed to survive until the present days and the importance of keeping these traditions alive.

Key words: Ritual; solstice; tradition; winter; mask; Mogadouro.

I. CONTEXTO GEOGRÁFICO E ETNOGRÁFICO

O concelho de Mogadouro situa-se no distrito de Bragança e confronta a Leste com as províncias espanholas de Zamora e Salamanca. Misto de “Terra Fria” e “Terra Quente”, de abundante xisto e granito, encontra-se ladeado pelos cursos fluviais do rio Sabor (a poente) e do rio Douro (a nascente), que pontuam a paisagem e condicionam a actividade económica, essencialmente agrícola e pecuária. Este território localiza-se no prolongamento da Meseta Ibérica, a sul do chamado Planalto Mirandês, que é terra fértil em tradições ancestrais.

Em matéria de festas que celebram os Solstício de Inverno, chegam-nos notícias antigas da existência no concelho de Mogadouro de rituais com máscara nas aldeias de Urrós, Sanhoane, Quintas das Quebradas, Meirinhos, Castelo

¹ Advogado, investigador.

Branco, Vilarinho dos Galegos e Vila dos Sinos.² Algumas delas desapareceram por completo. No tempo presente apenas contamos com rituais activos nas localidades de Bemposta, Bruçó, Tó, Vale de Porco, Valverde (sendo que este último foi reactivado em 2014, após cerca de cem anos de inactividade) e Vilarinho dos Galegos (igualmente alvo de recuperação recente, ocorrida em Janeiro de 2016).



Fig. 1: “Chocalheiro” de Vale de Porco, em momento de descanso (chocalha quem lhe aparece pela frente e assusta os mais novos, enquanto vai pedindo esmola pela aldeia).

² Segundo informação divulgada por J. R. dos Santos Júnior, na comunicação intitulada “O Careto de Valverde, o Chocalheiro de Vale de Porco e as suas Máscaras de Pau”, tendo por fonte o livro “As Terras de Entre Sabor e Douro”, de José Manuel Martins Pereira.

Estes Caretos, Chocalheiros, Farandulos, Velhos, Velhas, Soldado e Sécia animam as ruas das mencionadas aldeias do concelho de Mogadouro entre os dias 25 de Dezembro e 06 de Janeiro, com coreografias que mobilizam a juventude, reanimam as comunidades e dão colorido à paisagem castanha e amorfa que caracteriza os horizontes nordestinos no pico da interminável invernia (“*nove meses de Inverno e três de Inferno*”, assim ainda diz o povo, não obstante as alterações climáticas a que se vem assistindo). As festas de Bruçó (“Velhos), Valverde (“Careto”) e Vale de Porco (“Chocalheiro”, “Velho” ou “Diabo”) têm lugar no dia 25 de Dezembro; a de Bemposta (“Chocalheiro”) acontece nos dias 26 de Dezembro e 01 de Janeiro; a de Tó (“Farandulo”) sai no dia 01 de Janeiro e a de Vilarinho dos Galegos (“Mascarão e Mascarinha”) realiza-se no dia de Reis, ou no sábado mais próximo dessa data festiva.



Fig. 2: “Farandulo” de Tó (tem por missão entrar nas casas e furtar peças de fumeiro com a longa estaca que transporta. Além disso, tenta roubar o ramo à Sécia para o que vai lutando com o Moço ao longo das ruas da aldeia).

Muitos destes rituais encontram paralelo em todo o Nordeste Transmontano, nomeadamente nos concelhos de Freixo de Espada à Cinta (com festas nas aldeias de Lagoaça e Fornos, que entretanto, em data que desconhecemos, desapareceram), Miranda do Douro, Macedo de Cavaleiros, Vinhais e Bragança, bem como nas regiões fronteiriças espanholas de Salamanca e Zamora, designadamente em terras de Aliste, onde o autor pôde constatar que em algumas das festas apenas mudam os nomes e parte dos trajes das personagens, criando assim uma mancha geográfica e etnográfica homogênea, com raízes e tradições comuns que a actual divisão política e administrativa não conseguiu eliminar, nem desvirtuar.



Fig. 3: “Soldado” e “Sécia” (“Obisparra”) em Pobladura de Aliste, Espanha.

II. A IMPORTÂNCIA DA FESTA NO SEU CONTEXTO FÍSICO E SOCIAL

Quando falamos das festas, impõem-se algumas questões respeitantes às suas origens e razão de ser. Procuraremos, seguidamente, dar algumas respostas, ou deixar algumas pistas para essas respostas.

Serão as festas elementos de um ciclo de revisitação periódica à matriz fundadora — aquele momento inicial, primevo, sobre o qual assentam a génese e a identidade colectiva de um Povo?

Serão simples manifestações purificadoras da psique comunitária e de catarse colectiva?

Numa mistela sincrética de sagrado e profano, podemos afirmar que os conceitos mencionados se fundem numa amálgama de manifestações simultaneamente identitárias, purgatórias e afirmativas, revestidas de inelutável carácter ritualístico que ajuda à sua preservação através de sucessivas gerações de uma determinada e concreta comunidade. Nas avisadas palavras de Ernesto Veiga de Oliveira, no seu trabalho “Festividades Cíclicas em Portugal”³, “a velha sociedade campesina portuguesa” desdobra-se num “tríptico essencial”, composto, por um lado, pela estrutura familiar e social ancestral, e, por outro, pela sua actividade económica, assente na rudimentar economia local, complementados pela sua vida espiritual e lúdica expressa por meio da tradição festiva.

As festas constituem o elo mais forte da comunidade. E quanto mais pequena for essa comunidade, mais robusto se torna esse laço. Pierre Sanchis, na obra “Arraial: Festa de um Povo”, aborda esse tema⁴, quando diz que “os aldeãos” não perdem a oportunidade de “exaltar os esplendores — por vezes imaginários — da sua festa, [considerando-a] a mais bela da região”. E podemos referir manifestações de teor semelhante tendo como pano de fundo as festas de mascarados da área geográfica em estudo. É frequente, por exemplo, ouvirmos alguém afirmar que a festa da sua aldeia é a mais antiga ou a mais bonita. Ainda recentemente pude ler numa reportagem do jornalista espanhol Luis Falcon Martin que a festa do “Chocalheiro” de Bemposta, aldeia do concelho de Mogadouro, terra de origem de seu pai, era precisamente a mais antiga. O elemento afectivo que preside à festa toldou o raciocínio do experiente jornalista, que se deixou trair pela emoção da ligação familiar ao local em questão. E muitos outros casos similares poderiam ser elencados. Este pequeno exemplo serve apenas para reforçar a ideia do papel da festividade enquanto agente aglutinador das comunidades.

Nas aldeias transmontanas, as festas funcionam como ponto de reencontro cíclico de familiares e conterrâneos. Em Bruçó, minha terra natal, a Festa dos Velhos, que, como vimos, toma lugar a 25 de Dezembro, tal como a festa de Pentecostes (ou festa de Maio, como também é conhecida, apesar de ser móvel e poder calhar em Junho), continuam a ser as principais datas agregadoras dos núcleos familiares, mais do que o próprio mês de Agosto ou qualquer outro período de férias. Nestas ocasiões festivas a população local age como um todo. As

³ Ernesto Veiga de Oliveira, *Festividades Cíclicas em Portugal*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1984, pág. 217.

⁴ Pierre Sanchis, *Arraial: Festa de um Povo. As Romarias Portuguesas*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1983, pág. 15.

rivalidades pessoais ou as tarefas profissionais mais envolventes conhecem nestas alturas um singular período de tréguas, remando toda a comunidade num só sentido, que é a concretização da festa com sucesso, perpetuando assim o seu dever para que a chama vital da aldeia nunca se extinga. De tal maneira que a sensação de pertença a um lugar e a uma estrutura societária revela-se nestas ocasiões festivas de forma muito mais premente e profunda.

III. O ESTRANHO CASO DA SOBREVIVÊNCIA DAS FESTAS DE RAIZ PAGÃ

Como é sobejamente sabido e amplamente discutido, as festividades de raiz mais marcadamente pagã, como é o caso das festas com máscaras, que pontuam aqui e ali na região situada mais a nordeste do território transmontano, representam um desvio à norma plasmada pelo domínio histórico da Igreja cristã sobre o mundo ocidental. E quando coloco o acento tónico nestas festas em particular, estou a deixar de lado a discussão em torno do facto de praticamente todo o calendário litúrgico cristão assentar sobre fundamentos pagãos, que, de forma inteligente, a hierarquia católica, na impossibilidade de os combater, pois estavam enraizados no espírito das gentes desde praticamente o surgimento do ser humano, soube assimilar e adaptar à sua própria idiossincrasia sacra.

“Não será pouco comprovar que algumas dessas práticas estavam tão arreigadas nos costumes das populações que sobrevivem até hoje e traduzem uma realidade, independentemente de por vezes ser possível reconhecer-lhe uma origem.”⁵ Existem registos escritos do permanente e fervoroso combate que a hierarquia apostólica romana levou a cabo, desde a Idade Média, contra este género de tradições, sendo o mais famoso deles o “*De Correctione Rusticorum*”, do bispo de Braga, São Martinho de Dume.⁶ Esta vã tentativa de “*correção dos rústicos*” esbarrou, quanto a mim, precisamente no carácter agreste das pequenas e herméticas comunidades rurais do interior português. O mesmo isolamento que permitiu, por exemplo, a conservação de estranhos e peculiares linguajares de fronteira, terá igualmente contribuído para a resiliência das manifestações festivas de cariz pagão. A esta ideia

⁵ Aires A. Nascimento, *Instrução Pastoral Sobre Superstições Populares – De Correctione Rusticorum*, Edições Cosmos, Lisboa, 1997, pág. 58.

⁶ “De uma forma mais ou menos explícita, Martinho ocupa-se (...) de uma série de práticas supersticiosas ligadas no seu conjunto à celebração da festa das Calendas de Janeiro. Dava ela origem a excessos do tipo carnavalesco, com disfarce e desmandos libertinos.” — *Idem*, pág. 158, nota 63.

acresce ainda o não despreciando detalhe de os membros do clero que pontuavam nestas terras pobres saírem precisamente do seio das comunidades que orientavam espiritualmente. Ou seja, estávamos perante uma prática espiritual endogâmica, em que os filhos de uma comunidade eram eles próprios os guias espirituais e religiosos dessa mesma comunidade, e, naturalmente, avessos a vincadas interferências de terceiros estranhos ao seu meio-ambiente. Tratava-se, então, de um sistema social extremamente conservador, dominado tradicionalmente por um número muito restrito de indivíduos e de famílias, geralmente de cultura muito rudimentar e com mentes tacanhas. Penso poder arriscar com alguma solidez a tese de que este facto terá dado um contributo fundamental para a preservação das festas que ocupam o objecto deste nosso breve estudo. A comunidade e sempre a comunidade, embora, por vezes, sob estranhos e contraditórios designios, a proteger-se a si e à sua identidade, através da preservação da festa, elemento agregador do Povo que durante o resto do ano labuta unicamente para se manter vivo e à tona.



Fig. 4: “Moço” e “Sécia” com o seu ramo — personagens da festa do “Farandulo”, em Tô (o Moço protege a Sécia das investidas do Farandulo que lhe tenta roubar o ramo e esta vai recolhendo esmolos).

Além de tudo isto e tal como um dia afirmou o falecido poeta e cineasta António Reis — profundo conhecedor da região, pois além de ter casado na aldeia mogadourense de Bemposta, realizou, juntamente com a esposa Margarida Cordeiro, o celebrado filme “Trás-os-Montes” — os transmontanos são mais supersticiosos do que religiosos. E assim, por mais bulas e éditos que a hierarquia católica despejasse ao longo dos séculos contra as manifestações festivas pagãs, não lhe restou outra alternativa que não fosse integrá-las também no calendário litúrgico oficial, associando-as a Santo Estêvão e outros nomes da sua hagiologia, tornando-se assim cúmplice, embora envergonhada, dessa sobrevivência. Aliás, diga-se que a primeira grande capitulação já tinha ocorrido aquando da associação da celebração do nascimento de Jesus Cristo à data de 25 de Dezembro, verdadeiro epicentro cronológico congregador das festividades pagãs de Inverno, que ainda hoje se conserva como tal.

IV. A TRADIÇÃO JÁ NÃO É O QUE ERA

Em diálogo recente com um cidadão natural de Bemposta, Tomé Fernandes, de 74 anos de idade, ocorrido após a cerimónia de apresentação dos livros sobre as festas das máscaras na livraria Lello, na cidade do Porto, dizia-me ele, a propósito do labor desenvolvido no sentido de recuperar alguns rituais festivos desaparecidos, nomeadamente nas aldeias de Valverde e de Vilarinho dos Galegos, que a festa para ter impacto em cada um de nós, haveria de ter sido vivenciada na infância. Esta ideia vem de encontro às dificuldades que os rituais em causa (“Careto de Valverde” e “Mascarão e Mascarinha” de Vilarinho) têm sentido para se imporem novamente. O impacto inicial não se traduziu na desejada continuidade, encontrando-se esse entusiasmo inaugural imerso numa espécie de intermitente limbo existencial (o Careto de Valverde saiu à rua, pela terceira vez desde a sua recuperação, no Natal de 2018). Por isso, talvez a explicação para a referida inércia resida no facto de os jovens que têm a obrigação social de sustentar a festa não a terem vivido na sua infância. De não a terem sentido como algo seu desde o berço.



Fig. 5: “Careto” de Valverde (primeira reaparição, em 25 de Dezembro de 2014). É acompanhado por uma “Velha” e precedido pelo rufar do tambor, enquanto ameaça com a moça e assusta os mais novos e pede esmola pela aldeia).



Fig. 6: “Chocalheiro” de Bemposta a percorrer as ruas da aldeia, onde vai chocalhando, pedindo esmola e assustando os mais novos.

Esta constatação remete-me para o caso particular de Bruçó, o qual, por razões óbvias, me é mais caro. Precisamente porque o vivi. E tal como eu, sinto que os meus conterrâneos jamais deixarão cair a festa. Nem que os “velhos”, na verdadeira acepção da palavra, tenham que se mascarar.



Fig. 7: “Velho” de Bruçó, em perseguição de um desafiador com bexiga (o objectivo final dos “Velhos” é capturar e rebentar todas as bexigas com que os rapazes os desafiam. Ao mesmo tempo, vão pedindo esmola pela aldeia).

A este propósito e no âmbito de um trabalho que tenho em mãos e que passa por entrevistar os protagonistas da festa ao longo de várias gerações, gravei uma conversa com minha mãe, Isolina Neto, de 75 anos de idade. Numa longa meia hora de relato de vivências foi-me contando como era a festa na sua infância, na juventude e já depois de casada. Disse-me, nomeadamente que uns dias antes da festa, já os petizes em idade escolar a reproduziam, fingindo serem os protagonistas, recorrendo a ramos de giestas e outros artefactos rudimentares para brincar aos “Velhos”. O actual presidente da Junta de Freguesia, professor João Possacos, com

cerca de 60 anos de idade, relatou-me factos idênticos. Mais me contou minha mãe que num determinado dia de Natal, há cerca de 45 anos atrás, as mordomas, responsáveis pela organização da festa, para não terem que dar o almoço aos rapazes que haveriam de se vestir, gizaram uma desculpa esfarrapada para se furtarem à saída dos mesmos. Não obstante, resolveram arriscar a pedir a esmola habitual pelas casas da aldeia. Como resultado dessa atitude, foram escorraçadas, apupadas, apedrejadas e corridas literalmente a toque de latas. De tal forma que tiveram que se refugiar em casa e suplicar aos rapazes para que se vestissem. E assim acabou por se fazer a festa, como mandavam os preceitos.



Fig. 8: Aspecto do cortejo que se vai formando durante o decurso da festa dos “Velhos”, em Bruçó (podem observar-se o “Velho” e a “Velha” a ladearem os mordomos).

Minha mãe manifestou-me tristeza pelo facto de os rapazes que hoje em dia se vestem pedirem dinheiro à organização para tal, pois isso constitui um atentado à pureza da festa. Também eu sinto alguma nostalgia dos tempos de infância quando a aldeia fervilhava de gente e uma verdadeira multidão acompanhava os protagonistas, enchendo de alegria, bulício, animação e algazarra as suas ruas enlameadas. Enquanto houvesse uma bexiga por rebentar, os actores não paravam. Os duelos chegavam a prolongar-se até ao anoitecer. A festa era levada a sério por gerações de adolescentes que se despiciavam entre si, fazendo meças de valentia. Hoje, resta o folclore e a manutenção da esperança de que um dia a curva demográfica se inverta e voltemos a ter a massa crítica necessária, ou seja, a abundância de juventude que permita recuperar o esplendor e a essência da festividade.



Fig. 9: “Soldado” e “Sécia” a animarem a festa dos “Velhos”, em Bruçó (a Sécia agarra-se aos homens, desprevenidos, e o Soldado fustiga-lhes as costas com um largo cinturão. Também vão recolhendo as esmolas que os populares lhes dão).

Antes de terminar, e para rematar esta minha alocução, resta-me fazer uma ligeira abordagem à questão da tradição, *stricto sensu*. Numa conversa de circunstância com Hélder Ferreira, meritório dinamizador de várias iniciativas em torno das festas com máscaras, ele revelava-me com alguma apreensão o facto de ver rapazes, nos rituais, a calçar sapatilhas de marca, algumas vezes fluorescentes e com cores berrantes, por, segundo ele, tais modernices não combinarem nada bem com os tradicionais fatos de mascarados. Em jeito de comentário crítico a esta posição expressa pelo Hélder, permitam socorrer-me aqui das palavras de Richard Handler, citadas por Paulo Raposo na sua obra “Por Detrás da Máscara”⁷: “as tradições culturais não são necessária e exclusivamente espúrias ou genuínas, mas simbolicamente reinventadas num presente contínuo”. O mesmo Paulo Raposo afirma, no livro em questão, algo que me parece paradigmático: “as identidades reformuladas, repensadas, reelaboradas a partir destas tradições locais em processos dinâmicos de recriação ou de transformação, não são menos moldadas a partir de vivências

⁷ Paulo Raposo, *Por Detrás da Máscara*, IMC, Macedo de Cavaleiros, 2010, pp. 21-22.

quotidianas, nem deixam de conferir uma marca de distinção. Assim, os caretos que hoje conhecemos não são necessariamente os caretos que foram observados pelo Abade de Baçal nos primórdios do séc. XX, nem os que Sebastião Pessanha registou e descreveu em meados do mesmo século, ou os que Noémia Delgado e Benjamim Pereira quase deixaram de ver nos anos 70.”⁸

Concluo pois, tal como Paulo Raposo e na esteira de outros pensadores, que a tradição se vai reinventando todos os dias, num processo de contínuo ajuste ao pulsar das comunidades vivas, adaptando-se também ela aos novos tempos. Seguramente que há cem anos atrás o calçado era diferente do actual. E o mesmo se poderá dizer do calçado de há duzentos ou trezentos anos e assim sucessivamente. Resta-nos acompanhar os tempos e flexibilizar o conceito de tradição porque o cronómetro não volta para trás, nem existe nenhuma máquina que nos permita congelar os costumes. E quando assistimos por esse país fora à venda de caldos com batata nas feiras medievais, como sendo comida genuína daquela época anterior aos Descobrimentos, que legitimidade temos para criticar um par de sapatilhas amarelas da Nike aos rapazes das mascaradas?

Nota 1: todas as imagens foram captadas pelo autor, integrando o seu acervo pessoal.

Nota 2: o autor não segue as normas do Novo Acordo Ortográfico.

BIBLIOGRAFIA

JÚNIOR, J. R. dos Santos (1940), *O Careto de Valverde, O Chocalheiro de vale de Porco e as Suas Máscaras de Pau*, in Comemorações Portuguesas de 1940, comunicação apresentada à 3.ª secção do Congresso Nacional de Ciências da População, Porto.

NASCIMENTO, Aires A. (1997), *Instrução Pastoral Sobre Superstições Populares – De Correctione Rusticorum*, Edições Cosmos, Lisboa.

NETO, Antero (2014), *As Festas de Inverno e os Mascarados de Valverde*, Editora Lema d’Origem, Mogadouro.

NETO, Antero (2016), *Vilarinho dos Galegos e os seus Mascarados*, Editora Lema d’Origem, Mogadouro.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga de (1984), *Festividades Cíclicas em Portugal*, Publicações Dom Quixote, Lisboa.

⁸ *Idem*, pág. 21.

PEREIRA, José Manuel Martins (1908), *As terras de Entre Sabor e Douro*, J. L. dos Santos, L.^{da}, Setúbal.

RAPOSO, Paulo (2010), *Por Detrás da Máscara*, IMC, Macedo de Cavaleiros.

SANCHIS, Pierre (1983), *Arraial: Festa de um Povo. As Romarias Portuguesas*, Publicações Dom Quixote, Lisboa.

ANTROPOLOGIA DA SAÚDE, PSIQUIATRIA TRANSCULTURAL E ETNOPSQUIATRIA – CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

por

Teresa Rego de Sousa¹, Maria Cristina Santinho²

Resumo: O presente artigo surge na sequência da análise teórica e do trabalho etnográfico realizado em 2017 e 2018, condensada na dissertação de mestrado em Antropologia sobre saúde mental, psiquiatria transcultural e requerentes de asilo/refugiados. Procurou-se, aqui, trilhar pela análise referente aos modelos da psiquiatria moderna e a importância do papel da antropologia (da saúde) na produção de novas formulações teóricas, que dizem respeito à “transculturalidade” na clínica. Importa salientar que, cada vez mais, é necessária a interdisciplinaridade de ambas as áreas, pois o contrário vem sendo revelado como conducente a práticas clínicas transculturais estéreis, que fragmentam a realidade trazida pelos imigrantes, refugiados e requerentes de asilo. Serve o presente para realçar a importância deste discurso polimorfo.

Palavras-chave: Psiquiatria transcultural; etnopsiquiatria; antropologia da saúde.

Abstract: This article follows the theoretical analysis and the ethnographic work carried out in 2017 and 2018, condensed in the master's thesis in anthropology on mental health, transcultural psychiatry and asylum seekers/refugees. The analysis of the models of modern psychiatry and the importance of the role of anthropology (health) in the production of new theoretical formulations concerning "transculturality" in the clinic were sought here. It is important to emphasize that the interdisciplinarity of both areas is increasingly necessary, since the opposite has been revealed as leading to sterile transcultural practices that fragment the reality brought by immigrants, refugees and asylum seekers. It serves the present to emphasize the importance of this polymorphous discourse.

Keywords: Transcultural psychiatry; ethnopsychiatry; health anthropology.

INTRODUÇÃO

A *psiquiatria transcultural* e a sua respetiva prática é, como postula Ferreira (2008: 15) o “palco do encontro da diferença. Os saberes médicos e seus constituintes

¹ REGO DE SOUSA, Teresa (teresasousa91@gmail.com) – Psicóloga Clínica e Antropóloga na APIPC – Associação Portuguesa de Intervenção em Psicologia Clínica.

² SANTINHO, Maria Cristina (orientação) – Centro em Rede de Investigação em Antropologia, CRIA, Lisboa, Portugal.

cartesianos de causa/efeito e a separação entre corpo e mente, em face da diversidade cultural dos utentes oriundos de lugares e “culturas” variadas, obrigam a contextualizar o indivíduo e a própria medicina enquanto prática terapêutica.”

Em primeiro lugar, convém esclarecer sobre o que nos referimos com diversidade cultural e cultura, de forma a circunscrever uma linguagem partilhada. Em segundo lugar, enquadrar de que forma o conceito “cultura” se relaciona com as representações binárias da saúde — normal e patológico — e, por fim, explorar como esta estrutura não é a única existente nas várias modalidades (psico)terapêuticas.

Deste modo, o termo “cultura” não deve ser lido como um conceito absoluto, impenetrável e estanque no tempo e no espaço; tampouco deve ser lido como um juízo que dita uma fusão entre configurações de perspetivar e integrar formas *estruturadas de vivência* dentro de um sistema estrutural, repleto de conteúdos visíveis e invisíveis, que prescrevem um funcionamento social. Como refere Santinho (2011: 81), “o conceito “cultura” tem sido ultimamente utilizado como característica estática que frequentemente legitima as diferenças (...) e abre a porta a interpretações erradas, usadas posteriormente pelo poder, como forma de discriminação das diferenças”. Mais ainda, este “conceito de *cultura* substitui frequentemente na atualidade, o conceito de *raça*, *nacionalidade* ou *religião*.” (idem.). Ao mesmo tempo, a cultura constitui-se, por vezes, no seio das relações interpessoais, profissionais, institucionais como elemento discriminatório, donde determinadas “culturas” classificam-se como superiores em detrimento de outras, gerando discriminações geopolíticas fortes e dificilmente contornáveis.

O mesmo termo sempre foi, entre os antropólogos, o grande desafio quando se trata de definir e enquadrá-lo numa única fórmula, com todas as suas dimensões e características relevantes. Sobre esta dificuldade, é possível concluir que a complexidade inerente à operacionalização do conceito traduz-se, em parte, a uma híper permeabilidade do termo às condições e características respetivas da sua atualidade, das metamorfoses que sofre e se vê produzir e, se assim pudermos dizer, a um fenómeno autopoietico que lhe parece ser tão característico.

Não obstante esta dificuldade conceptual, encontramos definições clássicas que nos ajudam a situar: “segundo a perspetiva de Claude Lévi-Strauss, que define cultura como “um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana” (Laraia, 2001, 54). De outro modo, vemos referenciado por C. Geertz o conceito de cultura como “sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (Geertz, 2008: 4).

Relativamente aos indivíduos que nesta “cultura” se inserem, Christina Toren (1992: 2) salienta de uma forma bastante clara a seguinte ideia: “incorporamos,

literalmente, a nossa história, que é a história das nossas relações com todos aqueles que encontramos na nossa vida. E através delas que também perfuramos as suas respectivas histórias, e não apenas as deles, mas as histórias de todos aqueles a quem eles se encontraram, e assim por diante, através do tempo. Por outras palavras, a história das relações entre os nossos ancestrais no mundo informou quem nós somos como pessoais individuais e as condições para a nossa existência coletiva: a nossa pertença neste ou naquele grupo, a aparência dos nossos corpos, a língua que falamos, as suscetibilidades para padecimentos e doenças específicas, o acesso a determinadas tecnologias, a relativa riqueza ou pobreza, as ideias sobre nós e sobre o mundo em que vivemos.”. Esta ideia, entalhada no prisma da subjetividade e intersubjetividade, conosco próprios e com o mundo exterior ciclicamente, pode ser associada à ideia de “incorporação histórica”, elaborada por Didier Fassin (2002). O autor sugere com o conceito, “descrever o duplo processo através do qual, por um lado, o social se inscreve no corpo, e por outro, o corpo e os seus estados contam histórias que relatam não só a vida individual, mas também a memória histórica sedimentada nesse mesmo corpo” (Pussetti e Silva Pereira, 2009: 21). É este corpo repleto de história, de uma *diversidade sociocultural*, esta ideia da mutabilidade cultural, que se procura dar conhecer neste trabalho.

Através destas noções, é pretendido extrapolar o seu sentido e conduzi-lo para o campo da saúde. Postula-se naturalmente a multiplicidade de sistemas de saúde que nos dão a conhecer a *diversidade da diferença*: as alteridades substanciais de como se olha para a saúde, para a doença, para os processos de adoecer e processos de cura. É por esta diversidade que se compõem os vários símbolos coletivos ou individuais, donde estes sentidos podem ser modificados, flexíveis, moldados.

Como refere Pussetti (2006: 6), “o que é considerado doença pode variar conforme as épocas históricas, as culturas, as condições socioeconómicas: a modificação das ideologias e dos sintomas e das definições psicopatológicas, como também dos contextos culturais onde as doenças se apresentam”. Neste sentido, procurar os vários sentidos e significados, coletivos e individuais, descrever as pequenas cosmogonias inscritas nestas questões da saúde e da doença, é tão importante para conhecer, mais aprofundadamente, as fronteiras e características da doença ou mais corretamente, do adoecer mental.

Não obstante, no enunciado supracitado — a *diversidade da diferença*, se assim pudermos expor —, é essencial conservar uma diligência moderada para não cair em radicalismos profundos, no sentido em que relativizar a questão da saúde e da doença às “culturas”, de tal forma a essencializar e absolutizá-las, é afirmar, ao mesmo tempo, que não é exequível desmistificar as interpretações e significados dados às etiologias, sintomatologias e expressões do fenómeno em questão. No

fundo, não as tornar irredutíveis e ininteligíveis ao seu próprio fenômeno através da sua cultura.

François Laplantine (1986), no seu livro intitulado *Anthropologie de la Maladie*, procura encontrar um intermédio entre o que é *possível conhecer* e o *impossível a desconhecer*, entre o *finito estrutural* e o *infinito representacional*. Por outras palavras, o mesmo autor menciona que “embora as interpretações da patogenia e da terapia sejam essencialmente variáveis de uma sociedade a outra, de um indivíduo a outro, e mesmo eminentemente evolutivas de uma sociedade para si mesma (*à elle même*) — fazendo-as parecer praticamente infinitas ao nível empírico — o que tentaremos mostrar [no seu livro] é que existe, apesar de tudo, permanências, constantes ou, se preferirmos, invariantes da experiência mórbida e da esperança de cura perfeitamente identificáveis e que não são ilimitadas.” (Laplantine, 1986: 14).

O autor propõe a existência de determinadas invariantes, *dentro* daquilo que pode ser a doença mental, e donde estes podem ser percecionados e compreendidos — é, portanto, não cair num universalismo absoluto, nem num relativismo absoluto. É também postular a existência de um espectro de “saúde” e “doença”, onde estes se cruzam e se descruzam, pontualmente ou continuamente, e que nesta variável (binária, que pode tomar formas muito diferentes, claro) se fazem e perfazem as representações socioculturais sobre a enfermidade mental³. É neste último enunciado que pretendo associar as conceções da psiquiatria transcultural: embora ela adicione o conceito de “cultura” nas suas investigações e nas suas recorrentes práticas clínicas, a sua aplicação tem sido por vezes arbitrária, precisamente por desabar num falso relativismo acerca das diversas representações de saúde e doença. Por outras palavras, foram sendo transportados os vários conceitos produzidos ao longo da sua história para uma configuração da diferença cultural, sem que exista, efetivamente, um cuidado especial na forma de olhar para uma *essencial diversidade*.

Para explicitar bem o que aqui se retrata, presentemos, para além da alusão de Ferreira (2008) mencionada inicialmente neste capítulo, outras referências igualmente relevantes sobre psiquiatria transcultural.

Helman (1994: 216) escreve que “a psiquiatria transcultural consiste no estudo e na comparação da doença mental nas diferentes culturas. É um dos ramos da Antropologia médica e importante fonte para o estudo da natureza da saúde e seus

³ Vários são os autores (A. Kleinman, 1995; F. Laplantine, 1986) que prestaram monografias interessantes sobre estes vários sistemas de saúde e, sendo estes uma fonte inesgotável de conhecimento sobre as questões aqui da diversidade nos sistemas de saúde.

problemas nas diversas regiões do mundo”. Adicionalmente, como refere Engelmann (2000: 430), “psiquiatria transcultural (ou cultural, ou comparativa) é um campo vasto que inclui descrições folclóricas e etnográficas. Novas tarefas para a psiquiatria transcultural podem variar desde o estudo das diferenças étnicas em neurobiologia e genética, de forma a melhorar a prestação de cuidados de saúde mental em muitos países (...)”. No que toca ao pioneirismo da temática, foi “Dr. Wittkower (...) inventor tanto do termo “psiquiatria transcultural” como da disciplina designada” (Raymond, 2006: 7). O pioneiro “fornece conceitos fundamentais para estruturar e disciplinar a pesquisa no novo campo. Eis algumas de suas concepções: 1) cultura é o conjunto das formas de existir que distingue uma sociedade de outra; é o esquema de comportamento, de pensamento, de sentimento,

(...) é transmitida relativamente inalterada de uma geração à outra; 2) psiquiatria cultural é o ramo da psiquiatria social que se ocupa da doença mental em relação ao ambiente, dentro dos limites de uma dada unidade cultural; 3) psiquiatria transcultural consiste na aplicação e conceitos colhidos no estudo precedente, de uma cultura para outra.”(Martins, 1969: 142).

Sobre este quadro, a psiquiatria transcultural procura aplicar, dentro dos seus métodos de avaliação psicológica, o conceito “cultura”, sem que, no entanto, exista uma incorporação plena do mesmo conceito nas formulações teóricas. Por outras palavras, a mera extrapolação de significações e expressões na qual a doença mental emerge, é transposta por esta psiquiatria para um único tipo de discurso, ou seja, para uma única forma de compreensão — o que leva, incondicionalmente, a tornar acessório a abordagem mais compreensiva e dinâmica de cada caso em específico. Santinho (2011: 104) menciona que, na psiquiatria transcultural⁴ “tende a constituir-se como único discurso científico capaz de entender e aplicar os modelos diagnósticos (como por exemplo a PTSD), considerando-se capaz de os adaptar a qualquer contexto sociocultural e geográfico, uma vez que parte do pressuposto da existência de uma base biopsíquica universal e da existência de doenças e nosologias igualmente universais.”.

De forma a clarificar os enunciados supracitados, colocaremos um exemplo recorrentemente utilizado nestas questões da psiquiatria (transcultural) aplicada: os *culture-bound syndromes*. Nestes, “a compreensão prévia da psiquiatria transcultural era que ela representava um grupo de exemplos 'exóticos' de desordens mentais que não eram enquadrados facilmente no sistema classificatório europeu e, portanto, eram específicos a uma cultura ou comumente descritos como «síndromes ligadas à cultura».” (Farrington, 1993: 806).

⁴ Contrariamente à etnopsiquiatria, no qual falaremos mais adiante.

Os *culture-bound syndromes* (ora em diante apelidados de CBS) surgem inicialmente na quarta edição do referenciado nosográfico psiquiátrico, o DSM. Nele encontramos a categorização e classificação de vinte e cinco⁵ CBS, ou como Kirmayer refere — *museu exótico* — e que se conceptualizam da seguinte forma: “síndrome ligada à cultura [que] denota um padrão localmente específico e recorrente de comportamentos aberrantes e experiências perturbadoras que pode ou não estar associado a uma determinada categoria diagnóstica do DSM-IV” (DSM-IV, 1994: 898). Estes são pouco mais que referências a fenómenos descontextualizados (pareçam eles patológicos ou não), ocorrentes em “culturas distantes”, sendo, portanto, fenómenos que não observamos com um semelhante paralelismo na “nossa cultura”. A classificação é vaga, não sendo possível compreender se se aplica a uma tentativa de sensibilização aos “fenómenos culturais” ou, de outro modo, se se inscreve numa perspetiva etnocêntrica de encarar estes fenómenos distanciados (como se o louco, fosse sempre o outro). Em todo o caso, é uma tentativa de compreender *todo* o fenómeno mental à luz de um *sistema de saúde mental ocidental* e, portanto, etnocêntrico, sem espaço para uma verdadeira alteridade cultural.

Como é descrito no DSM-IV, a sua aplicação “é útil na descrição das perturbações mentais tal como são experimentadas pelos sujeitos em todo o mundo” (DSM-IV, 1994: XXXIV), tentando produzir “uma *classificação* única e universal das principais doenças mentais.” (DSM-IV, 1994: XII). Na versão atual do manual psiquiátrico, o DSM-5, lançado em 2013, observamos uma diferença classificatória, no sentido em que se emancipam os CBS para se caracterizarem “três conceitos que oferecem maior utilidade clínica: síndrome cultural (...), idioma cultural de sofrimento (...) e explicação cultural ou causa percebida (...)” (DSM-5, 2013: 14)⁶. Nesta edição, encontramos somente uma lista de 9 conceitos culturais de

⁵ Os 25 CBS são: *Amok*, Ataque de nervos, bafurada delirantes, Bília e cólera, *Dhat*, Doença dos espíritos, Esgotamento cerebral, Falha ou desconexão temporal, *Hwa-Byung*, *Koro*, *Latah*, Loucura, Mau olhar (*mal de ojo*), Nervos (*Niervos*), *Pibloktoq*, Reação psicótica de qi-gong, Rituais mágicos (*rootwork*), Sangue dormido, *Shenjing Shuairuo*, *Shen-k'uei* (Tailândia) ou *Shenkui* (China), *Shin-Byung*, *Susto*, *Taijin Kyofusho*, *Zar*.

⁶ O primeiro conceito refere-se a um “grupo de sintomas concorrentes, relativamente invariáveis, encontrados em um grupo cultural, em uma comunidade ou em um contexto específico (p. ex., *ataque de niervos*). A síndrome pode ou não ser reconhecida como uma doença dentro da própria, mas tais padrões culturais de sofrimento e características de doenças podem, ainda assim, ser reconhecidos por um observador de fora.” (op. Cit.). O segundo termo, *idioma cultural de sofrimento*, refere-se às modalidades linguísticas que denotam simbolicamente as formas de expressar o sofrimento, sendo usado para “transmitir uma ampla gama de desconforto, incluindo experiências do cotidiano, condições subclínicas ou sofrimento decorrente de circunstâncias sociais em vez de transtornos mentais” (op. Cit.). Por fim, a *explicação cultural ou causa percebida* “é um rótulo, atribuição ou aspeto de um modelo explanatório que fornece uma etiologia ou causa concebida culturalmente para sintomas, doenças ou sofrimento” (op. Cit.).

sofrimento⁷, dos quais 6 permanecem os mesmos CBS.

O apanágio inerente às questões das síndromes ligadas à cultura pode ser encarado como uma perpetuação de categorias nosológicas “da cultura” desprovidas de sentido e com um efeito prejudicial aquando usados como referência na prática clínica (por exemplo, na elaboração diagnóstica). Chiara Pusseti (2009: 25) citando “as palavras de Roberto Beneduce, é necessário romper o invólucro das categorias diagnósticas e das prénoções psicológicas que no curso dos anos tentaram circunscrever ao perímetro opressivo de uma aflição, um problema “ligado à cultura”, ou de um quadro sintomático bem definido, expressões e fenómenos complexos e heterogêneos. (Beneduce, 2002b: 28).”.

Não é por acaso que vemos surgir esta problemática: a psiquiatria transcultural nasce do paradigma biomédico, e, naturalmente, torna-se tarefa difícil para ela desvincular-se desta estrutura epistémica. Como já foi referido, e nas palavras de Farrington (1993: 805), “durante muitos anos, a psiquiatria ocidental desenvolveu uma disciplina altamente etnocêntrica com uma perspetiva muito limitada, que, com sucesso marginalizou, e nalguns casos ignorou completamente, a presença de outros tipos de cultura, especialmente minorias étnicas.”. Sendo este o legado da própria psiquiatria transcultural, que, por ser uma ramificação da psiquiatria ocidental e clássica, termina, por vezes, a formular radicalismos que obscurecem o que a própria disciplina procura compreender. Ainda citando o mesmo autor, “a noção de 'saúde mental' deriva de uma tradição particular de pesquisa e prática médica, que não fornece uma postura neutra para analisar ou representar a maneira como "outras culturas" conceptualizam desordens (*disorders*) do comportamento individual ou social”. Para começar, as fronteiras entre desordens da mente (a província da psiquiatria e neurologia) e do corpo (província da medicina interna) é, ela mesma, um construto social onde subjaz uma classe de doenças fragmentárias que nos referimos como "mental”.

Estas considerações surgem no âmbito deste artigo para clarificar a complexa existência em formular discurso polimorfo, aquando se tenta fazer emergir um pensamento entre psiquiatria e antropologia. Convém, na tentativa de a psiquiatria transcultural, formular este tipo de pensamento, aprimorar e qualificar, cada vez mais, a sua disciplina e prática.

Deste modo, e ingressando num contexto significativamente diferente, surge a etnopsiquiatria, esta que busca, também, compreender as configurações da saúde mental em associação com os elementos culturais. Deste modo, enquanto que a

⁷ Os 9 conceitos culturais de sofrimento são: ataque de niervos, síndrome de Dhat, Khyâlcap, Kufungisisa, Maladi Noun, Niervos, Shenjing shuairuo, Susto, Taijin kyofusho.

tarefa principal da psiquiatria transcultural procura descortinar “as várias línguas” sobre a saúde, traduzindo-as para as várias classificações que a própria vai (socialmente) construindo, a etnopsiquiatria procura outras formas de desconstruir as suas questões. “Nas palavras de Piero Coppo (2003), enquanto a psiquiatria transcultural propõe e divulga a psiquiatria em todas as línguas do mundo, a etnopsiquiatria tenta edificar um sistema de saberes e práticas complexo, múltiplo, plural, onde a psiquiatria ocidental é apenas um dos elementos presentes.” (Pussetti, 2009: 59).

Relativamente ao nascimento desta disciplina, este foi inicialmente utilizado por McCulloch, embora esteja associado à psiquiatria colonial, no sentido em que a “*etnopsiquiatria* era utilizado para descrever o estudo da psicologia e comportamento dos povos africanos que se desenvolveu nas colónias europeias por técnicos de saúde (McCulloch, 1995)” (Coutinho, 2009: 31). Foi, no entanto, George Devereux que construiu a etnopsiquiatria que é praticada e pensada por muitos sucessores da disciplina.

George Devereux, psicanalista e antropólogo originalmente húngaro, remete o termo etnopsiquiatria para as “diferentes compreensões e conformações a respeito dos distúrbios psiquiátricos de acordo com as culturas em que se desenvolvem”. (Barros e Bairrão, 2010: 48), donde se, “(...) um fenómeno admite uma explicação, ele admitirá também um certo número de outras explicações também capazes de elucidar a natureza do fenómeno em questão tanto quanto a primeira. O facto é que um fenómeno humano explicado apenas de uma maneira não é nem um pouco explicado (Devereux, 1972, p. 9, tradução dos autores).” (Barros e Bairrão, 2010: 48).

Neste sentido, a etnopsiquiatria transporta-se para o mundo do diverso, do pluriforme, não admitindo uma visão centrada num axioma universal, mas por outro lado, procura desbravar o desconhecido, encontrando sentido nos vários sentidos que são expresses pelos outros diversos. Neste sentido, a etnopsiquiatria procura excluir-se de alguns olhares etnocêntricos e das formulações de uma biomedicina-psiquiátrica-clássica: procura, deste modo, encontrar a legitimidade inerente que outras vozes têm sobre o corpo, sobre a dor, sofrimento e respetivas etiologias, sem procurar objetificar qual categoria nosográfica que se colocam. Deste modo, apelidando à etnopsiquiatria como um “um saber “pluriforme” (Beneduce, 1994), “pluriteórico” (Nathan, 1996), nómada” (Nathan, 1986), situado nas fronteiras (Bastide, 1965)” (Pussetti e Pereira, 2009: 61), ela ajuda “a desconstruir o discurso dominante das medicinas ocidentais, expondo-as a realidades muito mais diferenciadas e híbridas.” (Santinho, 2011: 105).

Em suma, “a etnopsiquiatria, pelo contrário, redefine os encontros clínicos, como um compromisso entre o terapeuta e o paciente, vendo este não enquanto

unidade (corpo) biológico, mas sim na sua expressão sociocultural, histórica, económica e política.” (Santinho, 2011: 105). Segue-se uma metáfora clara de Pussetti das posições diferentes ocupadas pelas duas subdisciplinas: “o psiquiatra transcultural é um profissional que viaja pelo mundo, e no retorno a casa abre a mala para dela extrair dicionários para a sua biblioteca e objetos curiosos para adornar os seus quartos, o etnopsiquiatria é também viajante, mas que no regresso já não tem mala, veste-se de outras formas, e perdeu a casa, sendo portanto obrigado a pensar e construir um outro espaço, que desta vez não pode deixar de ser coletivo.” (Pussetti, 2009: 59).

De forma a terminar a primeira parte deste artigo, importa salientar que efetivamente se observam múltiplas tentativas de conhecer, entender e dar significado a uma alteridade cultural (e que mais não mostram os antropólogos?) no campo da saúde mental. Para conhecer esta alteridade, é necessária uma reflexão contínua e crítica sobre estas temáticas, é necessário também realçar as várias perspetivas e abordagens dos vários campos de conhecimento, para que seja possível, em última instância, a continuidade de um diálogo neutro, objetivo, que não se encerre num olhar colonial e hegemónico sobre os determinantes clínicos e teóricos que se encontram ao longo do caminho. Conhecer a diversidade — por ser inerentemente desconhecido — acarreta uma responsabilidade ética e um vasto leque de cuidados sobre os procedimentos a considerar (falo exclusivamente no campo de produção de conhecimento): conhecer a diversidade é tanto distanciar-nos de nós próprios como aproximar-nos do outro, é um jogo de cintura hermenêutico. Estas questões tornam-se evidentes.

No campo da nossa análise, importa referir que, aquando se dialogam as fórmulas teóricas entre psiquiatria e antropologia, o pensamento à tentativa de produção de conhecimento deve seja o mesmo, no sentido em que é necessário uma base interdisciplinar. Como refere Rodolfo Coutinho (2009: 27) “a procura pela diversidade pode encontrar uma série de obstáculos e de infelizes equívocos. Se não houver uma base teórica esclarecida, corre-se o risco de «psiquiatrizar toda a cultura» e por outro de «relativizar toda a psiquiatria» (Laplantine, 1973). Tanto um como outro são erros terríveis, simétricos e não contribuem em nada para o esclarecimento da prática clínica psiquiátrica.”

Importa agora mencionar de que forma as abordagens da antropologia da saúde são importantes para compreender as dinâmicas inscritas na clínica transcultural — que na maioria das vezes remetem para o domínio da migração voluntária ou forçada —, nomeadamente, de que forma é que a aplicabilidade das referências culturais se inscreve na escuta terapêutica, na elaboração diagnóstica e nas práticas (psico)terapêuticas do encontro psiquiátrico.

Com isto, não pretendo afirmar que qualquer caso de migração, independentemente do estatuto político atribuído (seja ele refugiado ou imigrante ou requerente de asilo), seja automaticamente enquadrado num caso de *transculturalidade*, pois seria reduzir os sujeitos aos seus sistemas sociais e culturais e, consequentemente, fomentar a aplicabilidade de uma teoria exclusiva aos casos migratórios, como é o exemplo dos CBS. Seria este movimento semelhante àquele que fora introduzido e desenvolvido pelo psiquiatra Achotegui. A título de exemplo, Achotegui elabora, no seu artigo amplamente conhecido e difundido “*Estrés límite y salud mental: el síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple*” (síndrome de Ulisses). Entenda-se como ideia basal deste artigo a relação direta entre imigração e fatores ansiogénicos, ou seja, que o fenómeno migratório é um acontecimento ansiogénico, traduzindo-se numa psicopatologia causada pelos níveis altos de stress. Nas palavras do autor “emigrar está a tornar-se hoje para milhões de pessoas um processo que contém níveis de stress tão intensos que chegam a superar a capacidade de adaptação dos seres humanos. Estas pessoas são candidatas a padecer da síndrome do imigrante com stress crónico e múltiplo ou síndrome de Ulisses (...) O conjunto de sintomas que compõem esta síndrome são agora problema de saúde mental emergente nos países de acolhimento de imigrantes. (...) Postula-se que há uma relação direta e inequívoca entre o grau de estresse que esses imigrantes experimentam e o aparecimento de seus sintomas.” (Achotegui, 2005: 39). A patologização direta de um grupo numa categoria é, parafraseando Pussetti (2010: 99) a tradução dos “conflitos sociais em idiomas psicopatológicos, desviando a atenção do contexto político e económico mais amplo para se concentrar no indivíduo como corpo despolitizado e naturalizado.”. No fundo, este exemplo concetual de Achotegui permeia a ideia que esta nosologia psiquiátrica corresponde diretamente uma exclusiva causalidade de um grupo populacional, desvirtuando as narrativas de vida e os particularismos de cada um. Arriscamo-nos a dizer que nosografias como a síndrome de Ulisses abafam, portanto, qualquer contexto sociocultural que pretendemos colocar em diálogo, quaisquer elementos históricos que possam estar devidamente inseridos nas histórias dos refugiados e requerentes de asilo. No fundo, patentear-se — previamente — um diagnóstico a este indivíduo — sem rosto e sem voz — espelha os riscos conducentes na clínica, e consequentemente, na produz consequências diretas na vida quotidiana deste sujeito.

Contrariamente a esta tendência — de nosografias universais — importa então salientar que, adicionando estas referências culturais ao encontro clínico, é possibilitar e transformar este espaço num potencialmente sensível a estas referências e, portanto, promovendo-o a um espaço *intersubjetivo clínico culturalmente competente*. Por outras palavras, é afirmar que esta psiquiatria culturalmente competente

“deve integrar na análise terapêutica dos eventuais pacientes com um possível fator de risco, o contexto de vida, com as diversas vertentes em relação: os referentes económicos, a exclusão social, a religião, as diferenças de género, os contextos socioculturais, institucionais e políticos passados e presentes, e ainda as políticas sanitárias de referência, em cada contexto territorial.” (Santinho, 2011: 90).

Doutro modo, pretende-se escutar as narrativas trazidas neste *setting* clínico, ao invés de categorizar histórias enformadas em nosografias diagnósticas, procura-se encontrar vários sentidos num processo de relação conjunta, ao invés de cair em reducionismos teóricos e abstratos tendencialmente universalizantes.

Em termos conclusivos, é-nos possível compreender que o quadro de análise apresentado pela antropologia da saúde (em geral) — na qual procura “relativizar” pelo seu pressuposto base do sujeito inscrito numa continuidade sociocultural, os contornos estanques da compreensão do padecer mental, esta ancorada a uma forma de saúde e doença, independentemente das narrativas individuais trazidas para o encontro clínico — pode oferecer significativamente postulados importantes nas conceptualizações da psiquiatria moderna. Todas estas questões merecem relevância no campo dos saberes médicos e psicológicos, nomeadamente – aqui em termos práticos – na consolidação de *savoir-faires* com a população em trânsito migratório (voluntário ou forçado). A antropologia da saúde tem movimentado saberes fundamentais nas formas de compreender a saúde e doença, padecer mental e a arte de curar,

Assim, cada vez mais é necessário um discurso polimorfo e multidisciplinar sobre a saúde e doença mental, de forma a ser passível uma produção mais rica, completa relativa à leitura dos fenómenos que constituem o universo da psique.

REFERÊNCIAS

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (1994), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV)*, Washington, D.C, APA.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (2013), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5)*, Washington, D.C, APA.

ACHOTEGUI, Joseba (2005), “Estrés limite y salud mental: El síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (síndrome de ulisses)”, *Revista Norde de Salud Mental de la Sociedad Española de Neuropsiquiatria*, V, (21), pp. 39-53.

BARROS, Mariana & BAIRRÃO, José Francisco (2010), “Etnopsicanálise: Embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica”, *Rev. SPAGESP*, 11, (1), pp. 45-54.

- ENGELSMANN, Frank (2000), “Transcultural psychiatry: Goals and challenges”, *The Canadian Journal of psychiatry*, 45, (5), pp.429- 439
- FARRINGTON, Andy (1993), “Transcultural Psychiatry, Ethnic Minorities And Marginalization”, *British Journal Of Nursing*, 2, (16), pp. 805-809.
- FERREIRA, Júlio (2008), “*Da imigração à patologia: Biomedicina, transculturalidade e controlo*”, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Lisboa, ISCTE-IUL.
- HELMAN, Cecil (1994), *Cultura, Saúde e Doença*, Porto Alegre, Artes Médicas.
- LAPLANTINE, François (1986), *Anthropologie de la Maladie: Étude ethnologique des systèmes de Représentations Étiologiques et Thérapeutiques dans la Société Occidentale Contemporaine*, Paris, Payot.
- LARAIA, Roque (2001), *Cultura um conceito antropológico*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- MARTINS, Humberto & MENDES, Paulo (2016), *Trabalho de campo: Envolvimento e Experiências em Antropologia*, Lisboa, ICS.
- PUSSETTI, Chiara (2006), “A patologização da diversidade. Uma reflexão antropológica sobre a noção de culture-bound syndrome”, *Etnográfica*, 10, (1), pp. 5-40.
- PUSSETTI, Chiara & PEREIRA, Luís Silva (2009), “Introdução”, em PUSSETTI, Chiara & PEREIRA, Luís Silva (orgs.), *Os Saberes da Cura: Antropologia da Doença e Práticas Terapêuticas*, Lisboa, ISPA.
- PUSSETTI, Chiara (2010), “Introdução. Psiquiatria transcultural: Uma prática aquém da promessa”, em PUSSETTI, Chiara (coord.), *Migrantes e Saúde Mental: A Construção da Competência Cultural*, Lisboa, ACIDI.
- RAYMOND, Prince (2006), “Origins and early mission of transcultural psychiatry: Some personal recollections”, *Oficial Jornal Of World Association Of Cultural Psychiatry*, 1, (1), pp. 6-11.
- SANTINHO, Cristina (2011), *Refugiados e Requerentes de Asilo em Portugal: Contornos Políticos no Campo da Saúde*, Tese de Doutoramento em Antropologia Urbana, Lisboa, ISCTE-IUL.
- TOREN, Christina (1999), *Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography*, UK, Routledge.

A RESISTÊNCIA QUOTIDIANA DOS HOMOSSEXUAIS NO ESTADO NOVO¹

por

Raquel Afonso²

Resumo: Durante o século XX, vários países europeus estiveram sobre alçada de ditaduras fascistas, na qual a homossexualidade era condenada, a nível legislativo, médico, religioso ou a nível social. Em Portugal, apesar de já se ter iniciado o estudo acerca da homossexualidade na ditadura salazarista, pouco se sabe acerca das lésbicas e dos gays que viveram este período, principalmente a vida das pessoas comuns. Assim, este artigo, que parte da minha dissertação de mestrado, pretende refletir acerca da homossexualidade durante o Estado Novo e de como era a vida de homossexuais e lésbicas durante esse período. Aborda-se a visão da homossexualidade durante o salazarismo e desenvolve-se a vida quotidiana destas pessoas, que viviam clandestinamente a sua sexualidade. Analisam-se também as formas de resistência quotidiana, que passavam pela dissimulação ou ocultação da homossexualidade mas, também, pela prática clandestina da mesma, em locais identificados pelos homossexuais enquanto lugares de encontro e prática sexual.

Palavras-chave: Homossexualidade; Estado Novo; Resistência.

Abstract: As it is known, during the 20th century, several European countries were under the power of fascists dictatorships, in which homosexuality was condemned, at the legislative, medical, religious or social level. In Portugal, although the study about homosexuality in the Salazarist dictatorship has already begun, little is known about the lesbians and gays who lived through this period, especially the lives of ordinary people. Thus, this article, which is based on my master's thesis, it aims to reflect on homosexuality during the Estado Novo and on the life of homosexuals and lesbians during this period. The vision of homosexuality during the Salazarism is approached and the daily life of these people, who clandestinely lived their sexuality. I also analyze the forms of daily resistance that went through the concealment of homosexuality but also through the clandestine practice of it, in places identified by homosexuals as places of encounter and sexual practice.

Keywords: Homosexuality; Estado Novo; Resistance.

¹ Este artigo baseia-se na minha investigação de mestrado realizada em Antropologia – Temas Contemporâneos (NOVA-FCSH), realizada sob orientação da Professora Paula Godinho. Para um maior desenvolvimento acerca da temática consultar (Afonso Louro, 2018).

² Investigadora Integrada do Instituto de História Contemporânea da NOVA-FCSH e doutoranda em Estudos de Género pelo ISCSP/NOVA-FCSH/NOVA-FD. Contacto: raquelalouro@hotmail.com

INTRODUÇÃO

O final do século XX e o início do século XXI marcaram o início dos movimentos LGBTQI+ um pouco por todo o mundo, nomeadamente em países democráticos, tendo como marco histórico os *riots* de Stonewall, em 1969, nos Estados Unidos. O estudo acerca do movimento LGBTQI+ em Portugal surge mais vincadamente a partir da década de 1990, muito por influência do nascimento do movimento (tardio) no país. A partir dessa década, foram inúmeros os estudos e publicações realizados, desde os direitos LGBT no país (Brandão, 2008; Santos, 2004; Vale de Almeida, 2004) ou o próprio movimento/associativismo (Cascais, 2004; 2006; Santos, 2009; Vale de Almeida, 2010), por exemplo. No entanto, a história dos homossexuais e lésbicas em Portugal, nomeadamente durante o regime do Estado Novo³, foi pouco estudada, principalmente a vida das pessoas comuns, das pessoas das classes *subalternas*.

Porque a história da homossexualidade tem sido ignorada ou negada, omitida na instrução histórica formal e não lhe foi dada espaço nas tradições orais familiares (...) a vontade de conhecimento dos homossexuais pelo seu passado é forte. (Chauncey, Duberman & Vicinus, 1989: 12; tradução minha).

Foi uma preocupação semelhante que me levou a questionar como seria, então, para *os de baixo*, ter uma orientação sexual diferente da norma heterossexual em Portugal, no período da ditadura salazarista, na qual a homossexualidade e o lesbianismo eram observados enquanto desvio, doença⁴ e crime (Almeida, 2010; Cascais, 2016; Correia, 2016; Pereira Bastos, 1997). Como seria viver com tais estigmas? Qual seria o quotidiano destas pessoas? E que estratégias desenvolveram para praticar a sua sexualidade proibida? Assim, o trabalho incide sobre a homossexualidade no contexto do Estado Novo, produzido nos terrenos da *etnografia retrospectiva* (Almeida, 2007; Ferreira & Almeida, 2017) e da história oral (Thompson, 2000 [1978]), a partir da recolha de memórias⁵ de quem viveu a sua sexualidade

³ Apesar de, durante esse período, se considerar Portugal enquanto Metrópole e Colónias, no trabalho desenvolvido interrogou-se apenas a homossexualidade no que hoje se entende como território português.

⁴ Por questões de espaçamento as visões médicas acerca da homossexualidade, que surgem ainda antes da implementação do Estado Novo, não são abordadas neste artigo. Essas visões podem ser consultadas em (Afonso Louro, 2018; Moita, 2001).

⁵ Foram utilizadas dez histórias de vida, realizadas a cinco homens e cinco mulheres, com idades compreendidas entre os 63 e os 73 anos. Todos os nomes referidos são pseudónimos.

clandestinamente, de forma a compreender o quoti-diano de pessoas cuja orientação sexual “fugia” dos padrões heteronormativos da sociedade portuguesa. Contudo, onde existe poder e opressão também existe resistência (Foucault, 1999 [1976]; Godinho, 2011) e, nesse sentido, é importante compreender as *práticas possíveis* (Godinho, 2017), desenvolvidas por estas pessoas para viverem a sua sexualidade.

Num momento em que cada vez mais existem estudos acerca da memória de vítimas, de pessoas que sofreram pela mão de registas fascistas, continua a verificar-se que, em Portugal, poucos estudos se debruçam pelas memórias de homossexuais no período ditatorial. São José Almeida (2010) discorre acerca da homossexualidade durante o salazarismo. Utiliza testemunhos de figuras, maioritariamente, conhecidas, e dá conta das relativamente às classes sociais, abordando as teorias médicas e o tratamento policial. Afonso Louro (2018) recolhe histórias de vida, estuda os quotidianos de homossexuais e lésbicas no período do Estado Novo e analisa as suas formas de resistência quotidiana. Ana Correia (2016), que analisa os processos da Polícia de Investigação Criminal, entre 1933 e 1943, trabalhando apenas o arquivo. Susana Pereira Bastos (1997), apesar de ter uma abordagem mais direta ao período do Estado Novo, estuda os mendigos e os seus derivados, à luz de uma lei de 1912, na qual os homossexuais são comparados a indigentes. Gameiro (1998), que estudou as práticas e representações sociais, culturais e políticas dos homossexuais masculinos da sociedade portuguesa contemporânea (pós-25 de Abril), faz um levantamento histórico referente à homossexualidade masculina, percorrendo os processos do Tribunal do Santo Ofício mas, também, a legislação e as práticas policiais no século XX, acabando por abordar o período entre 1933 e 1974. Por seu lado, Paulo Guinote (1997) tenta reconstruir os elementos dos quotidianos femininos entre 1900 e 1933, abordando as concepções de lesbianismo que acabam por ser utilizadas pela ditadura salazarista. Ana Freire (2016) aborda a sexualidade na imprensa, entre os anos de 1968 e 1978, acabando por tratar a homossexualidade. Gabriela Moita (2001), trata a homossexualidade no contexto clínico, discorrendo acerca das teses médicas que abordavam a temática e que foram “arrastadas” da 1.^a República para a ditadura. Finalmente, Fernando Cascais (2016) analisa aprofundadamente a discriminação a nível legal da homossexualidade durante esse período.

O artigo está dividido em três partes. Numa primeira secção contextualizo a homossexualidade no período ditatorial português, na qual abordo a relação do Estado novo com a homossexualidade através de três eixos de análise. Sucintamente apresento ainda a legislação que enquadra a homossexualidade nesse período. Num segundo momento, abordo as formas mais quotidianas da opressão, realizadas por parte da família ou dos amigos. Finalmente, na última secção, trato as *formas de*

resistência quotidiana (Scott, 1990), as práticas que permitem as pessoas resistir, seja através da ocultação da sexualidade não-normativa seja pelos locais de encontro específicos para o “engate” ou práticas sexuais.

1. CONTEXTUALIZAÇÃO – OS “DESAFIOS” DA HOMOSSEXUALIDADE NO ESTADO NOVO

1.1. A Homossexualidade na Ditadura

Discorre São José Almeida (2010) que, em Portugal, “(...) o que concetualmente significa ser homossexual nasceu e instalou-se como modelo dominante no período que vai desde o início dos anos 20 do séc. XX, com a formação da mentalidade social em que fermentaram os valores que preparam o Estado Novo.” (Almeida, 2010: 27). À época, o país vive um movimento de padronização dos preceitos rígidos de uma moral burguesa que atinge a sexualidade e que tem três regras comuns, gerais na cultura ocidental: o grande eixo divisório da diferença de classes sociais, no qual existiria um tratamento diferente para quem é das elites do regime e para quem pertence às classes subalternas; o eixo do não-dito, no qual não existe uma identidade partilhada por um grupo de indivíduos ou uma “cultura comum” (Almeida, 2010: 28); e o último eixo “(...) esta visão da sexualidade transgressora numa sociedade patriarcal leva a que a análise e a categorização que são feitas da homossexualidade sejam sempre produzidas a partir da referência social que é o homem.” (Almeida, 2010: 28).

A primeira regra refere-se então à diferença de classes. No que diz respeito à homossexualidade existem níveis de permissividade diferenciados: o mundo da alta sociedade, no qual não haveria restrições; o mundo dos artistas, por si só já observado enquanto “transgressor” e o mundo dos *bas-fonds*, que seria o mundo marginal (Almeida, 2010: 35 e 36). Os homossexuais membros das elites sociais, políticas e artísticas, desde que vivessem a sua homossexualidade dentro da “(...) lei do silêncio (...) não eram perseguidos (...)” (Almeida, 2010: 125).⁶

“Da parte do regime [a homossexualidade era vista] cinicamente. Sempre houve pessoas do regime homossexuais, como há homossexuais em

⁶ Em detenções de presos políticos, as acusações de homossexualidade não eram, geralmente, utilizadas, apesar das diferenças de estatuto aplicadas tendo em conta a classe social, política ou cultural (Cf. Afonso Louro, 2018; Cf. Almeida, 2010).

todo o lado. Eram camuflados, completamente, e eram protegidos de uma forma (...) continuavam-se a fazer as grandes festas nos palacetes e não sei quê homossexuais, e quando alguém dizia qualquer coisa e as coisas se sabiam eram logo completamente abafadas, por parte do regime.” [“Pedro”].

Já os homossexuais das classes mais baixas viviam muitas vezes com receio de serem olhados como diferentes e “(...) punidos com um comportamento que era visto como desviante e anti-social.” (Almeida, 2010: 159).

“Os pobres não tinham outra defesa... e os de classe média, pronto, também tinham menos defesas (...) Se se é pobre é à bofetada e ao pontapé e à carecada e tudo quanto é humilhante. (...) aqueles que eram de outros grupos sociais, o Estado metia-os na pildra, dava-lhes tarefa e mandava-os para o sanatório, para a Mitra. Onde eram esquecidos do mundo.” [“Joaquim”].

O segundo eixo do movimento prende-se com o não-dito, no qual não existe uma identidade homossexual nem a possibilidade de reconhecimento do seu igual (Almeida, 2010: 28). No entanto, através dos dados empíricos recolhidos, é compreendido que, numa fase prematura da perceção da homossexualidade, alguns interlocutores não se identificavam enquanto tal:

“Eu não sabia se era [homossexual]. O que eu sei é que tinha umas grandes atrações... Tive por uma professora e por uma colega, que era um bocadinho mais velha que eu. (...) Eu sentia isto, mas não lhe dava nome, não sabia. Apesar de ler muito, não era o tipo de leituras que me levassem a alguma conclusão.” [“Paula”].

No entanto, a identidade pode ser pensada enquanto uma identidade em formação, entendida enquanto um processo. Tal como afirmado por Santos e Fontes (2001), as identidades homossexuais são, também elas, fragmentadas, em função de momentos temporais no percurso de vida dos sujeitos (Santos & Fontes, 2001: 14). Além disso, a construção de uma identidade homossexual é um processo longo, que se inicia, geralmente, na adolescência (Altman in Eliason, 1996: 36)⁷.

⁷ A identidade enquanto processo é discutida por vários autores. Vivienne Cass (1979), por exemplo, elabora um modelo teórico com seis estágios na formação de uma identidade homossexual. Neste processo, cada pessoa começa por considerar e mais tarde adquirir a identidade de «homossexual» como um aspeto relevante do *self* (Cf. Cass, 1979).

No que ao grupo diz respeito, Fernando Cascais dá conta de que os homossexuais, mesmo sabendo que possuem características em comum com outras pessoas, não tinham sentido de solidariedade entre si, sendo uma identidade “(...) negativa e os homossexuais acabam por interiorizar a estigmatização. O que há não é a ideia de grupo positiva, uma identidade, uma cultura.” (Cascais *cit. in* Almeida, 2010: 31). Existiam apenas grupos de amigos onde havia um certo tipo de solidariedade e entreajuda. Apesar do supramencionado, questioneei os interlocutores acerca de se sentirem, ou não, parte de um todo homossexual, mesmo não conhecendo a totalidade das pessoas. As respostas levam-me a acreditar na existência de uma *comunidade imaginada*, tal como proposto por Benedict Anderson (Anderson, 2005 [1983]), ou seja, “(...) até os membros da mais pequena nação nunca conhecerão, nunca encontrarão e nunca ouvirão falar da maioria dos outros membros dessa mesma nação, mas, ainda assim, na mente de cada um existe a imagem da sua comunhão.” (Anderson, 2005 [1983]: 25).

“Pensava [que havia mais pessoas como eu]. E sabia que existia muito mais. Se eu era, porque é que não haveria muito mais. Não é? Sentia-me parte de um todo, mesmo que não conhecesse.” [“Luís”].

“Ah, sim, não tinha dúvidas que havia mais mas, no fundo, vamos lá ver, podia ter um sentimento de pertença ideológico, se quiseres, como é que se diz, não real, mas latente (...) imaginário.” [“Alice”].

O terceiro, e último, eixo de análise é a visão da sexualidade transgressora numa sociedade patriarcal onde as análises feitas da homossexualidade são produzidas através da referência do ser masculino (Almeida, 2010: 28). A homossexualidade, apesar de dever caracterizar tanto homens como mulheres, foi concebida, essencialmente para o universo masculino (Almeida, 2001: 101). Tal acontece pela força da ordem masculina, que se sobrepõe a todas as outras e tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça (Bourdieu, 2002 [1978]: 13). Assim, é possível observar diferenças relativamente ao género e à homossexualidade. A mulher surge como uma segunda figura, que existe em função da primeira, que é o homem, ou seja, o lesbianismo era olhado enquanto cópia, ou em função, da homossexualidade masculina (Almeida, 2010: 101).

As lésbicas acabam por ser vítimas de uma dupla visão, i.e., “por um lado, o quadro ideológico é mais reprovador para com a homossexualidade feminina, pelo que ela significa um desafio à sociedade patriarcal. Mas por outro, o lesbianismo é subestimado, porque, como as mulheres não têm sexualidade, são uma espécie de seres menores, de seres limitados, a quem é impossível de facto serem

verdadeiramente homossexuais.” (Almeida, 2010: 101). O lesbianismo não existe no discurso oficial.

“Na altura nem sequer se falava na homossexualidade feminina. Era ignorada... Não existia! Portanto, homossexualidade, eram só os homens. E era o pior, era do piorio. Os homens eram doentes, escorraçados. Em relação às mulheres não deixa de ser curioso, a negação da existência. As mulheres não podiam, estava fora de questão.” [“Paula”].

Uma das minhas interlocutoras, “Maria”, afirma mesmo que, ao viver na aldeia, era impossível testar ou praticar a sua sexualidade, tendo casado com um homem. Tal como “Maria”, muitas mulheres acabavam por entrar em relações heterossexuais sem compreenderem a sua verdadeira orientação sexual (Guinote in Almeida, 2010: 110).

1.2. Enquadramento Legal da Homossexualidade

A homossexualidade não começa a ser punida no país durante o período do Estado Novo. Em termos históricos, ainda durante os tempos medievais, a homossexualidade, embora remetida para a palavra “sodomia” era punida com a pena de morte, através das Ordenações Afonsinas e Filipinas.

Dos que commettem peccado de sodomia (...) Toda a pessoa de qualquer qualidade que seja, que peccado de sodomia por qualquer maneira commetter, seja queimado, e feito por fogo em pó, para que nunca de seu corpo e sepultura, possa haver memoria (...) (Título XIII das Ordenações Filipinas *cit. in* Beleza, 1998: 41).

Em Portugal, a primeira legislação moderna que se aplica à homossexualidade é o Código Penal de 1852 (Cascais, 2016, 95). Tanto este Código como o de 1886 utilizam a palavra “sodomia” e remetem para artigos de “atentado ao pudor-lenocídio” (Almeida, 2010; Cascais, 2016; Correia, 2016), como era o caso do enquadramento dos artigos 390.⁰⁸ e 391.⁰⁹, Capítulo IV, do Código Penal de

⁸ “O ultraje público ao pudor, commetido por acção, ou a publicidade resulte do logar, ou de outras circunstancias de que o crime for acompanhado; e posto que não haja offensa individual da honestidade de alguma pessoa, será punido com a prisão de tres dias a um anno, e multa correspondente.” (Código Penal, 1855: 116).

⁹ “«(...) atentado contra o pudor de alguma pessoa de um ou outro sexo, que for cometido com

1852, que trata dos “crimes contra a honestidade” (Almeida, 2010; Cascais, 2016; Correia, 2016).

Com a instauração da República em Portugal, em 1910, surge, a 20 de Julho, uma lei sobre mendicidade, que enquadra a homossexualidade¹⁰ ao estender a definição de vadio a outros personagens, “(...) o falso mendigo, ao mutirrecidivista, i.e., àquele que era alvo de várias condenações por qualquer crime; ao proxeneta ou àquele que vivia «a expensas de mulher prostituta» e ao homossexual, ou melhor, ao que se entregava a «práticas de vícios contra a natureza.»” (Pereira Bastos, 1997: 49).

Em nome da Nação, o Congresso da República decreta, e eu promulgo, a lei seguinte: Artigo 1.º, Aquele que sendo maior de 16 anos, não tenha meios de subsistência, nem exercite habitualmente nenhuma profissão, ou ofício, ou outro mester em que ganhe a sua vida, não provando necessidade de força maior que o justifique de se achar nestas circunstâncias, será competentemente julgado e punido como vadio e como tal posto à disposição do Governo, para ser internado num dos estabelecimentos a que se refere o artigo 14.º, por tempo não inferior a três meses nem superior a seis anos (...) Artigo 3.º Será condenado em prisão correccional dum mês a um ano. 1.º todo aquele que se entregar à prática de vícios contra natura. (Governo da República, 1912: 714)¹¹.

Através da Lei de 1912 criam-se também instituições que visão a reeducação moral, física e profissional dos vadios, “(...) uma Casa Correccional de Trabalho e uma Colónia Penal Agrícola (...)” (Governo da República, 1912: 714), utilizadas até à década de sessenta do século XX e estudadas por Susana Pereira Bastos (1997). O policiamento e a manutenção da ordem estão a cargo da Polícia Cívica de Lisboa, antecessora da atual Polícia de Segurança Pública, e a Polícia de

violência, quer seja para satisfazer paixões lascivas, quer seja por outro qualquer motivo», Secção 2.ª: «Atentado ao pudor, estupro voluntário e violação» (Cortes Gerais 1855)»” (Cascais, 2016: 96).

¹⁰ Em Espanha, uma lei semelhante de defesa social — Ley de Vagos y Maleantes —, surge mais tarde, em 1933 (Molina Artaloytia, 2015: 96). O Art. 2.º dessa mesma lei declarava quem podia ser observado enquanto perigoso e submetido a tal lei. A sua revisão, em 1954 abre caminho à penalização da homossexualidade através do Artigo 2.º, 2.º ponto, que passa a incluir os homossexuais.

¹¹ A legislação também se refere às mulheres, ao afirmar que “Art. 24.º Enquanto não for criado estabelecimento para internato de indivíduos do sexo feminino, os que incorrerem nas disposições dos artigos 1.º, 3.º e 5.º da presente lei serão internados na cadeia de Lisboa destinada a tais indivíduos (Aljube) e aí sujeitos ao regime de trabalho, observando-se em tudo que fôr aplicável a presente lei e sendo as atribuições do conselho disciplinar do estabelecimento desempenhadas pelo director das cadeias civis.” (Governo da República, 1912: 714).

Investigação Criminal, atual Polícia Judiciária, a qual tinha funções de investigação criminal. (Cascais, 2016: 102)¹². Assim, aquando do 28 de maio de 1926, a punição da homossexualidade está, indiretamente, enquadrada na lei, apesar do seu julgamento e condenação estar nas mãos dos órgãos policiais.

Em 1936, através do Decreto-lei n.º 26643, é decretada uma reorganização dos “«serviços destinados à execução da pena de prisão e das medidas de segurança (...)»” (Governo da República *cit. in* Cascais, 2016: 103). Impõe-se a individualização da pena, porque para a ação criminosa de cada indivíduo existe a necessidade de “«empregar os vadios e equiparados, logo, os homossexuais. O Decreto-Lei supramencionado inaugura o auge da repressão política e social da ditadura e confere, concomitantemente, ao poder judicial uma margem de liberdade na interpretação e aplicação de medidas repressivas próximas da arbitrariedade (Cascais, 2016: 106).

Em 1945 dá-se uma reforma do sistema jurídico que reprime os excluídos do sistema, incluindo os homossexuais, que passam a estar incluídos nas regras fiscalizáveis do poder político. (Almeida, 2010: 72). As polícias deixam de poder julgar e aplicar penas e/ou medidas de segurança e é obrigatório, pela Lei n.º 2000, que esses detidos sejam entregues ao poder judicial, através dos Tribunais de Execução de Penas¹³. A repressão dos homossexuais, que pertencia à Polícia de Segurança Pública passa para a competência da Polícia Judiciária, cabendo a esta força de segurança propor aos Tribunais de Execução de Penas a aplicação das medidas de segurança relativas aos meliantes e seus equiparados.

Com a revisão do Código Penal, em 1954, surge a nova legislação que abrange a homossexualidade (Almeida, 2010: 75). Nascem os artigos 70.º e 71.º, que regulamentam as medidas de segurança. O artigo 70.º dá conta das medidas de segurança, “o internamento em manicómio criminal (...) o internamento em

¹² Será esta Polícia a quem caberá, já no período da ditadura, “pelo decreto 15331, de 19 de Abril de 1928, passa a competir aos diretores, subdiretores e adjuntos da PIC «o julgamento dos crimes previstos na lei de 20 de Julho de 1912, quando cometidos nas áreas dos concelhos de Lisboa, Porto e Coimbra».” (Correia, 2016: 67). Ana Correia (2016) dá conta de que a esmagadora maioria das detenções é realizada pela PSP em flagrante delito e num local público ou semipúblico, sendo que grande parte das detenções acontecia em “(...) urinóis públicos, na via pública ou em vãos de escada de prédios, encontrando-se algumas detenções efetuadas em casa ou casas de «quartos mobilados», designação legal para locais da prática de prostituição tolerada.” (Correia, 2016: 71).

¹³ Tribunais esses que teriam competência para “«declarar o estado perigoso de um delinquente e aplicar-lhe a correspondente medida de segurança, quando tal decisão não tenha sido tomada por outro tribunal» (Ministério da Justiça 1966: 141), bem assim como para declarar a permanência ou a cessação do estado perigoso no termo da pena, do período de prorrogação dela ou do cumprimento do mínimo da medida de segurança, conceder a liberdade condicional e decidir sobre a prorrogação e a revogação da pena ou da medida, conceder ou revogar a reabilitação do condenado.” (Cascais, 2016: 106).

casa de trabalho ou colônia agrícola (...) a liberdade vigiada (...) a caução de boa conduta (...) e a interdição do exercício de profissão.” (Governo da República, 1954: 649). Já o artigo 71.º mostra a quem são aplicadas as medidas de segurança e, no qual se encontra, no ponto 4.º, “Aos que se entreguem habitualmente à prática de vícios contra a natureza” (Governo da República, 1954: 650). Segundo Fernando Cascais (2016), se o que se pretendia era limitar o arbítrio policial e judicial, o certo é este não desaparece pura e simplesmente, sendo este o quadro jurídico com que a perseguição legal aos homossexuais portugueses chega ao final da ditadura (Cascais, 2016: 109). No entanto, grande parte das pessoas que entrevistei não tinha completa noção do enquadramento legal da homossexualidade:

“As leis não eram divulgadas... Ouve, não havia divulgação nenhuma, nem eu sabia, nem a maior parte das pessoas sabiam. Mas se tu fosses apanhado com um gajo numa casa de banho ou na rua, ias de cana.” [“Luís”].

“Tinha a noção de ser perigoso, em termos legais, não tinha a noção da extensão das consequências a nível legal, não sabia de gente que tivesse sido presa, não conhecia esses casos, não eram conhecidos também, pelo menos do público em geral, seriam conhecidos do meio.” [“Alice”].

2. OPRESSÃO SOCIAL DA SEXUALIDADE NÃO-NORMATIVA

Como foi observado na secção anterior, ser homossexual em Portugal era ser alvo de vigilância e punição (Foucault, 1999 [1975]). É, no entanto, importante aprofundar esta questão a nível social, de forma a possibilitar uma visão mais geral mas, concomitantemente, mais particular, do sofrimento destas pessoas no que à sua orientação sexual diz respeito. Maioritariamente, a sociedade via esta questão nos mesmos parâmetros que o Estado e, por isso, é importante compreender como tal era escrutinado.

Ser homossexual e lésbica durante a ditadura implicava um olhar constante por cima do ombro. E, muitas vezes, tal se prendia com os olhares que a sociedade em geral tinha, da estigmatização que era feita da não-heterossexualidade:

“Eu não sabia as implicações totais de ser homossexual no Estado Novo. Também não me abria porque sabia, como sei hoje, que continua a haver um estigma muito grande e sabia que isso poderia ser muito mal aproveitado, conspurcado, por mentes e línguas viperinas e malfeitoras.

Daí, eu manter-me ao silêncio, portanto, por saber que isso constituía um perigo social, de ser humilhada, vexada, eventualmente, de a minha vida ser conspurcada por gente de mau carácter. (...) Havia um estigma em relação à homossexualidade. Eu sentia-me bem porque sempre tive consciência limpa e tranquila relativamente ao que sou, ao ser que sou, não é. Portanto, para mim era qualquer coisa que eu sentia como, para mim, naturalíssimo, se bem que não encaixasse nos padrões vigentes, que a sociedade me impunha ou impunha a toda a gente. [“Alice”].

“(...) havia outra repressão que era muito mais eficaz, que era a repressão social. A imagem que a sociedade assumia sobre os homossexuais era muito negativa, e porquê? Temos que pensar a sociedade portuguesa como uma sociedade católica, cristã. E a Igreja Católica sempre foi muito repressiva com as práticas homossexuais.” [“José”].

No entanto, existia quem afirmasse a sua homossexualidade e acabasse por passar ao lado dos olhares da sociedade. Uma das mulheres que entrevistei, afirma que, depois de contar à sua mãe, aos dezassete anos, passou a dizer a toda a gente que era lésbica.

“Aqui, trabalhei numa loja de fotografia (...) fui operária... Em todos os sítios onde eu trabalhei toda a gente sabia que eu era lésbica, tive o «cuidado» de dizer, fazia questão disso. (...) Eu acho que se eu disser que sou, o meu comportamento não faz com que as pessoas se afastem, sou uma pessoa normal. Se eu tivesse quatro bracitos [sic] podia ser diferente, mas não. Faço tudo o que as outras pessoas fazem, não vou é para a cama com as pessoas que eles querem.” [“Luísa”].

Esta relativa permissividade pode ser justificada a partir da pouca noção que existia acerca do lesbianismo. O que não se compreendia totalmente, i.e., as mulheres enquanto seres com sexualidade autónoma e não falocêntrica (Correia, 2017: 170), seria mais difícil de reprimir, a nível legislativo ou social. Ana Brandão (2010) afirma também que o menor número de condenadas, em comparação com os homens, também se fica a dever ao facto de se considerar o lesbianismo como uma infração “menor” (Brandão, 2010: 310).

A mentalidade da sociedade inscrevia-se num *habitus* (Bourdieu, 2006 [1979])¹⁴ heteronormativo, o que levava a maioria das pessoas a observar a homossexualidade como desviante. A um nível mais particular, observa-se que a homossexualidade era oprimida pela família, amigos e até no trabalho. No caso de “Carlos”, que na altura ainda vivia com os pais numa cidade do Centro-Sul do país, conta que o seu pai tinha opiniões muito vincadas sobre o homem homossexual.

“A pressão era sempre, na altura, era o maldizer das pessoas que eram homossexuais, dos paneleiros [sic], a gente punha isso tudo abaixo. O meu pai até dizia... Ele era muito brusco... «Se a minha mulher me trair, eu meto-lhe uma faca na cona e abria-a até cima! Se o meu filho fosse paneleiro, matava-o!», eu ouvi uma conversas destas e eu fiquei assim [assustado] e pensei «Eu acho que sou paneleiro mesmo.» (...) A coisa era assim tratada na altura.” [“Carlos”].

Nos restantes interlocutores estas questões não eram discutidas em contexto familiar e, geralmente, era apenas com os amigos com quem partilhavam a mesma orientação sexual que podia existir algum diálogo sobre o tema. O grande medo, além dos olhares da sociedade, era que a família pudesse descobrir a sua orientação sexual¹⁵.

“Para mim só... Só pensava que seria uma vergonha para a minha família.” [“Paula”].

“Essencialmente tinha medo que as outras pessoas soubessem, tinha medo da reação da família, principalmente da parte do meu pai, porque o meu pai era uma pessoa católica, de direita, portanto não saberia como é que haveria de reagir, tinha algum medo, e também da parte

¹⁴ “(...) o *habitus* é (...) *princípio gerador* de práticas objetivamente classificáveis e (...) sistema de *classificação* (...) de tais práticas. Na relação entre as duas capacidades que definem o *habitus*, ou seja, capacidade de produzir práticas e obras classificáveis, além da capacidade de diferenciar e de apreciar essas práticas (...) é o que se constitui o mundo social representado, ou seja, o espaço dos estilos de vida. A relação estabelecida, de fato, entre as características pertinentes da condição económica e social (...) e os traços distintivos associados à posição correspondente no espaço dos estilos de vida não se torna uma relação inteligível a não ser pela construção do *habitus* como fórmula geradora que permite justificar, ao mesmo tempo, práticas e produtos classificáveis, assim como julgamentos, por sua vez, classificados, que constituem essas práticas e estas obras em sistemas de *sinais distintivos*” (Bourdieu, (2006 [1979]: 162 e 163; itálicos do autor). Ou seja, o conceito dá conta “(...) de como o mundo exterior é interiorizado e interpretado do ponto de vista do indivíduo, enquanto membro de determinada classe social.” (Rosales, 2009: 43).

¹⁵ Goffman (2004 [1991]) afirma que as pessoas íntimas podem tornar-se aquelas em relação às quais a pessoa mais se preocupa em esconder algo que considera vergonhoso (Goffman, 2004 [1991]: 48).

dos amigos, como é que eles iriam reagir, e portanto isso assustava-me um bocado e reservei-me sempre, guardei-me, não me expus, nem falei com ninguém. (...) [“Pedro”].

Concomitantemente existia uma pressão muito grande para agir de acordo com as normas heterossexuais, tanto no caso dos homens como no caso das mulheres. No entanto, a situação das mulheres era de tal forma controlada pelo universo masculino que era bastante difícil sair de casa dos pais, sem ser para casar.¹⁶

A repressão, tanto por parte da sociedade em geral, como por parte de familiares e amigos, leva a que estes homens e estas mulheres acabem por autorreprimir a sua identidade homossexual, parcial ou totalmente. “Maria”, apesar de ter tido alguns interesses lésbicos (não consumados) durante a adolescência, acaba por casar com um homem. “Gostava dele”, mas casou também, para sair da alçada dos pais, com a impossibilidade de experimentar o lesbianismo na aldeia onde vivia. Mantém o relacionamento heterossexual até à possibilidade de se divorciar¹⁷.

“Não [tinha de esconder]. Tinha que esquecer. E na aldeia não tinha hipótese de nada. Mesmo que tivesse atração por alguém e visse que alguém tinha atração em mim (...) Era caso para esquecer. Pronto. (...) Tu quando casas assumas na tua cabeça que tens marido. E tens que assumir tudo na plenitude, e eu assumi tudo na plenitude. (...) [“Maria”].

3. AS FORMAS DE RESISTÊNCIA QUOTIDIANA

Ao querer investigar a vida de homossexuais e lésbicas que viveram na ditadura portuguesa, torna-se imperativo procurar as *práticas possíveis* (Godinho, 2017: 20) que permitem sobreviver em instantes empolgantes, em rotinas necessárias, os seus *discursos ocultos* (Scott, 1990), pela necessidade de se entender as formas de resistência aplicadas por estas pessoas no seu quotidiano, as *armas dos fracos* (Scott, 1985), para viverem uma sexualidade que era condenada médica, legal e socialmente.

Assim, as pessoas que praticavam relação não-heterossexuais precisavam de esconder, de dissimular a sua orientação sexual. Tal acontecia através dos seus

¹⁶ Apesar disso, havia quem conseguisse fugir a estas “regras”, como “Clara”, que conseguiu sair de casa, sem casar, embora afirme que tal não foi fácil.

¹⁷ Com a Concordata entre Portugal e a Santa Sé, em 1940, os casais unidos canonicamente depois da sua promulgação não podiam divorciar-se. (Cf. Guimarães, 1986).

discursos para com outras pessoas, de forma a garantir a sua segurança, através do anonimato a nível sexual. Goffman (2004 [1991]) afirma que existem estigmas, como a homossexualidade, que “exigem que o indivíduo seja cuidadosamente reservado em relação a seu defeito com uma classe de pessoas, a polícia (...)” (Goffman, 2004 [1991]: 650). Havia, claramente, a necessidade de esconder, de ocultar uma parte importante das suas vidas.

“Daqueles que não estavam por dentro, era assunto que não se falava. E às vezes havia aquelas anedotas que se contavam entre os que não pertenciam e tinha que se fazer um sorriso amarelo, não era...” [“José”].

No caso das mulheres, existiam diversas formas de ocultar estes “desvios” à norma. Duas raparigas eram geralmente vistas enquanto amigas, independentemente do seu estrato social, acabando por viver, assim, mais discretamente o seu lesbianismo. Esta “vantagem” era óbvia para as minhas interlocutoras:

“Como é que eu hei-de dizer, nunca escondi, nem escondo, que estive com amigas, que fiz isto ou aquilo com amigas (...) A pessoa escondia não falando, portanto as pessoas não podiam saber qual era [a orientação sexual]. Quando comecei a praticá-la, inclusivamente, aconteceu em casa dos meus pais. Naturalmente, porque como é sabido, as meninas podiam dar-se ao luxo de estar juntas, de dormir juntas, (...) era aceite como expressão do feminino, de amizade no feminino, naturalmente.” [“Alice”].

O lesbianismo era tão invisível que várias mulheres que partilharam comigo as suas memórias, chegaram a fazer vida de casa, durante o Estado Novo. Tal podia acontecer por várias razões, que estavam dependentes do contexto onde se estava inserida.

“Antes do 25 de Abril também vivi relações só com uma mulher, já não estava na comunidade. Não era tão estigmatizado, o facto de duas mulheres viverem juntas, porque as pessoas preferiam pensar que eram só amigas. (...) Vim viver para Lisboa, com essa minha amiga que eu tinha conhecido. (...) Era um prédio com pouca gente, velhotes, era um prédio antigo. Não conheci ninguém. E ela tinha assim um ar toda muito vampe, loira... Tinha um ar muito feminino, sempre muito bem arranjada, ninguém pensava que ela fosse lésbica. Porque era aquele estereótipo, que as lésbicas são de determinada maneira.” [“Paula”].

No caso dos homens¹⁸, a dissimulação poderia ser mais difícil, caso fossem “efeminados” ou não. Alguns dos interlocutores consideram que “não tinham” que “esconder” porque não eram “assim”:

“Não... Eu não era... Eu não era efeminado, nem tinha gostos efeminados, portanto eu não precisava de esconder, naturalmente eu era... Também não ia dizer que aquele homem era muita bom [sic] ou muito bonito ou não sei quê. Como os outros, também apreciava uma, se fosse preciso, uma rapariga, mas também não exagerava nessas apreciações. [“Joaquim”].

Os homens, ao contrário das mulheres entrevistadas, não apresentavam “amigos”. Assim, ou não mostravam que tinham uma relação amorosa ou, muito pelo contrário, mantinham uma relação heterossexual de *fachada*¹⁹ (Goffman, 2002 [1975]), mantendo igualmente as práticas homossexuais:

“Tive várias namoradas e mesmo depois de me assumir como homossexual, já a ter a minha ativa enquanto homossexual, tive mulheres. (...) Tive várias mulheres pelo caminho, mas nunca abdicando da minha homossexualidade. Sempre tive consciência daquilo que era e daquilo que sou. (...) Eu... Talvez de certo modo [tenha tido namoradas pelo facto do pai ser repressivo nesse sentido], mas nunca quis fazer as coisas por obrigação. Eu faço porque me apetece... Mas também convém aos olhos dele [o pai].” [“Carlos”].

Como nos lembra James C. Scott (1990), existem dois tipos de discurso, que são praticados conforme as necessidades das pessoas. Por um lado, o *discurso público*, visto como autorretrato das elites (Scott, 1990) e, por outro lado, o *discurso oculto*, o discurso dos subalternos (Scott, 1990). No entanto, a existência de um não exclui, como vimos, a existência do outro. A homossexualidade existia, não se falava era dela. E se é verdade que as pessoas não-heterossexuais engendraram estratégias de ocultação da sexualidade através dos seus discursos, também determinavam igualmente estratégias de resistência através das suas práticas.

¹⁸ Os homens tinham também que frequentar a tropa, algo que não era extensível às mulheres. No geral, os relatos recolhidos dão conta de que a homossexualidade era reprimida entre camaradas. Com exceções, obviamente.

¹⁹ Goffman (2002 [1975]) em *A representação do eu na vida cotidiana* discorre acerca do conceito de *fachada*. O autor dá conta de que a *fachada* é “(...) o equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante a sua representação.” (Goffman, 2002 [1975]: 29). Mais, quando o indivíduo se apresenta diante das outras pessoas, o seu desempenho tende a incorporar e exemplificar os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade e até realmente mais do que o comportamento do indivíduo como um todo. (Goffman, 2002 [1975]: 41).

Ao não ser possível uma vivência explícita da homossexualidade neste período estas pessoas tiveram, então, necessidade de encontrar determinados locais para a prática da sua sexualidade transgressora²⁰. Se, para o universo das elites, havia a possibilidade de festas em palacetes e casa particulares, dos bares²¹ e dos clubes, para os restantes, as possibilidades passavam pelo mundo dos *bas-fonds*, dos engates nos urinóis, nos jardins, nos cais e estações (Gameiro in Almeida, 2010: 170)²². As mulheres tinham uma maior dificuldade a este nível, pois os homens detinham o domínio da esfera pública (Connell, 1987: 132 e 133; Vale de Almeida, 2000 [1995]: 153). No entanto, com a chegada dos bares, as lésbicas começam, também elas, a frequentar estes espaços. Conhecem os seus pares nos cafés, ou através de amigos em comum, frequentando mais o ambiente das próprias casas, que não parecia suspeito aos demais.

Segundo Dan Healey (2002), o aumento da vigilância levou os homens a explorar espaços marginais para as ligações homossexuais, sendo que o uso do espaço público para estas conexões, sexuais e emocionais, foi uma característica da subcultura masculina homossexual, tanto na União Soviética, estudada pelo autor, como nas sociedades ocidentais (Healey, 2002: 359). Em Lisboa, um desses espaços seria a rua, na qual existia um primeiro contacto, o “engate”, terminando-se o ato sexual noutra local.

“Cruzava-me com uma pessoa e via (...) e depois às vezes dava, outras vezes não dava. Havia uma troca de olhares, depois parava-se, depois uma das pessoas invertia o sentido, começava a ir na mesma direção, parava-se numa montra, parava-se noutra montra, até que alguém chegava à fala e depois começava a conversa, e depois ou dava ou não dava. Chama-se «o jogo», que às vezes não dava em nada, mas era muito interessante. (...) E posso dizer que, ao longo da minha vida homossexual, engatei muita gente assim, na rua.” [“Pedro”].

Além da própria rua, outros espaços desta eram apropriados pelos homossexuais masculinos, como era o caso de parques e jardins. São dados vários exemplos, como o Jardim das Cebolas, o Campo Pequeno, o Campo Grande. O Parque

²⁰ Os estudos de caso apresentados acontecem, temporalmente, nas últimas duas décadas da ditadura e, localmente, em Lisboa (e zonas limítrofes) na sua maioria.

²¹ No entanto, todos os meus interlocutores, mesmo não pertencendo às elites, frequentaram estes bares.

²² Além destes, é possível perceber que também existiam engates nas ruas e encontros sexuais em vãos-de-escada de prédios (Correia, 2016: 71). São também referidas, pelos meus interlocutores, como espaço de encontro as praias da Costa da Caparica (Afonso Louro, 2018: 90) (Cf. Almeida, 2010).

Eduardo VII seria um dos parques onde existiam bastantes encontros. No Parque, os engates podiam ocorrer de formas distintas. Os homens poderiam fazê-lo a pé ou de carro, dependendo das situações, e depois se combinavam-se outros locais, para a realização do ato sexual.

Mas onde existia, de facto, um número alargado de engates, e mesmo encontros sexuais, era nos urinóis públicos. Segundo Ana Correia (2016), que estudou o tratamento que a polícia dava aos homossexuais na primeira década do Estado Novo, a partir dos Arquivos da Polícia de Investigação Criminal (PIC), a análise do arquivo da PIC permite concluir que os urinóis eram particularmente vigiados pela polícia e que “A prevalência de detenções em urinóis públicos indicará a frequência com que eram utilizados para encontros sexuais entre homens.” (Correia, 2016: 75).

“Havia urinóis específicos, o da estação do Rossio, um do Rossio mesmo, que aquilo foi tapado, está uma catacumbas lá em baixo [sic], mas está tapado. À noite, o do Campo das Cebolas, do Cais do Sodré, muitas estações ferroviárias, mas essas eu não frequentava porque tinha que apanhar o comboio. O do Cais do Sodré era muito frequentado e eu ia lá muitas vezes.” [“Carlos”].

“(…) porque você ia a um urinol mas você não sabia, de facto, se as pessoas eram ou não eram, eram urinóis públicos. Só quando havia troca de olhares e se mostrava um bocadinho mais é que as pessoas sabiam se aquele ou aquele era, porque fora isso você não arriscava. Havia uma pessoa muito interessante e você metia-se com ele e depois ele perguntava «Mas o que é que tu queres? Quem é que tu julgas que eu sou?», era heterossexual, portanto aí tinha que haver algum sinal.” [“Pedro”].

“Carlos”, oriundo de uma cidade do Centro-Sul do país, desabafa que, apesar de tudo ser mais promíscuo em Lisboa, no local onde vivia, ainda com os pais, estes lugares para a prática da atividade homossexual também existiam embora, claro, de forma clandestina, tal como acontecia na capital. Conta que, na altura, com dezassete, dezoito anos, havia uma situação denominada “ir aos paneiros”:

“A gente dava uma voltinha lá (...), de carro, os senhores davam a voltinha, metíamo-nos dentro do carro e depois pagavam-nos, digamos, eramos prostitutas! (...) Eu nunca gostei disso mas também nunca me importei de receber dinheiro, mas não era que eu o pedisse. (...) É uma cidade, mas aquilo parecia uma aldeia. As pessoas funcionavam assim, como eu acabei de dizer, havia os senhores à noite que davam uma volta de carro e engatavam os garotos, eu seria um dos garotos (...)” [“Carlos”].

Dá também conta de que os urinóis e jardins da cidade eram, tal como em Lisboa, frequentados por homossexuais:

“Havia o primeiro contacto, normalmente era o urinol. Ou a coisa despachava-se logo ali, uma coisa muito rápida, uma rapidinha, como se diz, e estava pronto e está a andar. Ou ia-se para um lugar mais escondido e fazia-se o dito despacho.” [“Carlos”].

Muito provavelmente, dos espaços com maior importância, por variadas razões, estavam os cafés e bares homossexuais, que começaram a surgir no início da década de setenta. Desde o seu aparecimento, tornam-se locais de encontro homossexual, menos clandestinos que os referidos anteriormente. A liberdade é condicionada, claro, mas a permissividade é distinta, existe uma segurança diferente em relação aos restantes espaços. Além disso, estes são um espaço com abertura suficiente para acolher tanto homossexuais como lésbicas.

Os cafés eram mais utilizados durante o dia e serviam de ponto de encontro entre grupos de amigos. A Brasileira, segundo os relatos que recolhi, era dos cafés e pastelarias onde os homossexuais e lésbicas mais se encontravam.

“Encontrávamo-nos na Brasileira... Todos os dias, todos os dias... Eu fiz escritório da Brasileira! Todos os dias, todos os dias! (...) [“Luísa”].

Durante a noite, as situações ocorriam em bares e discotecas. São vários os bares e discotecas referidos pelos interlocutores, nomeadamente, o Z Bar, o Harry’s Bar, o Bric, o Memorial, entre outros.

“(...) nós na altura frequentávamos um bar que, na altura, fazia a diferença, que era uma espécie de bar inglês, o Bric, que naquela altura era muito seletivo, e onde a gente a passar um bocado da noite, beber um copo, conversar (...) Outros bares, nomeadamente o que foi mais conotado com as lésbicas, o Gato Verde, o Gato Preto, e outro nome [Memorial], eram frequentados por malta mais popular (...) Havia um bar (...) na rua do Sol ao Rato (...) não sei se se chamava MaryGold143 (...)” [“José”].

Nestes lugares conversava-se, como acontecia nos cafés, embora fosse mais fácil conhecer outros homossexuais, por se saber que aqueles eram espaços não-heterossexuais. Inclusive, já havia a situação do “engate”, como sucedia nos outros espaços da rua. Existia até a noção de que as pessoas lá iam com esses propósitos:

“As pessoas iam lá para isso. Uma pessoa gostava de outra pessoa, fazia-se ao piso, como se costuma dizer, a pessoa aceitava ou não aceitava. [“Pedro”].

“Fui ao Bric com um amigo meu (...), ainda éramos rapazinhos, ainda não éramos adultos, tínhamos praí [sic] dezoito anos... A D. Emília, que era a porteira, pediu-nos a identidade, nós demos a identidade, mas como éramos rapazes bonitos, vínhamos do campo, éramos presas boas para os clientes habituais e a gente foi entrando, comecei a conhecer. (...)” [“Carlos”].

Ao contrário do que sucedia noutros locais, nos bares existia o “engate”, mas depois os sítios para ocorrer a relação sexual variavam. Podia acontecer em casa de um dos intervenientes, no carro ou num quarto de uma pensão, por exemplo.

Das lésbicas que entrevistei, “Luísa” era a mais frequentadora destes locais. As restantes mulheres dão conta de que conheciam poucas mulheres nos bares ou não os frequentavam enquanto espaços de engate. Talvez por esse motivo, à época, não existissem bares exclusivamente lésbicos.

“Eu não... As pessoas que eu conheci nos bares foram sempre de encontros furtivos, não estabeleci relações de amizade sequer com essas pessoas, a não ser com aquelas que já tinham ido comigo” [“Paula”].

“Sim, mas as pessoas que lá iam nós já conhecíamos. Nós não falávamos muito com pessoas desconhecidas. Nós, as mulheres. Os homens sim.” [“Clara”].

Além dos bares, onde as lésbicas podiam conhecer outras mulheres com a mesma orientação sexual, não existiam exatamente espaços determinados para conhecerem outras lésbicas, como acontecia com os homens. Assim, a forma de se conhecerem passava, muitas vezes, pelo grupo de amigos, que apresentava mais uma pessoa. Alguns sítios habitualmente frequentados e até os locais de trabalho, por exemplo, permitiam que as pessoas se conhecessem.

“As pessoas conheciam-se porque, de vez em quando, algum grupo conhecia pessoas novas, que entravam, amigos dos amigos, amigas das amigas, mas um local de encontro não havia.” [“Clara”].

No entanto, apesar de existirem espaços nos quais havia a possibilidade de conhecer e praticar uma sexualidade proibida, o medo de se ser descoberto

e olhado como diferente mantinha-se. Mesmo encontrando formas de resistir no quotidiano e de manter as práticas homossexuais, as pessoas mantinham o medo da estigmatização que a homossexualidade carregava às costas²³.

CONCLUSÃO

Este artigo, que parte da minha investigação de mestrado, tenta resgatar memórias de homossexuais no período do Estado Novo. O objetivo foi compreender os seus quotidianos, realizando uma análise da sua resistência informal, numa altura em que a não-heterossexualidade era considerada com antissocial e a resistência formal estava ausente.

Como foi possível observar, a repressão à homossexualidade não é iniciada durante o Estado Novo. Começa bastante mais cedo e intensifica-se com a ditadura. Se os modelos fascistas reprimem a sociedade em geral, para com os homossexuais e lésbicas ganha contorno ainda mais avassaladores. Além da opressão de que padecem, em conjunto com os demais, sofrem também por terem uma sexualidade desviante, sofrendo, por isso, uma dupla repressão.

A homossexualidade estava condenada institucionalmente, tanto através das normas médicas vigentes à época, como enquadrada na lei. Além do tratamento diferenciado relativamente à classe social de cada um, é também visível uma diferença de tratamento ao nível do género. A homossexualidade masculina era bastante mais visível que a feminina. Ao terem mais liberdade em relação às mulheres (por serem homens) são também mais vigiados que elas.

Ser homossexual e lésbica durante este período impunha atenções redobradas, pois a sociedade em geral observava estas pessoas através de um olhar estigmatizante. Reprimida até pelas pessoas mais próximas, os homossexuais e lésbicas com quem privei sentiam que, de facto, não podiam amar abertamente quem queriam. Mas não foi por isso que deixaram de amar. Assim, a resistência fazia parte das suas vidas, visível ou não, aos olhos das restantes pessoas.

²³ A homossexualidade, como vimos anteriormente, era criminalizada neste período. A polícia estava atenta e vigiava os lugares onde os homossexuais se encontravam para “engatar” ou para a prática sexual, como era o caso dos urinóis, do Parque Eduardo VII e dos bares, por exemplo. Dos testemunhos que recolhi, as idas da polícia aos bares e discotecas, para identificar ou levar as pessoas para a esquadra eram frequentes (Afonso Louro, 2018: 99).

Como supramencionado, a solidariedade entre estas pessoas apenas existe entre pequenos grupos de amigos. Não existe uma rede de apoio que permita uma luta ativa. Excluída a hipótese de se unirem formalmente, outras formas de resistir tiveram de ser fabricadas pelas lésbicas e pelos homossexuais para viverem a sua sexualidade. Estas *formas de resistência quotidiana* (Scott, 1990) passavam pela ocultação da homossexualidade e do lesbianismo (ou até, da criação de uma *fachada* (Goffman, 2002 [1975]) heterossexual. As práticas sexuais eram igualmente dissimuladas. Mais uma vez, existem diferenças a nível do género. Se, por um lado, para as mulheres, era mais fácil a ocultação da sexualidade, por outro era mais difícil a sua prática. Os locais encontrados para a prática, clandestina, das relações sexuais eram locais públicos, logo, do domínio do masculino, como a rua, os urinóis, os parques, etc. Assim, as mulheres lésbicas praticavam a sua sexualidade de forma mais recatada, em casa, até porque uma mulher levar outra à sua casa não levantava suspeitas, eram apenas duas amigas. Já com os homens era bastante diferente, daí que os locais na rua servissem para o “engate” e relação sexual. Nos últimos anos da ditadura começam a surgir bares e discotecas que permitem, a ambos os sexos, uma maior liberdade, no sentido de poderem conhecer os seus pares e iniciarem redes de conhecimento e amizade entre mais homossexuais. Claro que, apesar disso, estes locais eram conhecidos da polícia e os *raids*, aos bares ou aos urinóis, por exemplo, eram frequentes.

A história das pessoas LGBTQI+, aqui homossexuais e lésbicas, não surge com o movimento LGBT nos anos 90. Estas pessoas não começam a existir com o movimento, mas muito antes. Estas são histórias que não vêm nos livros. São *memórias fracas* (Traverso, 2012 [2005]), são memórias de vencidos. Vencidos que, no entanto, não deixaram de lutar. São memórias que devem ficar registadas. Para que jovens LGBTQI+ tenham oportunidade de conhecer a repressão vivida pelos homossexuais e lésbicas no período do Estado Novo. É preciso saber o que está para trás para se andar para a frente. Há futuro.

BIBLIOGRAFIA

- AFONSO LOURO, Raquel (2018), *Homossexualidade e resistência durante a ditadura portuguesa: estudos de caso*, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, Dissertação de Mestrado (aceite para publicação, Lua Eléctrica).
- ALMEIDA, São José (2010), *Homossexuais no Estado Novo*, Sextante Editora.
- ALMEIDA, Sónia Vespeira de (2007), *Campanhas de Dinamização Cultural e Acção Cívica do MFA: uma etnografia retrospectiva*, «Arquivos da Memória», Lisboa, Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, Nova Série, n.º 2, pp. 47-65.
- ANDERSON, Benedict (2005 [1983]), *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*, Lisboa, Edições 70.
- BELEZA, Teresa Pizarro (1998), *Direito Penal: 1.º Volume*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade Direito de Lisboa.
- BOURDIEU, Pierre (2002 [1998]), *A dominação masculina*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BOURDIEU, Pierre (2006 [1979]), *A Distinção – crítica social do julgamento*, Editora Zouk.
- BRAGA, Paulo Drumond (2011), *Filhas de Safo – Uma História da Homossexualidade Feminina em Portugal (séculos XIII-XX)*, Texto Editores, Lda.
- BRANDÃO, Ana Maria (2008), “Breve contributo para uma história da luta pelos direitos de gays e lésbicas na sociedade portuguesa”, *Semana Pedagógica União de Mulheres Alternativa e Resposta (U.M.A.R.)/Associação Académica da Universidade do Minho (A.A.U.M.)*, pp. 1-22.
- BRANDÃO, Ana Maria (2010), *Da sodomita à lésbica: o género nas representações homo-erotismo feminino*, «Análise Social», vol. XLV, pp. 307-327.
- CASCAIS, António Fernando (2004), *Um nome que seja seu: Dos estudos gays e lésbicos à teoria queer* in CASCAIS, António Fernando (org.) (2004), *Indisciplinar a Teoria – Estudos Gays, Lésbicos e Queer*, Fenda Edições, pp. 21-90.
- CASCAIS, António Fernando (2006), *Diferentes como só nós. O associativismo GLBT português em três andamentos*, «Revista Crítica de Ciências Sociais», pp. 109-126.
- CASCAIS, António Fernando (2016), *A homossexualidade nas malhas da lei no Portugal dos séculos XIX e XX*, *International Journal of Iberian Studies*, vol. 29, n.º 2, pp. 95-112.
- CASS, Vivienne (1979), *Homosexual Identity Formation: A theoretical model*, «Journal of Homosexuality», vol. 4, n.º 3, pp. 219-235.
- CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin & VICINUS, Martha (1989), *Introduction* in DUBERMAN, Martin; VICINUS, Martha & CHAUNCEY, George (1989), *Hidden from*

History: Reclaiming the Gay & Lesbian Past, NAL Books, pp. 1-13.

CONNELL, Robert (1987), *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*, Stanford, Stanford University Press.

CORREIA, Ana (2016), *Corpo de Delito: A Repressão Policial à Homossexualidade na Primeira Década do Estado Novo – Arquivos da Polícia de Investigação Criminal de Lisboa*, Dissertação de Mestrado, ISCTE-IUL.

CORREIA, Ana (2017), *O Estado Novo e a repressão da homossexualidade, 1933-1943*, «Ler História», 70, pp. 161-181.

CORTES GERAIS (1855), *Código Penal*, Lisboa, Imprensa Nacional.

ELIASON, Michele (1996), *Identity Formation for Lesbian, Bisexual, and Gay Persons: Beyond a “Minoritizing” View*, «Journal of Homosexuality», vol. 30, n.º 3, pp. 31-58.

FERREIRA, Sónia & ALMEIDA, Sónia Vespeira de (2017), *Retrospective ethnography on 20th-century Portugal: fieldwork encounters and its complicities*, «Social Anthropology», pp. 206-220, DOI: 10.1111/1469-8676.12416.

FOUCAULT, Michel (1999 [1975]), *Vigiar e Punir – O nascimento da prisão*, Petrópolis, Editora Vozes.

FOUCAULT, Michel (1999 [1976]), *História da Sexualidade I, A vontade de saber*, Rio de Janeiro, Edições Graal.

FREIRE, Ana Isabel (2016), *A intimidade afetiva e sexual na imprensa em Portugal (1968-1978)*, Dissertação de Doutoramento, ICS-UL.

GODINHO, Paula (2011), *História de um testemunho, com Caxias em fundo* in RODRIGUES, Aurora (2011), *Gente Comum – Uma história na PIDE*, Castro Verde, 100 Luz: 11-43.

GODINHO, Paula (2017), *O Futuro é Para Sempre. Experiência, Expectativa e Práticas Possíveis*, Letra Livre, Através Editora.

GOFFMAN, Erving (2002 [1975]), *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*, Editora Vozes, Petrópolis.

GOFFMAN, Erving (2004 [1991]), *Estigma – Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, LTC.

GOVERNO DA REPÚBLICA (1912), “Lei, de 30 de Julho”, Diário do Govêrno, n.º 177, pp. 2714-2715, URL: <https://dre.tretas.org/dre/2395476/lei-de-30-de-julho> (acedido a 3 de Maio de 2018).

GOVERNO DA REPÚBLICA. (1954), “Decreto-lei n.º 39688”, Diário do Govêrno, I Série, n.º 122, pp. 646-653, URL: <https://dre.pt/application/file/634008> (acedido a 4 de Maio de 2018).

- GUIMARÃES, Elina (1986), *A mulher portuguesa na legislação civil*, «Análise Social», vol. XXII, n.º 92-93, pp. 557-577.
- GUINOTE, Paulo (1997), *Quotidianos femininos: 1900-1933*, Edição do Conselho Consultivo das Organizações Não Governamentais da CIDM, Lisboa.
- HEALEY, Dan (2002), *Homosexual Existence and Existing Socialism – New Light on the Repression of Male Homosexuality in Stalin’s Russia*, *GLQ*, vol. 8, n.º 3, pp. 349-378.
- MOITA, Gabriela (2001), *Discursos Sobre a Homossexualidade no Contexto Clínico – A Homossexualidade de Dois Lados do Espelho*, Dissertação de Doutoramento, Instituto de Ciências Biomédicas de Abel Salazar, Universidade do Porto.
- MOLINA-ARTALOYTIA, Francisco (2015), *Estigma, diagnosis e interacción: un análisis epistemológico y axiológico de los discursos biomédicos de la homosexualidad en los autoritarismos ibéricos del siglo XX*, Madrid: UNED, Dissertação de Doutoramento.
- PEREIRA BASTOS, Susana (1997), *O Estado Novo e os seus Vadios*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- ROSALES, Marta (2009), *Uma introdução, Cultura Material e Consumos*, Oeiras, Celta.
- SANTOS, Ana Cristina & FONTES, Fernando (2001), *O Estado português e os desafios da (homo)sexualidade*, «Revista Crítica de Ciências Sociais», n.º 59, pp. 173-194.
- SANTOS, Ana Cristina. (2004), *Direitos humanos e minorias sexuais em Portugal: O jurídico ao serviço de um novo movimento social* in CASCAIS, António Fernando (2004), *Indisciplinar a teoria. Estudos gays, lésbicos e queer*, Fenda Edições, pp. 143-182.
- SANTOS, Ana Cristina (2009), *De objeto a sujeito? Olhares mediáticos sobre o activismo LGBT português*, «Media & Jornalismo», pp. 69-82.
- SCOTT, James C. (1985), *Weapons of the Weak – Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven and London, Yale University.
- SCOTT, James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance – Hidden Transcripts*, New Haven and London, Yale University.
- TAMAGNE, Florence (2006), *A History of Homosexuality in Europe, Berlin, London, Paris, 1919-1939, volumes I & II*, Nova Iorque.
- THOMPSON, Paul (2000 [1978]), *The Voice of the Past – Oral History*, Oxford University Press.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel (2000 [1995]), *Senhores de Si. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*, Fim de Século.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel (2004), *Cidadania Sexual. Direitos Humanos, Homofobia e Orientação Sexual*, «A Comuna», 5, pp. 50-55.

VALE DE ALMEIDA, Miguel (2010), *O contexto LGBT em Portugal* in NOGUEIRA, Conceição & OLIVEIRA, João (2010), *Estudo sobre a discriminação em função da orientação sexual e de género*, Comissão para a cidadania e igualdade de género, Lisboa, pp. 45-90.

MEMÓRIA E AMNÉSIA NA HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA¹

por

Henrique Luís Gomes de Araújo²

Resumo: O objeto desta conferência é o da diferença semântica nos conceitos de tempo na História em geral (e na História da Arte, em particular), por um lado) e na Antropologia, por outro. O objetivo desta conferência é o de comparar os diferentes significados nos conceitos de tempo na História em geral (e na História da Arte, em particular), por um lado e na Antropologia, por outro.

Palavras-chave: Antropologia; tempo; “presente etnográfico”; memória.

Abstract: The object of this conference is the semantic difference in the concepts of time in History in general (and in the History of Art, in particular), on the one hand, and in Anthropology on the other. The purpose of this conference is to compare the different meanings in the concepts of time in History (and in Art History in particular), on the one hand, and in Anthropology on the other.

Keywords: Canthropology; time; “ethnographic present”; memory.

INTRODUÇÃO AO CONCEITO DE TEMPO

Alguns dias depois do 11 de Setembro de 2011, Marc Augé escrevia que:

A derrocada do World Trade Center e o incêndio do Pentágono são acontecimentos dos quais cada um pensa que vão mudar o curso da história sem saber ainda em que sentido ele vai se infletir³. E a seguir dirá: “Manhattan e o World Center, como Dunkerque ou Pearl Harbor, devem abrir um novo período, como origem e não como fim para permanecer pensáveis. (...). O acontecimento muda de natureza quando de efeito se

¹ Texto resultado da conferência proferida pelo autor a 14 de abril de 2018 no Palacete dos Viscondes de Balsemão na Praça Carlos Alberto, 71 – Porto, no quadro das Conferências do Centenário (1918/ 2019) promovidas pela Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia (SPAEE).

² PhD (Antropologia Social e Cultural, especialidade Antropologia Económica) e Investigador do Centro de Investigação em Ciência e Tecnologia das Artes (CITAR) da Escola das Artes da Universidade Católica Portuguesa – Porto (UCP/CRP). E-mail: gomesdearaujo@sapo.pt.

³ *Ob. cit.* p. 9.

torna causa.”⁴. Nós não somos os mesmos que antes do 11 de Setembro (...). A mudança é em nós. (...) Nós vivemos no tempo⁵.

Nestes fragmentos do diário de Marc Augé, as palavras-chave são, como podemos ler: **acontecimento, mudança e tempo** — nos seus dois sentidos: tempo “objectivo”, “cósmico”, mensurável, do relógio e tempo “subjectivo”, “psicológico”, vivencial e do ser (humano).

Antes dele, Martin Heidegger, dizia na “conferência ”O conceito do tempo” (...) proferida em 25 de Julho de 1924, ante uma assembleia basicamente constituída por estudantes e professores da Faculdade de Teologia da Universidade de Marburgo”⁶ que:

(...) se é na eternidade que o tempo encontra o seu sentido, haverá que compreendê-lo a partir dela (...). Se o acesso a Deus for a fé e se o compromisso com a eternidade não se fizer senão pela fé, a Filosofia nunca poderá possuir a eternidade. (...) ⁷ O filósofo não é crente. Se o filósofo se interroga sobre o tempo, é porque está decidido a *compreender o tempo a partir do tempo*. (...) O tratamento deste assunto, adiante desenvolvido, não vai ser empreendido do ponto de vista teológico.⁸ É neste contexto que Heidegger vai dizer: “o tempo é aquilo em que se desenrolam os acontecimentos”⁹ e que “a mudança dá-se no tempo”.¹⁰ Para ele, “a auto-interpretação do ser-aí (...) é a interpretação da sua morte”¹¹. O tempo é o “como” (...). A pergunta “o que é o tempo? transformou-se na pergunta “quem é o tempo? (...). Mais precisamente: o tempo somos nós mesmos? Ou ainda mais precisamente: serei eu o meu tempo?”¹²

⁴ *Ob. cit.* p. 17.

⁵ *Ob. cit.* p. 43.

⁶ *Ob. cit.* p. 9.

⁷ “Wenn die Zeit ihren Sinn findet in der Ewigkeit, dann muss sie von daher verstanden werden” (...) “Wenn der Zugang zu Gott der Glaube ist und das Sich-einlassen mit der Ewigkeit nichts anderes als dieser Glaube, dann wird die Philosophie die Ewigkeit nie haben” (*ob. cit.* p. 18).

⁸ “Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, die Zeit aus der Zeit zu verstehen bzw. (*ob. cit.* p. 20).

⁹ “Die Zeit ist das, worin sich Ereignisse abspielen” (*ob. cit.* p. 26).

¹⁰ “Veränderung ist in der Zeit” (*ob. cit.* p. 26).

¹¹ “Die Selbstaulegung des Dasein (...) ist die Auslegung auf seinen Tod” (*ob. cit.* p. 46).

¹² “Die Zeit ist das Wie. (...). Die Frage. “Was ist die Zeit?” wurde zur Frage: “Wer die Zeit?” Oder noch nahez: bin ich meine Zeit?” (*ob. cit.* p. 70).

Neste, os termos-chave são os mesmos: **acontecimento, mudança e tempo**: o tempo é finito, no transito do “Dasein” para a morte. O “nous sommes” de Augé” é substituído pelo “Dasein” (individualizado) de Heidegger.

Já Emmanuel Lévinas, que tinha estudado com Husserl e frequentado os seminários de Heidegger em 1928-1929, inflectiu, a partir de 1940, a sua fenomenologia ontológica inicial, em direcção ao que ele viria a chamar “primeira filosofia”, a uma ética da relação infinita do Eu com o Outro:

Na paternidade em que o Eu, através do definitivo de uma morte inevitável, se prolonga no Outro, o tempo triunfa pela sua descontinuidade, do envelhecimento e do destino”¹³. É o tema da fecundidade que se torna aqui central: “Neste regresso do novo instante ao instante antigo, reside com efeito, o carácter salutar da sucessão. (...). Este recomeço do instante, este triunfo do tempo da fecundidade sobre o futuro do ser mortal e envelhecido, é um perdão, a própria obra do tempo” (...).¹⁴ “Não é a finitude do ser que faz a essência do tempo, como pensa Heidegger, mas o seu infinito. (...). A ressurreição constitui o acontecimento principal do tempo. (...) O tempo é descontínuo. (...) Morte e ressurreição constituem o tempo. Mas uma tal estrutura formal supõe a relação do Eu ao Outro e, na sua base, a fecundidade através do descontínuo que constitui o tempo.”¹⁵

Em Lévinas, os termos-chave da sua ética são: **relação eu-outro, paternidade e fecundidade, finito e infinito, tempo da morte e da ressurreição**.

Byung-Chul-Han, com uma tese de doutoramento em 1994 sobre Heidegger na Universidade de Munique, critica também a ontologia deste, a par de Baudrillard¹⁶, no contexto da sua análise aos fenómenos atuais do terrorismo:

A glorificação da morte por parte dos terroristas (...) serve de base à declaração da Al-Qaeda: “Vocês amam a vida, nós amamos a morte” (...). Baudrillard assinala a peculiaridade arquitetónica das Torres Gémeas, que já em 1993 foram alvo de atentados terroristas. Enquanto os arranha-céus do Rockefeller Center refletem a cidade e o céu sobre as suas fachadas de vidro e aço, as Torres Gémeas não implicavam qualquer referência

¹³ *Ob. cit.* p. 314.

¹⁴ *Ob. cit.* p. 315.

¹⁵ *Ob. cit.* p. 317.

¹⁶ *Ob. cit.* p. 20.

ao exterior, qualquer relação com o outro. Os dois edifícios gêmeos, idênticos entre si e refletindo-se mutuamente, constituem um sistema fechado em si mesmo. Impõem o *idêntico*, excluindo por completo o outro. O atentado terrorista abriu brechas nesse *sistema* global do *idêntico*.

A **glocalização** é o melhor exemplo da conjugação do lado macroscópico (global) da vida contemporânea, com o lado microscópico (local) dela (Robertson, 173). A disseminação crescente dos atos de terrorismo, contra imigrantes, judeus, cristãos, muçulmanos, um pouco por todas as regiões do mundo — Américas do Norte e do Sul, Europa, África e Ásia —, tem sido sinal de violência contra atores sociais, em que:

(...) o outro como mistério, o outro como sedução, o outro como eros, o outro como inferno, o outro como dor estão a desaparecer. Hoje, a negatividade do outro cede lugar à positividade do idêntico. (...). A dialética da violência impera em geral: *um sistema que rejeita a negatividade do diferente desenvolve traços autodestrutivos*.¹⁷

A acumulação desigual de riqueza, material e simbólica, a nível local e global, com o empobrecimento de vastas camadas das respetivas populações, vem conferindo aos seus detentores, sempre temporários, um poder (gr. *kratos*), que tem vindo a perverter as relações (horizontais) de intersubjetividade não violenta, que os membros da comunidade entretinham entre si, criando na sociedade contemporânea, entre eles, relações (verticais) de intersubjetividade violenta. Compreende-se, assim, que a violência crescente tenha vindo a amortecer as trocas materiais e simbólicas e, deste modo a propiciar a autodestruição dos grupos e da sua “casa comum” (Papa Francisco, 5) a progressiva extinção da perenidade e sustentabilidade eco-bio-psico-sócio-cultural — económica e espiritual dos mesmos.

Em que ficamos, pois: admitimos que o tempo, é finito e idêntico no transito do *Dasein* para a morte indiferenciada, à maneira de Heidegger ou mantemos a fé em que o tempo da nossa relação com os outros, é infinito na sucessão da paternidade e da fecundidade, da perenidade e da sustentabilidade, à maneira de Lévinas?

¹⁷ *Ob. cit.* p. 9.

1. OS CONCEITOS DE TEMPO NA HISTÓRIA E NA ANTROPOLOGIA

Quatro parecem ser as dimensões específicas da identidade dos antropólogos enquanto profissionais: 1.^a a sua formação empírico-teórica; 2.^a o tempo longo da sua formação, comparativamente com o tempo curto e acelerado dos modelos de formação de hoje; 3.^a o contexto analógico do trabalho comparativo, relativamente ao contexto digital do trabalho científico-tecnológico de hoje (Gomes de Araújo, 2017, 132-133); 4.^a o tempo da observação participante do trabalho de campo, ser lido *para trás e para a frente* do “presente etnográfico”.

Quanto à primeira dimensão: não se formam antropólogos, apenas através da constituição de saberes retirados de fontes digitais, com recurso a *sites* e a textos teóricos, mas sobretudo em íntima interação biográfica com dados empíricos recolhidos na observação participante e etnográfica em trabalho de campo e de arquivo com os sujeitos das biografias e depois, na aplicação do método comparado a outras culturas. Os antropólogos foram seguramente os primeiros cientistas a porem em causa nas suas práticas metodológicas próprias, o modelo antropológico cartesiano em que a racionalidade (a *res cogitans*) aparecia separada da corporeidade (a *res extensa*), da emotividade e da afetividade. Foram seguramente os primeiros a apresentarem um modelo antropológico complexo e unitário em que o ser humano surgia pensando criticamente o que sente e sentindo o que pensa. Este modelo compreensivo aproximou-os dos “outros”, desses sujeitos das suas biografias, tornando estes co-autores da sua investigação antropológica. Ora, este modelo exige um tempo de formação longo.

Como consequência, há uma segunda diferença específica: a do tempo longo deste tipo de formação a exigir períodos extensos de permanência em trabalho de campo e de arquivo. A constituição de sociedades científicas na Europa e nos E.U.A. nos finais do séc. XIX, em que os resultados dessas pesquisas eram apresentados e discutidos, após a escrita de minuciosos e detalhados “diários de campo” ou “de bordo” em que toda uma cultura oral e iletrada ia sendo vertida, num vai e vem, para uma cultura escrita e erudita, era a prova da existência de centros de formação “informal” e comparada dos antropólogos, em “tempo lento” e de longa duração. Articulados ou não em academias, não tinham estrutura curricular nem a respetiva avaliação formal. Ora hoje, o antropólogo encontra-se, na maior parte dos casos, inserido em centros de investigação com os seus estatutos e procedimentos competitivos, ditados por regras de financiamento estritas e sujeitos a painéis de avaliação de carreiras académicas em que a observação participante e o trabalho de campo se encontram espartilhados por um “tempo curto” e “acelerado”, sempre fugidio.

Quer isto dizer que o antropólogo se encontra hoje imerso numa terceira dimensão da sua prática: como todos nós hoje, ele está perante os sinais de um “tempo acelerado” da vida quotidiana, “provocado e sustentado pela computorização e digitalização da comunicação e da informação em todas as fases da vida e do lazer” que intenta “tornar explícito tudo o que é tácito, formal tudo o que é informal, tornar *software* tudo o que é livre ou simplesmente humano, todas as competências em computências, todos os dons em procedimentos, todos os ofícios em programas, tudo o que é analógico em digital.” (Martins, 162). “Vivemos numa economia — mundo de maximização de fluxos — energéticos, informacionais, materiais, virtuais, financeiros e convergentemente, de minimização dos stocks” (Martins, 335). Estamos, pois, numa “economia acelerada” ou “turbo economia” (Martins, 338).

Há certamente uma quarta dimensão da sua identidade, não menos importante: tendo como objecto a relação de cada ser humano com o seu “outro”, sendo este um objeto centrípeto para todas as humanidades, a Antropologia tem uma vocação interdisciplinar, paradoxalmente aberta a todos os saberes constituídos eco-bio-psico-sócio-culturais e espirituais. Mas será que é exigida a mesma reciprocidade, da parte destes, relativamente à Antropologia? Não será que a interdisciplinaridade própria da Antropologia, pode servir para diluir a identidade desta, numa comparação universal de todos aqueles saberes, tornando-os todos idênticos, todos comparados – como adiante retomaremos?

Detenhamo-nos agora na quinta dimensão. Nela reside a diferença da leitura do tempo na História e na Antropologia. Se a História em geral e a História da Arte, em particular, nos dão a leitura do tempo de *trás para a frente*, das origens até ao presente, em nexos de inteligibilidade causal, a proposta temporal da Antropologia é surpreendentemente diferente: para esta, trata-se de tentar capturar o instante fugidio do “presente etnográfico”, com o carácter urgente das evidências do tempo “diurno” do presente, incitando o antropólogo a iluminar os subterrâneos do tempo longo e “noturno” (Pina -Cabral, 875) do passado, por um lado e a questionar os do tempo longo e incerto do futuro, por outro. A partir desse “presente etnográfico” fugidio, o tempo da Antropologia encontra-se disponível a ser lido *para trás e para a frente*, isto é dizer, no vetor do tempo do passado e no do tempo do futuro. Aonde fica aqui aquela causalidade histórica?

2. MEMÓRIA E AMNÉSIA NA HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA

Ouçamos George Steiner e meditemos:

A escrita constitui um arquipélago na imensidade oceânica da oralidade humana. A escrita — e não vale a pena determo-nos nos diferentes formatos que o livro foi assumindo — configura um caso à parte, uma técnica específica de entre um todo semiótico maioritariamente oral. Milhares de anos antes do processo de desenvolvimento das formas escritas já se contavam histórias, já se transmitiam por via oral ensinamentos de carácter religioso e mágico, já se compunham e se transmitiam fórmulas encantatórias de amor, ou então anátemas. Chegou até nós, alheia a toda e qualquer forma de alfabetização, uma multidão de sonoridades vindas de comunidades étnicas primitivas, de mitologias elaboradas, de saberes tradicionais relativos à natureza. Não existe neste planeta um único ser humano que não mantenha com a música um qualquer tipo de relação. A música, sob a forma de canto ou de execução instrumental, parece ser de facto universal. É a linguagem fundamental para comunicar sentimentos e significações. A maior parte das pessoas não lê livros. Porém, canta e dança.

Ainda hoje a nossa sensibilidade ocidental e as nossas mais comuns referências interiores provêm de uma dupla origem: Jerusalém e Atenas. Ou, para sermos mais exactos, a nossa herança intelectual e ética, bem como a leitura que fazemos da nossa identidade e da morte, vêm-nos directamente de Sócrates e de Jesus de Nazaré. Nenhum deles, contudo, fez questão de ser autor e muito menos de ser publicado.

(...) O recurso à escrita debilita o poder da memória. Aquilo que fica escrito e que, portanto, pode ser armazenado — como na “base de dados” do nosso computador — já não precisa de ser confiado à memória. Cultura oral é aquela que constantemente reactualiza as memórias; um texto, ou uma cultura do livro, autoriza (...) todas as formas de esquecimento. (...) A transmissão de mitologias matriciais e de textos sagrados através dos milénios, o facto de ser possível a um bardo ou a um *aedo* reproduzir narrativas épicas extremamente longas sem qualquer suporte escrito atestam o poder da memória, quer do executante, quer do ouvinte. (...).

Quando a escrita levou a melhor e os livros facilitaram um tanto as coisas, a grande arte mnemónica caiu no esquecimento, A educação moderna cada

vez se assemelha mais a uma amnésia institucionalizada. Deixa o espírito da criança vazio do peso das referências vividas. Substitui o saber de cor, que é também um saber do cor(ação), pelo caleidoscópio transitório dos saberes efêmeros. Reduz o tempo ao instante e vai instilando em nós, até enquanto sonhamos, uma amálgama de heterogeneidade e de preguiça.¹⁸

Sabemos como a partir de meados do século XIX, a “crise do paradigma dominante” nas ciências naturais pôs em causa os conceitos de objectividade e determinismo, introduzida pelas investigações de Albert Einstein, Werner Heisenberg, Niels Bohr, Kurt Godel, Ilya Prigogine, Gregory Bateson, René Thom, etc. Tal “abalo” epistemológico reformulou nelas o conceito de objectividade, agora concebido como inter-subjectividade. Afinal, o conceito de subjectividade não era só apanágio das ciências sociais. Doravante, o “paradigma emergente” passa a significar que “à medida que as ciências naturais se aproximam das ciências sociais estas aproximam-se das humanidades. O sujeito, que a ciência moderna lançara na diáspora do conhecimento irracional, regressa investido da tarefa de fazer erguer sobre si uma nova ordem científica” (Santos, 23).

O antropólogo trabalha hoje — como atrás dissemos —, na dessincronia (Han, 9-11) de dois tempos: o do desenvolvimento técnico-científico, universal e linear, acelerado e fragmentado nas suas significações, e o do desenvolvimento humano e cultural, particular e interactivo, lento e significativo. Significa isto dizer que o antropólogo trabalha hoje entre o discurso metonímico, diacrónico e analítico, como o matemático e a melodia em música, por um lado e o discurso metafórico, sincrónico e sintético como o poético e o dos usos mágico-religiosos da linguagem e o da harmonia em música, por outro. “O autêntico processo de criação caracteriza-se por uma oscilação contínua entre os dois extremos” (Leach, 77-78; 123-124; 132-133).

Doutro modo: se é verdade que a Antropologia possui a linguagem analítica, digital, diacrónica e sintagmática da ciência, é também cada vez mais evidente que ela está também dotada da linguagem sintética, analógica, sincrónica e metafórica da arte (gr. *poesis*). Em resumo: a Antropologia não é só uma ciência social e cultural, é também, ela própria, arte. E em que é que se traduz a vantagem desta dupla valência? Se a primeira, dominante na história da Antropologia, tendeu a criar um discurso distanciado, “objectivo”, sobre o actor tomado como um “outro”, a segunda procura hoje criar uma compreensão (com+preensão) do ser humano como um “próximo”. A sua identidade complexificou-se, tornando-se simultaneamente científica e artística.

¹⁸ *Ob. cit.* p. 8-9, 15, 16-17, 18-19.

O antropólogo e o seu “outro” tornaram-se assim co-criadores da memória de um património científico-cultural, material e imaterial que visa fazer face à “minimização dos stocks” (Martins, 335) naturais e culturais que um pouco por toda a parte esvaziam a identidade dos grupos sociais, das sociedades e dos seus eco - sistemas. A patrimonialização analógica e digital dessa memória é hoje um objectivo prioritário das organizações locais, regionais, nacionais e internacionais a exigir a formação e a prática antropológicas (em “trabalho de terreno”, “observação participante” e “método comparado”) e a participação nelas dos seus agentes. Não é por acaso que 2018 foi escolhido como sendo o Ano Europeu do Património. A formação, a identidade e o papel do antropólogo na defesa do património e no desenvolvimento local e regional é, pois, central – pese embora as sombras que pairam sobre eles.

A Antropologia foi assim descobrindo assim a sua identidade própria, científica e artística. A força criativa que esta descoberta criou nela, repercutiu-se em todas as outras ciências sociais, tornando-as assim, a todas elas, “comparadas” (ex.: a economia, a história, a geografia, a psicologia, a literatura, o direito, etc.). É aqui que surge a perplexidade do filósofo (epistemólogo) e do historiador da ciência quando descobre que esta adopção teve como contra-partida, uma espécie de amnésia das ciências sociais: hoje todas elas, sociais e humanas são “comparadas” sem que tal facto seja acompanhado da memória de que devem esta “distinção” (Bourdieu,175), afinal, à Antropologia.

CONCLUSÃO

Num primeiro tempo, procurei discutir três noções distintas do tempo: o “objectivo”, “cósmico”, “mensurável” ou do relógio, e o “subjectivo”, “psicológico”, “vivencial” com a finitude da morte e a infinitude da vida do ser humano em questão. Esta discussão foi balizada pelo contexto das temporalidades das sociedades contemporâneas, marcadas pela gratuitidade dos dons (Gomes de Araújo, 2009; 2015, 46), mas também, pela violência, pelo terrorismo, pela xenofobia e pelo nacionalismo (Gomes de Araújo, 2014, 101).

Num segundo tempo, apresentei, como hipóteses de trabalho, cinco características identificadoras da Antropologia, e a diferença semântica nos conceitos de tempo na Antropologia, por um lado e na História em geral (e na História da Arte, em particular), por outro.

Por fim, analisei a influência da Antropologia e do método comparado desta, nas ciências sociais e humanas e a decorrente amnésia destas na história daquela.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre (1979), *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- GOMES DE ARAÚJO, Henrique Luís (2014), “O Período Coral (1881-1910) da Sociedade Orpheon Portuense (1881-2008): textos e contextos” em *Vozes ao alto-cantar em coro em Portugal (1880-2014): práticas, contextos e ideologias*, coordenação de Maria do Rosário Pestana. Aveiro: Movimento Patrimonial pela Música Portuguesa (MPMP).
- GOMES DE ARAUJO, Henrique Luís (2009, 2015), *O Papel da Dádiva no Teatro da Economia — o Significado Antropológico do Presente* em direcção de Isabel Baptista. «Cadernos de Pedagogia Social», Porto: Universidade Católica Portuguesa.
- GOMES DE ARAÚJO, Henrique Luís (2017), *Há Lugar para o Antropólogo nos Planos de Desenvolvimento Local?* em «Actas do II.º Seminário Internacional Educação, Territórios e Desenvolvimento Humano», Porto: Universidade Católica Editora — Porto.
- HAN, Byung-Chul (2009), *O Aroma do Tempo. Um Ensaio Filosófico sobre a Arte da Demora*, Lisboa: Relógio d’Água Editores.
- HAN, Byung-Chul (2018), *A Expulsão do Outro. Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*, Lisboa: Relógio d’Água Editores.
- HEIDEGGER, Martin (1995, 2003), *Die Begreif die Zeit / O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século.
- AUGÉ, Marc (2002), *Journal de Guerre*. Paris: Éditions Galilée.
- LEACH, Edmund (1985), *Cultura/Culturas* em GIL, Fernando (dir.) — «Enciclopédia Einaudi», vol. 5, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- LÉVINAS, Emmanuel (1971, 2001), *Totalité et Infini. Essai sur l’Extériorité*. Paris: Librairie Générale Française.
- MARTINS, Hermínio (2011), *Tecnociência e Arte* em «*Experimentum Humanum*. Civilização tecnológica e Condição Humana», Lisboa: Relógio d’Água Editores.
- PAPA FRANCISCO (2015), *Carta Encíclica Laudato si’*. Prior Velho: Editora Paulinas.
- PINA-CABRAL, João de (2017), *World. An Anthropological Examination*. Chicago: Hau Books University Chicago Press.

ROBERTSON, Roland (1998), *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.

SANTOS, Boaventura Sousa (1987), *Um Discurso sobre as ciências*, Porto: Edições Afrontamento.

STEINER, Georges (2007), *O Silêncio dos Livros*. Lisboa: Gradiva.

DA ARQUEOASTRONOMIA E DA ETNO-ANTROPOLOGIA — CONTRIBUTO PARA UMA EPISTEMOLOGIA DO ESTUDO DA(S) LÓGICA(S) DAS SOCIEDADES CAMPONESAS

por

Ana Paula Fitas¹

Resumo: Dada a recorrente relação entre Arqueologia e Astronomia, o presente artigo procede a uma abordagem epistemológica desta perspetiva tradicional e persistente, em termos etno-antropológicos, propondo, para o efeito, a leitura integrada do pensamento simbólico associado à dimensão astronómica e à cultura material das sociedades que precederam os registos escritos da História. A autora recorre a um estudo de caso, exemplificativo, a saber, a área megalítica do Alentejo, localizada no distrito de Évora.

Palavras-chave: Megalitismo; Sociedades Camponesas; Astronomia; Etno-Anthropologia.

Abstract: Given the recurrent relationship between Archeology and Astronomy, this article proceeds to an epistemological approach from this traditional and persistent ethno-anthropological perspective, proposing, for this goal, an integrated reading of symbolic thought associated with the astronomical dimension and material culture of societies that preceded the written records of History. The author uses a case study, exemplifying it with the megalithic area of Alentejo located in Évora district.

Keywords: Megalitism; Peasant Societies; Astronomy; Ethno-Anthropology.

As estrelas e as configurações que as sociedades lhes reconhecem, nomeando-as, sempre serviram não apenas para alimentar o mistério da transcendência mas, essencialmente como sistema de marcadores referenciais em termos de orientação da mobilidade humana, fundamentando o modelo que se regista e transmite através da expressão do pensamento simbólico.

Tal como acontece no caso dos pescadores que “*no céu*” e “*nas estrelas*” interpretam indicações do estado do mar, contribuindo para o planeamento e as expectativas da apanha do peixe, também se aplicam, em terra, interpretações relativas, por exemplo, à indicação de caminhos para acesso a pastagens, outras

¹ Doutora em Ciências Sociais e Cultura Portuguesa do Século XX. Investigadora Sénior no CIED da Universidade Lusófona e Coordenadora do Centro de Estudos do Endovelico.

comunidades, lugares de reunião, festividades, enterramentos, calendário, previsibilidades meteorológicas, conflitos ou outros factos, eventos e detalhes conhecidos dos habitantes locais.

Se nos fixarmos num conjunto de estrelas ou numa constelação, podemos vê-la apenas em perspectiva, uma vez que à medida que avançamos no terreno, se vai mantendo, relativamente ao nosso olhar, uma constante distância proporcional no horizonte. Contudo, se a encararmos como fixa e traçarmos, a partir da nossa visão, linhas imaginárias até ao solo, podemos obter uma cartografia terrestre susceptível de ser utilizada como instrumento metodológico para opções de orientação espacial.

Neste contexto, a construção megalítica (de menhires, cromeleques, dolmens, antas), associada a períodos de desenvolvimento civilizacional (a metalurgia, por exemplo) em que seria impensável a inexistência de uma lógica coletiva e comunicacional, tem seguramente esta função de afirmação de ocupação espacial de uma comunidade e, de uma ou outra forma, da sua afirmação identitária.

Este pressuposto (ou postulado como considerarem por bem classificá-lo) pode problematizar-se sob a forma de duas hipóteses referentes à sua função social. Na primeira, a constelação serve de referencial para médias e longas distâncias² relativamente a uma configuração material/territorial, qual cartografia que nos orienta em direcções supostamente interessantes e de interesse comum. Na segunda hipótese, o mapa da constelação é utilizado para distâncias de curto alcance³. Em ambas as hipóteses, a sua função social permite marcar referências que os seres humanos, com o seu pensamento simbólico e abstrato no contexto das respetivas condicionantes percetivas espacio-temporais, conduzindo-nos à noção de um sistema ou rede comunicacional utilizável por clãs, tribos, fratrias e viajantes. Esta leitura de um sistema de marcadores materiais como configuração de uma rede de comunicação entre comunidades humanas, confere não só a possibilidade da sua transmissão oral, como também um complexo de significados, sentidos e significantes no âmbito da perspectiva organizacional das mesmas.

Assente no princípio da causalidade, o pensamento simbólico reflecte a associação e a analogia entre os diferentes papéis que cumprem as funções sociais do sistema de marcadores territoriais que encontra significado em determinadas datas e objetivos: Equinócio, Primavera, floração, fecundidade, plantação, transumância, solidariedade comunitária no êxito ou seja, religiosidade; Solstício, Verão, fertilidade, reforço da interação social, colheita e celebração de reiterada solidariedade/religiosidade; Equinócio, Outono, avaliação da colheita, distribuição, trocas,

² FITAS (2011), a autora refere Orion como matriz referencial de uma civilização megalítica.

³ Dada a sua área de influência, a matriz aplica-se a áreas culturais e culturas regionais.

aprovisionamento e celebração de agradecimento da solidariedade (religiosidade) reiterada para o próximo período; Solstício, Inverno, recolta, caça, avaliação do aprovisionamento e expressão da expectativa e da esperança (religiosidade) com a chegada do próximo ciclo. Os calendários festivo e da relação fecundidade/fertilidade, quer através dos casamentos, quer através dos nascimentos reiteram esta estrutura do pensamento simbólico.

...

No distrito de Évora, no Alentejo, a área megalítica distribui-se em 2 grandes pólos: a nordeste e a sudoeste da cidade de Évora ou, se nos quisermos situar de imediato no contexto megalítico, do Cromeleque dos Almendres. A nordeste fica o território entre as atuais localidades de Montemor-o-Novo e Mora e a sudoeste o território entre Alandroal e Reguengos de Monsaraz. A configuração espacial deste território é um retângulo que, de longe, perspetivamos na diagonal. Posicionando-nos no Cromeleque dos Almendres somos levados a constatar que as laterais deste retângulo, a este (Estremoz, Casabranca, Cano, Sousel e Vimeiro) e a oeste (S. Manços, Monte do Trigo, Portel) não registam um tão significativo número de megalitos (menhires, antas ou cromeleques), denotando como áreas de povoamento com inscrição espacial megalítica, os extremos desse retângulo, de forma elíptica, que, de ambas as direções (nordeste e sudoeste) convergem nesse potencial centro que é o nosso ponto de partida, o Cromeleque dos Almendres.

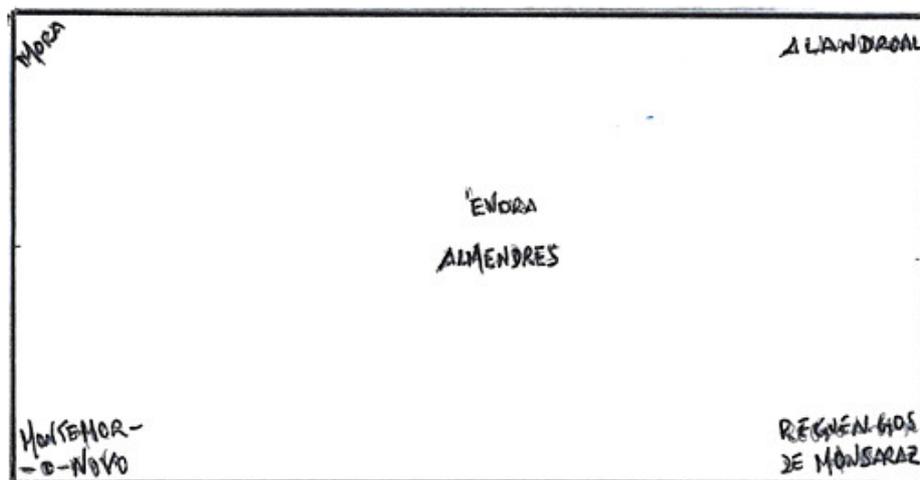


Fig. 1. Área Territorial megalítica.

Curiosa, coincidente ou intencionalmente, o facto é que se olharmos para o “céu”, encontramos por cima de nós, a Constelação de Orion, cuja configuração é exatamente um retângulo cujo centro se apresenta como o ponto de convergência das linhas cruzadas entre as suas extremidades, assinalado por três estrelas seguidas. A mitologia desenhou, a partir dessa configuração associada a estrelas próximas (que também encontram correspondência territorial interessante), a representação de um guerreiro, designado as três estrelas centrais como o seu cinturão.



Fig. 2. Constelação de Orion (no céu, a “olho nú”).

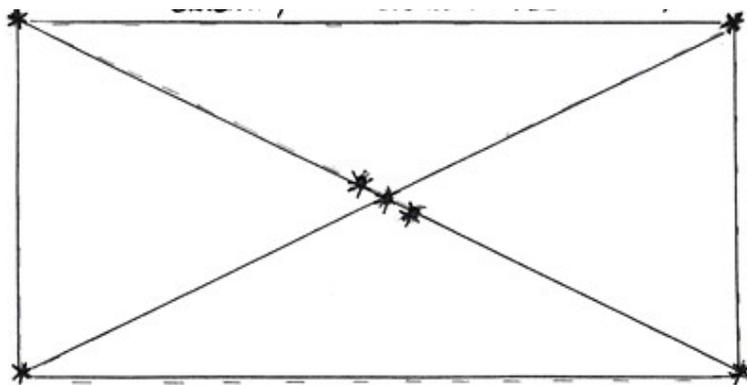


Fig. 3. Constelação de Orion. Representação social da percepção para orientação com efeitos de mobilidade.

Se atendermos à correspondência entre as duas áreas de povoamento (eventual *área cultural*⁴ dada a partilha da arquitectura megalítica) e o traçado entre as extremidades do rectângulo da constelação Orion e da área territorial demarcada pelas atuais localidades de Montemor-o-Novo, Mora, Alandroal e Reguengos de Monsaraz, não é difícil deduzir que os traçados da mobilidade humana neste espaço tendem a encurtar distâncias, pelo que se encontra similitude nos traçados cruzados entre as estrelas que são extremidades da constelação e os trajetos da itinerância da mobilidade humana.

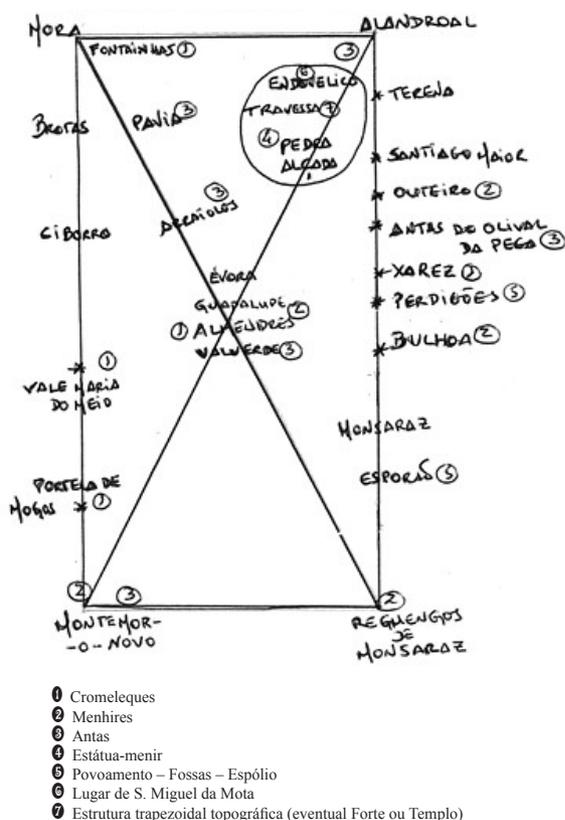


Fig. 4. Áreas mais densamente ocupadas por vestígios megalíticos.

⁴ FITAS (2010), a autora refere a paisagem etno-arqueológica megalítica do distrito de Évora como configuração de uma cultura regional.

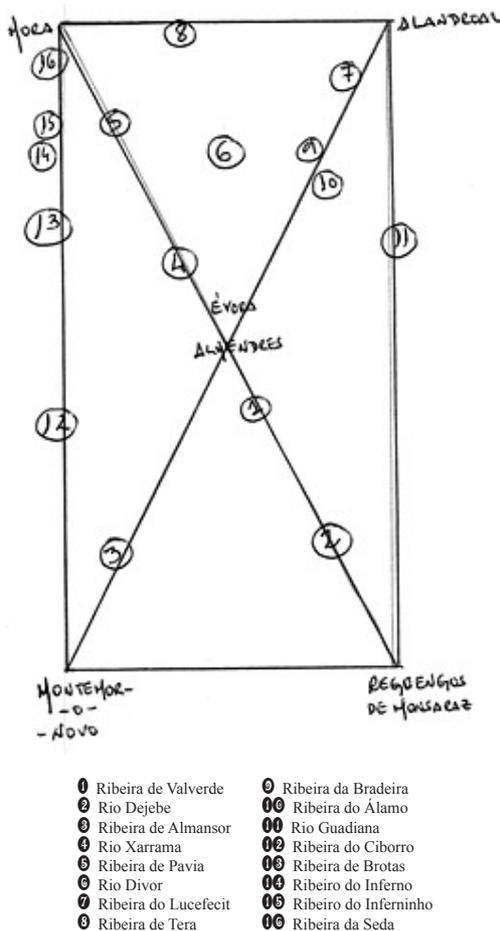


Fig. 5. Rede hidrográfica da área megalítica (rede principal).

Vale a pena, neste contexto, evidenciar o significado de “*almendres*” que, na toponímia antiga⁵, designaria “*local de reunião*” ou “*assembleia*”. Se de clãs, tribos, fratrias ou outro tipo de comunidades vizinhas, essa é uma observação que, por ora, se mantém no plano especulativo, uma vez que só quando for conhecida a organização social integral da região, se poderão compilar elementos suficientes para uma eventual classificação da população, nestes termos.

⁵ In SANTO, Moisés Espírito (1993), *As Origens do Cristianismo Português*, ed. UNL, Lisboa.



Fotografia 1. Fotografia dos Almendres.

A questão é a de saber se o modelo apresentado é válido para o estudo das relações entre a possibilidade da lógica de territorialização corresponder a um modelo de pensamento simbólico inspirado na paisagem estelar, perspectivada como instrumento de gestão da organização social que, eventualmente, *a posteriori*, poderia desenvolver o papel de “*mito de fundação*”. Dito de outro modo e agora de forma mais restritiva, é a lógica de territorialização que fundamenta o pensamento simbólico (e a mitologia) ou é o pensamento simbólico (e a mitologia) que configura as formas de instalação comunitária? Obviamente, a fundamentação da lógica de ocupação espacial é de natureza territorial e o desenvolvimento do pensamento simbólico é dela decorrente e recorrente.

A perspectiva de partir do que se concluiu até hoje sobre o pensamento simbólico mágico-religioso é exemplificada na interpretação das pinturas rupestres com episódios de caça: seria a inscrição uma espécie de ex-voto para o sucesso da jornada? Seria feita em cerimônia coletiva antes da partida? Seria o trabalho de alguém que a fazia enquanto a caçada decorria (um xamã, por exemplo)? Seria a celebração de um bom episódio de uma caçada bem sucedida? Seria a manifestação da atividade mais importante de uma comunidade? Feita intencionalmente por todos e para todos ou para grupos restritos?

A leitura do “céu” como cartografia terrestre é, do ponto de vista material, uma perspectiva de orientação espacial para a mobilidade humana; do ponto de vista simbólico, é por certo um dos sistemas de apoio à causalidade de fenômenos positivos ou negativos.

Nesta abordagem, faz sentido não apenas o calendário solar mas, essencialmente, o calendário lunar e o culto da Lua continua como uma reminiscência evidenciável etnograficamente na religiosidade popular⁶.

A Lua, a noite e as estrelas protegem e dão orientações para o uso do tempo solar. É na noite que se escreve e decifra a comunicação entre pastores, viajantes ou comunidades vizinhas. De noite, estuda-se o céu, reflecte-se e planeia-se o dia. De noite, projeta-se o que se realiza de dia. Por isso, os monumentos megalíticos podem ser objeto de “*reunião*” ou “*assembleia*” quer solar, quer lunar, consoante a função e o objetivo tenha uma natureza material (colheitas, caça, transumância) ou uma natureza simbólica (interpretativa, evocadora, protetora) e tanto num caso como no outro, recorrem aos sistemas marcadores espaciais (territoriais e estelares) para comunicarem entre si através de um calendário que se enuncia e interpreta através desses mesmos marcadores.

O caso exemplificativo da constelação de Orion relativamente à configuração da arquitectura megalítica, no distrito de Évora, no contexto de um retângulo territorial imaginário, teria: a) uma linha de cromeleques (Almendres, Portela de Mogos, Vale de Maria do Meio e Fontainhas) a nordeste e uma linha de antas e menhires de Pavia a Arraiolos e Montemor; b) uma linha iniciada com o Cromeleque dos Almendres e continuada a sudoeste numa rede de antas e menhires (Valverde, Menhires de Reguengos, do Outeiro, da Belhoa, Antas do Olival da Pega e Pedra Alçada).

Interessante é também o alinhamento Menhir – Cromeleque – Anta que se verifica no caso do Menhir e do Cromeleque dos Almendres e da Anta do Zambujeiro em Valverde: áreas distintas de afirmação identitária (menhir) da organização social (cromeleque) e dos enterramentos e da morte (antas), estrutura que nem sempre se verifica com esta evidência.

⁶ In SANTO, Moisés Espírito (1989), in *Origens Orientais da religião Popular Portuguesa*, ed. Assírio e Alvim, Lisboa.

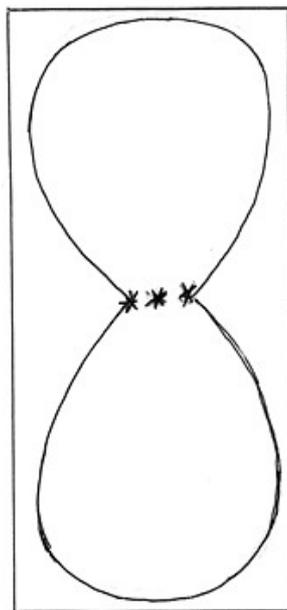
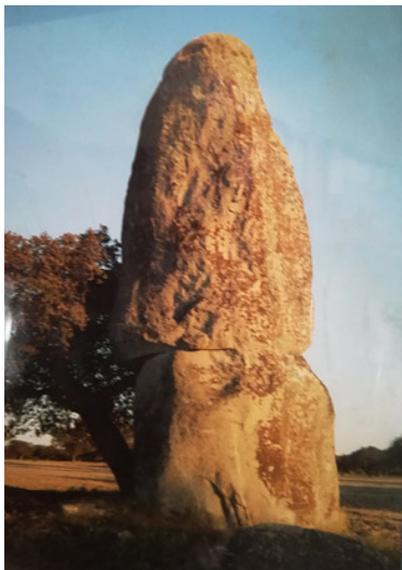


Fig. 6. Itinerários — configuração espacial da mobilidade humana.

A correlação estratégica entre lugares (de reunião, de defesa e de preservação dos antepassados) está gravada numa cartografia megalítica onde, tomando como centro o Almendres, pela sua dimensão e pelo conjunto articulado das três estruturas (menhir, cromeleque e anta) se pode supor a centralidade de um poder ou mesmo a simbólica de uma hierarquia social entre comunidades vizinhas, pertencentes à mesma área cultural.

Pela relevância da Pedra Alçada neste contexto territorial tão próximo do lugar de S. Miguel da Mota onde, nas ruínas de uma capela dedicada a S. Miguel, José Leite de Vasconcelos encontrou as 292 lápides romanas dedicadas a *Endovellicus*, entidade pagã, pré-romana de natureza autóctone, poder-se-ia perguntar se aí não se encontraria um espaço simbólico comum à área cultural da rede de mobilidade humana registada na hipótese do modelo apresentado. E se o templo original desta divindade fosse a própria Pedra Alçada e/ou a estrutura subjacente à Travessa, local topograficamente reconhecido e localizado a pouca distância da Pedra Alçada?



Fotografia 2. Fotografia da Pedra Alçada.

A questão para que, do ponto de vista epistemológico, se pretende chamar a atenção é a do facto da análise isolada dos monumentos megalíticos se denotar redutora relativamente à compreensão da complexidade social de que são manifestações emergentes. Mircea Eliade enunciou nos seguintes termos a problemática: “(...) tais monumentos não estão isolados. Fazem parte de um complexo megalítico. (...) duas gerações de pré-historiadores têm-se esforçado por demonstrar a continuidade de todas as culturas megalíticas europeias. Continuidade que só se poderia explicar pela difusão do complexo megalítico, a partir de um centro situado em Los Millares, em Almeria. (...)”⁷.

De facto, reiterando o que escrevi há anos⁸: a densidade da ocupação espacial denota a complexidade e dimensão da organização social com que é povoado esse território. Neste contexto, a tese de M. Eliade relativamente a uma civilização megalítica mediterrânica não contraria mas, pelo contrário, enquadra os modelos locais/regionais das áreas culturais em termos de organização social e estruturação espacial, confirmando a possibilidade da Constelação de Orion se constituir como matriz referencial de orientação, susceptível de ser utilizada como recurso no que respeita a grandes mas, também, a pequenas distâncias.

⁷ ELIADE, M. (s/d), in *História das Ideias e das Crenças Religiosas*.

⁸ FITAS (2011).

A consideração de uma Matriz com uma dupla função de referencial de orientação no micro e no macro-espço, concorre para a consolidação da ideia de uma simbólica da comunicação e de uma representação cartográfica para efeitos de mobilidade humana.

NOTAS FINAIS

Com o presente artigo pretende-se contribuir para uma epistemologia da perspectiva arqueo-astronómica que, liberta de pressupostos místicos ou de projeções do presente, pode, na realidade, contribuir para a compreensão das formas de elaboração do pensamento simbólico, atendendo à lógica da sua configuração espacial e da sua orgânica social... se, como escreveu Armindo dos Santos: “(...) prestar atenção ao que representa a espécie de linguagem sociológica discretamente expressa na configuração espacial e refletida pela paisagem social.(...)”⁹.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVIM, Pedro (1996-1997), *Alguns Vestígios de Paleoastronomia no Cromleque dos Almendres* in «A Cidade de Évora», I série, n.º 2 , ed. CME, Évora.
- ALVIM, Pedro (2009), *Recintos Megalíticos do Ocidente do Alentejo Central — Arquitectura e Paisagem na Transição Mesolítico/Neolítico*. Tese de Mestrado em Arqueologia e Ambiente, ed. Universidade de Évora, Évora.
- ELIADE, Mircea (s/d), *História das Ideias e das Crenças Religiosas*, ed. RÉS, Porto.
- ESPÍRITO-SANTO, Moisés (1989), *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa*, ed. Assírio &Alvim, Lisboa.
- ESPÍRITO-SANTO, Moisés (1993), *Origens do Cristianismo Português*, ed. Instituto de Sociologia e Etnologia ds Religiões – UNL, Lisboa.
- FITAS, Ana Paula (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.

⁹ SANTOS (2004).

FITAS, Ana Paula (1994), *A Construção Cultural do Espaço* in «Fórum Sociológico», n.º 5, ed. IEDS-UNL, Lisboa.

FITAS, Ana Paula (1997), *Ocupação Sexual dos Espaços e Redes de Comunicação Social na Aldeia da Venda (Alandroal-Alentejo)*, ed. CMA, Alandroal.

FITAS, Ana Paula (1998), *Cântico à Ordem das Oliveiras — Da Sociologia da Cultura à Etnologia Histórica* in «Sítios e Memórias», ed. Dois Horizontes, Lisboa.

FITAS, Ana Paula (2003), *Da Etnobotânica à Sociologia da Cultura* in «Cadernos de Etnobotânica», n.º 1, ed. Publicações da Universidade de Évora, Évora.

FITAS, Ana Paula (2010), *Paisagens Etno-Arqueológicas e Culturas Regionais — Do Endovélico a Mérida e aos Almedres* in «Trabalhos de Antropologia e Etnologia», n.º L, ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

FITAS, Ana Paula (2011), *Etno-Paisagens e Megalitismo — um contributo para uma hermenêutica da etnologia histórica no Alentejo* in «Trabalhos de Antropologia e Etnologia», n.º LI, ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

MOITA, Irisalva (1963), *Sobrevivência de Cultos de Origem Pagã no Interior do Alentejo*, ed. Separata das «Actas do Congresso Internacional de Etnografia», Santo Tirso.

SANTOS, Armino 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), ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

SILVA, Cândido Marcelino da (2000), *Sobre o Possível Significado Astronómico do Cromleque dos Almedres* in «A Cidade de Évora», II série, n.º 4, ed. CME, Évora.

SILVA, Cândido Marcelino da & CALADO, Manuel (2003), *New Astronomically Significant Directions of Megalithic Monuments in the Central Alentejo* in «Journal of Iberian Archaeology», n.º 5, ADECAP, Porto.

SILVA, Cândido Marcelino da (2004), *Spring Full Moon* in «Journal for the History of Astronomy», vol. 35, Parte 4, n.º 121.

EL ORO POPULAR PORTUGUÉS Y EL ESPLENDOR DE LA ORFEBRERÍA DE FILIGRANA EN LA EXTREMADURA ESPAÑOLA (1820-1936)

por

Juan M. Valadés Sierra¹

Resumen: La semejanza entre las piezas de joyería popular en Cáceres y norte de Portugal, explicada tradicionalmente por la influencia de los maestros portugueses sobre los orfebres de Salamanca y de éstos sobre los cacereños, responde en realidad al establecimiento de familias enteras de orives portugueses en pueblos de la provincia de Cáceres desde el primer cuarto del siglo XIX. Se documentan más de 25 maestros lusos trabajando en la provincia entre 1820 y 1936, verdaderos introductores e impulsores de la filigrana tradicional extremeña.

Palabras clave: Cáceres; Braga; Travassos; filigrana; orives; comercio transfronterizo; emigración.

Resumo: A semelhança entre as peças de ourivesaria popular em Cáceres e no norte de Portugal, tradicionalmente explicada pela influência dos mestres portugueses sobre os ourives de Salamanca e destes sobre os de Cáceres, deve-se na realidade à fixação de famílias inteiras de ourives portugueses em vilas e aldeias da província de Cáceres desde o primeiro quartel do séc. XIX. Documentamos mais de 25 mestres lusos a trabalhar na província entre 1820 e 1936, verdadeiros introdutores e impulsores da filigrana tradicional extremeña.

Palavras-chave: Cáceres; Braga; Travassos; filigrana; ourives; comércio transfronteiriço; emigração.

INTRODUCCIÓN. PLATEROS EXTREMEÑOS A FINALES DEL SIGLO XVIII

Durante la mayor parte del siglo XIX, y prácticamente hasta la guerra civil española de 1936-39, florece y adquiere todo su esplendor el trabajo de la orfebrería de filigrana en la provincia de Cáceres (Extremadura española), al igual que en la de Salamanca. Se trata de una ocupación profesional que estuvo íntimamente ligada, y que se retroalimentó, con el gusto popular por un determinado tipo de joyas caracterizado por su impresionante aspecto pese al uso de una cantidad moderada

¹ Museo de Cáceres. España. juan.valades@juntaex.es.

de metales preciosos y la escasa o nula presencia de gemas; esta combinación fue posible gracias a la utilización del hilo de oro o de plata, la filigrana, como principal elemento constitutivo de las alhajas. Las mujeres extremeñas, y aún más que éstas las salmantinas, se acostumbraron a usar unos ricos aderezos de filigrana que combinaban con la indumentaria tradicional en sus pueblos y ciudades, especialmente en las fiestas y celebraciones; en la provincia de Cáceres, estas joyas formaron parte, y todavía hoy continúa siendo así (Fig. 1), de las herencias transmitidas de madres a hijas, y eran adquiridas preferentemente a los cientos de orives que durante varias generaciones se establecieron en numerosos pueblos repartidos por todo el territorio.



Fig. 1: Joven cacereña con el aderezo regional de filigrana (da autoria de M. Carmen Pina Nevado, com autorização).

Curiosamente, en las décadas finales del siglo XVIII la platería es una actividad que se ha reducido significativamente en Extremadura; los pocos profesionales que subsisten con su trabajo tienen que combinar la confección de piezas de gran porte, destinadas a la liturgia o al ornato relacionados con la adinerada clientela eclesiástica y aristocrática, con la fabricación y venta de objetos de pequeño tamaño

para el adorno personal de las clases burguesas e incluso de los estratos intermedios de la escala social. Si en esos años predomina el oro entre las joyas de uso personal, a lo largo del siglo XIX se van introduciendo otros metales y aleaciones destinados a mantener la apariencia de riqueza a precios cada vez más asequibles; así, la plata, el similar, e incluso el cobre y el latón pasan a ser trabajados en los obradores de los orives, al mismo tiempo que las piedras preciosas que aparecen en los inventarios de bienes del Setecientos, diamantes, esmeraldas y topacios sobre todo, van desapareciendo de la tipología de las joyas o son sustituidas por piezas de vidrio coloreado o esmaltes aplicados al fuego.

Cuando, entre 1750 y 1753, se redactan las Respuestas Generales al Interrogatorio del Catastro del Marqués de la Ensenada, un estudio destinado al conocimiento de la riqueza de la nación para implantar un impuesto único que sustituyera las complejas e injustas rentas provinciales, se comprueba que en la región extremeña apenas quedan en activo unos pocos talleres de platería: once plateros en Badajoz, diez maestros y dos oficiales en Zafra, tres maestros y dos oficiales en Plasencia, dos maestros y tres oficiales en Almendralejo, tres plateros en Cáceres y Llerena, dos en Mérida y Trujillo, un maestro y un oficial en Valencia de Alcántara y Jerez de los Caballeros y un solo platero en Coria y Fregenal de la Sierra. Es decir, en una vasta región otrora rica por la pudiente clientela eclesiástica repartida en las cuatro diócesis presentes en el territorio, apenas quedaban unos cuarenta talleres activos².

Si la situación descrita permite observar una cierta disminución de los talleres plateros a mediados del siglo XVIII, a medida que pasa el tiempo parece que se acelera el cese de la actividad en muchos de ellos. Aunque hemos de tomar con precaución la información que suministran, por no ser tan exhaustiva como la del Catastro de la Ensenada, las respuestas al Interrogatorio de la Real Audiencia de Extremadura, de 1791, apenas mencionan la presencia de cuatro plateros en Zafra (Rodríguez y Barrientos 1994: 764), uno en Azuaga y otros varios sin especificar su número en Llerena (Rodríguez y Barrientos 1994a: 214 y 615), pero no se cita ninguno en Plasencia, Coria o Alcántara. La bibliografía muestra, no obstante, que en los últimos años del siglo XVIII y primeros del siguiente trabajan cinco plateros en Almendralejo, tres en Badajoz (Tejada 1998: 276-281, 317, 347-350 y 355) y otros tres en Cáceres (García Mogollón 1987: 894 y 977), más uno en Mérida, Jerez de los Caballeros (Tejada 1998: 347-350 y 355), Trujillo, Plasencia y Alcántara

² La totalidad de las respuestas generales al Interrogatorio puede consultarse en el portal <<http://pares.mcu.es/Catastro/servlets/ServletController>> del que hemos extraído la información aportada. [Consultado el 14/08/2018].

(García Mogollón 1987: 825, 850 y 858). Es decir, en menos de cincuenta años se había pasado de cuarenta a apenas una veintena de talleres activos en toda la región.

El siglo XIX comienza, pues, con la ausencia de plateros en los núcleos más pequeños de la provincia de Cáceres y con un escaso número de ellos en las ciudades de este territorio, incluso en aquellas de importante tradición por ser sede episcopal, Plasencia y Coria, o en la que será capital provincial a partir de 1833. En la Baja Extremadura, por su parte, la profunda crisis del siglo XVIII no se hace notar con la misma virulencia, pero los acontecimientos que se desencadenan en la Península Ibérica desde 1808, con la Guerra de la Independencia y la crisis política y económica que la sucede, van a precipitar grandes cambios que comienzan a configurar la situación que nos vamos a encontrar para todo el resto de la centuria.

A pesar de todo, desde el primer cuarto del siglo XIX se conoce la aparición de diferentes maestros repartidos por poblaciones de la provincia de Cáceres, principalmente en Plasencia, Cáceres y Zarza la Mayor. En esta última, se conoce la llegada sucesiva de varios grupos de orives portugueses que van a cambiar el panorama de la orfebrería extremeña y que dan lugar a la aparición del aderezo tradicional de filigrana que todavía hoy usan las mujeres de la región en las grandes ocasiones. A medida que avanza el siglo XIX se produce una verdadera eclosión de esta joyería, comenzando a aparecer numerosos maestros y oficiales extremeños que habían aprendido de los orives llegados de Portugal; así, si a mediados de siglo se contaba algo más de una veintena de orfebres en la provincia cacereña, en el año 1900 ya había cerca de 120 maestros y oficiales, y en el momento del estallido de la guerra civil de 1936-1939 la cifra se aproximaba a los 140, pudiendo hablarse, sobre todo en el primer tercio del siglo XX, de una etapa de verdadero esplendor de la joyería popular en la provincia de Cáceres.

EL ORO POPULAR PORTUGUÉS Y SU ECO EN LA RAYA ESPAÑOLA

Como es bien conocido, las principales zonas de producción del oro popular portugués en los siglos XIX y XX son Oporto, Gondomar, Guimarães, Viana do Castelo y Braga, con una especial mención, cerca de la sede bracarense, del concejo de Póvoa de Lanhoso, con sus parroquias de Travassos, Sobradelo da Goma y Oliveira, pero también tuvieron un papel muy importante los orives feriantes, que recorrían los pueblos y aldeas vendiendo su producción sin que, en muchos casos, se sepa exactamente dónde radicaban sus talleres (Sousa 2007: 230-231).

En Guimarães y Braga, ya en el siglo XVIII el desarrollo agrícola había permitido la aparición de un buen número de maestros y oficiales dedicados a la orfebrería y a la talla de piedras preciosas; en la primera de ellas hay referencia, ya en 1763, del ensayador de oro Henrique José de Pontes, y en 1781 se promulga la Ordenanza para los ensayadores y el Estatuto para el gremio de los orives de oro y de plata; en estos años se trabajaba una joyería tanto de cariz popular como erudita, que fue decayendo hasta situarse al borde de la extinción en 1884, reducida a un único fabricante (Santos 2007: 123). En Braga, por su parte, la presencia de la sede arzobispal había dado ya una larga tradición en el campo de las artes decorativas, con marcas de ensayadores registradas desde 1734, João da Silva, y muchas otras posteriormente, de João Nunes da Cruz (1764), de Domingos Vieira (1770), João Silvestre de Abreu (1771) o Domingos Vieira (1794) (Sousa 1999: 35-37). La ciudad contó con contraste propio desde 1887 a 1911, y la orfebrería se enseñaba en la Escuela Industrial desde 1893 (Mota 2011: 17).

En varias *freguesias* de Póvoa de Lanhoso comienza también a trabajarse el oro por influencia de la cercana sede arzobispal, desde los primeros decenios del siglo XVIII; se sabe que un orive de la parroquia de Fontarcada, Custódio Fernandes Vieira, ya había aprobado el examen de maestría en Braga en 1726, emigrando después a Brasil; en 1818 se conoce también el caso de un orive de Sobradelo da Goma, también en Póvoa de Lanhoso, que aprobó el examen en Guimarães, y entre 1843 y 1855 se sabe que varios oficiales vimaranenses aprendieron el oficio en la parroquia de Travassos (Sousa 2004: 82), la cual ya destacaba a principios del siglo XX por el gran número y maestría de sus profesionales. El caso de Viana do Castelo no deja de ser llamativo, pues aquí persiste todavía hoy la importancia del uso del oro popular, mientras que en la mayor parte del país perdió gran parte de su carácter de signo de riqueza y contenido social desde mediados del siglo XX (Mota 2011: 13).

Especialmente en las ciudades donde los hubo en cantidad considerable, Oporto, Braga o Guimarães, los orives constituían dinastías en que el oficio se transmitía de generación en generación y, en todo caso, eran grupos sociales que favorecían la endogamia. Un orive acostumbraba a casarse con la hija o la viuda de un compañero de profesión (Santos 2007: 113), y era frecuente que el aprendiz o el oficial terminara casándose con la hija del maestro con el que estaba aprendiendo o trabajando. Además de en las tiendas de las ciudades, el oro popular era tradicionalmente comercializado por orives de Braga o de Guimarães que recorrían todo Portugal en rutas que se repetían de año en año, formando en ocasiones sociedades para adquirir el metal precioso en Oporto y viajando a pie o a caballo, generalmente acompañados de uno o dos criados; así acudían a las ferias

de las ciudades que carecían de orives fijos, y a las de poblaciones menores de todo el país, instalando sus barracas con sus tiendas y eran el centro de atención de las mujeres que acudían a la feria. Allí vendían su propia producción y recibían encargos que llevarían en su próximo paso por el pueblo, cobrando en ocasiones su trabajo en oro viejo. Los orives feriantes contribuyeron de manera importante a la popularización de la orfebrería portuguesa, especialmente entre las capas más bajas de la sociedad, facilitando a los más humildes su acercamiento al negocio, ya que siempre era para ellos más factible pararse frente a la barraca del ambulante que superar la timidez de trasponer la puerta de un lujoso establecimiento de orive en la ciudad (Mota 2011: 34).

Cuando, desde mediados del siglo XIX, se produce la gran crisis del oro popular portugués, muchos orives se ven en la necesidad de abandonar el oficio o emigrar; entre los que optan por la emigración, algunos se afincan en otros lugares del país, pero muchos otros atraviesan el Atlántico dirigiéndose a Río de Janeiro o a Buenos Aires. Así mismo, la introducción del oro francés acarrió una gran crisis, para muchos definitiva, que a partir de 1879 expulsó del sector de la orfebrería entre 700 y 800 maestros (Cardoso 1998: 52). En ese contexto, es conocida la llegada y establecimiento de varios orives portugueses en localidades de la provincia de Salamanca como Ciudad Rodrigo, donde se asientan João António Pereira en 1833 y Francisco António de Carvalho alrededor de 1850 y se funda la joyería Vasconcellos en 1860, o Tamames, donde se afinca José Maria Mendes en 1921 (Pérez y Azofra 2006: 187; Sousa 2004: 83 y 89).

Por ello, hay que atribuir la llegada de varios de estos orives portugueses a diferentes localidades cacereñas, pero sobre todo a Zarza la Mayor en torno a 1823, a estas emigraciones obligadas que de forma periódica se produjeron en el sector; no sólo las crisis propias de la evolución del mercado y de la tecnología utilizada, sino también las derivadas de los vaivenes políticos, tan abundantes en el siglo XIX en Portugal y en España, contribuyeron de manera decisiva a este flujo humano que favoreció también la exportación a través de la frontera de una técnica y un repertorio formal que han llegado hasta nuestros días. Junto a la tipología y a las técnicas utilizadas, los orives transportan también la organización laboral y familiar de sus talleres, así como gran parte de la terminología aplicada a joyas y herramientas de su oficio, tal como la propia palabra “orive” que identifica a estos maestros (Valadés 2018).

ORIVES PORTUGUESES EN CÁCERES: LA PRIMERA GENERACIÓN EN ZARZA LA MAYOR

La villa de Zarza la Mayor se encuentra en una privilegiada situación geográfica para el comercio transfronterizo con Portugal, a poco más de dos kilómetros de la ribera de Eljas, por la que pasa la frontera, y muy próxima también a la localidad de Alcántara, con la que siempre tuvo una relación de dependencia en lo judicial y en lo religioso. Desde antiguo una parte importante de la población se dedicaba al comercio y a diferentes artesanías, que ayudaron a la recuperación de la población tras las dos destrucciones de la villa prácticamente totales en las guerras de Restauración portuguesa y de Sucesión española; este trato comercial se concretaba tanto dentro del ámbito legal como, especialmente, fuera de él, pues el contrabando ocupó a una gran parte de la población.

El contexto favoreció, a pesar de las restricciones, el paso por la frontera de joyas confeccionadas por orives portugueses, lo que fue creando el gusto por la filigrana; se sabe que a finales del siglo XVIII se celebraba una feria en Zarza la Mayor desde el 24 de agosto, con motivo de la festividad de San Bartolomé, a la que concurría, además de algún platero de Alcántara (Larruga 1796: 261), una gran cantidad de portugueses para comprar géneros textiles, siendo habitual que aprovecharan para introducir “*algunos aderezos ocultos, conducidos por las mujeres*” (Medina 2003: 69). Además de las mercancías, también se pudo producir el paso ocasional de algún orive portugués, de los que acudían a las ferias de las poblaciones, y seguramente esto determinaría tarde o temprano a alguno de ellos a optar por afincarse en la villa zarceña. Es bien conocido el caso del orive feriante de Guimarães José Moreira Pinto de Carvalho (1806-1864) que en junio de 1841, cuando hacía su periplo anual por la Beira y el Alentejo, realizó una incursión en España para adquirir 25 varas de seda lisa y cinco varas de terciopelo negro que después vendió a un tratante portugués (Santos 2007: 220). Es muy posible que el orive hiciese esta compra en Zarza la Mayor, pues la especialización de esta villa en el comercio de la seda y la proximidad de localidades portuguesas como Fundão, Guarda, Idanha-a-Velha, Idanha-a-Nova, Castelo Branco o Penamacor, incluidas en el itinerario de Carvalho ese año, permiten pensar en la posibilidad del paso de la frontera por este orive, y probablemente, por otros orives portugueses en episodios similares anteriores, que finalizaron con el asentamiento en Zarza la Mayor de algunos de ellos.

Y, en efecto, a partir del año 1823 se documenta la llegada de varios orives portugueses unidos entre sí por lazos de parentesco y amistad, que se afincan en Zarza la Mayor procedentes de Braga. Probablemente el primero de ellos fue

António José Vieira da Silva (1773-1823), que era hijo de Manoel Vieira y de Maria Teresa Pereira, nacido en el lugar de Taboadela y feligresía de Mosteiro, en el *concelho* de Vieira do Minho³, cerca de Braga. La familia Vieira da Silva se estableció a finales del siglo XVIII en la feligresía de la Catedral de Braga, donde se casó António José Vieira el 28 de agosto de 1800 con Joana Rosa de Araújo, hija de Adriano de Araújo Ribeiro, *ourives* natural de de São Miguel de Prado, en la feligresía de Pico de Regalados (Vila Verde)⁴, también cercana a la ciudad de Braga. La marca de orive de Adriano de Araújo, que probablemente enseñó el oficio a António José, ha sido documentada en alguna pieza de 1768 (Vidal y Almeida 1996: 200).

António José Vieira residió con su esposa en el Rossio do Campo das Hortas y, posteriormente, en la Rua de Trás dos Açougues de Braga; una pieza con su marca se fecha en 1800 (Vidal y Almeida 1996: 219). El matrimonio Vieira Araújo tuvo al menos once hijos, nacidos entre 1800 y 1820, de los cuales tenemos certeza de que siete varones llegaron a la edad adulta, continuando con el oficio familiar. Cuando nació el último de los hijos del matrimonio, Estevão, el 10 de noviembre de 1820, aún vivía la familia en Braga, pero creemos que a finales de 1822 muere la madre, Joana Rosa, y de manera inmediata se produce la emigración del padre con sus hijos supervivientes a Zarza la Mayor. En la tradición familiar ha pervivido la idea de que la familia marchó al lado español por razones políticas⁵, por lo que deducimos que la emigración pudo producirse en el contexto de la inestabilidad política que afectó al país tras la revolución liberal que tuvo lugar en Oporto el 24 de agosto de 1820 y prácticamente durante toda la siguiente década.

En los primeros meses de 1823 ya vivía todo el grupo familiar en la población cacereña, pero António José pereció ahogado en una laguna del pueblo⁶. Pese a ello, y dado que los mayores ya podían ganarse la vida trabajando, todos los hijos de António José fueron orives y extendieron su arte por diferentes localidades cacereñas, como veremos más adelante.

³ Arquivo Distrital de Braga en Family Search (ADBFS), Braga > Vieira do Minho > Mosteiro > São João Batista > Batismos 1735-1775 > image 336 of 355. <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16305-47603-81?cc=1913410&wc=M699-KT5:198760801,213111101,213254301,198760304,213271301>>. [Consultado el 14/08/2018].

⁴ ADBFS, Braga > Braga > Sé > Santa Maria Maior > Batismos 1750-1799 > image 340 of 418: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16360-117000-5?cc=1913410&wc=M6M5-Q6X:198760801,202964601,205958801,201364402,206038801>>. [Consultado el 14/08/2018].

⁵ Según el testimonio de Dña. Florentina Viera Castellano, descendiente directa de la familia Vieira.

⁶ Archivo Diocesano de Coria Cáceres (ADCC), Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Difuntos n.º 18. Fol. 159v.

Al mismo tiempo que António José, también debió llegar a Zarza La Mayor su hermano Francisco José Vieira (1778-1825), que también había nacido en Taboadela (Vieira do Minho) el 12 de diciembre de 1778⁷, y que también habría aprendido el oficio con Adriano de Araújo; de Francisco José se conocen piezas marcadas en Braga en el año 1812 (Vidal y Almeida 1996: 219), y parece que nunca llegó a casarse ni tuvo descendencia, pues también falleció al poco de llegar a Zarza la Mayor, a finales de mayo de 1825.

Otros dos orives portugueses llegados en estas mismas fechas fueron Miguel José Pereira y Miguel José de Araújo, ambos de Braga. El primero de ellos, vecino de la feligresía de São Pedro de Maximinos, pertenecía probablemente a una familia de orfebres, pues uno de los testigos de su boda fue Francisco José da Silva, identificado como *ourives*, acaso el mismo Francisco José Vieira da Silva que ya hemos mencionado. En 1818, Pereira vivía aún en Braga, en la Rua Nova de Sousa, pero sabemos que en 1825 ya estaba en Zarza la Mayor, pues en esa fecha actuaba como testigo en un casamiento; es probable que su emigración tuviera también un significado político, pues las posiciones liberales de Pereira le van a acarrear más de un disgusto a lo largo de su vida. Llamado a filas su hijo Juan Antonio, ya en España, al parecer Miguel le ayudó a desertar, lo que le supuso una acusación por parte del Coronel Teniente de Ciudad Rodrigo y la consiguiente imposición de pena de cárcel que cumplió en Alcántara hasta 1830.

Tal como era lo frecuente, tres de las hijas de Miguel José Pereira, nacidas todas ellas en Braga, se casaron con orives que también se asentaron en Zarza la Mayor; uno de estos orives es Miguel José de Araújo (1785-1827), hermano de Joana Rosa de Araújo y por tanto cuñado de António José Vieira; Miguel debió aprender el oficio con su padre, y se casó en Zarza la Mayor el 10 de diciembre de 1825 con Joaquina Pereira⁸, la más joven de las hijas de Miguel José Pereira, pero falleció el 12 de enero de 1827⁹. Otro de los yernos de Miguel José Pereira fue José Gomes de Oliveira, que pertenecía a la feligresía de São Vítor en Braga, aunque se casó en la Catedral con Maria Josefa da Conceição, la hija mayor de Miguel José Pereira, el 26 de enero de 1818¹⁰; en 1825 ya se constata la presencia de José Gomes de Oliveira en Zarza la Mayor, actuando como testigo de la boda

⁷ ADBFS, Braga > Vieira do Minho > Mosteiro > São João Batista > Batismos 1775-1821 > image 35 of 391: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16305-46006-60?cc=1913410&wc=M699-K6X:198760801,213111101,213254301,198760304,213274101>>. [Consultado el 14/08/2018].

⁸ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Casados n.º 12. Fol. 82.

⁹ *Ídem*, Fol. 188v.

¹⁰ ADBFS, Braga > Braga > Sé > Santa Maria Maior > Matrimônios 1751-1855 > image 284 of 454: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16361-61055-87?cc=1913410&wc=M6M5-C3F:198760801,202964601,205958801,201364402,206070701>>. [Consultado el 14/08/2018].

de Miguel de Araújo y Joaquina Pereira¹¹. Tras haber trabajado como oficial de Miguel José Pereira, Oliveira llegó a independizarse, apareciendo en el Padrón de vecinos de 1829 identificado como “*José el Oribe*”¹², y sabemos que en junio de 1831 trabajaba para él Manoel José Vieira Araújo, uno de los hijos de António José Vieira da Silva, pues en ese momento lo define como “*mi cajero*” al declarar ante la Justicia para recuperar unas alhajas suyas que el Teniente de Carabineros de Costas y Fronteras le había intervenido al propio Vieira y a Miguel José Pereira cuando se dirigían a venderlas en la villa de Moraleja¹³. La relación entre Oliveira y Manoel José Vieira fue más allá, pues éste se casó con Joaquina, hija de Miguel Pereira, convirtiéndose en cuñados. Una hija de Gomes de Oliveira, Isabel, marchó a la localidad de Mogarraz (Salamanca), donde ejerció como maestra de instrucción primaria y se casó con Francisco Hernández, también maestro de niños; de este matrimonio nació Isidoro Hernández Gómez, que aprendió el oficio de orive acaso con su madre o con alguno de sus parientes zarceños, ejerciéndolo en Mogarraz como uno de los primeros orives conocidos, y siendo continuado en la profesión por su hijo Julio Hernández Hidalgo, nacido en 1885 y orive primero en Mogarraz, y después en Tamames (Puerto 2004: 220).

El sexto orive portugués llegado a Zarza la Mayor fue José Joaquim Puppe (1793-1864), ya conocido en la bibliografía extremeña por haber fundado un próspero negocio de joyería en Cáceres (Hurtado 1915: 689) que, con el nombre de “El Precio Fijo” subsistió hasta la década de 1970. Puppe era natural de Braga, hijo de Francisco José Puppe, de la parroquia de São João do Souto, en cuya Rua de São Marcos nació el 29 de junio de 1793¹⁴ en el seno de una familia de la alta burguesía muy bien relacionada con el estamento eclesiástico y aristocrático. Sabemos que en enero de 1828 ya llevaba algún tiempo en Zarza la Mayor, pues en ese momento vendía un huerto a otro orive bracarense¹⁵, siendo citado en el contrato como “*José Joaquín Puppe, de oficio orive*”, pero posteriormente pasó a vivir a Cáceres, donde se casó en diciembre de 1829¹⁶ y donde instaló su negocio que mantuvo durante más de treinta años; una de sus hijas casó con Juan López

¹¹ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Casados n.º 12. Fol. 82.

¹² Archivo Histórico Provincial de Cáceres (AHPC). Real Audiencia. Legajo 370-18. Pág. 18.

¹³ AHPC. Protocolo Notarial de Juan Antonio Muñoz Oliva, Zarza la Mayor, 1831. PN1.885. Instrumento n.º 32. Fols. 53-54.

¹⁴ ADBFS, São João do Souto > São João do Souto > Batismos 1789-1808 > image 46 of 300: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16362-49383-35?cc=1913410&wc=M6MP-MP8:198760801,202964601,205425001,203447802,205448101>>. [Consultado el 14/08/2018].

¹⁵ AHPC. Protocolo Notarial de Juan Antonio Muñoz Oliva, Zarza la Mayor, 1828. PN1.885. Instrumento n.º 4. Fols. 7-8.

¹⁶ ADCC. Parroquia de San Mateo de Cáceres. Libro de Casados n.º 37. Fol. 285v.

López, también de estirpe portuguesa, hijo de su amigo de toda la vida João Joaquim Lopes da Silva, al que nos referiremos a continuación.

Este orive, João Joaquim Lopes da Silva (1800-1867), había nacido en Braga el 1 de agosto de 1800¹⁷, en el seno de una familia oriunda de Travassos (Póvoa de Lanhoso) que, con toda probabilidad, se dedicaba a la orfebrería; sus padres, José António Lopes da Silva y Maria Josefa da Cruz, vivían a caballo entre Braga, en el Rossio do Campo das Hortas, muy cerca de la vivienda de António José Vieira, y su población de origen. Con sólo veinticinco años de edad, ya moraba en Zarza la Mayor, y en este momento es el primer orive portugués que se casa con una extremeña, Catalina Felipa López Morán¹⁸; es probable que Lopes llegase a la población cacereña al mismo tiempo que la familia Vieira, José Gomes de Oliveira, Miguel José Pereira, Miguel José de Araújo y José Puppe, y que incluso todos ellos trabajaran juntos o en talleres muy cercanos, lo que explicaría detalles como el que Pereira actuase como testigo en la boda de Lopes o que un hijo del propio Lopes casase con una hija de Puppe.

Sabemos que João Joaquim Lopes de Silva se mantuvo activo en su oficio en Zarza la Mayor, al menos entre 1825 y 1862, falleciendo el 9 de julio de 1867¹⁹. Tuvo por lo menos cinco hijos, de los que los dos varones, Juan, al que ya nos hemos referido, y Loreto, heredaron la profesión y vivieron de ella, mientras que una de las mujeres, Teresa, casó también con otro orive, al que nos referiremos más adelante. Juan Joaquín López, que es como españolizó su nombre, acumuló un importante patrimonio y llegó a ser un personaje importante en la villa de Zarza la Mayor; en 1854 formaba parte de la corporación municipal y como tal le vemos firmando documentos de arriendo de los derechos de consumos del pueblo²⁰, y en el mismo año aparece formando parte del primer grupo de accionistas de la sociedad “La Nueva Iberia” que se unió para explotar las minas de Santa Clara, Santa Fé, San Antonio y San Juan que se habían descubierto en la localidad²¹.

¹⁷ ADBFS, Braga > Braga > Sé > Santa Maria Maior > Batismos 1799-1821 > image 113 of 347: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16360-114695-64?cc=1913410&wc=M6M5-7Z9:198760801,202964601,205958801,201364402,206043201>>. [Consultado el 14/08/2018].

¹⁸ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Casados n.º 12. Fol. 79v.

¹⁹ Archivo Parroquial de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro n.º 6 de Difuntos. Fol. 382v

²⁰ AHPC. Protocolo Notarial de Juan Antonio Muñoz Oliva, Zarza la Mayor, 1854. PN3.201. Instrumento n.º 47. Fols. 105-106.

²¹ AHPC. Protocolo Notarial de Juan Antonio Muñoz Oliva, Zarza la Mayor, 1854. PN3.201. Instrumentos n.º 50 y n.º 101. Fols. 111-112 y 206-209v.

LOS HERMANOS VIEIRA ARAÚJO, INTRODUCORES DEL ORO POPULAR PORTUGUÉS EN CÁCERES

Tras la llegada de esos primeros siete orives portugueses y las muertes de António José y Francisco José Vieira da Silva, la siguiente generación de la familia, formada por los siete hijos varones, continuó con el oficio en Zarza la Mayor. El mayor de ellos, José António Vieira Araújo, se quedó al cargo de sus seis hermanos; había nacido el 14 de octubre de 1802 en Braga y su padrino de bautismo había sido el orive António Amaral, que vivía en la Rua Nova de Sousa de Braga, donde por entonces residía Miguel José Pereira²². Desde la llegada a Zarza la Mayor trabajó como orive hasta su fallecimiento, soltero y sin descendencia²³ con sólo treinta y dos años.

El siguiente hermano, José Manoel Vieira Araújo, había nacido en Braga el 1 de mayo de 1806²⁴ y estaba casado desde 1831²⁵ con Teresa de Jesús Pereira, hija del mencionado Miguel José Pereira, de manera que José Manoel era cuñado, y seguramente oficial de José Gomes de Oliveira, del que ya sabemos que falleció en enero de 1832. José Manoel Vieira y su esposa Teresa Pereira se marcharon de Zarza la Mayor estableciéndose en la localidad de Gata, en torno a 1833, y tras unos pocos años se establecieron por un tiempo en Ceclavín, al menos entre 1846 y 1853, tras lo cual regresaron a Zarza la Mayor, acordando entonces con el resto de sus hermanos ceder al más joven de ellos, Estevão, todos sus derechos sobre la herencia del difunto José António, aún en litigio, que valoraban en 8.000 reales²⁶.

El tercero de los hermanos Vieira Araújo, es el ya mencionado Manoel José (1808-1835), nacido también en Braga el 30 de abril de 1808²⁷ y apadrinado en su bautismo por el orive Manoel António Gomes da Costa, con marca documentada en 1796 (Vidal y Almeida 1996: 203); como sabemos, Manoel José estaba casado con Joaquina, hija menor de Miguel José Pereira, y se trasladó a Gata junto a su

²² ADBFS, Braga > Braga > Sé > Santa Maria Maior > Batismos 1799-1821 > image 137 of 347: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16360-115075-86?cc=1913410&wc=M6M5-7Z9:198760801,202964601,205958801,201364402,206043201>>. [Consultado el 14/08/2018].

²³ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Difuntos n.º 19. Fol. 50.

²⁴ ADBFS, Braga > Braga > Sé > Santa Maria Maior > Batismos 1799-1821 > image 170 of 347: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16360-114255-84?cc=1913410&wc=M6M5-7Z9:198760801,202964601,205958801,201364402,206043201>>. [Consultado el 14/08/2018].

²⁵ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Casados n.º 13. Fol. 28.

²⁶ AHPC. Protocolo Notarial de Juan Antonio Oliva, Zarza la Mayor, 1853. Tomo 1. PN3.200. Instrumento n.º 23. Fol. 57.

²⁷ ADBFS, Braga > Braga > Sé > Santa Maria Maior > Batismos 1799-1821 > image 189 of 347: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16360-118788-24?cc=1913410&wc=M6M5-7Z9:198760801,202964601,205958801,201364402,206043201>>. [Consultado el 14/08/2018].

hermano, donde sabemos que ya estaba en enero de 1833, pero el 26 de diciembre de 1835 fallece repentinamente²⁸ dejando un único hijo, José Antonio Vieira Pereira (1829-1879), que le continuará en el oficio como orive, primero en Zarza la Mayor y posteriormente en Serradilla y Garrovillas, donde tuvo varios oficiales extremeños, dos de los cuales se casaron con sus hijas.

El siguiente hermano apellidado Vieira Araújo es Francisco José (1813-1880), nacido el 20 de diciembre de 1813 también en Braga, de manera que sólo tenía diez años cuando quedó huérfano. Tuvo que aprender el oficio con sus hermanos, especialmente con José António, que además fue su padrino de bautismo²⁹; con Francisco José se confirma el cambio iniciado por su hermano Luís y se rompe la endogamia del primer grupo de orives llegados de Portugal, casándose con una española. En 1836 contrajo matrimonio con Juana Lozano Moralo³⁰, y sabemos que en 1840 seguía activo en Zarza la Mayor, pero posteriormente enviudó y marchó a Valencia de Alcántara, donde vivió entre 1845 y 1848, y algo después se asentó definitivamente en San Vicente de Alcántara, casándose allí con Eustaquia Cruz y permaneciendo en esa localidad fronteriza hasta su fallecimiento el 17 de noviembre de 1880.

El quinto hermano es Luís António Vieira Araújo (1815-1880), que contribuirá a la continuidad de la familia y a su dispersión por otras localidades extremeñas; había nacido en Braga, como el resto de los hermanos, el 18 de octubre de 1815, siendo su padrino de bautismo su tío materno Luís de Araújo³¹, conocido orive documentado ya en 1806 (Vidal y Almeida 1996: 201). Luís Vieira es el primero de los hermanos que se casó con una española de Zarza la Mayor, María Cruz Velázquez, el 6 de agosto de 1835³²; el matrimonio residió en Zarza la Mayor durante unos años, pero a partir de 1850 constan como vecinos de Ceclavín, adonde se trasladaron con su familia y donde Luís trabajó hasta su fallecimiento en 1880. En esta localidad se convirtió en el introductor de la orfebrería de filigrana y en el primero de una larga tradición de orives que coloca a Ceclavín como la localidad más importante de Extremadura en este ámbito; allí ejerció su oficio,

²⁸ ADCC. Parroquia de San Pedro en Gata. Libro de Difuntos n.º 23. Fol. 120v.

²⁹ ADBFS, Braga > Braga > Sé > Santa Maria Maior > Batismos 1799-1821 > image 234 of 347. <<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-7ZQD-9D?i=233&wc=M6M5-7Z9%3A198760801%2C202964601%2C205958801%2C201364402%2C206043201&cc=1913410>>. [Consultado el 14/08/2018].

³⁰ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Casados n.º 13. Fol. 63v.

³¹ ADBFS, Braga > Braga > Sé > Santa Maria Maior > Batismos 1799-1821 > image 261 of 347: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16360-118680-57?cc=1913410&wc=M6M5-7Z9:198760801,202964601,205958801,201364402,206043201>>. [Consultado el 14/08/2018].

³² ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Casados n.º 13. Fol. 53v.

al principio junto con su hermano José Manoel, durante largos años, formando a varios orives locales, y entre sus descendientes se cuentan varios artífices que han sido importantes en la orfebrería cacereña; su hija Eloísa casó con el orive Santiago Domínguez Amores, otra de sus hijas, Celestina, fue madre de otro orive ceclavino, Graciano Pozas Viera, sus hijos Lorenzo, León y Loreto Viera Velázquez también ejercieron el oficio en Ceclavín, y otro de sus hijos, José, fue uno de los más afamados orives de Garrovillas, casando con su prima Rafaela, hija del ya citado José Antonio Vieira Pereira. Por el taller de Luís pasaron además numerosos aprendices y oficiales naturales de Ceclavín y de otras localidades cacereñas, que aprendieron el oficio y lo mantuvieron vivo hasta el día de hoy en que todavía queda un orive en activo (Fig. 2).



Fig. 2: Pendientes de reloj (brincos à rainha) hechos en Ceclavín (Fotografía do Museu de Cáceres, com autorização).

En la familia Vieira Araújo, el siguiente de los hermanos varones, António (1818-1885), ejerció también el oficio de orive, había nacido en Braga el 21 de enero de 1818³³ y se casó ya en Zarza la Mayor con Isabel Juana Alejo de Sande, hija de un acomodado propietario de la villa; el matrimonio tuvo varios hijos, de los que nos interesan, por haber continuado el oficio del padre, Juan Jesús, nacido

³³ ADBFS, Braga > Braga > Sé > Santa Maria Maior > Batismos 1799-1821 > image 297 of 347: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16360-118738-54?cc=1913410&wc=M6M5-7Z9:198760801,202964601,205958801,201364402,206043201>>. [Consultado el 14/08/2018].

el 11 de enero de 1838³⁴, Juan Donato, que nació el 12 de diciembre de 1839³⁵, Anastasio Basiliso, que nació el 15 de Marzo de 1855³⁶, y Gumersindo, que vio la luz el 13 de Enero de 1858³⁷. El oficio ejercido por el patriarca, António Vieira Araújo, debió proporcionarle una posición económica desahogada, pues entre 1849 y 1859 le vemos adquiriendo varias propiedades rústicas y urbanas en Zarza la Mayor y Alcántara. Españolizó su apellido, cambiándolo a Viera, y así lo transmitió a sus hijos y nietos orives; entre ellos, su hijo Juan Viera Alejo, se casó con una hija del orive zarceño Juan Pablo Módenes y se afincó en la ciudad de Coria, transmitiendo el oficio a un hijo suyo, Tomás Viera Módenes, que además llegó a ser alcalde de Coria en 1933-1935, y a sus nietos José Viera Cordero y Arturo García Viera. Los otros dos hermanos, Basilio y Gumersindo, se quedaron en Zarza la Mayor y ambos fueron orives, al igual que sus hijos.

El más joven de los hermanos Vieira Araújo se llamó, como ya se ha mencionado, Estevão, había nacido en Braga el 10 de noviembre de 1820, siendo bautizado en la Catedral y actuando como padrino Estevão José Ferreira, acaso el orive José Ferreira cuya marca fechada en 1832 documentaron Vidal y Almeida (1996: 206). Sabemos que fue puesto bajo el pupilaje de su hermano Manoel para que le enseñara el oficio de orive en Gata, y posteriormente pudo pasar a residir en Barcarrota (Badajoz), pues contrajo matrimonio con María de la Paz Rodríguez, que era natural de allí, para después marchar a Portugal, pero las cosas no debieron irle como esperaba, pues en 1853 acababa de volver de su tierra natal y se hallaba establecido en Torrejoncillo³⁸. Muy poco después, en agosto de 1854, quedaba viudo en Alcántara, momento en que se le menciona como residente en esta villa, pero desconocemos si tuvo alguna descendencia.

Como hemos señalado, los hermanos Vieira Araújo hubieron de tomar rumbos diferentes para poder sobrevivir; obviamente el mercado que podían encontrar en Zarza la Mayor para sus piezas era limitado, incluso saliendo a vender la producción a las poblaciones de la comarca, como consta que hacían; ello llevó a cuatro de ellos a asentarse en Gata, Ceclavín y Alcántara, permaneciendo los otros dos en Zarza la Mayor. Aquí, la competencia fue cada vez más fuerte, también porque los aprendices locales que tomaban en los obradores adquirirían los conocimientos suficientes para instalarse por su cuenta; ello implicaba que tarde o temprano el

³⁴ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Bautizados n.º 7. Fol. 247.

³⁵ *Ídem*. Fol. 277v.

³⁶ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Bautizados n.º 9. Fol. 266v.

³⁷ *Ídem*. Fol. 443.

³⁸ AHPC. Notaría de Juan Antonio Oliva, de Zarza la Mayor. Protocolo del año 1853. Tomo 1. PN 3.201. Instrumento n.º 23. Fol. 57.

negocio iría pasando progresivamente a las manos de los extremeños que lo habían aprendido de sus maestros portugueses o a las de los descendientes ya españoles de aquellos orives que un día habían llegado procedentes de Braga.

OTROS ORIVES PORTUGUESES EN ZARZA LA MAYOR

Todavía a mediados del siglo XIX siguen llegando a Zarza la Mayor orives lusos, probablemente huyendo de la crisis del oficio en Portugal; uno de estos maestros del segundo grupo es João António de Oliveira, que había nacido en Braga y pertenecía también a la feligresía de la Catedral, como los Vieira y los Pereira³⁹, llegó a Zarza la Mayor a finales de la década de 1830 y es probable que comenzara a trabajar con su paisano João Joaquim Lopes, pues el hijo de João António, Juan Bautista Olivera, también orive, se casaba el 15 de mayo de 1842 con la hija de Lopes, Teresa López López⁴⁰, siendo citado en la partida de matrimonio como “*fabricante en oro*”. Sin embargo, en esas fechas ya había fallecido João António, continuando Juan Bautista con el oficio; éste tuvo varios hijos, de los cuales consta que sólo uno, Tomás Olivera López (1844-1921), continuó con la profesión.

Custódio Gomes (1811-1880) es otro orive portugués que aparece en Zarza la Mayor por estas fechas, finales de la década de 1830; el 12 de julio de 1841 consta su matrimonio en la parroquial de San Andrés con Trinidad Petra Máxima López, hermana de Ana María López, la esposa de José Joaquim Puppe. Custódio era natural de la feligresía de São Tiago de Oliveira⁴¹, en la Póvoa de Lanhoso, tierra de orives; era hijo de João António Gomes y de Rosa Maria Vieira, y había nacido el 30 de Julio de 1811, su padre procedía del lugar de Cruzes (São Tiago de Oliveira) y la madre de la feligresía de Fontarcada en el mismo concejo de Lanhoso⁴². No tenemos certeza de que Gomes fuera descendiente de orives, aunque basta con conocer su localidad de origen para que la suposición gane fuerza; en su bautismo actuó como padrino Custódio Manoel de Matos, siendo conocidos

³⁹ ADBFS, Braga > Braga > Sé > Santa Maria Maior > Matrimônios 1751-1855 > image 219 of 454: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16361-61926-23?cc=1913410&wc=M6M5-C3F:198760801,202964601,205958801,201364402,206070701>>. [Consultado el 14/08/2018].

⁴⁰ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Casados n.º 13. Fol. 80.

⁴¹ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Casados n.º 13. Fol. 77.

⁴² ADBFS, Braga > Póvoa de Lanhoso > Oliveira > São Tiago > Batismos 1682-1875 > image 300 of 540: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16301-15572-38?cc=1913410&wc=9RGF-L28:198760801,212283001,202361701,199082802,212690102>>. [Consultado el 14/08/2018].

varios orives de ese apellido con piezas marcadas en Braga, como Manuel de Matos (1760) y Manuel José de Matos (1825) (Vidal y Almeida 1996: 211-212).

Probablemente, Custódio pasó unas décadas en Zarza la Mayor trabajando y enviando el género para el comercio que su cuñado José Joaquim Puppe había abierto en la capital de la provincia, hasta que, tras la muerte de éste, se decidió a dar el paso de instalarse en la ciudad de Cáceres, en cuyo Censo de Contribución Industrial de 1870-71 aparece, ya castellanizado su nombre como Custodio Gómez, como platero con negocio abierto en la Plaza Mayor; allí permaneció hasta su muerte en 1880.

En los años centrales de la década de 1840 parece producirse una cierta reactivación de las llegadas de orives portugueses a Zarza la Mayor, ya que se documentan por lo menos otros tres; el primero de ellos es João António de Freitas, de cuyo paso por Zarza apenas queda una anotación en los libros sacramentales de la Parroquia de San Andrés correspondiente al sepelio de uno de sus hijos, llamado Francisco, el 7 de julio de 1844; por esta referencia sabemos que João António de Freitas era “*de exercicio fabricante en oro*”⁴³. La búsqueda de los antecedentes de este orive nos lleva de nuevo a Póvoa de Lanhoso; sabemos que João António de Freitas era natural de la parroquia de São Martinho de Ferreiros, hijo de Francisco António de Freitas y de Antónia Maria de Paiva y se había casado en 1822 en la feligresía de Travassos con Maria do O Lopes da Silva, originaria de la misma e hija de Luís António Lopes da Silva y de Josefa Dorotea dos Prazeres⁴⁴. Hay pocas dudas sobre la ocupación de Luís António Lopes da Silva, documentándose piezas marcadas en Braga tanto por él en 1790 como por José Lopes da Silva en 1796 (Vidal y Almeida 1996: 211 y 216). Todo parece indicar que Freitas no tuvo tanta suerte como algunos de sus coterráneos y desapareció pronto de Zarza la Mayor sin dejar más huella.

El segundo de este grupo de orives lusos es un caso peculiar e infrecuente, pues se trata de uno de los poquísimos casos de expósitos que aprendieron el oficio e hicieron de él su medio de vida. Se trata de Pedro Joaquim Ferreira, también llamado en varios documentos Pedro Iglesia (*ca.* 1824-1899); poco sabemos de su origen, pero debió llegar a Zarza la Mayor poco antes de 1845. Según la documentación era natural de Feira Nova, probablemente un lugar de la extinta feligresía de Ariz, en el concejo de Marco de Canaveses, distrito de Oporto, y el 23 de febrero de 1846 contraía matrimonio en Zarza la Mayor con Carlota Leonor

⁴³ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Difuntos n.º 19. Fol. 137.

⁴⁴ ADBFS, Braga > Póvoa de Lanhoso > Travassos > São Martinho > Matrimônios 1743-1874 > image 77 of 129: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16308-51753-10?cc=1913410&wc=M69M-62Q:198760801,212283001,212823103,199379902,212830701>>. [Consultado el 14/08/2018].

de Sande Zango; por la partida de matrimonio y otros documentos sabemos que Pedro, “*de exercicio fabricante en oro*”, era hijo de padres desconocidos, y Carlota debía pertenecer también a una familia humilde, pues su padre era jornalero⁴⁵. Por ello creemos que probablemente había aprendido los rudimentos del oficio en Portugal, pese a lo difícil que esto resultaba para las personas de escasos recursos, y que habría llegado a Zarza la Mayor para emplearse como oficial en alguno de los talleres que ya funcionaban regentados por compatriotas suyos.

Sabemos que Pedro Ferreira vivió al menos una década en Zarza la Mayor antes de cambiar de residencia, en esta localidad nació su hija María de los Reyes, el 6 de enero de 1847⁴⁶, en cuya partida de bautismo podemos leer “*el exercicio del padre, orive*”. El 23 de octubre de 1855 quedaba viudo Pedro Ferreira de resultas de la epidemia de cólera morbo⁴⁷; su mujer Carlota de Sande fallecía con sólo 28 años y a los seis días enterraba también a su hija Evarista, que acababa de cumplir los tres años, probablemente de la misma enfermedad⁴⁸. Tras estas tragedias, sabemos que entre 1875 y 1890 Pedro Ferreira residió en Naval moral de la Mata, donde probablemente formó a otros orives, y después retornó a Zarza la Mayor, donde vivía su hija, pues consta que ésta dispuso el sepelio cuando Pedro Ferreira falleció en esta localidad el 5 de noviembre de 1899⁴⁹.

Un tercer orive portugués recaló en Zarza la Mayor al mismo tiempo que Freitas y Ferreira, se trata de Manoel Gonçalves, que debió llegar en torno al mismo año de 1845, pues sabemos que el 28 de octubre de 1846 contraía matrimonio con Quintina Módenes Rodríguez, hermana del orive zarceño Juan Pablo Módenes, quien por esos años ya llevaba más de tres lustros ejerciendo el oficio que con toda probabilidad había aprendido de otros orives portugueses. La partida de este casamiento especifica que el novio es “*de exercicio orive*” y natural del lugar de Valbom, en la feligresía de Fontarcada⁵⁰ y concejo de Póvoa de Lanhoso; la misma parroquia de la que procedía la familia materna del orive Custódio Gomes, una parroquia célebre por albergar el monasterio románico que fue escenario de la conocida revuelta de Maria da Fonte ese mismo año de 1846.

⁴⁵ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Casados n.º 14. Fol. 12v.

⁴⁶ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Bautizados n.º 8. Fol. 36v.

⁴⁷ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Difuntos n.º 20. Fol. 195v. Partida n.º 27.

⁴⁸ *Ídem*. Fol. 199v. Partida n.º 41.

⁴⁹ Archivo Parroquial de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Difuntos n.º 10. Fol. 57. Partida n.º 104.

⁵⁰ ADCC. Parroquia de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Casados n.º 14. Fol. 16.

Manoel Gonçalves era hijo de Domingos José Gonçalves y de Rosa María Ribeiro, y su hermano António José (1825-1873), también fue orive aunque falleció con sólo 48 años de edad; es probable que ambos hermanos entraran como aprendices en alguno de los obradores de orives de Fontarcada. Con el tiempo, Manoel emigró a España asentándose en Zarza la Mayor, donde tuvo ocho hijos, de los cuales fue orive el primogénito Julián Gonsalves Módenes (1847-1926), ya con el apellido españolizado. Es de suponer que Manoel Gonçalves entrara a trabajar como oficial al servicio de Juan Pablo Módenes al llegar a Zarza la Mayor, casándose con la hija del maestro, pero sea por el creciente número de orives que ya había en la localidad, o bien por la atracción que ejercía la capital de la provincia y las oportunidades que podía ofrecer, el hecho es que toda la familia Gonçalves Módenes se trasladó a la entonces villa de Cáceres en algún momento entre 1865 y 1872, que es cuando el hijo, Julián contrae matrimonio en la iglesia de San Mateo de Cáceres, donde permanecerá hasta su fallecimiento en 1926.

En resumen, contabilizamos un mínimo de veintiocho orives trabajando en Zarza la Mayor entre 1823 y 1850, de los cuales veinte fueron portugueses y sólo ocho españoles; prácticamente todos estos orives venidos de Portugal procedían del entorno de Braga y Póvoa de Lanhoso, área bien conocida por sus numerosos maestros de la orfebrería de filigrana, y donde podemos situar con bastante certeza el origen de este arte en la provincia de Cáceres en el siglo XIX. Posteriormente, el último orive portugués que hemos documentado en Zarza la Mayor es Joaquín Mota Osuna, aunque no procedía de ninguna de las poblaciones conocidas por el arte de la filigrana, sino de Fatela, una aldea del concejo de Fundão cercana a la frontera y a unos 100 Km. de Zarza la Mayor. Mota Osuna, de quien sabemos que era hijo de Juana Osuna, madrileña, y al parecer de José María Taborda Tavares, también natural de Fatela, aparece identificado como “*orive*” en varios documentos de 1862⁵¹, por los cuales sabemos que se casó con Eusebia de Cáceres Salamanca, natural de Zarza la Mayor, y posteriormente marchó para establecerse en Mogarraz (Salamanca), de donde con toda probabilidad nunca regresó. Allí se encontraba ya en agosto de 1864, momento en que fue bautizado otro de sus hijos (Puerto 2004: 220).

⁵¹ Archivo parroquial de San Andrés en Zarza la Mayor. Libro de Bautizados n.º 10. Fol. 22v. Partida 42, y Libro de Difuntos n.º 6. Fol. 52v. Partida 78.

ORIVES PORTUGUESES LLEGADOS A OTRAS LOCALIDADES CACEREÑAS

Además de Zarza la Mayor, y en años posteriores, otras poblaciones de la provincia fueron el destino de orives portugueses; una de ellas es Alcántara, también muy próxima a la frontera, adonde sabemos que había llegado Manoel Vieira Lopes, natural del lugar de Outeirinhos y parroquia de São Martinho de Travassos (Póvoa de Lanhoso) poco antes de 1845; Manoel se casó el 16 de agosto de ese año con Ignacia Fonseca Reina, hija del platero alcantareño Manuel Fonseca Fernández, que pudo haber sido su maestro o cliente desde algunos años antes. Vieira Lopes había nacido el 25 de febrero de 1823, y era hijo de Bernardo Lopes da Silva y de Maria Barbosa; curiosamente, en el momento de su casamiento Manoel era vecino de Zarza la Mayor⁵², adonde había llegado seguramente poco tiempo antes, pues acaso tenía algún parentesco con los orives portugueses de iguales apellidos que por entonces vivían en esa localidad, como João Joaquim Lopes da Silva, también de familia oriunda de Travassos.

Sabemos que Manoel quedó viudo al cabo de unos años y volvió a contraer matrimonio con otra alcantareña, llamada Ignacia Cirila Bueno Solano, y poco después la pareja se afincaba en Valencia de Alcántara, donde sabemos que en febrero de 1874 bautizaban a sus hijas mellizas, Paula y María del Carmen y donde parece que permanecieron hasta su muerte.

En la entonces villa de Cáceres, debió establecerse hacia 1848 José Joaquim Rodrigues Pereira (1823-1905), o más bien “Joselito el platero”, como se le conocía popularmente, de quien se decía que era de Trás-os-Montes (Hurtado 1915: 729). Su presencia en Cáceres se documenta en los años 1870-71, cuando se le cita en el Censo de Contribución Industrial de la villa como “*platero diamantista*” con establecimiento en la calle Pintores, ya por entonces casado con la cacereña Damiana Izquierdo Mariño. En realidad, ahora sabemos que José no era transmontano, como sostenía Publio Hurtado, sino que había nacido en la feligresía de Cidadelhe, concejo de Mesão Frio y distrito de Vila Real, donde fue bautizado el 7 de noviembre de 1823, y era hijo del orive José Joaquim Pinheiro y de su mujer Maria Josefa; los abuelos, de quien tomó los apellidos, fueron Manoel Rodrigues por parte de padre y António Pereira por la materna⁵³; toda la familia materna era en realidad de la antigua feligresía de São Miguel de Tresouras (concejo de

⁵² ADCC. Parroquia de Santa María de Almocóvar en Alcántara. Libro de Casados n.º 31. Fol. 400.

⁵³ Arquivo Distrital de Vila Real. Cidadelhe. Livro de Batismos 1805-1849. Fol. 56v: <<http://www.advrl.org.pt/documentacao/digi/iViewer2.php?w=PT-ADVRL-PRQ-PMSF02-001-001#Imagem64>>. [Consultado el 14/08/2018].

Baião, distrito de Oporto), muy cercana a Cidadelhe, pero es probable que el padre se trasladara con toda su prole a la ciudad de Oporto o sus alrededores, pues se conocen piezas suyas marcadas en la ciudad en 1853 y 1856 (Vidal y Almeida 1996: 156). Poco más sabemos de la existencia posterior de Rodrigues Pereira, a no ser la fecha de su muerte, que se viene situando en el año 1905.

Una población de escasa tradición artesana, y de un débil pulso comercial como Jaraíz de la Vera, fue la elegida sin embargo por un orive portugués bien conocido y documentado; sabemos que en el año 1856 era vecino de esta villa Pedro Nogueira Molarinho, un maestro que procedía de Guimarães, donde había nacido el 22 de marzo de 1822, perteneciente a la parroquia de Nossa Senhora da Oliveira⁵⁴. Pedro José Nogueira es un orive perteneciente a una prolífica familia de maestros en el oficio (Santos 2007: 252), era nieto del orive Domingos José Nogueira, que adoptó como apellido el apodo *Molarinho* que heredaron sus hijos y nietos; Domingos José tuvo al menos dos hijos que siguieron sus pasos profesionales, João José Nogueira y Manoel José Nogueira, que tuvieron talleres independientes en la Rua da Tulha de Guimarães. De estos dos, João José tuvo un hijo también llamado Domingos José, como el abuelo, que fue platero, y el otro hermano, Manoel José, es el padre de Pedro José Nogueira Molarinho, que se estableció en Jaraíz de la Vera; pero Pedro José no fue el único hijo orive de Manoel José Nogueira, ya que su hermano menor José Arnaldo Nogueira Molarinho (1828-1907) fue un conocido grabador, escultor en marfil y orfebre especializado en medallas (Santos 2007. 114).

Pedro José Nogueira Molarinho fue, pues, un orive de Guimarães con una sólida formación y una importante tradición familiar en el oficio, hasta el punto de que no había cumplido aún los dieciocho años cuando ya accedía al grado de oficial (Santos 2007: 255); casado con Rosa Ludovina Cândida Ferreira, en 1847 aún residía en la ciudad vimaranense, pues conocemos el nacimiento de su hija Custódia el 23 de septiembre de ese año⁵⁵, pero poco después de eso tomó el camino de la emigración y acabó recalando por un tiempo en Jaraíz de la Vera, aunque esta mudanza no fue definitiva, pues consta que pasó a vivir en Naval-moral de la Mata, donde ya moraba en 1881. Tenemos la certeza de que Pedro Nogueira residía en Jaraíz en 1856 porque el 25 de septiembre de ese año nacía en la localidad su hijo Lauro Nogueira Ferreira⁵⁶, que andando el tiempo también

⁵⁴ Arquivo Municipal Alfredo Pimenta, Guimarães. Livro de Baptismos de Nossa Senhora da Oliveira, 1785-1826: <<http://archeevo.amap.com.pt/details?id=64510>>. [Consultado el 14/08/2018].

⁵⁵ Arquivo Municipal Alfredo Pimenta, Guimarães. Livro de Baptismos de Nossa Senhora da Oliveira, 1833-1853: <<http://archeevo.amap.com.pt/details?id=54550>>. [Consultado el 14/08/2018].

⁵⁶ Archivo Parroquial de Santa María en Jaraíz de la Vera. Libro de Bautizados, 1849-1861. Fol. 146v. Copia microfilmada en Centro Universitario Santa Ana de Almedralejo.

aprenderá el oficio de orive y lo ejercerá durante años en Navalmoral de la Mata, probablemente hasta su muerte, posterior a 1921.

En la misma época en que Pedro Nogueira residía en Jaraíz se constata la presencia de un matrimonio también portugués que consideramos igualmente vinculado a la orfebrería. Se trata de António Martins y Magdalena Puppe, que en 1856 actuaban como padrinos del bautismo de Lauro Nogueira, a quien acabamos de citar, en cuya partida se especifica que eran vecinos de Jaraíz; creemos que António Martins podría ser otro orive de Guimarães, que también menciona la bibliografía (Santos 2007: 42), y que probablemente habría llegado a Jaraíz antes que Pedro Nogueira, ya que era unos veinte años mayor que él. Probablemente, la esposa de Martins, Magdalena Puppe, era prima o sobrina del orive José Joaquim Puppe, que en aquellos momentos estaba afincado en Cáceres, después de haber pasado una breve temporada viviendo en Zarza la Mayor. Carecemos de más noticias sobre la estancia de Martins en Jaraíz de la Vera, ni tampoco hemos podido establecer si tuvo algún descendiente que ejerciera la profesión.

También se asentó un orive portugués en la ciudad y sede episcopal de Plasencia, sabemos que en 1860 ya moraba allí Tadeu Luís Vieira da Silva (1812-1883), que ya había castellanizado su apellido a Viera; sabemos que nació en el lugar de Valbom, parroquia de Fontarcada, en Póvoa de Lanhoso, al igual que Manoel Gonçalves, al que ya hemos mencionado. Tadeu era hijo de João Baptista Vieira y de Custódia Luisa da Silva y nació el 10 de mayo de 1812⁵⁷; no podemos asegurar que su padre fuese orfebre, pero creemos que su abuela paterna, Mónica Vieira, pertenecía a una conocida familia de orives de Valbom, al igual que Rosa Maria Vieira, la madre de Custódio Gomes.

Tadeu llegó a Plasencia en una edad ya madura y era viudo, concretamente desde 1860 se le cataloga a efectos fiscales como “*platero en portal*”⁵⁸, es decir, que no tenía una tienda o establecimiento abierto al público, sino que trabajaba y vendía su producción en el portal de su domicilio. Cuando se redactó el Padrón de Vecinos de 1871, Tadeo Luis Viera declaraba que convivía con una “*ama*”, natural de Plasencia llamada Rafaela Fernández Esteban, de 41 años, y con una sirvienta de nombre María Murillo Núñez, de 29 años y natural de Mogarraz⁵⁹. Como hemos señalado Mogarraz es conocido por su tradición en la filigrana de oro y plata, y

⁵⁷ ADBFS, Braga > Póvoa de Lanhoso > Fontarcada > São Salvador > Batismos 1792-1816 > image 164 of 202: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-16302-60261-30?cc=1913410>>. [Consultado el 14/08/2018].

⁵⁸ AHMP. Matrícula del Subsidio Industrial y de Comercio. Años 1860 y 1870-71. Ref.: Contaduría 3.3.3/3 56 y 3.3.3/3 56bis.

⁵⁹ AHMP. Padrón de Vecinos. Año 1871. Ref.: Estadística. Padrones de Habitantes.

ya hemos visto que algunos de los primeros orives mogarreños eran portugueses o extremeños, de manera que no es descabellado pensar que Tadeo hubiera residido en Mogarraz antes que en Plasencia, y que su sirvienta le hubiera acompañado desde tierras salmantinas, o al menos que tenía relación con familias mogarreñas.

En junio de 1877, Tadeo solicitaba la baja al Ayuntamiento de Plasencia como platero, manifestando que se dedicaría a la bisutería como esmaltador de piedras falsas, probablemente para pagar menos impuestos; al parecer poco después se casó con su “*ama*”, que aparece como su viuda en la partida de entierro de Tadeo, tras el fallecimiento acaecido el 17 de febrero de 1883⁶⁰ (Valadés 2016: 142).

En Malpartida de Cáceres, pequeña población muy cercana a la capital de la provincia, estuvo afincado durante un breve plazo de tiempo en los primeros años del siglo XX el orive Abel Augusto da Silva, que en agosto de 1908 se casaba en la parroquia malpartideña con Felisa Atanasia Solana Pedraza, natural del mismo pueblo. Abel había nacido el 5 de enero de 1886 en la Aldeia de Baixo de la feligresía de São Martinho de Travassos, y era hijo del orive António José da Silva y de la costurera de Fontarcada Delfina Rosa Gomes⁶¹; desconocemos el motivo que le llevó a desplazarse hasta Malpartida de Cáceres a tan temprana edad, llegando a formar una familia en este pueblo, pero creemos que la suerte no le acompañó en su aventura, acaso por la fuerte competencia que en aquel momento suponían los maestros locales. El 11 de mayo de 1910 venía al mundo su hija María⁶², también en Malpartida pero después de eso desaparecen sus noticias en este pueblo y la siguiente y última referencia que tenemos de él es su probable encarcelamiento en Cáceres capital.

En época posterior, llegó a Alcántara Francisco Tavares Proença, quien parece que se estableció en los primeros años del siglo XX, manteniéndose activo durante el primer tercio de la centuria, aunque parece que en los años de la II República ya había fallecido. Al parecer, Francisco apareció por Alcántara para vender sus productos de joyería, conociendo a una mujer de esta localidad y quedándose por ella en la población, conviviendo la pareja, y teniendo el taller de orive, en la casa que actualmente se encuentra en el número 27 de la calle Regimiento de Argel, hasta el fallecimiento de Francisco⁶³. Trabajó no sólo para su clientela civil, sino

⁶⁰ Archivo Parroquial de San Esteban en Plasencia. Libro de Difuntos, 1882-1905. Fol. 21v. Copia microfilmada en Centro Universitario Santa Ana de Almendralejo.

⁶¹ ADBFS. Braga >Póvoa de Lanhoso > Travassós > São Martinho > Batismos 1884-1903 > image 13 of 154: <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1951-26429-13242-86?cc=1913410&wc=9RPW-NQ4:198760801,212283001,212151101,199379902,212826401>>. [Consultado el 14/08/2018].

⁶² *Ídem*. Fol. 298. Partida 88.

⁶³ Debemos esta valiosa información únicamente a las referencias que generosamente nos ha dado D. Jaime Martín Grados, Cronista Oficial de Alcántara.

también eclesiástica; entre sus obras de esta naturaleza, parece que destacaron las potencias, hoy desaparecidas, que hizo en filigrana para el Cristo del Santo Sepulcro venerado en la capilla de la Soledad. Tras el paso de Francisco Tavares, puede decirse que queda extinguido el oficio de la platería en Alcántara, pues los sucesivos documentos consultados no mencionan ningún orifice en la villa, ni tampoco se detecta la llegada de otros orives portugueses.

APRECIACIONES FINALES

Es muy probable que otros orives portugueses que nosotros no hayamos documentado se asentaron en localidades de la provincia de Cáceres en el periodo estudiado, pero la información que presentamos muestra claramente el porqué de las semejanzas entre las joyas de filigrana que forman parte del aderezo tradicional extremeño y las que se usan también desde hace siglos en el norte de Portugal. Más que de influencias o imitaciones del oro popular portugués, de lo que se puede hablar es de un trasvase, una auténtica emigración, de maestros orives de Braga, de Póvoa de Lanhoso y de Guimarães a tierras de la Extremadura española. Familias enteras de este gremio se asentaron en la provincia de Cáceres desde el primer cuarto del siglo XIX, revitalizando y aportando a la orfebrería de filigrana de esta zona española las características por las que fue conocida en su época de esplendor hasta la guerra civil de 1936.

Cuadro resumen de los orives portugueses documentados en la provincia de Cáceres (1823-1936)

ORIVE	LUGAR DE NACIMIENTO	LUGARES DE LLEGADA
António José Vieira da Silva (1773-1823)	Taboadela (Mosteiro, Vieira do Minho)	Zarza la Mayor (1823)
Francisco José Vieira (1778-1825)	Taboadela (Mosteiro, Vieira do Minho)	Zarza la Mayor (1823)
Miguel José Pereira (ca. 1778-post. 1831)	Braga	Zarza la Mayor (ca. 1823)
Miguel José de Araújo (1785-1827)	Braga	Zarza la Mayor (ca. 1823)
José Gomes de Oliveira (ca. 1798-1832)	Braga	Zarza la Mayor (ca. 1823)
José Joaquim Puppe (1793-1864)	Braga	Zarza la Mayor (ca. 1823) Cáceres (ca. 1827)

ORIVE	LUGAR DE NACIMIENTO	LUGARES DE LLEGADA
João Joaquim Lopes da Silva (1800-1867)	Braga	Zarza la Mayor (ca. 1823)
José António Vieira Araújo (1802-1834)	Braga	Zarza la Mayor (1823)
José Manoel Vieira Araújo (1806-ca. 1860)	Braga	Zarza la Mayor (1823) Gata (ca. 1833) Ceclavín (ca. 1846) Zarza la Mayor (ca. 1853)
Manoel José Vieira Araújo (1808-1835)	Braga	Zarza la Mayor (1823) Gata (ca. 1833)
Francisco José Vieira Araújo (1813-1880)	Braga	Zarza la Mayor (1823) Valencia de Alcántara (ca. 1845) San Vicente de Alcántara (ca. 1850)
Luís António Vieira Araújo (1815-1880)	Braga	Zarza la Mayor (1823) Ceclavín (ca. 1850)
António Vieira Araújo (1818-1885)	Braga	Zarza la Mayor (1823)
Estevão Vieira Araújo (1820- <i>post.</i> 1854)	Braga	Zarza la Mayor (1823) Gata (ca. 1833) Barcarrota (ca. 1840) Torrejuncillo (1853) Alcántara (1854)
João António de Oliveira (ca. 1786-ca. 1840)	Braga	Zarza la Mayor (ca. 1837)
Custódio Gomes (1811-1880)	São Tiago de Oliveira, (Póvoa de Lanhoso)	Zarza la Mayor (ca. 1837) Cáceres (ca. 1865)
João António de Freitas (ca. 1802-?)	São Martinho (Ferreiros, Póvoa de Lanhoso)	Zarza la Mayor (ca. 1840)
Pedro Joaquim Ferreira (ca. 1824-1899)	Feira Nova (Ariz, Marco de Canaveses)	Zarza la Mayor (ca. 1844) Navalmoral de la Mata (1875) Zarza la Mayor (1890)
Manoel Gonçalves (1822-ca. 1880)	Valbom (Fontarcada, Póvoa de Lanhoso)	Zarza la Mayor (ca. 1845) Cáceres (ca. 1868)
Joaquín Mota Osuna (ca. 1840-?)	Fatela, (Fundão)	Zarza la Mayor (ca. 1860) Mogarráz (ca. 1863)
Manoel Vieira Lopes (1823- <i>post.</i> 1874)	Outeirinhos (São Martinho de Travassos, Póvoa de Lanhoso)	Zarza la Mayor (ca. 1843) Alcántara (1845) Valencia de Alcántara (ca. 1872)
José Joaquim Rodrigues Pereira (1823-1905)	Cidadelhe (Mesão Frio)	Cáceres (ca. 1848)

ORIVE	LUGAR DE NACIMIENTO	LUGARES DE LLEGADA
Pedro José Nogueira Molarinho (1822-post. 1881)	Guimarães	Jaraíz de la Vera (ca. 1854) Navalmoral de la Mata (ca. 1880)
António Martins (¿-?)	Guimarães	Jaraíz de la Vera (ca. 1850)
Tadeu Luís Vieira da Silva (1812-1883)	Valbom (Fontarcada, Póvoa de Lanhoso)	Plasencia (ca. 1860)
Abel Augusto da Silva (1886-?)	Aldeia de Baixo (São Martinho de Travassos, Póvoa de Lanhoso)	Malpartida de Cáceres (ca. 1906)
Francisco Tavares Proença (?-ant. 1931)	?	Alcántara (ca. 1900)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARDOSO, Priscila (1998), *Filigrana portuguesa*. Lisboa, Lello Editores.

GARCÍA MOGOLLÓN, Florencio J. (1987), *La orfebrería religiosa de la Diócesis de Coria (siglos XIII-XIX)*. Cáceres, Universidad de Extremadura.

HURTADO, Publio (1915), *Ayuntamiento y familias cacerenses*. Cáceres, Excmo. Ayuntamiento.

LARRUGA, Eugenio (1796), *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, comercio, fábricas y minas de España...* T. XXXIX, Madrid, Oficina de Antonio Espinosa.

MEDINA GARCÍA, Eusebio (2003), *Contrabando en la Raya de Portugal*. Cáceres, I. C. El Brocense, Diputación Provincial de Cáceres.

MOTA, Rosa Maria dos Santos (2011), *Glossário do uso do ouro no Norte de Portugal*. Porto, Universidade Católica Editora.

PÉREZ HERNÁNDEZ, Manuel & AZOFRA, Eduardo (2006), *Orfebrería portuguesa en España. Piezas inéditas de la diócesis de Ciudad Rodrigo*, «De Arte. Revista de Historia del Arte». Universidad de León, 5: 183-197.

PUERTO CASCÓN, Eufemio (2004), *Mogarreño dapié*. Gijón, Martecsa Ediciones.

RODRÍGUEZ CANCHO, Miguel & BARRIENTOS ALFAGEME, Gonzalo (eds.) (1994), *Interrogatorio de la Real Audiencia. Extremadura a finales de los tiempos modernos. Partido de Badajoz*. Mérida, Asamblea de Extremadura.

RODRÍGUEZ CANCHO, Miguel & BARRIENTOS ALFAGEME, Gonzalo (eds.) (1994a), *Interrogatorio de la Real Audiencia. Extremadura a finales de los tiempos modernos. Partido de Llerena*. Mérida, Asamblea de Extremadura.

SANTOS, Manuela de Alcântara (2007), *Mestres Ourives de Guimarães: Séculos XVIII e XIX / Masters Gold and Silversmiths of Guimarães: 18th and 19th century*. Porto, Campo das Letras. Edição bilingue em língua portuguesa e inglesa.

SOUSA, Gonçalo de Vasconcelos (1999), *A Joalharía em Portugal, 1750-1825*. Porto, Livraria Civilização Editora.

SOUSA, Gonçalo de Vasconcelos (2007), *Ourivesaria popular: Arte, sociabilidade e património das gentes do Minho*, «Revista de História da Arte», Universidade Nova de Lisboa, 3: 223-237.

SOUSA, Maria José Costa de Carvalho (2004), *O Património Arqueológico na longa duração. Ourivesarias antiga e tradicional actual no Norte de Portugal*. Dissertação de Mestrado em Património e Turismo inédita, Guimarães, Instituto de Ciências Sociais.

TEJADA VIZUETE, Francisco (1998), *Platería y plateros bajoextremeños (siglos XVI-XIX)*. Badajoz, Universidad de Extremadura y Editora Regional de Extremadura.

VALADÉS SIERRA, Juan Manuel (2016), *Aproximación a los plateros y orives de Plasencia (1800-1940)*, en «Memoria histórica de Plasencia y sus comarcas 2016». Plasencia, Excmo. Ayuntamiento: 133-152.

VALADÉS SIERRA, Juan Manuel (2018), *Notas sobre el uso del término «orive» en Extremadura*, «Revista de Folklore». 435: 4-16.

VIDAL, Manuel Gonçalves & ALMEIDA, Fernando Moitinho (1996), *Marcas de contrastes e ourives portuguesas*. 2 vols. 3.^a ed. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

THE BIRTH OF *MNEMOSYNE*. THE EMERGENCE OF THE IMAGE OF THE HUMAN AT THE DAWN OF FOOD PRODUCTION¹

por

Luiz Oosterbeek²

Abstract: Rock art emerges, some 70 ka ago, as part of a process of anthropic understanding of the territories, framing them within culturally informed landscapes, under specific notions of space, time and cause. The paper starts with a discussion on the relations across memory, perceptions, techniques and oral and written communication. It argues that rock art, as a recording attempt, objectifies processes, i.e., takes them out of the flow of time and freezes them as moments, abstractions. Different functions are accomplished through such a process, from mnemonics to an understanding of time. Rock art may in part be understood as a cluster of mnemonics, rules, beliefs and perceptions, seating at the heart of integrated landscape management, regulating the logistics of human groups through a combination of regulations meant to prevent change (*nomos*) and an understanding of transformative processes (*kairós*). The emergence of the Human image is part of this, as an awakening of self-consciousness through memory in dramatic changing times, moving from a biome centred cosmovision of hunter-gatherer societies (in which the human tends to be peripheric in portrayed landscapes dominated by the zoocenosis) into a whole environment and climate centred cosmovision of early farmers (in which the Human emerges as part of the understanding of the transcendent).

Key words: Rock Art; Memory; Transitions.

Resumo: A arte rupestre emerge há cerca de 70 Ka, como parte de um processo de compreensão antrópica dos territórios, enquadrando-os em paisagens culturalmente informadas, sob noções específicas de espaço, tempo e causa. O artigo começa com uma discussão sobre as relações entre memória, percepções, técnicas e comunicação oral e escrita. Argumenta que a arte rupestre, como uma tentativa de registo, objetiva processos, isto é, retira-os do fluxo do tempo e congela-os como momentos, abstrações. Diferentes funções são realizadas através desse processo, desde a mnemónica até à compreensão do tempo. A arte rupestre pode em parte ser entendida como um conjunto de mnemónicas, regras, crenças e percepções situando-se no centro da gestão integrada da paisagem, regulando a logística de grupos humanos por meio de uma combinação de regulações destinadas a impedir mudanças (*nomós*) e de uma compreensão dos processos transformadores (*kairós*). O surgimento da imagem humana é parte deste processo, como um despertar da autoconsciência através da memória em tempos dramáticos de mudança, passando de uma cosmovisão centrada no bioma, das sociedades de caçadores-recolectores (nas quais o humano tende a ser periférico em representações de paisagens dominadas pela zoocenose) para uma cosmovisão centrada no conjunto do meio ambiente e do clima dos primeiros agricultores (na qual o Humano surge como parte da compreensão do transcendente).

Palavras-chave: Arte rupestre; Memória; Transições.

¹ An earlier version of this paper has been orally presented at the The 5th World Humanities Forum — The Human Image in a Changing Worlds, in Busan, South Korea, 2019.

² Instituto Politécnico de Tomar, Instituto Terra e Memória, Centro de Geociências da Universidade de Coimbra, Portugal. CIPSH. email: loost@ipt.pt.

Change is the rule of humans' context and also the major trigger for their cultural transformation. It is under such process that one may understand the emergence of the human figure depiction in portable and rock art.

While prehistoric art dates back to over 90.000 years ago, and the earliest rock art from over 70.000 years ago, the first anthropomorphic representations, produced by upper Palaeolithic hunters, date from about 45.000 years ago, in Europe. They do not represent humans, but therianthropes, half human half animal, possibly illustrating transformative characteristics of both and, in any case, calling for an approach to transcendent processes. "Sorcerers" or "Shamans" were identified in the rock art of caves Trois Frères, Chauvet or Gabillou in Europe, but also in Africa and America. Dear (Trois Frères), lion (Hohlenstein-Stadel³), antelope (South Africa San art) or snake (New Mexico), are some of the conveyed animals to mix with humans in this process.



Fig. 1: The "Lion-Man" from Hohlenstein Stadel Cave, Germany. The mask is clearly portrayed.
Source: <https://free-images.com>. See, also, Kind and Ebinger-Rist, *et al.*, 2014.

³ KIND, C.-J. & EBINGER-RIST, N. *et al.* (2014), *The Smile of the Lion Man. Recent Excavations in Stadel Cave (Baden-Wurtemberg, south-western Germany) and the Restoration of the Famous Upper Palaeolithic Figurine*. «Quatär 61», pp. 129-145.

Representations of humans in the later Paleolithic depict “ghost-shaped” forms, occasionally with feathers in their heads, suggesting the association to rituals and to altered states of consciousness. The palaeolithic cosmovision is, yet, dominated by fauna, and mainly big herbivores, and these early human depictions seem to illustrate the passage between the human and the animal dimensions.



Fig. 2: Bisons panel at Alamira cave, world heritage site, in Spain. Animals are the dominant images for Pleistocene hunter-gatherers. Source of photo: <https://www.flickr.com>.

In this context, one should understand the emergence of the representation of the human figure within the wider prehistoric societies context. In fact, the emergence of the Human image is a relatively recent feature, which builds from a long term set of cultural interactions, which we may assume will lead to the invention of the Human as an entity. These remotely build from the invention of the notion of symmetry, with the earliest bifaces some 1.7 MA ago, until the growing complexity of modern humans behaviour when producing composite stone and bone tools, burying their dead or carving the first musical instruments⁴.

⁴ D'ERRICO, F. & HENSILWOOD, C. *et al.* (2003), *Archaeological Evidence for the Emergence of Language, Symbolism, and Music — An Alternative Multidisciplinary Perspective*. «Journal of World

Prehistoric Rock Art is a syncretic feature which stands as a material evidence of a crossroad of multiple human processes: cognitive, symbolic, economic, aesthetic, ethic, among others. It is not a standard writing system, but it conveys knowledge through messages; it has a nonlinear structure, but is made of symbols which act as signifiers; and although we cannot access the concepts for which those signifiers may stand for (and, as in language, same signifiers may mean very different things under different contexts), we have methods to assess it from a morpho-typological perspective (using complementary analytical tools, from statistics to experimentation), within its context (to identify possible referents for those signifiers) and through comparative analysis (with other rock art sites and, once chronology is established, with wider cultural sources, namely oral tales)⁵.

Certainly its detailed contents are beyond our reach, but one important dimension of rock art is the organisation of collective memories within societies which have no writing systems. Such societies had to condense their accumulate knowledge through several mnemonics strategies: tales, songs, body art, dance... and rock art too. These would convey the understandings of the surrounding world, from environmental changes to human dynamics, from economic seasonality to kinship networking.

Non-literary societies, as later ones, act upon perceived landscapes, i.e., imagined realities that include all which is within their reasoning capacity (thus excluding many other features, either ignoring them or clustering them under a common outcasted sphere: the *forest*, the *shadow*, the *wild*). The perceived landscapes needed to be expanded with more detailed (analytical) and widening (extensive) knowledge, and the capacity to convey such knowledge to later generations became a major competitive advantage.

This dichotomy between the *tamed* (even in later Palaeolithic societies) and the *wild*, is structured by the capacity of humans to control or not those realities, and in the process of controlling emerges the relevance of tools and techniques, as amplifiers of the human body: axes that amplify the cutting capacity of the hand and arm, boats that amplify the swimming capacity of the body, bowls that amplify the carrying capacity of the hands, etc. But tools are, also, condensed products of a series of learned gestures (techniques), often associated to strict performative sequences involving songs, offerings or ceremonies. Techniques are a first relevant mnemonics mechanism. They allow for memorising repetitive efficient gestures, even if they limit, in such process, transformation and innovation.

Prehistory», vol. 17, n.º 1, March, pp. 1-70.

⁵ ANATI, Emmanuel (2008), *Studi per la lettura dell'arte rupestre*. Capo di Ponte, Valcamonica: Centro Camuno di Studi Preistorici.

Rock art is often associated to the landscape morphology, as if it irrupted from it (as aborigines from Australia tend to interpret past paintings). As it occurs at a larger scale in non-literary societies⁶, dichotomies are structural in rock art: engravings vs paintings, valley vs hill, orientation vs slope, ... human vs wild, ... all these structure ideas, knowledge and tales, enabling the recognition of territories and human groups. The discussion on its meaning (artistic creativity, myth, shamanism, altered states of consciousness...) and function (communication, identity, territorial organization, ...) tends to acknowledge its crucial role for the definition of Humankind, from an ethnocentric evolutionary perspective (although the scope of the Ethos may differ, from local discrete cultures to global entities such as the “modern humans”). In this sense, it may also be understood as a dynamic tension between the transformative structuring of processes (*kairós*) and the assignment of absolute values to features, freezing their transformative capacity (*nomos*), involving a transcendental transformative driver (*kairós*) and an immanent conservative driver (*nomos*).

The representation of the human figure is preceded by the self-identification of the human as the operator of such dichotomy. This is possibly why art, i.e. the design of non-utilitarian objects (beads, paintings, sculptures, music), finds its root in previous geometric treatment of tools, but emerges only when the economic intensification strategies, moving away from a random broad spectrum economy, start to prevail, some 100 Ka ago.



Fig. 3: Engraved stone from Blombos cave, South Africa. Geometric patters are the earliest forms of art. Source of photo: <https://www.donsmaps.com>. See, also, D'ERRICO, F.; HENSHILWOOD, C.; *et al.* (2003).

⁶ LÉVI-STRAUSS, C. (1973), *Structural Anthropology*. Middlesex: Penguin Books.

One could easily recognise in the first schematic and geometric paintings the two-dimensional representations of a longer tradition of the three-dimensional shaping of tools. But the emergence of the human figure is something else: it implies objectifying the human as a segregated entity, and this was possibly a result of the growing contacts of some groups with other human groups, due to growing population density and the shrinking of accessible territories during the Late Pleistocene.

The first representations of the human figure are mostly hand stencils, a sort of “signature” which stands for the collective entity of the group than for any specific human. These date at least from the early Upper Palaeolithic, before 40.000 years ago, and they might even having been produced by Neanderthals, according to most recent datings⁷. Still during the later Upper Paleolithic, emerge anthropomorphic “ghost-shaped” forms⁸, possible representations of shamans or alike, such as in the cave of *Trois-Frères*, in France. Earlier, portable art already staged anthropo-zoomorphic figurines, depicting human figures dressed with animal outfits, such as the Lion of Hohlenstein-Stadel. Nevertheless, the Palaeolithic figurative art is focused on the zoocenosis, and the human figure is somewhat marginal to the different composed scenes.



Fig. 4: Anthropomorphic representations from the Foz Côa Upper Paleolithic world heritage site, in Portugal. These representations relate to rituals, possibly also to trances.
Modified from Baptista, 2014.

⁷ HOFFMANN, D. L. & STANDISH, C. D. *et al.* (2018), *U-Th dating of carbonate crusts reveals Neanderthal origin of Iberian cave art*. «Science», vol. 359, issue 6378, pp. 912-915.

⁸ BAPTISTA, A. M. (2014), *O Vale do Côa — Estudo e gestão de um complexo de sítios de arte rupestre Património Mundial*. «Cuadernos de Arte Rupestre», 7, pp. 113-135.

In this sense, the anthropomorphic earlier figures should not be considered “human”, since they represent an ethnocentric understanding of the group, which excludes other humans as part of the *wild*. The same can be said concerning the various Palaeolithic female sculptures⁹, which again have strong sexual attributes. The emergence of the human image stands for a human divide, still moderate (which also explains why the anthropomorphic images are limited in the Palaeolithic), but one which will grow to become dominant in the Holocene, amidst food production economies and dramatic demographic growth.

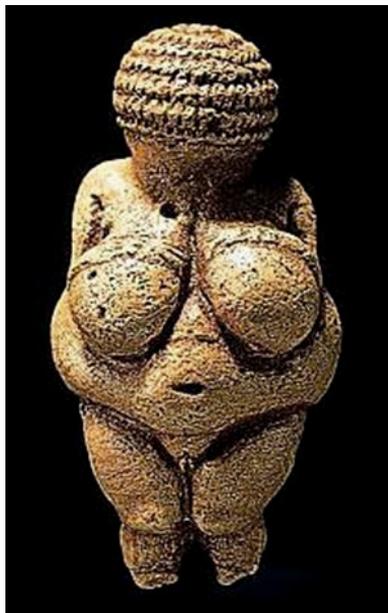


Fig. 5: Venus of Willendorf. Source: <https://free-images.com>.
See, also, SOFFER, Adovasio *et al.*, 2000.

Even in hunters' societies in transition into farming, such as in the monumental complex of Göbekli Tepe¹⁰, in Turkey, almost 10.000 years ago, while one can recognise the dawn of complex religious behaviour associated to growing sedentism

⁹ SOFFER, O.; ADOVASIO, J. M. & HYLAND, D. C. (2000), *The “Venus” Figurines. Textiles, Basketry, Gender, and Status in the Upper Paleolithic*. «Current Anthropology», vol. 41, n.º 4, pp. 511-537.

¹⁰ SWEATMAN, M. B. & TSIKRITSIS, D. (2017), *Decoding Göbekli Tepe with Archaeoastronomy: what does the fox say?* «Mediterranean Archaeology and Archaeometry», vol. 17, n.º 1, pp. 233-250.

of these communities, the human image is still rooted in the zocenosis, and is expressed through therianthropos.



Fig. 6: Bird shaped and other zoomorphic representation at Göbekli Tepe. Monolith 43.
Source of photo: <https://commons.wikimedia.org>. See also, SWEATMAN and TSIKRITSIS, 2017.

It is with the first farming communities that the human image becomes a central theme, possibly related, also, to the emergence of the first religious processes: the images of the Human are, in this stage, transcendental entities standing for specific attributes, identifying their regulatory competences related to social and natural constraints. They remain, though, as part of an ethnocentric cosmo-vision: one should be careful when assigning the word “human” to those, since their names would probably rather coincide with the human groups that created them: there is hardly any evidence of a notion of humankind, beyond the cultural boundaries, even if it’s also likely that the growing economic interaction of these groups will tend to foster the notion of a common “nature”.

None of the Holocene early anthropomorphic images is known by its name. Yet, one may recognise strong similarities across them, starting with schematic depictions, occasionally associated to hunted deer¹¹ or to ploughing oxen, evolving through warriors or sailors. depicting a bipolar world of the living (marked by confrontation and production) and of the dead (source of empowerment, illustrated through ceramics or stelae)¹².

The earliest schematic Holocene human figures are geometric based, composed by traits. They can be isolated figures, but are mostly organised in groups, or sequences, often suggesting dances, i.e., illustrating collective rituals.

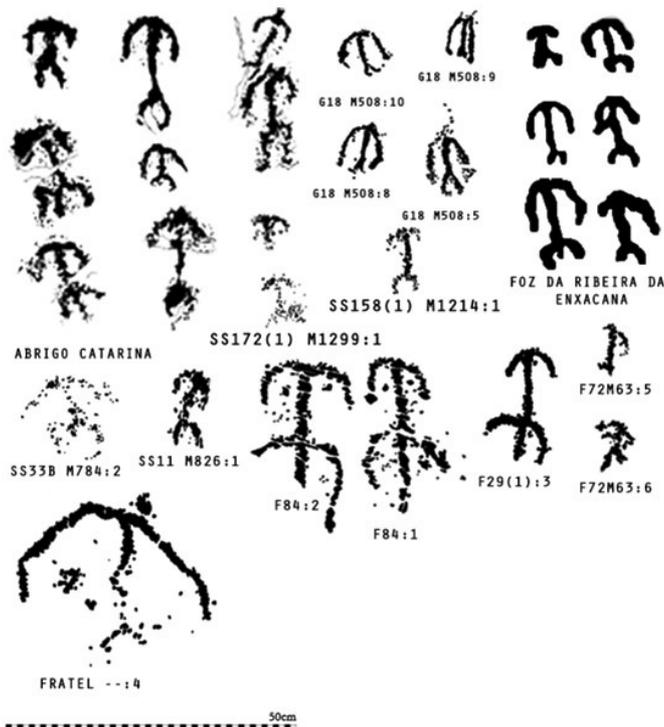


Fig. 7: Schematic anthropomorphic representations from the Neolithic rock art complex of the Tagus valley, Portugal. Source: Sara Garcês (Archive of the Instituto Terra e Memória, Mação, Portugal).

¹¹ GARCÊS, S. & OOSTERBEEK, L. (2009), *Cervídeos na arte rupestre do vale do Tejo. Contributo para o estudo da Pré-História recente*. «Zahara» vol. 14, 90-94.

¹² OOSTERBEEK, L. (2001), *Stones, carvings, foragers and farmers in the Southwest of Europe. A view from the inland*. «Prehistoria 2000», 150-168.

One must not explain all prehistoric art through one single common explanation, as Peter Ucko and A. Rosenfeld explained many years ago¹³. Several theories have been proposed to explain prehistoric art and its images (shamanism, art for art, magic hunting, etc.), but some consensus exists on their symbolic relevance and potential association to rituals. The process of constructing the human image becomes more clear in this context, building from everyday life contingencies into abstraction. The transcendental dimension becomes the foundation of the concrete, through reconstructing performative experiences (dancing, hunting, praying, ...).



Fig. 8: Anthropomorphic image carrying a dead red deer, from S. Simão, Tagus valley, Portugal. Note that the antler of the deer has been united to design a sun. The human image is of a strong male god or hero. Source: Sara Garcês (Archive of the Instituto Terra e Memória, Mação, Portugal).

One important element to consider is the perspective of the artist when observing Palaeolithic and later hunters, and first farming and later metal producers art. Whereas the former look “around”, to check on food availability and often

¹³ UCKO, P. & ROSENFELD, A. (1967), *Palaeolithic cave art*. New York: McGraw-Hill.

representing in profile the hunted animals, the later look “up”, to check on weather conditions (the most relevant variable for farming groups). This posture in relation to the environment has relevant implications in the emergence of the human figure. The lateral perspective of the hunters tends to be addressed to tangible realities that can be seen and to which an intention may be assigned (this being at the origins of animism). The vertical perspective, though, requires an acceptance of a will that cannot be assigned to a perceived entity, thus raising the need to imagine its nature: supernatural entities become prominent within a cosmovision which is no longer govern by sight (“in the beginning there was the will of the animal, or the tree”) but by pure abstraction (“in the beginning there was the word”). In this sense, the farmers human figure is a projection of human abilities into invisible powerful entities.

Portable art is of particular relevance in this transition process, since it allowed for individual appropriation of specific signifiers, such as the schematic slate plaques that occur in megalithic burials. These encapsulate the attributes of the deceased and act as a second layer of identity and exclusion: only a few would be entitled to use those signifiers, the geometric patterns remaining dominant.



Fig. 9: Slate plaque from Mação, Portugal, depicting a schematic head, with pierced eyes and a definition of the contour of the body from shoulders to belt.
Source: ITM, Museum of Mação collections archive.

The progressive anthropisation of divinities is part of a process of segregation of the timeless sacred space¹⁴ from the secularised daily dynamics. It is the tension between the power of the gods and the terrestrial power of the kings and alike, that will lead to the initial human images of... humans. These are often to be found associated to warfare, if not to other functional activities. This process of building a image of specific humans is not beyond difficulty, since the image and the entity are hardly disentangled: the image “is” the entity, like with icons, and this explains the resistance of many less complex societies to allow for being photographed. The same way illustrating animals starts by empowering human groups over them, the illustration of living humans becomes an expression of the domestication of the human, since it tends to empower some over the others. This process of domestication cannot be separated from the wider domestication process, which for the first time conditioned humans not only to natural cycles imposed on them, but to cultural cycles imposed by them, through their economic strategic choices.

This will entail a second important variation: whereas hunters representations are almost deprived from anthropic attributes (if one exclude possible feathers in some depictions), farmers human (transcendent) images always carry a sign of specific attributes (the Sun, dancing, clothes, weapons, hunted animals, etc.). This is an interesting evidence: the image of the human starts by being the image of a divided humanity (projected in the cosmos). Such process is particularly evident in syncretic figures such as stelae¹⁵, which stand for the dichotomy alive/dead (mostly representing dead characters), for the sexual implications of empowerment (the shape of the stelae being a phallus, but also often including female attributes), and for the importance of inter-cultural conflict (weapons, negating the humanity of the “others”).

¹⁴ ELIADE, Mircea (1981), *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Lisboa: Edições 70.

¹⁵ GUTHERZ, X.; JALLOT, L. & PERNET, L. (2014), *Jean Arnal et le Néolithique en Languedoc. Album de l'exposition*. Montpellier: Agglomération.



Fig. 10: Bronze age stelae from the Gard region, in France. Modified after GUTHERZ *et al.*, 2014.

A common thread uniting all the mentioned disparate representations is that they conveyed information on the identity of their producers. Communicating became crucial for humans, to structure hunting strategies, farming activities or kinship relations. Tales and related narratives are known from ethnographic contexts and are still used in contemporary society when attempting to convince others (children or adults) to act in a certain direction. Orality is the core of such communication: there is no drawing, music or smell that can be as powerful as the combination of the words “global warming”, once listened to, and then spoken back. Orality offers the possibility of expanding mnemonics, although it has two severe limitations: the limits of individual memory (rhythm and repetition are designed to counter this) and the fast transformation of phonemes (through pronunciation, leading to morphological and then conceptual transformation, thus losing its original meaning and informative function).

This is the source of relevance of rock art depictions of humans and beyond. Several functions are to be assigned to this material expression, from landscape markers to hunting tales or ceremonies. But what we can perceive is the occurrence of narratives (which would be oral) illustrated by images (that freeze those narratives). In this sense, rock art became a useful tool to limit the transformative changing dimension of oral mnemonics (even if images are, of course, highly transformative). Often associated to performances, this early art could become an illustration, an explanation, of core narratives of the human groups producing it, while embedding them in *nature*, thus rescuing it from the *wild* into the *cultural*.

As a novel tool, it would be very limited in the attempts to change it, and this is why early art clusters are so repetitive and conservative (the same also occurs with stylistic early tools design).

These levers are, hence, an integrated tool-kit: memorising through syncretic perceptions that shape the understanding, memorising through gestures that lead to the production of anthropic landscapes, memorising through spoken sounds that structure narratives, memorising through reproduced images which convey the former and embed it in the *natural* landscape.

The need for memorisation is related to the evolutionary capacity to anticipate. Our species is characterized by a dominant extra-somatic, cultural (i.e. learned, educated), behavior that is largely expressed through anticipation of consequences: humans act to obtain in practice what they foresee, given a remarkable capacity to relate themselves and their surrounding resources (e.g. energy sources, food, other humans, ...) not only in space (locating them) but also in time (where they will be or how long it will take to reach them), establishing strategies that rooted in the awareness of cause and consequence flows.

The human image, once understood as part of a wider, environmental, context, would make little sense for societies still striving to establish the field of the tamed as opposed to the wild uncontrolled space. But once this space, the *domus*, starts to be secured, a relatively fast transition will occur, from therianthropes into divinities, from these into heroes, and from heroes into (leading) people. Later farming societies will evolve in the direction of depicting narratives, which might be mythical but growingly become closer to the everyday life of villages, as in the case of Ndalambiri rock art, in Angola¹⁶.

This anticipatory competence is also present in the *Resus* monkey, for instance, but with humans it is taken to a much more complex level. In fact, human behavior is governed by the awareness of potential needs, resources and possibilities (theoretical knowledge) and by the capacity to bridge the gap between needs and resources rendering the possibilities effective (applied knowledge, or logistics). Actions are then determined by foresight: we do what we believe to be necessary to obtain a specific result, be it lunch, writing a book or travelling to the moon. In this exercise, we are thus conditioned by our capacity to imagine possibilities.

The notions of space, time and cause are the structuring cognitive tools in this process, and they are crucial to understand rock art. Out of these, space is

¹⁶ MARTINS, C. (2016), *Ndalambiri e a Arte Rupestre do Ebo, Kwanza Sul, Angola Tempo, Espaço e Gentes numa Paisagem Cultural*. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, PhD dissertation.

particularly relevant, since it builds from feeling the physical segregation between what we recognize as our identity (itself an ongoing process) and the other things (what is not “us”); it uses touch, sight, smell, taste and hearing as primary channels of information. It is an abstract notion, though: humans perceive the space, and they shape it in cognitive terms through the actions they perform in and through it; before becoming a complex of landscapes (visual perceptions), the space is a complex of taskscapes (terrains of action). This is why space is crucial for identity building, but also why identity, in the end, cannot be defined beyond alterity (we can only understand the self through the eyes of the other, because the self is a relational construct, not an absolute eternal entity). The earlier images of the human start by being images of the transformation (therianthropes), then images of the transcendent (divinities), to only later become images of heroes (still partially transcendent) and, in the end, mythical representations of the self.

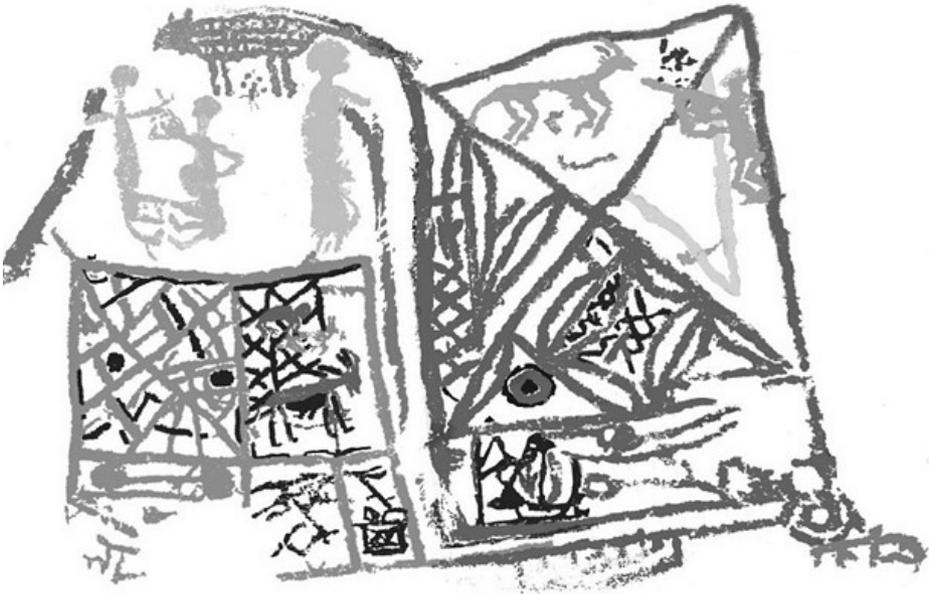


Fig. 11: N’Dalambiri rock shelter in Ebo, Angola. Mythical representation of the control of domestic animals and plants (in cages, below) by humans, depicting a dwelling scene with two males and a pregnant female, the whole still being dominated by wild fauna (on top).

Source: ITM, Museum of Mação collections archive.

The first level of understanding of objects, characteristics and external processes is thus highly cultural and anthropocentric, attributing human properties to other elements (animism and realism built from it), leading to a causal approach based

on belief (eg. magical explanations). In fact, the simple relation between perceived space and time does not generate rational explanatory sequences, because it simply engenders a transcendent causality, once the notion of space is constructed by the segregation of objects (“I am not these object”) in an anthropocentric reasoning (discontinuous and constituted of isolated objects) with time being considered reversible (and interpreted as changing objects according to “their will”).

A second level of understanding is generated by gesture and techniques. Once humans experience gestures, they recognize that events can be a (con) sequence of their own activity, thus developing a notion of causal mechanism driven by humans. While external causality is understood as reversible (according to the “will” of objects), immanent causality can be understood as irreversible (causes are in principle in the past, even though societies may believe in magical processes at this level). But when such causes are associated with the production of objects, the mastery of a causal sequence of gestures becomes necessarily irreversible (it is not possible to build a sickle without a prior recovery of the required raw materials; it’s no longer possible to keep the gallet, when it was cut to produce a biface). Thus, technology is the driving process that builds physical causality and, hence, irreversible time and continuous space.

The notions associated with this cognitive revolution leave no trace in the archaeological record, but two major processes in the construction of these notions are: movement (associated with displacement) and technology (associated with gesture)¹⁷. Such processes can be evaluated when studying the source of raw materials, for example. The rock art itself is an archaeological product that can be evaluated in terms of materials and techniques. But it sometimes has the particularity of being the result of gestures that do not relate directly to short-term causal sequences (for example during the production of a scraper or even simply scratching a rock without a specific purpose) or to the mediation between needs and resources. In this sense, rock art is in the context of the detachment mentioned above between thought and effective action, as well as the notion of causal sequence.

The human image implies a global understanding of the human, which itself results from a long time process of segregations and later integration. The human image could barely be conceived out of an integrated global sociocultural and economic framework, and this is why, as such, it is a recent phenomenon.

In this process, identity is shaped through the accumulation of specific own knowledges, including artistic gestures, which create a new, anthropic-domestic,

¹⁷ MITHEN, S. (1999), *The Prehistory of the Mind: the cognitive origins of art, religion and science*. London: Thames and Hudson.

space. Rock art, although not a strict writing system, is therefore a signature within the landscape, and implies the existence of procedures to teach, at least to some, how to decode it. It is, also, a conservationist approach to communication, aiming to reduce flexibility of interpretation by establishing *reading guidelines*, which are lost for us but would be the key to interpret meaning.

This does not mean all rock art had to be about knowledge and mnemonics. Certainly we retrieve contexts which are mere scratches, or learning experiments, or aesthetic pleasure essays. In many cases, though, we face a composition of symbols (naturalistic or abstract) that stand for material or intangible realities (objects) recognised as separated from the subject artists: the rock art objectifies those realities, segregates them from the subject, and in such a process it builds from mental images to objectify landscapes and behavioural patterns, allowing not only to experience them, but to observe and study them at distance.

Recording “things” through engravings or paintings (animals, humans, plants, abstract motives) is an exercise of collective representation of mental images which aim at retrieving an expectation of balance amidst uncertainty (e.g., representing hunted species while they are away), at stressing the uniqueness of the human group amidst environmental diversity (e.g., representing hunting scenes) and at consolidating strict and conservative behaviour (e.g., representing performances). The rock art has, beyond the function of mnemonics, several other, including to describe myths, to accompany rituals, to formalise knowledge or to stress the circularity of time or to consolidate social structure (as may be the case in the Hal-Saffieni hypogeum, in Malta¹⁸). But all suggest the existence of a “story”, a narrative, which may be explanatory, interrogative or even transformative but, in any case, allows for an analytical approach to context, engaging space (landscapes), time (stories) and cause (scenes). Through the combination of these, rock art could also have a prescriptive role, defining what could be done or not, and how or when it should be done.

¹⁸ MALLIA, J. (2008), *Case Study 3: Maltese Prehistoric Sites and Collections*. Malta: Heritage Malta, p. 9.



Fig. 12: The “sleeping lady” of the Hal-Saflieni hypogeum, in Malta.
Source: <https://commons.wikimedia.org>. See, also, MALLIA, 2008.

The human image requires the approach to the notion of human as an anthropic, non-ethno-centred, entity. Humanity is the results of a process through which *Homo sapiens* becomes human, itself a consequence of the current process of global transitions and integration, since it poses for the first time in History each individual in front of unlimited Universe. This may foster a Human collective identity, but it also segregates disruption and conflict. The major challenge is to understand that a human image, even when it may be an image of the *ethos*, is not, *per se*, an image of the human. This later one requires a specific philosophical understanding, which is far from being part of a conscious global awareness. Therefore, revisiting past anthropomorphic images, one must avoid taking the shape for a contemporary concept, just as it is fundamental to recognise that such contemporary concept is still in progress.

The human image started to be designed over 7.000 years ago. It is time, possibly, for it to flourish and prevail over the countless images of a segmented humanity.

ACKNOWLEDGEMENT

This research was undertaken in the context of the strategic project of the Geosciences Centre of Coimbra University (UID/Multi/00073/2013), supported by the Portuguese Foundation for Science and Technology (FCT), through the Polytechnic Institute of Tomar and the Instituto Terra e Memória, in Portugal. The study of the Tagus basin rock art was part of the FCT funded project MTAS (Moving Tasks Across Shapes — PTDC/EPH/ARQ)/4356/2014). The author wishes to express its thanks to the World Humanities Forum for the kind invitation to attend its 2018 edition.

REFERENCES

- ANATI, Emmanuel (2008), *Studi per la lettura dell'arte rupestre*. Capo di Ponte, Valcamonica: Centro Camuno di Studi Preistorici.
- D'ERRICO, F.; HENSHILWOOD, C. *et al.* (2003), *Archaeological Evidence for the Emergence of Language, Symbolism, and Music — An Alternative Multidisciplinary Perspective*. «Journal of World Prehistory», vol. 17, n.º 1, March, pp. 1-70.
- ELIADE, Mircea (1981), *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Lisboa: Edições 70.
- GARCÊS, S. & OOSTERBEEK, L. (2009), *Cervídeos na arte rupestre do vale do Tejo. Contributo para o estudo da Pré-História recente*. «Zahara», 14, 90-94.
- GUTHERZ, X.; JALLOT, L. & PERNET, L. (2014), *Jean Arnal et le Néolithique en Languedoc. Album de l'exposition*. Montpellier: Agglomération.
- HOFFMANN, D. L.; STANDISH, C. D. *et al.* (2018), *U-Th dating of carbonate crusts reveals Neandertal origin of Iberian cave art*. «Science», vol. 359, issue 6378, pp. 912-915.
- KIND, C.-J.; EBINGER-RIST, N. *et al.* (2014), *The Smile of the Lion Man. Recent Excavations in Stadel Cave (Baden-Württemberg, south-western Germany) and the Restoration of the Famous Upper Palaeolithic Figurine*. «Quatär 61», pp. 129-145.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973), *Structural Anthropology*. Middlesex: Penguin Books.
- MALLIA, J. (2008), *Case Study 3: Maltese Prehistoric Sites and Collections*. Malta: Heritage Malta, p. 9.
- MARTINS, C. (2016), *Ndalambiri e a Arte Rupestre do Ebo, Kwanza Sul, Angola Tempo, Espaço e Gentes numa Paisagem Cultural*. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, PhD dissertation.

MITHEN, S. (1999), *The Prehistory of the Mind: the cognitive origins of art, religion and science*. London: Thames and Hudson.

OOSTERBEEK, L. (2001), *Stones, carvings, foragers and farmers in the Southwest of Europe. A view from the inland*. «Prehistoria 2000», pp. 150-168.

SOFFER, O.; ADOVASIO, J. M. & HYLAND, D. C. (2000), *The “Venus” Figurines. Textiles, Basketry, Gender, and Status in the Upper Paleolithic*. «Current Anthropology», vol. 41, n.º 4, pp. 511-537.

SWEATMAN, M. B. & TSIKRITSIS, D. (2017), *Decoding Göbekli Tepe with Archaeoastronomy: what does the fox say?* «Mediterranean Archaeology and Archaeometry», vol. 17, n.º 1, pp. 233-250.

UCKO, P. & ROSENFELD, A. (1967), *Palaeolithic cave art*. New York: McGraw-Hill.

ARQUEOLOGIA, HISTÓRIA E ETNOGRAFIA DA PESCA: PESQUEIRAS E TRADIÇÃO DA PESCA EM ORTIGA (RIO TEJO, MAÇÃO)

por

**João de Matos Filipe¹, Jaisson Teixeira Lino², Sara Cura³,
Antonio Luiz Miranda⁴**

Resumo: O artigo apresenta no modo de potencialidades uma primeira aproximação ao estudo das pesqueiras de Ortiga no Concelho de Mação em perspectivas arqueológica, etnográfica, patrimonial e histórica. As pesqueiras são estruturas arquitetónicas maioritariamente compostas por material litológico utilizadas em atividades de pesca e contando com larga ocorrência na área em tela. Datadas desde pelo menos o século XVI, propõe-se aqui uma exploração inicial das possibilidades de pesquisa interdisciplinar, que possam conjugar diferentes áreas do conhecimento, contribuindo assim para uma melhor compreensão dos processos de formação, utilização e abandono destas estruturas.

Palavras-chave: Pesqueiras; Artes da pesca; Arqueologia da pesca.

Abstract: The article presents in potential mode a first approximation to the study of Ortiga “pesqueiras” (fishery structures) in the Council of Mação under the archaeological, ethnographic, heritage and historical perspectives. The “pesqueiras” are architectural structures mostly composed of lithological material used in fishing activities and having a large occurrence in the area of the study. Dated since at least the sixteenth century, it is proposed here an initial exploration of the possibilities of interdisciplinary research, which can combine different areas of knowledge, thus contributing to a better understanding of the processes of origins, use and abandonment of these structures.

Keywords: Fishery structures; Fishery Cultural Heritage; Fishery Archaeology.

¹ Investigador no Museu de Arte Pré-Histórica de Mação, Licenciado em História pela Universidade de Lisboa. Email: joamatosfilipe@gmail.com.

² Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Brasil. Pós-Doutor em Arqueologia pela Universidade de Amsterdão, Holanda. Email: lino@uffs.edu.br.

³ Arqueóloga no Museu de Arte Pré-Histórica de Mação, Doutora em Quaternário, Materiais e Culturas pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD). E-mail: Osaracura0@gmail.com.

⁴ Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Brasil. Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. Email: antonio.miranda@uffs.edu.br.

1. INTRODUÇÃO

As pesqueiras do rio Tejo na Ortiga são exemplares raros de uma arquitetura paisagística única resultante da secular relação com o rio nesta aldeia piscatória do concelho de Mação, resultante de engenhosas técnicas de construção com o xisto que bordeja as margens do Tejo nesta zona. Sendo um património secular, o seu estudo, das estruturas e de todo o património imaterial associado, deve continuar de forma rigorosa, contribuindo assim para a sua salvaguarda e conservação, mas também valorização e musealização a céu aberto. Devolvendo à comunidade um valioso património para o estudo da sua identidade ribeirinha e piscatória. A potencialização deste património é o caminho da sua sustentabilidade. Um estudo de carácter patrimonial evidenciará o seu valor arquitetónico, arqueológico, etnográfico, didático, ecológico e estético. Estudo esse que por sua vez deverá integrar o conjunto de dinâmicas culturais associadas: envolvendo nestas tanto os aspectos materiais, como as técnicas de construção das pesqueiras, dos barcos “picaretos”, mas também as técnicas da pesca na Ortiga, bem como os aspectos imateriais como a gastronomia típica desta vila ligada à intensa pesca no rio Tejo os ditos e falares da população referindo o Tejo, os hábitos de higiene pessoal, entre outros, sem esquecer a outrora riquíssima variedade de espécies de peixes, vegetação, aves que constituem a paisagem tagana neste trecho do rio Tejo.

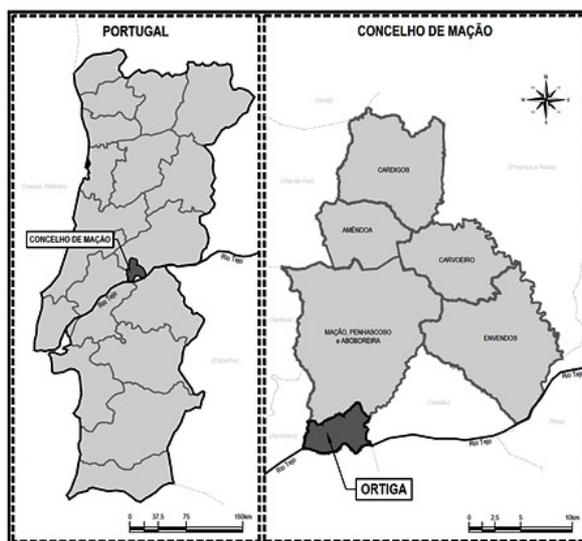


Fig. 1. Localização geográfica da área de estudo.

Fonte: Mapa produzido por Jaisson Teixeira Lino e Mauro Fusinato.

O presente trabalho discorre sobre as pesqueiras como elemento arqueológico e etnográfico integrado na paisagem do rio Tejo nas margens da Ortiga enquanto património cultural associado à intensa exploração piscícola do rio pelas populações desta aldeia, numa lógica de desenvolvimento integrado e sustentável que tem na sua memória material e imaterial uma âncora identitária. É notável o saber e engenho na sua construção, singular nesta zona, que obriga a saberes de construção, mas também a um profundo conhecimento do rio e suas correntes naqueles percursos de água para adequadamente orientar a construção da pesqueira e dela tirar o almejado proveito piscícola.

Nomeadamente em Portugal, a cultura material da pesca vem sendo evidenciada em jazidas arqueológicas desde o Paleolítico. Do litoral aos rios do interior do território, objetos e estruturas mostram que as comunidades humanas que povoaram o que hoje compreende as terras de Portugal desenvolveram aparatos para explorar as atividades piscatórias marcando, quer no mar, quer nos rios, importante atividade económica que atravessou os séculos e ainda hoje caracteriza, para além do elemento económico, a identidade do ser português.

Embora não seja objetivo deste trabalho analisar em detalhe a história da pesca em território português, alguns trabalhos são mencionados para melhor ilustrar como a arqueologia vem contribuindo com novos conhecimentos sobre esta atividade económica, em épocas anteriores à instalação das pesqueiras da Ortiga. É o caso, por exemplo, do estudo de Cardoso (1996), que nos apresenta uma discussão sobre a presença de pesos de pesca na pré-história de Portugal, produzidos em pedra e encontrados em diferentes partes de Portugal, em comparação com artefactos de mesmo tipo estudados pelo autor em Leceia (Oeiras). Apesar das diferentes conclusões a que chegaram diferentes pesquisadores, objetos com dimensões e formas variáveis são de fato, pesos, quer utilizados em armadilhas como o redefole para captura de caranguejo, quer para o uso em redes, feitas de material perecível.

Um outro estudo a ser mencionado é o de Lourenço (2010), que mostra os resultados de pesquisas em assentamentos pré-romanos e romanos (republicano e imperial), e os componentes materiais especificamente ligados a pesca. Dentre o conjunto de artefactos, destacam-se: anzóis, pesos de rede, chumbadas, agulhas e puxeiro, além dos vestígios ictiológicos.

Centrados no património cultural, notáveis estudos (cf. Leite, 1999; Pacheco, 2013; Antunes, 2013; Madaíl, 2014) vêm sendo conduzidos nos remanescentes de pesqueiras em diferentes áreas do rio Minho, entre o norte de Portugal e a Galícia, no lado Espanhol. Embora não estejam centrados em escavações e análises arqueológicas, tais produções trazem uma série de informações que, somadas, exibem uma ideia tipológica das formas, matérias-primas, da sua localização específica no leito

do rio, além de munirem o leitor de documentos históricos que situam as origens destas pesqueiras em uma época tão antiga como o povoamento proto-histórico anterior à ocupação romana da região.

Também centrados nos estudos do património, além da história da cultura material, os estudos de Inês Amorim (2002, 2014) sobre a pesca e os pescadores do período moderno (sécs. XVI a XIX), sobretudo em regiões litorâneas, nos mostram como as atividades piscatórias, e seu repertório material, ocupam espaço privilegiado nos estudos de diferentes tipos e cronologias sobre a história de Portugal na longa duração.

Assim, uma pequena amostragem aqui indica a potencialidade e a importância que os estudos sobre a cultura material da pesca têm em Portugal, seja qual a região, de norte a sul e de leste a oeste do que hoje se constitui o território deste país.

Existem de facto bastante estudos sobre as pesqueiras do rio Minho, existem diversos estudos sobre pesqueiras noutras zonas da Europa, mas do Tejo e especificamente da Ortiga temos a publicação de um dos signatários deste trabalho (Filipe, 2012) como principal fonte de informação.

Obra pioneira que lançou as bases para que se possa prosseguir num estudo que inclua outras vertentes, nomeadamente a arqueológica, bem como a valorização patrimonial das pesqueiras da Ortiga. É de certa forma o que pretendemos desenvolver neste artigo. Não de forma cabal, mas lançando as bases para se prosseguir numa investigação deste rico património noutras dimensões mais transdisciplinares.



Fig. 2. Vista do Rio Tejo, com a comunidade de Ortiga ao alto.
Fonte: Foto de Jaisson Teixeira Lino.

2. CONTEXTO HISTÓRICO

Naturalmente que quando, no séc. I D.C., Estrabão escrevia na sua Descrição da Península Ibérica “... o Tejo... este rio além de mui piscoso abunda também em mariscos”, épocas em que os grandes esforços do vulgo das comunidades se centrava na procura e obtenção dos bens essenciais e indispensáveis à satisfação das necessidades básicas, as áreas e os elementos naturais que pudessem garantir essas necessidades eram muito procuradas e daí a existência, ainda hoje, de imensos aglomerados populacionais bordejando o rio.

Sem termos provas de relação de continuidade a não ser a presença do Tejo, em Ortiga na proximidade do rio identificamos a Anta do Rio Frio, monumento funerário megalítico de construção estimada do ano de 3.200 A.C., o Balneário Romano do Vale de Junco, dos séc. III/IV D.C., tendo bem defronte, na margem esquerda do rio, a também romana e muito importante *Aritium Vetus* e posteriormente, já pela Idade Média, os diversos Casais identificados na documentação oficial disponível como unidades de habitação e de economia familiar (Casal da Foz, Casal da Chalouca, Casal da Cabeça da Uje, Casal do Vale de Junco, Casal da Ortiga, Casal das Cabeças, Casal da Foz d’Eiras, etc.), todos bem próximos do Tejo.

Então como hoje, os melhores terrenos agrícolas situam-se no território que era ocupado por esses Casais, senão junto ao rio muito próximo dele e esse factor reforçava, naturalmente, essa tendência de aproximação ao Tejo e pela certa, o aproveitamento da sua riqueza piscícola.

A nível documental as primeiras referências que encontramos sobre a existência das pesqueiras no território de Ortiga, enquanto estruturas construídas especificamente para o exercício da arte da pesca, são do reinado de Filipe II e constam de uma sentença do monarca, datada de 6 de Setembro de 1613, mediante a qual os senhorios das pesqueiras ficaram isentos do pagamento da sisa dos pescadores e daí, retirados do respectivo encabeçamento.

Contudo, embora não se tratando propriamente do tipo de pesqueiras que encontramos em Ortiga e no rio Tejo, a montante de Abrantes, mas bem próximo do modelo das pesqueiras existentes no rio Minho e também no rio Douro, mas neste só até ao século XVIII, nos reinados de D. Afonso Henriques, de D. Dinis, D. Afonso IV, D. Fernando e D. João I, há referências a instalações que à época eram identificadas como caneiros.

Embora como equipamento construído no leito do rio para servir de suporte ao exercício da captura de peixe em nada se assemelhava com a estrutura de uma pesqueira.

O tipo de pesqueira que conhecemos hoje no rio Tejo terá sido concebido e adoptado, a partir da época em que o rio passou a ser navegável. Veja-se como, em 1582, Filipe I, dando seguimento a uma sugestão de Juan Bautista Antonelli, mandou proceder à eliminação do Caneiro de Abrantes a fim de facilitar a navegação de barcos e das espécies piscícolas.

Bastante mais tarde, no séc. XVIII, reinado de D. José I, o Marquês de Pombal determinou a eliminação/destruição de todas as pesqueiras, seriam caneiros como o existente em de Abrantes, que no rio Douro impediam a fluente navegabilidade dos barcos Rabelo.

O rio funcionou, desde sempre, como que se tratasse de elemento e espaço comum afecto a toda a comunidade. Espaço de festivas caldeiradas em família, de momentos de lazer aproveitando as suas margens e as suas águas para tomada de banhos fosse em grupo ou isoladamente, enfim a relação da comunidade com o rio foi sempre e continua a ser de grande afinidade.

Outro aspecto que muito contribui para essa forte presença do rio na vida da comunidade tem a haver com as pesqueiras e com a riqueza piscícola do Tejo.

Investir na construção de uma pesqueira, porque se tratava de projecto muito dispendioso, individualmente estava ao alcance de muito poucos. Daí, a solução passava pela construção mediante a participação de vários interessados que, posteriormente organizavam o calendário de exploração, em função da participação financeira de cada um. Se havia hipótese de adquirir uma já construída tudo se processava do mesmo modo.

Ora, tal método conduziu a que cada pesqueira tenha diversos proprietários — sete; oito; doze; etc., situação ainda hoje bem patente nos respectivos registos.

Tais factos levavam a que praticamente todas as famílias obtinham do rio algum do seu sustento. Tal como do nateiro e da horta, cultivando, se colhia os legumes, do rio, capturando, retirava-se o peixe ou seja, obtinha-se o “conduto”.

No subconsciente de muitas gerações, com a certeza de não errar e não exagerar, podemos dizer que havia o puro sentimento de pertencerem ao Tejo. Isto porque nas suas andanças pelo rio — nadando; pescando; navegando — situações de apuro houve nas quais foram “poupados” pelo Tejo. Não morreram porque o rio, embora podendo-o fazer não o fez, deixando-lhe como conselho de amigo a necessidade de ser mais ponderado(a) e cauteloso(a).

3. AS PESQUEIRAS EM PERSPETIVA ETNOGRÁFICA, HISTÓRICA E ARQUEOLÓGICA

“A pesqueira, propriedade, no geral, construída em alvenaria para o fim em vista e com registo específico para tal fim, tem, quase sempre, a forma de dois paredões (quebra mar), prolongados da terra para o mar (meio do rio), sendo o de montante chamado dente, mais ou menos perpendicular ao eixo do rio, enquanto o de jusante, ou pesqueira propriamente dita, fica de entre paralela a oblíqua ao leito do mesmo e quase sempre enviesada no sentido da ponta do dente que desce em declive para o mar e costuma ter 1,00m de largura, enquanto que a da pesqueira é de cerca de 1,50m e mais, construída com um declive correspondente ao do dente e termina do lado do mar numa ou mais séries de degraus, com cerca de 0,40m de alto, correspondendo cada série de degraus a uma determinada posta do rio — altura da água” (Neto, 1958).

Pretende-se com a ação do dente, construído para o efeito ou procedendo-se ao aproveitamento de uma anfractuosidade da margem, criar o remanso da pesqueira. Criando obstáculo à forte e turbulenta corrente do veio central, originada naturalmente ou pelo dente surge, junto à margem, uma corrente de água calma, totalmente contrária à do veio central, quer no seu sentido, quer na impetuosidade: eis o remanso da pesqueira.

No processo de arribação, até encontrar as zonas de desova que tem por destino, as espécies piscícolas procuram, os movimentos de água mais favoráveis à sua subida e é daí que se procede ao aproveitamento do remanso da pesqueira, quanto à pesca com varela técnica de captura praticada com assento nas pesqueiras.

O calmo movimento de água do remanso termina quando, junto ao dente, se encontra com a corrente do veio central criando a revessa da pesqueira. A revessa, tratando-se do choque entre as duas correntes de água de sentidos contrários, é zona de águas muito agitadas e oferece fortes riscos a quem, por descuido, cai nessa zona do rio.

A pesqueira, como já ficou escrito, é um conjunto formado por dois importantes elementos. A pesqueira propriamente dita e o dente. Comporta, ainda, mais dois elementos que visam proporcionar bem-estar e segurança aos pescadores quando em acção. Trata-se da barraca, na qual descansam à vez, os companheiros da jornada de pesca, é importante perceber que ninguém se dedicava ao acto de pesca sem a companhia de outro alguém, barracas estas existem em quase todas as pesqueiras e o morteiro, enquanto caixa rectangular incrustada na pesqueira onde iam depositando os exemplares capturados.

De acordo com a anfractuosidade da margem, assim era concebida e implantada a pesqueira, dependendo o tipo de construção das condições naturais oferecidas pela margem.

Daí, o identificarmos no terreno três tipos de pesqueira:

- O tipo comum, com notória separação dos dois elementos essenciais: o dente e a pesqueira propriamente dita. Estão neste grupo, as pesqueiras da Filipa, do Morouço Fundeiro; do Cantarrão; da Cabreira e da Nicola, entre outras;
- Um outro tipo, a que pertencem as pesqueiras do Rabo Longo e a da Barreira em que o dente e a pesqueira constituem um único elemento. Com uma configuração em 7, o vértice do ângulo exterior das arestas fechadas, ao estar implantado no leito do rio e perpendicular ao veio central, funciona como dente e dá origem, uns metros a jusante, ao necessário remanso. Na aresta mais para jusante, encaixado no paredão e mediante a construção do conjunto de degraus de acesso à água, fixa-se a pesqueira. Também o morteiro aí está implantado;
- Encontramos, ainda, um outro tipo de pesqueira que difere dos anteriores por não ter dente de construção artificial. Nestas foram aproveitadas as reentrâncias e demais anfractuosidades das margens que já condicionavam a corrente de água que criavam, naturalmente, o remanso e a reversa, para se proceder unicamente à construção do elemento pesqueira. Estão neste caso as pesqueiras da Tagarela, Caiada, Cristóvão, Boca da Lagoa, Boa Vista, Caracol, Castanho e Migalhão. Nestas nem sempre o elemento pesqueira foi construído em sentido oblíquo ao veio central do rio, mas sim em sentido paralelo ou perpendicular ao veio central. As condições naturais determinaram a opção de construção.

A construção das pesqueiras assentava numa técnica de execução específica e muito particular, designada em Ortiga por “construção de pedra ao alto”.

Esta técnica era usada na construção das estruturas que teriam de fazer frente a fortes correntes de água : pesqueiras; açudes visando aproveitamento da energia hidráulica para moinhos de pão ou lagares de azeite e, ainda, na execução dos caminhos de sirga, necessários à navegabilidade do rio Tejo.

Era de tal modo reconhecida a sua resistência e adequabilidade à construção de estruturas hidráulicas que teriam de resistir à força das águas e não ceder facilmente a essa natural acção de degradação que, no reinado de Filipe I, conhecida por Juan Bautista Antonelli nas obras realizadas em Portugal, foi por si levada para Espanha e utilizada como solução técnica na construção dos “caminhos de

sirga”, executados no âmbito do projecto de navegabilidade do rio Tejo, conforme orientações transmitidas pelo referido e conceituadíssimo engenheiro aos Técnicos responsáveis pela construção daqueles equipamentos, em território espanhol.



Fig. 3. Estruturas das pesqueiras em ambas as margens do rio Tejo, em Ortiga.
Fonte: Foto de Jaisson Teixeira Lino.

Considerando que não existe sequer um estudo arqueologicamente orientado sobre as pesqueiras de Ortiga, nos cabe desenvolver aqui as potencialidades de um estudo desta natureza, destacando os tipos de estudos possíveis e as conexões interdisciplinares entre a arqueologia e demais áreas do conhecimento, com destaque para a etnografia, a história e o património.

Embora e como mencionado anteriormente neste texto, dispomos de algumas informações sobre a configuração material das pesqueiras, obtidas a partir do fundamental estudo de Filipe (2012) sobre o assunto. Do ponto de vista arqueológico, e tomando como ponto de partida estas informações, podemos aprofundar os conhecimentos sobre as características materiais das pesqueiras da Ortiga, por meio do mapeamento tridimensional de todas aquelas já registradas, utilizando-se estação total para os trabalhos de campo e o consequente uso de *softwares* para a recriação tridimensional das mesmas em ambiente virtual. Deste modo, obteremos informações a nível micro sobre suas dimensões e formas, criando-se uma rigorosa tipologia, observando-se variações que muitas vezes, são idiossincráticas. Ainda no

campo do mapeamento de campo, serão registrados outros elementos constitutivos das pesqueiras, como a observância ou não de demais elementos materiais, como a presença ou não das placas de identificação e de argolas de amarração das estruturas piscatórias, produzidas em metal, escadas de acesso, tanques para armazenamento dos peixes e pequenas estruturas para guarda de equipamento, produzidas em pedra. Deste modo, será possível criar um Sistema de Informação Geográfica (SIG) o mais rigoroso possível, contendo o máximo de informações sobre os remanescentes materiais das pesqueiras, na atualidade.

Ainda neste contexto de investigação arqueológica, deve-se realizar estudo dos aspectos tafonómicos das pesqueiras, isto é, proceder criteriosa avaliação das condições de preservação de parte ou do todo das estruturas e no caso da observação de elementos que foram destruídos, quais foram os possíveis fatores: se antrópico, erosivo fluvial, ou algum outro motivo. Quais partes constitutivas das pesqueiras desapareceram? Ou mesmo quais pesqueiras que sem possuir documentação de existência podem ter sido completamente desaparecidas? Dada a considerável quantidade de pesqueiras no entorno de Ortiga, é de se pressupor que diversas delas desapareceram no decorrer do tempo. Teriam as estruturas mais antigas desaparecido pela ação do tempo ou mesmo pela substituição por outras confeccionadas com outros materiais ou com uma arquitetura distinta? Estas são questões prementes e que podem gerar contributos advindos dos levantamentos arqueológicos.

Seria interessante mapear as fontes de matéria prima para a construção das pesqueiras. Não, certamente muito distantes, as margens xistosas do rio oferecem com fácil exploração a pedra para construir as pesqueiras. Haverá indícios disso na proximidade das pesqueiras e será interessante, por via da arqueologia experimental, tentar extrair placas de xisto. Talvez a natureza dos afloramentos e a forma como as placas eram extraídas seguindo os eixos de laminação do xisto teriam uma relação com a singular técnica de construção ao alto das pesqueiras da Ortiga. São vias de pesquisa a seguir.

Trata-se portanto, de estudo que não se encaixa no viés tradicional da arqueologia que supõe escavações em cotas negativas do solo. No caso em tela, o conjunto das pesqueiras são tratados como um conjunto de artefactos, neste caso superartefactos, e dentro dos pressupostos específicos da arqueologia, analisados à luz de um exame tipológico clássico.

Como dito anteriormente, as pesqueiras da área da Ortiga já existiam desde pelo menos a segunda metade do século XVI. Contudo, deve-se continuar os estudos da documentação iniciado por Filipe (2012) em busca de informações sobre uma das principais problemáticas de tal investigação: cronologicamente, quando se iniciaram a construção e uso das pesqueiras da área em estudo? De acordo com os

estudos sobre as pesqueiras do rio Minho, ao norte (Leite, 1999; Pacheco, 2013; Antunes, 2013; Madaíl, 2014) pelo menos naquela área tais estruturas piscatórias existem desde o período de ocupação proto-histórica. Assim, é de se considerar a possibilidade de as pesqueiras do rio Tejo terem também uma antiguidade anterior à datada até o momento.

Um importante aspecto a ser mencionado é o de que o estudo das pesqueiras pode gerar contribuições interdisciplinares de monta para além da arqueologia (área do conhecimento que por si só e desde sua gênese, é interdisciplinar), sobretudo nas áreas de história, antropologia e estudos sobre o património cultural.

No caso da história, destaca-se a conexão de uma arqueologia das pescas com a história ambiental. Muito embora contando com trabalhos anteriores, a história ambiental, tal como subárea e com um corpo conceitual e metodológico próprios, surgiu na década de 1970 no meio académico dos Estados Unidos, atingindo em seguida outras áreas do mundo, ainda que timidamente esteja avançando no continente europeu. Deste modo, temos uma área que produz conhecimento histórico colocando-se em destaque as relações entre seres humanos e natureza, sendo esta última protagonista da história. Assim, rios, florestas, solos, rochas, clima, etc. tornam-se importantes objetos de estudo das ciências humanas e não mais meros coadjuvantes nas narrativas históricas. Portanto, as complexas relações entre cultura e natureza são destacadas, ora uma influenciando a outra, retroalimentando-se, ao mesmo tempo em que se procura evitar as polémicas armadilhas do determinismo ambiental (Worster, 1991; Drummond, 1991; Duarte, 2005). Em síntese, as relações humanas com o rio Tejo tornam-se o foco central de qualquer investigação sobre as pesqueiras da Ortiga.



Fig. 4. Pesqueira nas margens do rio Tejo, em Ortiga. Fonte: Foto de Jaisson Teixeira Lino.

Ainda no campo da história, destaca-se também no que concerne a metodologia, o uso de documentos escritos/iconográficos/orais conjugados com o estudo da cultural material. Conhecida como arqueologia histórica (termo que não tem uso corrente no continente europeu), possui a particularidade de contar com o cruzamento de dados de fontes diversas, enriquecendo as possibilidades interpretativas. Como aponta Funari (2003), longe de considerar algum tipo de fonte de maneira subordinada ou suplementar (facto aliás, típico da arqueologia em suas origens), trata-se de analisá-la em sua relação complementar, buscando maneiras de refutar ou confirmar dados retirados de diferentes suportes a partir deste aporte metodológico.

A aproximação com a antropologia se dá principalmente por meio da conjugação do trabalho arqueológico com o etnográfico, ou seja, a possibilidade de um estudo etnoarqueológico das pesqueiras, a se realizar por meio de entrevistas e observações de campo sobre o uso das mesmas na atualidade, ou ainda, no estudo da memória de seu uso. Segundo Rathz (1989, p. 98), a etnoarqueologia contribui com a investigação sobre atividades económicas e/ou de subsistência do passado e que tem continuidade no presente:

O arqueólogo observa com interesse essa vida sócio-econômica: os sistemas que existem por trás do que está sendo visto, as estruturas de certos tipos de sítios e atividades e as disposições de descarte do lixo. Aqui o arqueólogo está vendo as coisas de um ângulo que não é igual ao do sócio-economista. Este último também está observando não apenas essas formas de vida relativamente arcaicas, mas também como estão mudando (...) sob o impacto da industrialização ocidental, sobretudo pela influência do transporte motorizado, das novas estradas, das safras comerciais e do turismo.

Identificar o património imaterial presente entre os habitantes ribeirinhos de Ortiga como um legado identitário constitui-se numa oportunidade pertinente e necessária para esta pesquisa, considerando as entrevistas (fontes orais) as principais fontes de investigação.

Nesse sentido, entende-se que as reflexões sobre a memória têm o poder de nos encantar e afetar com os detalhes fugidios, porque as narrativas expressam-se a partir de pontos de vista próprios, buscados do ontem e reinterpretados hoje. Cada depoente tem uma história, é personagem do próprio enredo e, mesmo que essa se misture à memória coletiva, não deixa de ter um componente individual. Maurice Halbwachs (1990) nos diz que a memória é constituída por grupos sociais,

tendo uma dimensão coletiva por ser espontânea, múltipla, guardiã do passado e manifestada na pluralidade afetiva. Mesmo com esse argumento, Halbwachs (1990) não tira do indivíduo a faculdade individual/subjetiva de lembrar, pois, apesar de trazer componentes significativos que possam ser compartilhados coletivamente pela memória, *“o ato e a arte de lembrar jamais deixam de ser profundamente pessoais”* afirma Portelli (1997).

A memória está na cultura e pela cultura é externada nas reminiscências das práticas e resistências. Aí nas reticências, ainda presos a esse mundo por tênues franjas, aparecem as elaborações e reelaborações da vida quotidiana, expressas nas relações com a produção e reprodução da vida. Como as pessoas entendem e entendem-se neste mundo, apropriam-se e reapropriam-se, o que ouvem, leem, veem e adaptam? Um eterno relacionar, adaptar, construir, interpretar, demonstrar, calar ou brigar, todas as ações que nos envolvem o tempo todo.

Os discursos da memória não são desprovidos de riscos: são plurais, fugidios, maleáveis, instáveis, imprevisíveis, descontínuos, entrelaçam acontecimentos diversos e sofrem influência dos meios de *“transmissão-comunicação”* (Burke, 2000). Cabe ao historiador fazer a leitura nas entrelinhas dos discursos, rever interpretações e refinar o que parecia inquestionável, pois, como afirma Ecléa Bosí (1987), *“na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar com imagens e ideias de hoje as experiências do passado”*.

Assim, a memória, como fonte oral, é, sem dúvida, um dos possíveis caminhos para a compreensão de relações passadas. Ela é importante na medida em que realça o sensível, descobre o desejo, recupera passagens e desdobra fragmentos indivisíveis que só a curiosa escuta pode fazer transbordar.

Por isso, para Montenegro (1992), a postura do entrevistador com o depoente *“deve ser de um parteiro que não conhece a pressa e a impaciência e está disponível a ouvir as histórias do entrevistado com o mesmo cuidado, atenção, respeito, tenham estas significado ou não para a pesquisa em tela”*. O historiador deve ter respeito pela fala do entrevistado como meio de obter uma narrativa natural e espontânea.

Por outro lado, parte-se do entendimento de que as fontes não são determinantes, mas conduzem a investigação na medida em que são interrogadas. Sua utilização é algo que faz parte das maneiras de fazer próprios da disciplina histórica. Como lembra Thompson (1981), mesmo rejeitando as análises estáticas por desenvolver objetos e interpretação mutáveis e práticas múltiplas, a história tem uma *“lógica”*, ainda que esta trabalhe com modelos elásticos e não conheça *“verbos regulares”*. Afinal, *“três mil anos de prática nos ensinaram alguma coisa”*.

Pelo fato das pesqueiras terem se tornado monumentos materiais, os estudos sobre património cultural podem contribuir para se conhecer melhor os processos de patrimonialização ou não destas estruturas. Em um segundo momento, pode-se desenvolver junto com a comunidade formas de valorização, restauro, conservação, preservação e musealização das estruturas piscatórias, com vistas ao usufruto da comunidade e quem sabe, também para o fomento económico, através do desenvolvimento do turismo cultural e ambiental na região.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A necessidade de regenerar os Ecossistemas Taganos e de travar o seu processo de degradação, é prioridade a que todos, desde as Comunidades Locais aos mais altos Responsáveis governantes, sem esquecer as Empresas que na sua actividade de transformação carecem do rio, seja como utilizadoras da água, seja como receptor dos seus efluentes devemos assumir já que o Rio Tejo concentra elementos naturais, históricos e culturais de imensa riqueza biofísica e paisagística.

Nesse sentido e porque o Tejo sofre de três grandes males, há que agir sobre cada um deles de forma objectiva, com discernimento e muita determinação.

Naturalmente que sem caudais ecológicos diários, adequados à manutenção das espécies não só no seu dia a dia, como seu processo de reprodução, a Vida no rio e nas suas margens findará. Todos os ecossistemas taganos finirão.

No que respeita à falta de conectividade todos os obstáculos artificiais que foram construídos no leito do rio, ainda mais com a falta de caudais adequados, impossibilitam a livre circulação das espécies, com a agravante do leito do rio Tejo, no seu troço desde a zona um pouco a jusante do açude insuflável de Abrantes até à Barragem de Belver, mediante estudos realizados, ter sido considerado, em 2004, pelo Ministério da Agricultura, zona nobre de desova e daí por Portaria foram criadas duas Zonas de Pesca Profissional, a de Constância até ao Tainho-Alferrarede e a de Ortiga-Mação, daí até à barragem de Belver, com regulamentação específica publicada anualmente, em Edital, pelo ICNF-Instituto.

Ora, se para se pescar em pesqueira é necessário caudal elevado, algo que não acontece com a frequência mínima desejada, para reforçar essa impossibilidade vem aquela Entidade proibir a pesca profissional em pesqueiras. Desconhecemos o porquê, mas que alguns donos destes equipamentos ainda pagam a respectiva contribuição, isso sabemos.

Por fim, mencionar que este rico património material e imaterial das artes da pesca na Ortiga e das pesqueiras vai ser valorizado, na adaptação, pela Câmara Municipal de Mação, já em curso da antiga escola Primária da Ortiga, num futuro espaço museográfico que reunirá coleções de artefactos ligados à pesca na Ortiga doados pela população, dispositivos multimédia e um espaço de convivência comunitária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORIM, Inês (2002), *Recursos marítimos e tecnologia no século XVIII – pesca, sal, e moliço no litoral e na Ria de Aveiro*. In «O Litoral em Perspectiva Histórica (Sécs. XVI a XVIII)». Porto, Instituto de História Moderna, 2002, p. 185-204.

AMORIM, Inês (2014), *Da pesca à salga da sardinha: recursos, tecnologia da pesca e tecnologia da conservação, na costa de Aveiro (2.ª metade do séc. XVIII a inícios de XIX)*. Artigo em atas de conferência nacional. Disponível em <<https://hdl.handle.net/10216/7735>>.

ANTUNES, Joana Sofia Rodrigues Martins (2013), *Valorização das pesqueiras do rio Minho: Centro de Interpretação das pesqueiras de Melgaço*. Dissertação de mestrado em Arquitectura. Porto: Universidades Lusíada.

BOSI, Ecléa (1987), *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Edusp. p. 17.

BURKE, Peter (2000), *Variiedades da história cultural*. Tradução: Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 73.

CARDOSO, João Luis (1996), *Pesos de Pesca do Povoado Pré-histórico de Leceia (Oeiras): Estudo Comparado*. «Estudos Arqueológicos de Oeiras» 6, Oeiras, Câmara Municipal, p. 107-119.

DRUMMOND, José Augusto (1991), *A história ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa*. «Estudos Históricos», vol. 4, n.º 8, p. 177-197.

DUARTE, Regina Horta (2005), *História & Natureza*. Belo Horizonte: Autêntica.

FILIPE, João de Matos (2012), *Cultura e Artes da Pesca Tradicional no Rio Tejo – Em Ortiga – Mação*. Santarém: O Mirante.

FUNARI, Pedro Paulo (2003), *Arqueologia*. São Paulo: contexto.

HALBWACHS, Maurice (1990), *A Memória Coletiva*. Tradução: Laurent Leon Schaffter. São Paulo: Vértice; Revista dos Tribunais.

LEITE, A. (1999), *As Pesqueiras do Rio Minho*. Economia, Sociedade, Património, Ed. Corema, Caminha.

LOURENÇO, Pedro Rigueiras (2010), *A pesca na Antiguidade – o caso de Monte Molião (Lagos)*. Dissertação de Mestrado em Arqueologia. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

MACHADO-CRUZ, J. M.; VALENTE, A. C. N. & ALEXANDRINO, P. J. B. (1990), *Contribuição para a caracterização ecológica e económica da pesca de migradores a jusante da barragem de biver, rio tejo*. In «Actas do I Congresso do Tejo, que Tejo, que Futuro?», vol II, p. 189-200, Lisboa.

MADAÍL, Rui Manoel de Melo (2014), *Um contributo para a compreensão da paisagem da Ribeira Minho: as pesqueiras do rio Minho*. Dissertação de mestrado em Arquitectura. Porto: Universidades Lusíada.

MONTENEGRO, Antonio Torres (1992), *História Oral: Caminhos e descaminhos*. In «Revista Brasileira de História», 25/26. São Paulo: ANPUH; Marco Zero, p. 57.

NETO, Luís Marques & MARQUES, Alfredo Manuel (1958), *A Pesca da “Varela” no Rio Tejo em Ortiga*, in «V Congresso Nacional de Pesca», Angola.

PACHECO, Maria Fernanda de Oliveira (2013), *As pesqueiras do Rio Minho: Valorização do Patrimônio Cultural e Gestão dos Recursos Naturais*. Dissertação de mestrado de Gestão Ambiental e Ordenamento do Território. Viana do Castelo: Instituto Politécnico de Viana do Castelo.

PORTELLI, Alessandro (1997), *Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre ética e história oral*. In «Projeto História», n.º 15. São Paulo: PUC, p. 16.

RATHZ, Phillip (1989), *Convite à Arqueologia*. Rio de Janeiro: Imago.

THOMPSON, E. P. (1981), *Intervalo: A Lógica Histórica*. In. «A miséria da teoria: Ou um planetário de erros». Rio de Janeiro: Zahar, p. 47-62.

WORSTER, Donald (1991), *Para fazer história ambiental*. «Estudos Históricos», vol. 4, n.º 8, p. 198-215.

A EDUCAÇÃO E A MEMÓRIA DO HUMANO. A CONFIGURAÇÃO DE UM ESPAÇO COMUNITÁRIO E IDENTITÁRIO DE INVESTIGAÇÃO

por

Stella Zita de Azevedo¹

Resumo: Ultrapassando a ideia de que a Bioética é apenas corte epistémico do conhecimento, propomo-nos uma reflexão centrada na inseparabilidade dos problemas bioéticos de problemas antropológicos fundamentais. Rejeitamos a redução da bioética ao lugar de encruzilhadas de paradigmas logocráticos.

Este artigo relata um estudo de caso quando, no contexto de um Agrupamento de Escolas do concelho de Gondomar, se internalizou o desejo de observar a dimensão bioética na experiência de desenvolvimento humano, num horizonte de “narratividade profana.” (Correia, 2011). Tornou-se imprescindível compreender o impacto da estruturação e da formação da consciência bioética no modo como os alunos em causa perspetivaram os princípios e valores bioéticos, insitos nos programas de Filosofia. Critica-se a ênfase que a gestão dos *curricula* no ensino secundário dá aos modelos biotecnológicos na formação e educação dos jovens, não incorporando a reflexão necessária ao pensamento das questões éticas e morais que surgiram com o avanço e desenvolvimento da biomedicina, do biodireito e de bioengenharia, nomeadamente.

Partindo da crítica aos discursos biotecnológico e humanista da modernidade, relativos aos fundamentos da Bioética, defende-se que ao contrário do pensamento dominante, não há lugar para a Bioética como disciplina epistemologicamente autónoma. A formação e estruturação da consciência bioética no contexto educacional passa pela análise dos desafios contemporâneos do seu ensino. A ultrapassagem de estratégias de ensino teórico e casuístico deve ser feita segundo a configuração de um espaço de conhecimento comunitário de investigação, de relações que explicam e argumentam a construção de subjetividades que se interrelacionam no exercício do conhecimento e da compreensão de cenários dilemáticos bioéticos que permitem o narrar e o narrar-se. Na pesquisa desenvolvida, a maioria dos alunos construiu juízos fundamentados em valores ético-relacionais e princípios bioéticos, onde a aplicação prática e a *proairesis* preveem a relação e o diálogo ético-social. A *proairesis* é uma autonomia compartilhada e comunitariamente racional. A linguisticidade expressa no vaivém da fala dessa compreensão comunitária, é condição de uma existência com sentido partindo da conceção de discurso narrativo como interação de subjetividades, onde se implicam epistemologia, ética e política.

Palavras-chave: Educação bioética; *proairesis*; applicatio; vulnerabilidade; finitude.

Abstract: Going beyond the idea that Bioethics is just an epistemic cut of knowledge, we propose a reflection centered on the inseparability of the bioethical problems of fundamental anthropological problems. We reject the reduction of bioethics to the place of crossroads of logocratic paradigms. This

¹ Instituto de Bioética – Universidade Católica Portuguesa. E-mail: pstellazevedo@gmail.com.

article reports a case study when, in the context of a School Grouping of the county of Gondomar, the desire to observe the bioethical dimension in the human development experience, within a horizon of "profane narrativity" (Correia, 2011). It has become imperative to understand the impact of the structuring and formation of bioethical awareness in the way in which the students in question have prospected the bioethical principles and values, included in the curricula of Philosophy. The emphasis that the management of curricula in secondary education gives to biotechnology models in the education and education of young people is criticized, by not incorporating the necessary reflection on the ethical and moral issues that have arisen with the advancement and development of biomedicine, bio-technology and bioengineering, in particular.

Starting from the critique of the biotechnological and humanist discourses of modernity, related to the foundations of Bioethics, it is argued that unlike the dominant thought, there is no place for Bioethics as an epistemologically autonomous discipline. The formation and structuring of bioethical consciousness in the educational context involve analyzing the contemporary challenges of its teaching. The overcoming of theoretical and casuistic teaching strategies should be done according to the configuration of a community knowledge space of research, of relations that explain and argue the construction of subjectivities that are interrelated in the exercise of knowledge and understanding of bioethical dilemmatic scenarios that allow us to narrate and to narrate ourselves. In the research developed, most students constructed judgments based on ethical- relational values and bioethical principles, where practical application and *proairesis* predict ethical-social relationship and dialogue. *Proairesis* is a shared and communally rational autonomy. Linguistics expressed in the shuttle of speech of this communal understanding, is a condition of a meaningful existence starting from the conception of narrative discourse as an interaction of subjectivities, where epistemology, ethics and politics are implicated.

Keywords: Bioethics education; *proairesis*; *applicatio*; vulnerability; finitude.

EDUCAÇÃO E ALTERIDADE — A ANTÍTESE DO PENSAMENTO MIMÉTICO

Ultrapassando a ideia de que a Bioética é apenas corte epistémico do conhecimento, propomo-nos uma reflexão centrada na inseparabilidade dos problemas bioéticos de problemas antropológicos fundamentais. Rejeitamos, por conseguinte, a redução da bioética ao lugar de encruzilhadas de paradigmas logocráticos.

A finitude da existência humana implica quer uma alteração do sentido da expressão do reconhecimento ou alteridade, quer o poder de fazer aparecer o $\eta\theta\omicron\varsigma$ nas suas estruturas constitutivas. A finitude é limite inultrapassável da vida porque é trespassada pelo *cuidado*, pelo compromisso político-social com o outro, fazendo do nosso ser situado um *instante* do nascimento e da morte. É porque o conceito existencial de ‘fim’ contém mais do que o conceito epistemológico de ‘limite’, a compreensão da finitude não pode ser extraída dos saberes ‘positivos’; ela precede toda a biologia e ontologia da vida: existência, facticidade, perda, caracterizam o ser-para o fim e são, portanto, constitutivos dos conceitos existenciais de saúde,

contingência, precaridade, doença, morte, sofrimento, de responsabilidade relacional e de justiça social.

A *bioética da finitude* (Azevedo, 2016) não é existencialmente compreensível senão à luz de uma *ética do cuidado*. Nessa senda articulamos a teoria do reconhecimento de tradição hegeliana e o conceito de *bioética da finitude* que tece a ligação dos conceitos das experiências de alteridade com as de finitude, facticidade, falibilidade, vulnerabilidade e responsabilidade relacional, confrontando-nos com o niilismo nos modelos antropológicos logocráticos e transumanistas contemporâneos. Ao contrário da instrumentalização biotecnológica nas sucessivas refigurações dos pós-humano, inumano e transumano, com pretensões aprioristas e universais absolutos, a bioética vive uma viragem quântica: em detrimento de uma ética de princípios na resolução de conflitos morais esta situa-se num novo modo de pensar o conhecimento, a universalidade, os problemas de saúde pública e ambientais, e da imortalidade.

Herdeira do fracasso da Ilustração, o panorama contemporâneo da bioética tem revelado um núcleo de problemas moldado por várias dificuldades, nomeadamente: (i) a procura de critérios e princípios, corroborados pela instância subjetiva dos consensos constituindo a subjetividade a origem da legitimação moral; (ii) nenhuma referência a um critério transubjetivo do bom e do mau, já que tudo fica subsumido na figura de uma definição consensual; (iii) alguns princípios em torno dos quais gira a bioética são incompatíveis entre si; (iv) a ideia de justiça como sendo, sobretudo, uma noção “jurídica”, onde a norma ocupa um lugar dominante — não é uma virtude do carácter, mas uma norma a que o intérprete deve ater-se sem que isso indique algo do seu *ἦθος* pessoal; (v) dificuldades de legislação em matéria bioética.

A urgência de um novo enquadramento para a bioética tem passado pela capacidade de refletir sobre a articulação entre ética e política. Autores como Pogge (2002, 2012, 2013), Nussbaum (1992, 2007), Sen (2007, 2010, 2018), Rawls (1987, 1993), retiram-na do restrito contexto ético norte-americano e repensam-na no quadro de uma nova possibilidade capaz de compreender que o ato moral não é um ato individual. Aliás, a focalização nos direitos individuais dissolveu, nomeadamente, uma potencial articulação entre esses direitos e o bem comum. Tendo a ética o seu sentido na manifestação e expressão comunitárias, do mesmo modo a bioética consolidará os seus alicerces científicos quando ultrapassar reducionismos: para além do substrato biológico da consciência emerge a intencionalidade, a memória, a corporeidade, a finitude e a morte que nos inscrevem no pensamento do tempo.

Com a viragem epistemológica de Broekman (1996, 1998) questiona-se a necessidade de a filosofia da medicina regressar à pessoa: entre a vulnerabilidade, a

fragilidade e a possibilidade joga-se a *ética do cuidado*, espaço onde cada cuidador, na reserva da sua consciência, guiado por valores e dúvidas, pode reconfigurar sentido(s) ao *cuidado (care)*, devolver confiança ou presença àquele que vive o insuportável. Face ao problema da reconfiguração do *humano*, o sintoma do mundo contemporâneo é o de estar conformado pela presença/ausência de uma consciência na dupla vertente: sociopolítica e biopolítica. Partindo do solo que marcou estruturalmente a constituição da identidade do sujeito pós-moderno e o sofrimento ou morte, exige-se uma ética apropriada à vida no regresso à experiência fundamental e originária do agir humano, bem como às condições de vida boa do homem contemporâneo.

Enraizando-se na estrutura histórica, dialético-antecipativa da experiência humana, enquanto princípio orientador da dimensão praxística ou ético-aplicada do homem no mundo, esta reflexão desloca subsidiariamente a questão da subjetividade para um plano onde o sujeito desvela a sua verdadeira realidade por paraxex (narrativas) histórico-sociais mais amplas, abrangendo e implicando não só a individualidade, a sociabilidade e a *mundaneidade* como, ainda, a temporalidade. Daí a condição de *subjetividade*, que escapa ao sintoma discurso decorrente dos pós-humanismo e transumanismo, e o remeter sempre para uma compreensão e saber mais profundos da realidade e da dialética entre as diferentes facetas do mim: a incorporação de condutas aprendidas, os seus papéis sociais, as suas obras, a reflexão sobre si próprio.

Propomos uma educação bioética, ou para os valores bioéticos, centrada na inseparabilidade dos problemas bioéticos (o nascimento e a morte, a fragilidade, a vulnerabilidade, o sofrimento e a dor) de problemas antropológicos transversais, rejeitando a simplificação da definição de bioética como lugar de encruzilhada de ciências, tecnologias e humanidades. Tendo como referenciais antropológicos as categorias de risco e de vulnerabilidade, a educação bioética é, também, uma encruzilhada de relações interpessoais na sua capacidade de reapresentação do outro, do mais vulnerável, do mais sofredor face às instituições ávidas de informação e de conhecimento.

A RECONFIGURAÇÃO DO HUMANO

No hay ni “espíritu”, ni razón, ni pensamiento, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad; las citadas, no son sino ficciones inútiles.

(F. Nietzsche, 2000, p. 336)

Um dos maiores legados do século XIX foi a formação do sentido histórico, o refinamento das nossas possibilidades de compreensão do passado, isto é, tornámo-nos muito mais sensíveis ao outro do passado:

“Viver com o Outro, viver como o Outro do Outro, eis a tarefa humana fundamental, que se impõe tanto à escala grande como à mais pequena. (...) Todos somos Outros, todos somos nós mesmos. (...) é igualmente a convivência de diversas culturas e línguas, de religiões e confissões, que nos sustenta. (...) Por isso, não creio em absoluto na meta de uma língua única, nem para a Europa nem para a humanidade.” (Gadamer, 2009a, pp. 25-26).

Para além da épica da conjectura, das hipóteses e da demonstração matemática, exploradas para além do entendimento comum, dominantes culturais contemporâneas e antropotécnicas, o legado humano é ontológico — é questionamento. A reabilitação do humano exprime-se na reconfiguração do enfoque ontológico sobre o ser pessoa (cf. Engelhardt, 1995) e sobre a noção de dignidade da pessoa, com consequências na sua implicação na dimensão do pensamento e da vida. Diferença e alteridade, espaço de interseções de sentidos possíveis, a humanidade é acontecimento inacabado. Arrisca, portanto, um questionamento radical da noção de pessoa e dos projetos de desumanização em torno de paradigmas éticos, em bioética.

Numa análise sincrónica do pensamento que perpassou todo o século XX, o pensamento sobre a diferença iludida entre o homem e o animal resvalou para a dualidade biologismo, animismo, espiritualismo e vitalismo. A biologia molecular impôs um novo paradigma, diferente do da física, onde a organização a diferentes níveis de integração se tornou a chave do novo saber científico e o ponto de partida de novas questões. Foi sobre a passagem do inanimado ao vivo que o seu efeito foi o mais evidente e imediato. A par das ciências computacionais, a biologia molecular reforçou uma tendência para deslocar o problema clássico do corpo e do espírito/alma fundamentando-o em novas bases, ditas funcionalistas e como expressão de um estruturalismo atravessado por pressupostos materialistas. Na clivagem onde a perspectiva dualista punha o sujeito nominativo e o sujeito reflexivo, a ética contemporânea põe a relação e a alteridade. A alteridade é parte de uma outra possibilidade de a linguagem romper com a uniformidade da simples aparência das coisas. Como ser vivente na natureza, portanto vinculado à temporalidade, à caducidade, aos projetos, à memória e ao esquecimento, a pessoa está totalmente imersa na praxis. Corpo e espírito, matéria e consciência não são senão palavras que designam as construções lógicas pelas quais relacionamos diversas experiências.

A neurobiologia retirou às ciências da informação e da computação os conceitos fundamentais que lhe permitiram os seus avanços teóricos, dirigindo o seu olhar para a existência, no interior dos organismos vivos, de diversos níveis de organização ou de integração, forçando a reconsideração das relações das disciplinas entre si face à realidade a que elas se aplicam por descrever e explicar. O mesmo objeto — um organismo — é simultaneamente físico (atômico, quântico), químico (molecular), biológico (o macromolecular, o celular) fisiológico (o orgânico), psíquico (a mente, o pensamento, as emoções/sentimentos), linguístico (a semiótica), social (o normativo, a cultura). A questão do reducionismo materialista é, pois, corolário do novo discurso científico e das possibilidades de unificação das linguagens das diferentes disciplinas. Mas por outro lado, a necessidade de unificação das diferentes linguagens tem motivações metafísicas, imposta pelo objeto de investigação — o organismo vivo.

O desejo de reportar a unidade do organismo à matéria, ou simetricamente ao espírito, sobrepõe-se ao da sua própria organização. Os níveis de organização do real são os do conhecimento porque correspondem a diferentes modos de organizar consoante os diferentes discursos científicos. A este propósito, segundo Heisenberg (1995, p. 40) como produto da natureza, a ciência é produto humano (ele mesmo produzido pela natureza). Este anel é expressão da recursividade da linguagem que organiza o real, atribuindo-lhe sentidos e significações: o materialismo nada tem de material, já que ele próprio é fenomenalidade do *ser* (Heidegger, 1984, §10 ss.).

Sob a influência da neurobiologia e das ciências cognitivo-comportamentais, por um lado, e da inteligência artificial por outro, há correntes de pensamento com pretensão à sustentação de um estatuto científico da intencionalidade não consciente, natural e não necessariamente humana, mas da qual a intencionalidade humana seria derivada. Todo o esforço da biologia moderna consistiu, assim, em separar intencionalidade de finalidade, teleologia de teleonomia, graças à metáfora do programa e às teorias da adaptação biológica, retomadas no quadro do evolucionismo neodarwinista e dos modelos da auto-organização, contribuindo, todavia, para o aprofundamento do problema nos planos teórico-filosófico. Maurizio Ferraris (2018), preocupou-se com as formas quotidianas da inscrição digital: todas elas têm em comum o facto de parecerem exigir sempre uma resposta ou ação:

“A web é um instrumento de registo antes de ser um instrumento de comunicação. (...) O registo, por sua vez, apresenta-se como uma responsabilização: exige uma resposta, e exige-a porque a pergunta é registada, escrita, fixada e adquire assim a perentoriedade de uma ordem.

A resposta pode ser uma outra mensagem (um outro ato no mundo web) ou, pelo contrário, uma ação no mundo físico.” (p. 59).

Para Ferraris, a web não é apenas memória passiva, também é produtora de documentos graças aos desenvolvimentos técnicos (automatização, dinamização e híper-registo), topológicos (deslocalização e centralização) e ontológicos (o seu fim não é a transmissão da informação, mas a ação: ordens, solicitações e pedidos aos quais se é chamado a responder). O ser humano seja um ser *mobilizado*; sentimo-nos continuamente em falha porque é exercida sobre si uma constante pressão social.

Face a uma antropologia neuro e sociobiologista, o afirmar a não identificação do eu com o corpo, significa que o significado humano do corpo é o da pessoa que se exprime e realiza na comunicação com o outro e no reconhecimento mútuo. O corpo encarna a ordem do simbólico reavivando a ligação humboldtiana da linguagem como visão e constituição do mundo em que a humanidade originária da linguagem significa, simultaneamente, a linguisticidade originária do estar no mundo do homem. A linguagem é mediação e não instrumento (reflexivo ou conceptual) da auto e re-consciencialização do sujeito como unidade dinâmica de sistemas orgânicos e simbólicos no seio da relação histórica e comunitária que estabelece com o outro. E essa mediação faz-se no tempo, entre um passado e um futuro face ao qual o homem projeta e espera. Falamos de um tempo da desconfiança, da decomposição e da desconstrução, onde o homem experiencia a corruptibilidade do tempo, mas a que opõe as suas construções com a finalidade de anular a distância entre a *espera* (futuro) e a *ocorrência* (presente), que já não são meras marcas mensuráveis. Reconfigura-se a nossa experiência temporal confusa, dispersa e, no limite, muda. A antecipação e a projeção são, por conseguinte, dimensões estruturantes do conteúdo do tempo e do seu movimento (da consciência).

Após o *linguistic turn* e o *interpretative turn in phenomenology* no horizonte da preeminência vital, humana e social das questões bioéticas, a preocupação com a *existência* transporta no seu bojo a viragem para o espaço da comunicação e no qual o ser humano arrisca o seu ser (cf. Heidegger, 1984), arrisca ser visto (cf. Sartre, 1943) e arrisca ser (cf. Jaspers, 1958). Kierkegaard reafirmava, retomando Aristóteles, a existência como algo que subsiste fora da esfera dos conceitos. Neste sentido, e seguindo o caminho de uma fenomenologia da existência tal como foi desenvolvida em Jaspers (1967, 1990) e Marcel (1944, 1999), a primeira característica da existência não é que esta não seja definível, antes que não é conhecível e apreensível objetivamente (*a existência primeira ainda não é*). Não podemos falar de existência passada ou de existência objetivada que não sejam existência real e situada (“ser situado”, de Jaspers), numa “circunstância” (Ortega y Gasset), num

“encontrar-se” (Heidegger). Este encontrar-se contém um padecer de um carácter, e tem em cada caso a sua compreensão. Através dessa disposição (*encontrar-se*, do ponto de vista ontológico e não psicológico) o ser humano situa-se perante a sua própria situação no mundo, a sua própria facticidade. A existência acontece como projeto — enquanto possibilidade lançada, o ser humano é projeto a realizar, não no sentido de capacidade de deliberação sobre o que deve ou não deve fazer, antes uma estrutura da ação enquanto realização de possibilidades.

Uma vez observada cientificamente, a existência desvanece-se porque é sujeita à abstração e generalização. A existência afirma-se como aparecimento concreto do indivíduo humano considerado na sua incarnação física e social, na sua relação dramática a um *tu* e na sua capacidade de recusar ou de assumir a sua condição mortal. É, desde logo, fundamental a preocupação, o cuidado com a relação interpessoal, do eu com o *seu outro*, *concreto*, e não apenas como pura representação ontológica.

A dizibilidade da relação humana com o outro, no qual descobre o solo da sua finitude, transcende o modelo conceitualista da tópica metafísica do pensar e abre toda uma virtualidade metafórica, simbólica e lúdica que define os contornos ontológico-preconceituais da nova conceção de alteridade: pensar este outro é uma tarefa que implica, além de uma aceitação do seu sentido não totalizável nem subsistente, toda uma recusa da lógica apofântica tradicional quer do modelo teórico de Ferraris (2018), de *emergência e mobilização total* que se insere num discurso cuja articulação significativa é a do referente digital, sustentado pela informação oriunda dos neurocognitivismos, neurobiologia e sociobiologia. Todos reduzem a articulação da abertura e compreensibilidade humana ao desvelamento do “ente tal como ele é”.

A formação e a educação são, por conseguinte, uma tarefa de *reconfiguração do humano*: o homem caracteriza-se pela rutura com o imediato e natural. Por isso necessita da formação pela mediação comunitária, intersubjetiva, ou dialética, da consciência humana na sua atividade prática e teórica. Nem a historicidade pode ser determinada sem a sua dimensão linguística, nem a linguisticidade determinada sem a sua dimensão historicista. A problematização da realidade deve, portanto, pensar o próprio movimento daquela relação. Na expressão gadameriana “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (Gadamer, 1988b, p. 567); a linguagem é o lugar comunitário do estar em relação, ou seja, nela se configuram a realidade e o entendimento. A racionalidade ética constrói-se a partir da aprendizagem e da comunicação.

A EDUCAÇÃO BIOÉTICA E OS SEUS DESAFIOS

If the goal of enhanced intelligence and better health is something that we might strive to produce through education (...) why should we not produce these goals through genetic engineering?

(Harris, 1998, p. 173).

Por entre a diversidade de metodologias que se podem escolher para uma investigação da reflexão bioética no campo educacional, a “pesquisa narrativa” (Clandinin & Huber, 2010) atribui um importante lugar ao “introspectivo, extrospectivo, retrospectivo, prospetivo e situado num lugar” (Connelly & Clandinin, 2004, p. 84), à transição temporal em que ocorrem. A troca de saberes e de experiências cria uma “paisagem narrativa” (Clandinin, 2002) em que os momentos de reflexão promovem junto dos jovens a ligação entre as competências adquiridas e a implementação criativa da sua utilização em contexto de vida, potenciando o conceito de “conhecimento poderoso” (Young, 2007) da escola e da educação como lugares do restabelecimento de um espaço simbólico e prático, onde a dimensão poética se sobrepõe à dimensão do status institucional. Submersos na *poiesis* lúdica, os atores disponibilizam-se para a autoria (Barbosa, 2013), rerepresentam-se, potencializando e atualizando continuamente o campo das suas próprias possibilidades, expressão da ligação do conhecimento a uma prática e a uma cultura (cf. Fink, 1960). Por sua vez, a etnometodologia permite explorar as perceções, experiências ou significados dos jovens que tenham a experiência comum e o conhecimento partilhado de problemas bioéticos. Problemas como dor, sofrimento, justiça, dignidade, solidariedade, vulnerabilidade, liberdade, legalidade, equidade, autonomia, sob a forma de casos devem ser apresentados de antemão (Kumar, 2011) pelos professores de forma a desenvolver positivamente a intencionalização ética da consciência (e.g. os juízos bioéticos), expressa na estruturação argumentativa e relacional de cada um. Daí que o professor, à semelhança do investigador, possa favorecer o esforço no desenvolvimento de competências no espaço interlocutivo e dialógico, selecionando a informação, integrando-a, discutindo-a e organizando-a de acordo com os critérios de uma ética da informação:

“As informações devem elaborar-se através da sua seleção, a sua interpretação e a sua avaliação. Mas esta elaboração já está completa adiantadamente, quando a informação atinge a consciência prática do homem. (...). As informações em que o profissional baseia o seu poder-fazer já foram elaboradas ‘hermeneuticamente’, quer dizer, já foram

limitadas ao que devem responder, porque isso é o que se pergunta.”
(Gadamer, 2009b, p. 40).

Concomitante ao processo gradual de estruturação de uma consciência ética surge a intencionalização do juízo ético: a exigência de uma resposta fundamentada no raciocínio deliberativo face a um sistema complexo de problemas sob o olhar atento da *pergunta*. O binómio consciência ética — intencionalidade ética revela-se no horizonte da educação bioética que se adorna de uma ideia de cidadania, e que numa sociedade pluralista respira o respeito pelas abordagens críticas alternativas, sem se isolar no relativismo. Deste ponto de vista, conceber e implementar um sistema ético de economia da dádiva (cf. Mauss, 2008) sublima o *individualismo* por a responsabilidade, o endividamento e o compromisso na praxis educacional, serem distribuídos pelos seus diferentes agentes e atores. Como consequência, as partes são, na totalidade do contexto educativo, um lugar fundamental para uma visão e leitura do *jogo jogado* (Gadamer, 1988a) no palco de realidades plurais e, mais importante, para a transformação das práticas e do “programa institucional” (Dubet, 2002, 2010). Em suma, de princípios, valores e tarefas.

O lugar da formação e da educação é um espaço de luta pelo reconhecimento, onde se identificam três núcleos fundamentais: o cuidar/cuidado (Barbosa, 2012), o valor/valorização e a partilha. Daí que permita a constituição teórica e discursiva de um lugar onde os valores do reconhecimento, da liberdade, da responsabilidade, da solidariedade, do endividamento mútuo só podem ser apercebidas no seio de relações educativas e pedagógicas (Freire, 1997), espécie de pontos de equilíbrios instáveis no horizonte da dialética do amor e da justiça, ou seja, de uma ponte entre a poética do amor e a prosa do justo. Nele se aporta a narrativa como registo da fragilidade humana, fundamental para a tarefa de reconfiguração da identidade, do si quotidiano e concreto.

“A refiguração pela narrativa confirma este traço do conhecimento de si que ultrapassa de longe o domínio narrativo, a saber que o si não se conhece imediatamente, mas unicamente indiretamente pela passagem de signos culturais de todas as espécies que se articulam nas mediações simbólicas que já articulam sempre a ação e, entre elas, as narrativas da vida quotidiana.” (Ricoeur, 1988a, p. 304).

Extravasando as fronteiras da experiência empírica, a narrativa permite elaborar juízos que integram a dimensão subjetal da narrativa (a historicidade subjetiva) e a dimensão objetal do juízo (a historicidade clínica). As projeções de cada um

na angústia do sofrimento e dor, da doença ou da morte, uma vez partilháveis, fazem-se sob a forma de narrativas em que a humanidade do indivíduo se quer dizer para além do ‘acidente’ que o enclausura na des-subjetivação, apercebendo-se, desse modo, do progresso que pôde fazer em si mesmo. A identidade narrativa nasce no seio da relação corporal entre si mesmo e o mundo², e é o encontro entre a linguagem (narratividade) de *si mesma* (a *experiência subjetiva*³) e a prática, a ação — a *experiência objetiva*.

Os espaços e os tempos do trabalho de uma intersubjetividade constituem espaços e tempos de produção de uma relação social e cognitiva mais emancipatória e plural, um dos mais importantes produtos de uma ação social que “não visa apenas produzir individualidades nem racionalidades assépticas, mas que se ocupa fundamentalmente da construção de espaços sociais mais participativos e democráticos, cuja relevância social transcende os efeitos que eles produzem nos atores sociais” (Correia, 2011, pp. 20-21).

“Estar à vontade no mundo da cultura significa estar à vontade em muitos mundos, muitas linguagens: estar à vontade na história das ideias, na literatura, na música, na arte. Requer erudição e a capacidade de ver as relações existentes entre os vários mundos: o nexus.” (Riemen, 2004, p. 17).

Face ao risco de se perder sabedoria no conhecimento (Jorge, 1994, p. 177) quando a racionalidade prática do próprio homem se transforma em objeto da ciência (Gadamer, 2009b), a educação e a formação da consciência e intencionalidade éticas permitem aquela aprendizagem através da linguagem e da comunicação (Serrão, 2000, p. 257). Neste âmbito, alguns investigadores (Caramelo & Correia, 2004; Clandinin, Downey, & Huber, 2009; Correia, 2011) procuraram desenvolver uma compreensão da paisagem narrativa da Escola e dos que a habitam, percebendo como a “paisagem social influencia os contextos e a experiência de professores e estudantes na Escola.” (Clandinin, 2002; Clandinin et al., 2009).

Na educação ou formação (escola, família, tradição ou costumes, espaço social intranacional e internacional) as experiências significativas e os valores éticos de conduta tornam-se prévios à experiência de deliberação e de decisão. Educa-se,

² “As ficções narrativas permanecem variações imaginárias à volta de um invariante, a condição corporal pressuposta constituir a mediação inultrapassável entre o si e o mundo”. (RICŒUR, 1988b, p. 302).

³ A consciência das suas capacidades, a descoberta do seu corpo, as capacidades de leitura e de escrita.

contemporaneamente, o pensamento e formam-se consciências em sociedades pluralistas, tanto religiosa como politicamente, moral e filosoficamente, onde conta a força da palavra. A linguagem não é um *produto morto*, nem sequer um produto, mas sobretudo uma *produção*. Em si mesma a linguagem não é um produto (*Ergon*), mas uma atividade — *energeia* (Humboldt, 1990).

A interpenetração dos discursos cultural e bioético é um dado adquirido. A abordagem bioética segundo uma ética narrativa constitui-se, simultaneamente, como o solo quer da discussão dos limites entre a ética médica e a ética (*virtude*), quer da reflexão sobre a prática médica (Tovey, 1998). Qualquer intérprete (e.g. o médico, o clínico) deve ter em conta que a narrativa do paciente comporta a possibilidade de inúmeras interpretações, pois na ação e submerso na *poiesis* lúdica o sujeito re-apresenta-se, potencializando e atualizando continuamente o campo das suas próprias possibilidades (Fink, 1960), sendo este mesmo paciente o último autor do seu próprio texto. Ora, a reaproximação da ética médica à bioética é rica de sentido, pois ao contrário da primeira, que se circunscreve às obrigações do médico face ao doente, a segunda, e face à prática médica (Wolpe, 1998), confere cada vez mais peso às decisões da pessoa.

Preparar os indivíduos para entrar no universo problemático da linguagem é uma das tarefas da educação e formação da “Escola-Cidade” (Barbosa, 2012), i.e., a sua dimensão política. Tal tarefa deve ser facilitadora e proporcionadora da orientação em situações conflituosas e/ou antinómicas, nomeadamente: (i) a de iniciar os jovens a uma capacidade de autonomia (Erikson, 1980; Kegan, 1982; Marcia, 1966) e a uma aptidão para entrar num espaço público de discussão: o da cidadania à escala global; (ii) a de inserir os indivíduos numa determinada tradição viva, plural, facultando ao mesmo tempo o utensílio crítico para escolher; (iii) a de valorizar, por um lado, a necessidade de ter convicções e, por outro, a de preservar uma abertura crítica e problematizadora de juízos e argumentos diferentes dos seus. Nesse sentido, as relações jurídicas geram autorrespeito (Feinberg, 1980, pp. 143-151):

“Só com a formação de direitos fundamentais universais é que uma tal forma de autorrespeito pode assumir manifestamente o carácter que lhe é conferido, quando o que está em causa é a imputabilidade moral enquanto cerne digno de respeito de uma pessoa.” (Honneth, 2011, p. 162).

Os critérios que norteiam essas finalidades contemplam: (i) comportamentos e situações da vida real que encerrem um conflito de valores ou que atentem contravalores amplamente desejáveis, de acordo com uma “justiça mínima” (cf.

Tchamo, 2012). A aplicação deste critério permite observar se os jovens optam por um ponto de vista ético fundamentado face a comportamentos ou situações da vida real, de forma a desvelarem a problemática moral associada, identificando ainda os valores que entram em conflito, expressando o seu próprio critério através de juízos e argumentos ético-morais; (ii) a utilização, com propriedade, de alguns conceitos ético-morais — valor, norma, responsabilidade, autonomia, vulnerabilidade, dignidade, justiça —, assim como os termos que designam valores ético-políticos considerados transversais, como parcialidade, igualdade, equidade, solidariedade, liberdade e responsabilidade *ética global*. Trata-se de aferir até que ponto os jovens vão assimilando e criticando uma linguagem ética cada vez mais rica, discursivamente plural, precisa, sobretudo aquando da fundamentação dos seus critérios ético-morais; (iii) a participação na procura de soluções justas para alguns problemas sociais que impliquem conflitos de valor, argumentando com as suas próprias propostas, e contrastando-as comparativamente com alternativas.

Na reflexão sobre problemas bioéticos, o estudo do conhecimento ético que governa a ação moral deve ser aplicado à vida histórica porquanto as múltiplas tradições e horizontes de pensamento se entrecruzam e fundem (Jauss, 1978) em pontos que se tornam consensos, *comunalidades* de sentido, lugares de reencontro a que devemos estar atentos, reforçar e valorizar. Temas como dignidade, dor, vida, morte, reciprocidade, alteridade, autonomia, não maleficência, beneficência, justiça, responsabilidade, dignidade, neuropotenciação ou melhoramento (*enhancement*) humano, “cyborlogia”, podem ser pensados a partir de fontes filosóficas diversas, tendo o cuidado de apresentar aos jovens as escolhas culturais fundamentais com imaginação, flexibilidade e abertura crítica, de forma a comunicar e recuperar esses pontos comuns e universais que nos configuram como pessoas, partindo sempre das noções de *risco* e de *vulnerabilidade*. Estes conceitos são a face da mesma condição que é a humana. O risco apresenta o lado “objetivo” da fragilidade humana: as coisas que nos podem acontecer, “o quê”; e a vulnerabilidade o lado “subjetivo”: a potencial vítima de risco, o “quem” (cf. Coeckelbergh, 2013). Se uma visão puramente orientada para o risco tende a resultar em análises quantitativas, cegas à experiência subjetiva, a orientação de cada um, numa perspetiva subjetivista, também não o evita. A vulnerabilidade constitui-se, assim, como categoria antropológica e humana que incorpora e integra as anteriores dimensões.

A educação bioética, proposta neste artigo, escapa a outra forma de reducionismo que é a da operacionalização dos princípios como ferramentas de avaliação e decisão casuística dos dilemas éticos à semelhança do discurso jurídico, para não referir as críticas à incapacidade do principialismo em articular estratégias de decisão quando estes princípios entram em conflito na solução de casos (Beauchamp

& Childress, 2009; Pincoffs, 1986). A profunda crise na aplicação do modelo da bioética principialista, segundo Clouser (1990), reside em que a adoção de um esquema de princípios implica a categorização epistemológica da bioética, por um lado; e a categorização segundo um determinado paradigma científico (o da tecnociência), por outro. Assim, se a bioética é um capítulo da ética, não se pode deixar de ter em consideração que esta última (pelo menos na versão clássica) nunca teve a aspiração de se apresentar como ciência no sentido em que hoje a tecnociência o exige. Neste modelo de educação para valores bioéticos, deverá ser feita a análise, com os jovens, da “primeira viragem da bioética” como transformação profunda da razão ética: a ética deixa de estar confinada aos problemas da liberdade e da autonomia humanas e passa, também, a concernir todo o sistema ecológico da natureza, de que depende o mundo que conhecemos e habitamos.

Finalmente, defendemos que a formação de uma consciência bioética no contexto educacional só poderá ser conseguida na articulação com o discurso biopolítico, como ciência prática detentora de um carácter “sinóptico-integrativo” (Oberndörfer, 1976-1977), sob condição de este ultrapassar as posições tradicionais que não asseguram o lugar da bioética como campo autónomo no universo das biociências. Por oposição, o atual paradigma mantém-na refém da vinculação da abordagem dos problemas ético-morais à prática e ética médicas. Sintoma disso são a heterogeneidade e conflitualidade no seio do seu pensamento e abordagens, retirando-lhe conseqüentemente consistência epistemológica.

“O drama desta falta de pensamento é o de que priva progressivamente as pessoas da sua capacidade de decisão. (...) A vida contemporânea torna-se assim um espetáculo infeliz de paternalismo. (...). Repare-se na coleção absurda de referendos sobre o aborto, a eutanásia e outros assuntos bioéticos. Como é possível termos chegado ao ponto de decidir eleitoralmente sobre assuntos desta complexidade? A resposta (...) por um lado, revela a sabedoria dos povos e a sua estima por processos de decisão democrática; por outro lado, denuncia a monumental ignorância sobre os aspetos mais fundamentais do corpo e do espírito das pessoas.” (Curado, 2010, p. 7).

Estes critérios permitem refletir sobre a oportunidade de os jovens se implicarem na procura de soluções moralmente desejáveis relacionadas com questões relevantes do mundo atual global, mediante a defesa de propostas que possam ser contrastadas com outras opções igualmente baseadas em princípios de valor:

“A autocompreensão cultural de uma sociedade adianta os critérios pelos quais se orienta a valorização social das pessoas, porque as suas capacidades e realizações são avaliadas intersubjetivamente pela medida em que podem contribuir para efetivar os valores culturais definidos; nessa medida, esta forma de reconhecimento recíproco também está associada ao pressuposto de um contexto de vida social cujos membros formam uma comunidade de valores através da orientação por objetivos comuns.” (Honneth, 2011, pp. 166-167).

A prática da linguagem, através de formas retóricas de discussão (presentes no *curriculum* da disciplina de Filosofia, no ensino secundário) permite aos jovens compreender que há formas de argumentar que são da ordem das crenças verosímeis e não da ordem da *episteme*, da certeza ou da verdade. Por essa razão, são veículo privilegiado para escapar à *violência* técnico-cientificista, que exclui do espaço interlocutivo e epistémico a sua subjetividade intrínseca. O discurso é, por um lado, *acontecimento* porque se situa no tempo, remete ao seu locutor e refere-se a um mundo, dirigindo-se a um interlocutor. Por outro lado, é compreendido como significação; ultrapassa-se a si mesmo como evento, pela intenção significativa da linguagem. Assim, a significação é exteriorização intencional do *dizer no dito*.

Associada à crise da autoconsciência moderna, a emergência do conceito de homem iniciara-se na segunda metade do século XIX, deslocando-a, como problema, do nível transcendental de um conhecimento *a priori* (*Erkennen*) para o nível do *a posteriori* (*Wesensschau*). O termo “experiência vivida” em Husserl (1976), significava o solo do horizonte da experiência humana: a experiência *a posteriori* da historicidade e a experiência crítica da razão *a priori*. Não se tratava de um autoconhecimento de tipo introspetivo nem contemplativo. Tratava-se de ver a questão do homem como uma totalidade, e o mundo como uma questão aberta face à vida humana:

“Não é fácil determinar a essência da Modernidade por causa da mudança que afetou todos os grandes ‘topoi’ da Tradição ocidental. Daí a multiplicidade de interpretações que vão desde uma perspectiva cultural, histórica, artística, científico-técnica e social a considerações mais profundas como a mundanização da transcendência, a crise da Metafísica ou da consciência da Transcendência, a perda de substância do mundo, a identidade sujeito-objeto, a visão panteísta do mundo, o seu domínio, a sua dessacralização, a alienação do homem, a absolutização da autonomia do ser humano, a crise do espírito, o esvaziamento de

sentido do pensamento, a crise de valores, o esquecimento do ser com o domínio do sujeito e o decorrente niilismo, o individualismo, a perda de participação de sentido, uma sociedade livre sem repressão e em total comunicação ou o acordo do 'auditório universal'. Na gramática da rutura inaugural que é a Modernidade, distinguem-se termos-chave que valem como linhas estruturantes da consciência moderna, que deram configuração ao rosto europeu: secularização, crítica, progresso, resolução, desenvolvimento e emancipação. Estas categorias são nervuras do texto em que os Tempos Modernos vazaram a interpretação de si mesmos e cuja descrição possibilita uma compreensão mais nítida da gênese do homem contemporâneo.” (Baptista Pereira, 1990, pp. 35-38).

A história e a humanidade devem ser horizontes de esperança ético-social, política e econômica – sobretudo em situações problemáticas e conflituais determinantes – à escala global. Este modo de pensar a formação e a educação social perspectiva a dimensão da “espera” (Entralgo, 1984; Kant, 1985) do humano que habita o mundo, na esperança de poder viver em comunidade. As histórias de vida (Méndez, 2011) assumem-se como o elemento significativo para aprofundar o dever do exercício da docência e de como esta adere ao pessoal, ao político e ao social, sabendo que cada sujeito ou pessoa narra a sua história a partir da subjetividade própria, e em relação com as suas experiências, dando significado a uma forma de exercer o profissional a partir do pessoal e vice-versa. Como defende Bruner (1997), através do pensamento discursivo e narrativo damos sentido às nossas vidas e aos eventos em que estamos envolvidos, integrando-os em relatos e construindo significações.

A expressão “Eu sou um outro”, de Rimbaud (1871, p. 591) desvela a contradição de uma razão técnica, científica e política traduzida na hegemonia de um pensamento totalizador:

“A cultura transformou-se em ‘cultura-mundo’ do tecnocapitalismo planetário, das indústrias culturais, do consumismo total, dos media e das redes digitais. Com a excrecência dos produtos, das imagens e da informação, nasceu uma espécie de hipercultura universal, que, transcendendo as fronteiras e baralhando as antigas dicotomias (economia/imaginário, real/virtual, produção/representação, marca/ arte, cultura comercial/alta cultura), reconfigura o mundo em que vivemos e a civilização que se aproxima.” (Lipovetsky, 2013, pp. 11-12).

Lima (2008), tendo como referência áreas de pensamento como a Psicologia, a Neurociência, a Antropologia e a Linguística, conceitualiza a cultura como constitutiva dos processos de educação, de desenvolvimento e de aprendizagem, pela importância da função simbólica (e.g. a capacidade imaginativa e a memória). Segundo a autora, a educação e a escola são o espaço de ampliação da experiência humana. A este propósito, Torres (1991) afirma:

“Todos os sistemas educativos mantêm-se e justificam-se na base de linhas de argumentação que tendem a oscilar entre dois polos discursivos. Por um lado, aqueles que defendem que essa educação é uma das formas privilegiadas de paliar e corrigir as disfunções de que sofre o modelo socioeconómico e cultural vigente e, por outro, aqueles que argumentam que as instituições de ensino podem desempenhar um papel decisivo na transformação e mudança dos modelos de sociedade de que temos participado. Os primeiros discursos não pretendem chegar, através do sistema educacional, a outro modelo de sociedade; não procuram uma alteração das relações que num determinado momento histórico as classes atuais e grupos sociais mantêm; não procuram a mudança de forma importante nas relações económicas, culturais, políticas. No entanto, as propostas do segundo polo discursivo vão precisamente nesta última direção.

Os sistemas educativos e, portanto, as instituições educativas mantêm sempre uma relação próxima com outras esferas da sociedade. O que em cada um deles acontece repercute-se, com mais ou menos intensidade, nos outros. Por isso, quando se pensa em política educativa, em instituições escolares e currículos que planificam e desenvolvem, é necessário contemplá-los a partir de óticas que vão para além dos limites estreitos das salas de aula. A política educativa não pode ser entendida de forma isolada, descontextualizada a partir do quadro socio-histórico concreto no qual adquire autêntico significado.” (p. 13).

O currículo é um horizonte de questionamento permanente, onde professores e alunos têm a oportunidade de reavaliar continuamente os significados da vida quotidiana, que se apresentam à consciência de forma natural e imediata. Categorias abstratas como objetivos, aprendizagem, avaliação, metodologia, são conceitos de segunda ordem de importância, já que cristalizam a experiência pedagógica e educacional naquilo que ela tem de histórico, situacional, singular, único, concreto da experiência vivida. Manen (2003) combina a descrição fenomenológica com a

compreensão e interpretação hermenêuticas (Gadamer, 1992, 2001). De igual modo, a estratégia autobiográfica permite a investigação a formação da subjetividade e identidade, compreendendo o currículo como domínio do concreto e do situacional, do singular e do histórico — em suma, da *praxis* vital, na medida em que além da sua dimensão formativa, é espaço de autotransformação, libertação e emancipação. As histórias de vida, enquanto objeto de investigação autobiográfica, constituem-se como recurso educacional inestimável na educação e formação quer das crianças e jovens, quer na formação docente.

Na estrutura temporal da existência humana, os círculos vitais mediatizam-se pelo intercâmbio de palavras, pelo equilíbrio de interesses, pela estrutura de comunidades baseadas na língua, linguistividade esta através da qual a sociedade humana se eleva acima da lei do momento e da concentração do indivíduo, em si mesmo (Gadamer, 2009a). Na sua experiência vivida, o sujeito é imanência e autonomia de sentido porque a sua compreensão e interpretação originárias traduzem sempre a habitação de propostas de mundo(s), onde projeta as suas possibilidades. Na dimensão da habitação de sentidos possíveis, da *aplicação* (Gadamer, 1988a, 1992), o real é metamorfoseado (Ricoeur, 1975), transformado, já que aplicar é transformar:

“Não basta criar um conhecimento, é preciso que alguém se reconheça nele. De nada valerá inventar alternativas de realização pessoal e coletiva, se elas não são apropriáveis por aquela a quem se destinam.”
(Santos, 1999, p. 287).

O movimento lúdico dimensiona-se pelo seu excesso *poiético*, implicando a metamorfose do sujeito no seu estar no mundo: ao *ser-jogado* (Fink, 1960) transporta-o para um espaço ou mundo lúdico de relações possíveis que implicam sempre o cumprimento de uma tarefa inter-participativa sob a forma de autoapresentação implícita no movimento lúdico. O *jogo* implica sempre a metaforização do sujeito e da sua abertura relacional ao mundo, ao outro. Na *praxis* o homem, envolvido pela *poiésis* lúdica, rerepresenta-se, torna-se ele próprio jogo — coloca-se em jogo — potencializando e atualizando continuamente o campo das suas possibilidades. Reapresentando as possibilidades “a existência suspende o peso da univocidade característica do seu dia-a-dia, surgindo deste modo, para os outros e para si mesma, sob facetas que habitualmente não podem revelar-se.” (Portocarrero da Silva, 1990, p. 131). No ser-jogado o homem transforma-se e transforma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, S. Z. d. (2016), *Para uma (bio)ética da finitude. Leituras sobre a subjetividade das ideias de corpo e de saúde no pensamento gadameriano*. «Revista Trabalhos de Antropologia e Etnologia, 56, pp. 161-172. Retrieved from <<http://revistataeonline.weebly.com/nuacutemero-56--2016.html>>.
- BAPTISTA PEREIRA, M. (1990), *Modernidade e tempo: Para uma leitura do discurso moderno*. Coimbra, Portugal: Livraria Minerva.
- BARBOSA, S. M. (2012), *A Escola-Cidade e a Vinculação Educativa. Estudo narrativo da construção da qualidade singular*. (Prova de Qualificação do Programa Doutoral em Ciências da Educação), Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, Porto.
- BARBOSA, S. M. (2013), *Os Atores estão Disponíveis para a Autoria? Histórias de uma Transeunte nas Narrativas da Educação e da Escola*. Paper presented at the Histórias de Vida em Educação: A Construção do Conhecimento a partir de Histórias de Vida, Porto.
- BEAUCHAMP, T. L. & CHILDRESS, J. F. (2009), *Principles of biomedical ethics* (6th ed.). New York: Oxford University Press.
- BROEKMAN, J. (1996), *Intertwinements of Law and Medicine*. Louvain, Belgique: Université de Leuven.
- BROEKMAN, J. (1998), *Bioética con rasgos jurídicos* (P. D. H. Lindahl, Trans.). Madrid, España: Dilex.
- BRUNER, J. (1997), *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Visor.
- CARAMELO, J. & CORREIA, J. A. (2004), *Políticas e figuras do local: contributos para a construção de um cosmopolitismo comunitário*. «Cadernos ICE - Inovação, Cidadania e Desenvolvimento Local, 7, pp. 31-44.
- CLANDININ, J. (2002), *Storied Lives on Storied Landscapes. Ten Years Later*. «Curriculum & Teaching Dialogue», 4 (1), p. 1. Retrieved from <<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=7539642&lang=pt-br&site=ehost-live>>.
- CLANDININ, J.; DOWNEY, C. A.; & HUBER, J. (2009), *Attending to changing landscapes: Shaping the interwoven identities of teachers and teacher educators*. «Asia-Pacific Journal of Teacher Education», 37 (2), pp. 141-154. Retrieved from <<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=37840502&lang=pt-br&site=ehost-live>>. doi:10.1080/13598660902806316>.
- CLANDININ, J. & HUBER, J. (2010), *Narrative Inquiry*. In B. McGaw (ed.), «International encyclopedia of education» (3rd Edition ed.). New York: Elsevier.
- CLOUSER, K. D. (1990), *A Critique of Principlism*. «Journal of Medicine and Philosophy», 15, n.º 2, pp. 219-236.

- COECKELBERGH, M. (2013), *Human being@risk: enhancement, technology, and the evaluation of vulnerability transformations*. Dordrecht, the Netherlands: Springer.
- CONNELLY, M. & CLANDININ, J. (2004), *Pesquisa Narrativa — experiências e histórias na pesquisa qualitativa*. Minas Gerais: Editora da Universidade Federal de Uberlândia.
- CORREIA, J. A. (2011), *Escola como objecto de estudo: desafios político-cognitivos*. São Paulo, Brasil.
- CURADO, M. (2010), *Prefácio*. In «Pessoas Transparentes e Questões Atuais de Bioética». Coimbra: Edições Almedina.
- DUBET, F. (2002), *Le déclin de l'institution*. Paris, France: Le Seuil.
- DUBET, F. (2010), *Déclin de l'institution et/ou néolibéralisme? «Éducation et Sociétés»*, 25 (1), pp. 17. <doi:10.3917/es.025.0017>.
- ENGELHARDT, H. T. (1995), *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona, España: Paidós.
- ENTRALGO, P. L. (1984), *La espera y la esperanza historia y teoría del esperar humano* (2.ª ed.). Madrid: Alianza.
- ERIKSON, E. (1980), *Identity and the Life Cycle*. New York: Norton & Company, Inc.
- FEINBERG, J. (1980), *The nature and Value of Rights*. In «Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy». New Jersey: Princeton.
- FERRARIS, M. (2018), *Mobilização Total* (J. Rebalde & A. Romele, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- FINK, E. (1960), *Le Jeu comme Symbole du Monde* (H. Hildenbrand & A. Lindenberg, Trans.). Paris, France: Minuit.
- FREIRE, P. (1997), *Pedagogia da Autonomia – Saberes Necessários à Prática Educativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GADAMER, H.-G. (1988a), *Verdad y Método* (A. A. Aparicio & R. d. Agapito, Trans. Vol. I). Salamanca, España: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (1988b), *Verdad y método, I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (1992), *Verdad y Método* (M. Olasagasti, Trans. Vol. II). Salamanca, España: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (2001). *Education is Self-Education*. «The Journal of the Philosophy of Education Society of Great Britain», 35, n.º 4, pp. 529-538.
- GADAMER, H.-G. (2009a), *Herança e Futuro da Europa* (A. Hall, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.

- GADAMER, H.-G. (2009b), *O Mistério da Saúde* (A. Hall, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- HARRIS, J. (1998), *Clones, genes and immortality*. London, UK: Oxford University Press.
- HEIDEGGER, M. (1984), *Ser y el Tiempo* (J. Gaos, Trans. 5.ª ed.). Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- HEISENBERG, W. (1995), *Física e Filosofia: a Revolução na Ciência Moderna* (P. Reis, Trans. 3.ª ed.). Brasília, Brasil: Editora Universidade de Brasília.
- HONNETH, A. (2011), *Luta pelo Reconhecimento* (J. T. Menezes, Trans.). Lisboa, Portugal: 70.
- HUMBOLDT, W. K. v. (1990), *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. (Trad. y prólogo de Ana Agud). Barcelona: Anthropos.
- HUSSERL, E. (1976), *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale* (G. Granel, Trans.). Paris, France: Gallimard.
- JASPERS, K. (1958), *Filosofia* (F. Vela, Trans. Vol. 1). Madrid, España: Universidad de Puerto Rico.
- JASPERS, K. (1967), *La razón y sus enemigos en nuestro tempo* (L. Piossek, Trans.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- JASPERS, K. (1990), *La culpabilité allemande*. Paris, France: Minuit.
- JAUSS, H. R. (1978), *Pour une esthétique de la réception* (C. Maillard, Trans.). Paris, France: Gallimard.
- JORGE, M. M. A. (1994), *Da Epistemologia à Biologia*. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget.
- KANT, I. (1985), *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KEGAN, R. (1982), *The Evolving Self*. Harvard: Harvard University Press.
- KUMAR, R. (2011), *Research methodology: a step by step guide for beginners* (3.ª ed. ed.). London, UK: Sage.
- LIMA, E. S. (2008), *Indagações sobre currículo: currículo e desenvolvimento humano*. Brasília, Brasil: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica.
- LIPOVETSKY, G. (2013), *A Cultura-Mundo. Resposta a uma Sociedade Desorientada* (V. Silva, Trans. 1.ª ed.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- MANEN, M. v. (2003), *Investigación educativa y experiencia vivida*. Barcelona, España: Idea.
- MARCEL, G. (1944), *Homo viator*. Paris, France: Aubier-Montaigne.
- MARCEL, G. (1999), *Essai de philosophie concrete*. Paris, France: Gallimard.

- MARCIA, J. E. (1966), *Development and Validation of Ego Identity Status*. «Journal of Personality and Social Psychology», 3 (5), pp. 551-558.
- MAUSS, M. (2008), *Ensaio sobre a Dádiva* (A. F. Marques, Trans.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- MÉNDEZ, A. E. L. (2011), *Relato de una Investigación: relato de relatos*. Paper presented at the II Jornadas de Historias de Vida en Educación, Málaga.
- NIETZSCHE, F. (2000), *La Voluntad de Poder* (D. C. Mirat, Trans.). Madrid, España: Biblioteca Edaf.
- NUSSBAUM, M. C. (1992), *Human functioning and social justice: In defense of aristotelian essentialism*. «Political Theory», 20 (2), pp. 202-246.
- NUSSBAUM, M. C. (2007), *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusion* (R. V. Vernis & A. S. Mosquera, Trans.). Madrid, España: Paidós.
- OBERNDÖRFER, D. (1976-1977), *La política como ciencia práctica*. «Ethos», 4-5, pp. 11-57.
- PINCOFFS, E. (1986), *Quandaries and Virtues. Against Reductivism in Ethics*. Lawrence: Kansas University Press.
- POGGE, T. W. (2002), *Can the Capability Approach Be justified? Global Inequalities*. «Philosophical Topics», 30, autumn (2), pp. 167-228.
- POGGE, T. W. (2012), *¿Estamos violando los derechos humanos de los pobres del mundo?* «Eidos», 17 (12), (Trans. Rosa Predoza), 12-67.
- POGGE, T. W. (2013), *Hacer Justicia a la Humanidad* (T. D. Á. Garcia, Trans.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- PORTOCARRERO DA SILVA, M. L. (1990), *O Preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*. (PHD), Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.
- RAWLS, J. (1987), *Théorie de la justice* (C. Audard, Trans.). Paris, France: Seuil.
- RAWLS, J. (1993), *La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non pas métaphysique* (C. Audard, P. d. Lara, F. Piron, & A. Tchoudnowsky, Trans.). In J. Rawls (ed.), «Justice et Démocratie». Paris, France: Seuil.
- RICŒUR, P. (1975), *La métaphore vive*. Paris, France: Le Seuil.
- RICŒUR, P. (1988a), *L'identité narrative*. «Revue Esprit», vol. 7-8.
- RICŒUR, P. (1988b), *L'identité narrative*. In «Revue Esprit. Paul Ricœur» (Vol. 140-141, juillet-août, pp. 295-304). Paris, France: Seuil.
- RIEMEN, R. (2004), *A cultura enquanto convite* (M. d. F. S. Aubyn, Trans.). In G. Steiner (Ed.), «A Ideia de Europa». Lisboa, Portugal: Gradiva.

- RIMBAUD, A. (1871), *Correspondances*. In «Œuvres complètes» (Vol. IV – À Georges Izambard [13 mai 1871] ou La Lettre du Voyant).
- SANTOS, B. d. S. (1999), *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Lisboa, Portugal: Afrontamento.
- SARTRE, J.-P. (1943), *L'être et le néant*. Paris, France: Gallimard.
- SEN, A. (2007), *Identity and violence: The illusion of destiny*. London, UK: Penguin Books India.
- SEN, A. (2010), *A Ideia de Justiça* (N. C.-B. Bastos, Trans.). Lisboa, Portugal: Almedina.
- SEN, A. (2018), *Escolha Coletiva e Bem-Estar Social* (A. N. Reis, Trans.). Coimbra, Portugal: Almedina.
- SERRÃO, D. (2000), *Archeo-Biologia e Bioética: um encontro não conflituoso*. In A. Borges, A. Pita, & J. M. André (eds.), «Ars interpretandi – Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira» (pp. 235-264). Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- TCHAMO, D. N. (2012), *Justice Distributive ou Solidarité à l'Échelle Global? John Rawls et Thomas Pogge*. Retrieved from <<https://read.amazon.com/?asin=B00K35Q0YC>>.
- TORRES, J. (1991), *El Curriculum Oculto*. Madrid, España: Morata.
- TOVEY, P. (1998), *Narrative and knowledge development in medical ethics*. «Journal of Medical Ethics», jun 24 (3).
- WOLPE, P. R. (1998), *The Triumph of Autonomy in American Bioethics: A Sociological View*. In R. D. J. Subedi (ed.), «Bioethics and Society. Constructing the Ethical Enterprise» (vol. Jan., Chap. III). United States: Prentice Hall College.
- YOUNG, M. (2007), *Para que servem as Escolas?* «The Routledge Companion to Education», 28 (101), pp. 1287-1302. Retrieved from <<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=ehh&AN=31386079&lang=pt-br&site=ehost-live>>.

VÁRIA

**APRESENTAÇÃO DA
REVISTA PORTUGUESA DE ARQUEOLOGIA,
LISBOA, DIREÇÃO-GERAL DO PATRIMÓNIO CULTURAL,
VOL. 21, 2018¹**



Trata-se, como todos sabemos bem, de uma revista muito prestigiada no panorama arqueológico português, coordenada por António Marques de Faria, da DGPC, e, segundo fui informado, não possuindo para já Conselho Redatorial, mas indo passar a tê-lo a partir do próximo número, o 22, de 2019.

O presente volume, com 208 páginas, contém 14 artigos sobre assuntos muito variados, seguindo uma ordem temática cronológica.

Os primeiros 5 interessam à Pré-história; os 3 seguintes à Proto-história; seguem-se 4 que se reportam à época romana; e, finalmente, o volume conclui com 2 trabalhos sobre temas de arqueologia histórica mais recente.

Independentemente da cronologia, os assuntos de que os artigos dão conta, ou as motivações/condições de pesquisa de que são resultado, apresentam-se também diversos, conferindo aos textos grande variedade: 5 resultam diretamente de escavações, 6 constam de análises de objetos (artefactos) de diversificado teor, um incide sobre fauna também recolhida em escavações, e, finalmente, 2 debruçam-se sobre temas epigráficos.

¹ Texto lido no Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, em sessão presidida pela Ex.ma Senhora Arquitecta Paula Silva, Diretora-Geral do Património Cultural, no dia 5 de dezembro de 2018.

Seguindo a ordem de publicação, direi algumas palavras muito sucintas sobre cada artigo, abstendo-me o mais possível de confundir esta apresentação com uma “recensão crítica”, não só descabida aqui hoje, como ultrapassando largamente a minha competência.

Em **Para o estudo do Neolítico Médio: o sítio da Fábrica de Celulose, Mourão** (pp. 5-23), Carlos Tavares da Silva e Joaquina Soares debruçam-se sobre os resultados das escavações levadas a efeito em 1999 e 2000 neste sítio da margem esquerda do Médio Guadiana, agora em grande parte sob as águas do regolfo do Alqueva. De 30.000 m² que poderia ter abarcado, foram escavados 60 m². Os autores consideram ser um sítio dos inícios do Neolítico Médio, datável de 4500 a 3600 cal BC, e relacionam-no com a prática de pastoreio seminómada, ligado a povoados de ocupação efêmera, e com possibilidade de ser contemporâneo da anta 1 das Vidigueiras ou do Poço da Gateira, de corredor curto, que lhe fica próxima.

Em **O Neolítico da Juromenha 1 (Alandroal, Alentejo Central): vinte anos depois** (pp. 25-43), Rui Mataloto e colaboradores apresentam os resultados das escavações de 1998 neste possível recinto de fossos em parte submerso pelas águas da barragem do Alqueva, escavações essas bastante condicionadas pela plantação recente (2016) no local de um pomar em exploração, o que dificulta muito os estudos, e ameaça mesmo o que resta da estação arqueológica. Por essa razão os autores promoveram prospecções geofísicas, cuja área desejariam alargar. Consideram que a partir da segunda metade do IV milénio a.C. se dá a multiplicação de recintos de fossos, locais comunitários de agregação, por vezes delimitados por fossos sinuosos, como acontece no sítio próximo de Malhada das Mimosas, ou, mais para sul, em Águas Frias, em cuja planta se notam as tais sinuosidades dos fossos, em forma de lóbulos, a recordar-me — esta analogia é da minha lavra —, em negativo, o que ocorre, em positivo, com os chamados “bastiões”, nos habitualmente designados “povoados fortificados” calcolíticos. Neste aspecto, como os autores referem, o estudo sistemático do complexo dos Perdigos, em Reguengos, tem sido crucial.

Em **O hipogeu campaniforme do Convento do Carmo (Torres Novas): principais resultados dos trabalhos de escavação** (pp. 45-56), António Faustino Carvalho e colaboradores descrevem o resultados dos trabalhos realizados em 2014 e 2015 numa área do interior daquele convento, onde existiam ainda os restos basais de um hipogeu, ou cavidade de uma só galeria aberta no tufo, contendo ossos humanos e artefactos tipicamente campaniformes. Para além de enterramentos primários, notou-se a existência de ossários, podendo deduzir-se a presença de pelo menos 15 indivíduos, material cujo estudo exaustivo ainda decorre. Os autores fazem notar o ponto elevado, proeminente, em que o sepulcro se encontrava, e também o facto de se situar bem a norte dos exemplares mais conhecidos da mesma tipologia, nos distritos de Lisboa e Setúbal.

Em **150 anos depois: uma rara placa de xisto decorada encontrada na gruta da Casa da Moura (Óbidos)** (pp. 57-69), João Luís Cardoso procede não só à apresentação daquele artefacto, efetivamente de tipologia decorativa pouco comum, com a representação ocular sugerida por bandas simétricas encurvadas, as superiores quase lembrando a forma de báculos (minha leitura), como também procura homenagear o primeiro estudioso da gruta, Nery Delgado. Este, de facto, ao publicar esta gruta pré-histórica em 1967, tornou-a na primeira a ser assim divulgada na Península Ibérica, para além de, na perspectiva do autor (João Cardoso), Delgado ter sido o primeiro estudioso a nível mundial a realizar o registo tridimensional dos achados durante as suas escavações, assunto que desenvolverá em trabalho que anuncia estar efetuando.

Em **Têxteis arqueológicos pré-históricos do território português: identificação, análise e datação** (pp. 71-82), António Monge Soares e colaboradores apresentam os resultados da informação extraída de vários pedaços conservados de tecidos de linho, muito finos, e a que por isso dão o nome de tafetá (o qual normalmente conotamos mais com a seda). A raridade de tão frágeis fragmentos, normalmente conservados por estarem encostados a materiais de cobre, que os foram mineralizando, torna este estudo precioso. É destacada a importância do tecido proveniente da necrópole megalítica de Belle France, nas Caldas de Monchique, do III milénio a.C., por ser o exemplar mais antigo da Península até agora documentado como tendo sido decorado com recurso a colorante vermelho proveniente da raiz da planta herbácea garança, também conhecida como “ruiva-dos-tintureiros”.

Em **Dois terracotas da I Idade do Ferro da necrópole do Olival do Senhor dos Mártires (Alcácer do Sal)** (pp. 83-97), Francisco Gomes estuda duas figuras de terracota representando bovídeos (uma delas reduzida a um fragmento diminuto do corpo), provenientes da importante necrópole do Olival do Senhor dos Mártires, em Alcácer do Sal, e exumadas por Vergílio Correia nos anos 20 do século passado. Datam segundo Gomes de fase tardia da I Idade do Ferro, e a bem conservada é muito bonita, na sua singeleza. Eram peças destinadas a serem colocadas na pira funerária das incinerações, pelo que a sua conservação se tornou problemática. De qualquer modo, como o autor refere, integram-se numa vastíssima gama de representações figurativas de inspiração oriental, e em particular zoomórficas. Oferendas funerárias, poderiam ter substituído a utilização de pedaços dos próprios animais sacrificados. Entre outros aspectos de muito interesse, o autor refere a importância dos bovídeos nesta iconografia de raiz mediterrânica, o seu carácter sacrificial, mas também a sua conotação com divindades masculinas, pelo que estas figurinhas parecem testemunhar um cruzamento entre inspirações orientais e outras, mais tardias, da II Idade do Ferro, da arte ibérica do Sudeste e do Levante peninsulares.

Em **Nuevo estudio sobre la jarra ibérica escrita de la Joncosa (Jorba, Barcelona)** (pp. 99-113), Luis Silgo Gauche dedica-se a fazer uma análise filológica da epígrafe — situada por debaixo do bordo deste vaso raro e na pança do mesmo, entre as asas — dele coetânea, concluindo finalmente que se trata de um texto de prece relativa à água e a outro elemento com ela conectado, a fertilidade do solo. O vaso foi achado em 1999 num contexto pouco claro, em escavações de emergência, mas de qualquer modo num sítio ibérico da província de Barcelona considerado rural, com habitações, fossas e silos; também aqui, infelizmente, uma grande parte da estação arqueológica havia já sido destruída aquando dos trabalhos de investigação. Este documento, segundo Maria Isabel Panosa (2002), deve datar da segunda metade do século II a.C. Entramos aqui numa temática altamente especializada, onde o próprio autor confessa ter “usado generosamente a imaginação” (p. 112), o que não é de estranhar relativamente a um mundo de escritas paleo-hispânicas muito complexo, apesar de ser alvo da curiosidade dos investigadores desde há séculos.

Em **Crónica de onomástica paleo-hispânica (26)** (pp. 115-130), António Marques de Faria prossegue o seu estudo sistemático destas fontes antigas, num trabalho técnico altamente especializado também, que se debruça sobretudo sobre exemplares espanhóis de epigrafia paleo-hispânica, e se torna verdadeiramente hermético para o não especialista. Nota-se no autor uma grande preocupação de rigor e de correção dos seus pares nas respectivas omissões, por vezes mesmo num estilo polémico, o qual lhe é permitido pela autoridade que granjeou neste âmbito altamente intrincado, mas fascinante, da onomástica paleo-hispânica.

Um trabalho decerto importantíssimo, e que, suponho, o autor desejará vir a concatenar em livro, para uso da comunidade de especialistas a que pertence e a que se destina.

Em **Birds of the Roman uilla of Almoinhas (Loures, Portugal)** (pp. 131-139), Mariana Nabais e Cláudia Costa expõem os resultados da análise da avifauna desta *villa* romana, resultados esses infelizmente muito escassos, pois foram apenas analisados 23 restos ósseos. Na maioria trata-se de galinha doméstica, havendo também um osso de perdiz e outro de ave de rapina, sendo de estranhar, como as autoras sublinham, e dada a proximidade da várzea onde corre o rio Trancão, e portanto também do Tejo, a inexistência de aves marinhas. Mas a amostragem é diminuta e o principal interesse do trabalho será o de repertoriar os sítios romanos do território português onde ocorreram restos de avifauna, desde a zona de Foz Côa, no Norte, até Castro Marim, no extremo sul.

Em **Adlecti inter ciuesen las colónias y municipios de Hispania** (pp. 141-154), Marta González Herrero estuda as fontes epigráficas relativas a pessoas que, tendo adquirido a cidadania romana, ela se refere a uma localidade (colónia ou município) que não era aquela de que a dita pessoa era originária. Trata-se de um artigo de alto interesse para o estudo de um aspecto importante da ordenação jurídica latina. A autora identifica para já 14 casos, tanto espanhóis como portugueses, que se inserem nesta categoria; nenhum deles é anterior ao século II da nossa era. A autora discute de seguida vários aspectos relevantes desta outorga de cidadania no mundo romano, e a política de Roma relativa ao controle destas transferências da mesma cidadania. Um trabalho, embora incidindo sobre um tema específico, de história do direito, a partir da epigrafia.

Em **Apostilas epigráficas – 7** (pp. 155-168), José d’Encarnação prossegue, por seu turno, um trabalho de avaliação e revisão de leituras epigráficas, feitas por outrem (neste caso, relativas a duas inscrições de Bobadela, Oliveira do Hospital), por um lado, e, por outro, procede também a uma proposta de alargamento do objecto da própria epigrafia, estendendo-a a “mensagens” textuais inscritas noutros suportes: por exemplo, em veículos (no caso do Brasil, mensagens apostas pelos camionistas nas traseiras das suas viaturas), ou no copo humano (a tatuagem). Parecendo ser a epigrafia tradicionalmente o estudo de inscrições feitas sobre um suporte sólido, a sua extensão ao corpo humano — embora a tatuagem possa ter grande durabilidade, procurando inscrever uma marca identitária — não deixa de fazer pensar. Na verdade, a sociologia e a antropologia têm tratado largamente do tema, pois o corpo humano foi, provavelmente desde sempre, o primordial suporte onde os signos se inscreveram. Só que, como é óbvio, não perduraram.

Em **O tesouro de Juromenha: breves notas para a história da arqueologia alto-alentejana** (pp. 169-179), Noé Conejo-Delgado e Mónica Rolo realizam um trabalho de numismática, estudando 20 moedas dos séculos III e IV da nossa era, pertencentes à coleção do Museu-Biblioteca da Casa de Bragança, em Vila Viçosa. Apesar da proveniência dos numismas ser desconhecida, as autoras fazem também um trabalho de indagação histórica sobre a possibilidade de tais numismas serem provenientes de Juromenha (justificando a designação relativamente recente de “tesouro de Juromenha”), e produto de escavações de Dias de Deus e de Abel Viana. Mas de facto o trabalho não é conclusivo a este respeito, por falta de documentação existente.

Em **Um carregamento de abóbada na igreja quinhentista de Santo António (Aveiro, Portugal)** (pp. 181-195), Ricardo Costeira da Silva apresenta um tema que eu, francamente, desconhecia: a utilização de vasos cerâmicos nos carregamentos das abóbadas, neste caso da Igreja da Santo António de Aveiro, o que lhe permitiu recuperar um significativo e bem

conservado espólio datável de 1524 (pelo menos tomando esta como data da construção do monumento). Inclui recipientes de cozinha, de serviço de mesa, vasos de armazenamento, transporte e serviço, de preparação de alimentos ou relacionados com a higiene, e ainda formas de açúcar, além de contentores de armazenamento, conservação e transporte, sendo aqui de destacar 25 belas anforetas. Trata-se de uma primeira apresentação, a que o autor, na sequência das considerações finais, pretende dar continuidade.

Finalmente, em **A coleção de pesos de ferro sem forma determinada do Museu Nacional Machado de Castro** (pp. 197-208), Luís Seabra Lopes estuda uma coleção de 35 pesos de ferro pelo menos em parte (nos que estão identificados como tal) antigamente pertencentes à Universidade de Coimbra. O autor mostra que o sistema manuelino de pesos, datado de 1499, se manteve igual em termos legais até cerca de 1852, quando o país adoptou o sistema métrico decimal. Mas, apesar disso, apenas um dos pesos correspondia ao sistema legal, sendo todos os outros dissonantes, quer usando padrões estrangeiros, quer correspondendo a outros valores de peso. Como diz o autor, “deteta-se a utilização de arráteis ou libras com raízes medievais (...) em vez do arrátel legal de 16 onças.” (p. 197). Ou seja, também neste domínio havia, ao que parece, uma margem maior ou menor de “fuga à lei”, o que não deixa de ser um detalhe “picante” no remate deste belo número de revista emanada de uma Direção-Geral do nosso Estado português...

Loures, dezembro de 2018

Vítor Oliveira Jorge
IHC-FCSH-UNL

ALGUMAS NÓTULAS QUOTIDIANAS

por

Vítor Oliveira Jorge

Mais ou menos regularmente, utilizo o *facebook*, como antes utilizava um blogue (*trans-ferir*), para anotar alguns pensamentos ocasionais que julgo poderem vir a ser úteis, a mim e a outrem, como tópicos muito genéricos para outros desenvolvimentos e debates.

Deixo aqui algumas dessas notas, com o objectivo de lhes dar uma audiência maior, como convites ao diálogo, e, embora concedendo-lhes assim um carácter mais perene, nunca deixando de assumir a sua modestíssima condição de simples sugestões para hipotético desenvolvimento ulterior, em termos problemáticos; mantenho pois o seu tom coloquial e o seu modo “circunstancial”, e opinativo.¹ Estão organizadas da mais antiga para a mais recente, datando de 2016 a 2019.

I

POR UMA REINVENÇÃO DE UM PENSAMENTO DO “COMUM”, COMO FORMA DE TENTAR AINDA EVITAR O COLAPSO GLOBAL (2016)

Foi concluído recentemente um ciclo de três colóquios designado TEMPOS DE CREPÚSCULO II — QUANDO A CORUJA DE MINERVA FINALMENTE LEVANTA VOO — em colaboração com a Câmara Municipal de Loures, no Centro de Documentação Anselmo Braamcamp Freire, ligado ao Museu Municipal da Quinta do Conventinho. Abarcaram este ano 3 temas em três sábados diferentes: Cultura e animação cultural; paisagem como património; mobilidade e viagem. Em cada tarde (de sábado) falaram três oradores convidados. Seguiu-se sempre um debate muito interessante, estando tudo publicado em vídeo, e sendo notório o interesse da autarquia nesta iniciativa.

O meu objectivo pessoal destes colóquios é colaborar em esforços levados a cabo por diferentes agentes locais (incluindo responsáveis autárquicos) de criação e fixação de uma comunidade de cultura crítica em Loures, concelho periférico de Lisboa, em parte rural, em parte urbano, em parte “bairro dormitório”, com o objectivo de contribuir, se bem que modestamente, para desenvolver essa comunidade, num exercício democrático de “ouvir as pessoas”, de “pensar em comum com as pessoas”, e, sem demagogia nem qualquer espécie de elitismo, debater os grandes temas contemporâneos.

¹ Essas opiniões e posições assumidamente subjetivas apenas, evidentemente, a mim pessoalmente “comprometem”, como cidadão “engajado” na tarefa do conhecimento lúcido, que é sempre uma responsabilidade, antes de tudo, individual.

O título destes debates baseia-se na bem conhecida frase de Hegel da retroatividade do conhecimento — só depois do acontecido, “*après coup*”, digamos, se conhece como necessário o que antes se apresentava como contingente — todo o conhecimento é pois, em última análise, retroativo — é essa a “filosofia”, inspirada em Zizek (autor que admiro muito), e em geral nos neo-lacanianos, que me anima pessoalmente a contribuir para esta iniciativa.

É um esforço que se insere, pois, na ampla questão do “pensamento crítico contemporâneo”, adaptado à escala local e de pequenos grupos de reflexão, com interlocutores muito diversificados. A ideia é a de que no local não se pode apenas tratar do que é local ou importar de fora eventos ou contributos importantes pontuais, mas importa construir localmente, democraticamente, de base, com radicação, condições e momentos de reflexão que se poderiam fazer em qualquer outro sítio, com qualidade e com participação aberta. De notar que há o perigo de o próprio “pensamento crítico” ser reapropriado pelo pensamento corrente, banal, convencional, conservador, como sua parte, e não como algo exterior que o contesta.

Num contexto mais vasto de interesse pela modernidade e contemporaneidade, e em particular em articulação com a minha mulher, Florbela Estêvão O. Jorge, tenho-me começado a interessar nos últimos anos pela fase de transição do século XVIII para o século XIX, e em particular pelo período napoleónico. Todavia, sou ainda iniciado nesse assunto. A ideia nuclear é integrar as chamadas invasões francesas num panorama problemático muito vasto, da “era das revoluções”, como lhe chamou Eric Hobsbawm, pensando a extrema fragilidade de Portugal como pequeno país permanentemente ameaçado, ora pelo seu isolamento como um pequeno troço de território europeu junto ao mar, com o gigante espanhol ao lado (tendencialmente ambíguo), ligado à cultura francesa, mas debaixo da “mão” inglesa, muitas vezes como um autêntico protetorado, numa situação inédita de ter a corte em fuga precipitada para uma colónia, enfim, uma posição de extrema fragilidade que culmina com a ideia submissa do “bom aluno” dos últimos anos, completamente sujeito aos ditames dos países dominantes da Europa. Pensar as vicissitudes dessa situação...

De qualquer modo, aquela transição de século é a época de Hegel e do chamado “idealismo alemão”, o qual, para um autor como Zizek, é o ápice moderno do pensamento europeu, só comparável à “revolução” filosófica da antiga Grécia. Na verdade, obviamente, é também a época do triunfo da burguesia e do dismantelamento dos resquícios de feudalismo, o que me interessa na perspectiva do materialismo dialéctico e de um pensamento que imagine uma sociedade pós-capitalista, ou seja, um possível novo período de transição, que obviamente terá características inéditas, e decerto já está a acontecer, com a desagregação progressiva do “Estado social”. Sei que o tema é muito ambicioso, mas é isso mesmo que me interessa mais neste momento.

Estou convencionado de que se continuarem as tendências atuais, ao nível da Europa e ao nível global, se não houver algo (nunca será um evento isolado, do tipo revolucionário de outrora, obviamente) que altere o curso da história (na verdade, eventos que anunciam algo de novo — e preocupante mas também com tímidos sinais de esperança — já estão a acontecer e parecem reveladores de uma crise do capitalismo, que vive dessas crises para se reforçar, é certo, mas que desta vez pode ser mesmo mortal, embora arrastada...), do modo como o mundo se perfila, podemos vir a caminhar para um abismo irreversível, sob todos os pontos de vista. Não é preciso ser muito informado para ver os sinais disso.

Daqui o meu interesse pela história recente, pois sendo licenciado em História numa época em que estas questões não se estudavam (1972) falta-me imenso um conhecimento

dos processos complexos que deram origem ao mundo que Kafka, por exemplo, caracterizou bem, e que é aquele em que vivemos hoje quotidianamente, numa burocracia asfixiante e mortífera, apoiada em meios informáticos, absolutamente atentatória da dignidade e felicidade humanas. Esta é um linha de história politicamente engajada, digamos... a que me interessa, mas ainda se encontra muito embrionária nos meus conhecimentos e reflexões... necessito de muito estudo. Mas, pelo menos, sei a minha ignorância, sei por onde posso tentar colmatá-la, o que talvez já seja algo de positivo...

Ando a estudar Filosofia, História, Antropologia, mas encaro a hipótese, se tiver saúde e energia, de para o ano poder também consagrar-me mais à filosofia de Marx, Hegel, Zizek, etc., e tentar estudar e eventualmente aprofundar os meus conhecimentos da história do capitalismo (em geral, não apenas em Portugal, pois nunca fui nem sou um historiador de arquivo propriamente dito: interessa-me a síntese). Na verdade, sempre fui e sou um proletário, no sentido moderno do termo (não exatamente na acepção que lhe deu Marx). Um proletário no sentido de que tudo o que tenho é a força (da minha vontade) de trabalho, e o privilégio — esse sim — de ter podido acumular alguma bagagem que me permite orientar-me no estudo. Mas sou um proletário porque nada possuo a não ser alguns livros e dispositivos que me permitem estudar e tentar construir ideias claras e lúcidas, contra o senso-comum e a acomodação a que nos querem reduzir os sistemas maquínicos.

Portanto, pode dizer-se em síntese que o que me interessa é pensar criticamente a antropologia, no sentido geral, porventura filosófico, por forma a perceber como é que a história recente desemboca no mundo neoliberal moderno, o qual, após as tragédias do século XX, e baseado hoje num controlo inédito dos indivíduos e organizações, mostra mais que nunca o papel da luta de classes, mas de um modo extremamente sofisticado, que parece desembocar numa fase pós-humana, isto é, em que tudo o que pensámos até hoje para caracterizar o humano e como horizonte de emancipação se desvanece perante as máquinas aterradoras da guerra, do terrorismo, da generalização das mafias, do capitalismo dito de casino, enfim, de uma corrupção generalizada, que não é periférica, ou mal curável, mas é, creio, inerente ao próprio sistema em si.

Um meu colega inteligente citava no início de uma intervenção a frase de um filósofo alemão que era esta: "o homem é o ser que hesita". Há vários séculos, de facto, que nos interrogamos de maneira obsessiva sobre o que é o ser humano, o que é que afinal o distingue. Ora estamos hoje a não ter meios, nem tempo, nem espaço, para hesitar — transformados em seres maquínicos. E isso é aterrador, porque acontece mesmo ao nível das universidades, totalmente deterioradas pela massificação e por Bolonha, etc., etc. As entidades que deviam produzir saber, investigação fundamental, conhecimento inquieto, estão instrumentalizadas na preparação de robôs para um suposto mercado de trabalho que cada vez se encurta mais, que cada vez o Capital substitui mais por máquinas.

Aqueles que ainda têm tempo para pensar têm o dever cívico e ético de pensar, de parar para pensar. Não agitar slogans e desatar aos gritos, adoptando soluções repetidas, tornando-se presa fácil da risota ignóbil dos tecnocratas, hedonistas ligeiros, arrivistas de todo o tipo que por toda a parte pululam. Apenas tentando, com outras pessoas, continuar a ser uma pessoa, dia após dia, numa luta tenaz contra a mediocridade que, como horizonte, todos os dias tenta traçar, no mais íntimo dos nossos sentimentos, desejos, e ações rotineiras, a nossa demarcação sufocante.

Maiο de 2016, Loures

II

SOBRE A TOXICIDADE E A COMUNIDADE POR VIR (2017)

Como é bem sabido, nos anos 30 do século XX, o pensamento capitalista começou a desenvolver novas possibilidades de resolver as “crises” intrínsecas ao seu sistema. Uma dessas possibilidades foi a neoliberal, hoje dominante, e que se viria a consolidar no Colóquio Walter Lippmann, de Paris, em 1938, organizado por Louis Rougier, colaborador do governo de Vichy. Conhecidos ideólogos desta “solução” (alternativa tanto em relação aos ensaios nazi-fascistas, como às democracias formais típicas do mundo burguês — “Estado social” —, nomeadamente no pós-guerra) foram o alemão Rustov, o austríaco Hayek, etc., juntando-se também a todo este “ovo da serpente” a criação em 1947 da “The Mont Pelerin Society”, à qual se ligou, por exemplo, o filósofo Karl Popper. Era todo um programa anti-keynesiano, anti-soviético, anti-progressismo terceiro-mundista. Basicamente tratava-se de fazer face, radicalmente, a qualquer veledade de socialismo (ou seja, de democracia no seu sentido mais amplo). Nesta corrente tornou-se dominante, a partir dos anos 60, a chamada Escola de Chicago, com a figura “carismática” de Milton Friedman à sua frente. É este programa ideológico que vai sustentar toda a teoria e prática do neoliberalismo, desde Thatcher, Reagan, terceira via do Labour com Blair, etc., num ataque muito violento aos direitos laborais e sindicais, e, por extensão, na erosão da própria classe média, ataque esse consubstanciado ultimamente nas políticas europeias dominadas pela financeirização, e impostas aos países do Sul do continente, como Portugal. Trata-se de uma forma inédita de concentração do capital, em que a “austeridade” e a ideologia culpabilizante da “dívida” são criadas e impostas por entidades superiores aos estados, para, basicamente, extorquir às populações o seu rendimento concentrando os benefícios numa minoria. Aspectos mais moderados deste programa, ou até as suas próprias oscilações (é bem conhecido o carácter adaptativo e dinâmico do capitalismo) não chegam para esconder aos olhos de cada vez maior número de pessoas que o sistema neoliberal não é um sistema “amigo” delas, da sua qualidade de vida; é antes um sistema tóxico, produtor de crises e de catástrofes, as quais são inevitáveis.

Como imaginar uma solução para tão sistémico e globalizado problema? Não existe uma solução: essa inexistência é precisamente uma das suas características: o fechamento do horizonte das alternativas.

Apesar disso, a obscenidade do sistema, corporizada nas “maneiras” de proceder (e temíveis consequências) de muitos líderes, é patente; também existe ainda a possibilidade de pensar, para algumas pessoas que têm tempo para isso. Essas pessoas têm uma responsabilidade acrescida. Perder o medo de pensar serena mas radicalmente para fazer face, e aproveitar brechas, antes de tudo ao nível da consciência alienada dos cidadãos, em que se apoia um sistema totalitário de cariz novo, porque radicalmente doentio e anti-humano, dispondo de sistemas de entretenimento e adormecimento dos afectos colectivos como nunca até aqui se tinha visto, e que nos pode conduzir à catástrofe global. Nunca foi tão importante como hoje pensar, abrir os olhos, fazer ver. Pois a insatisfação de muitos, sem objetivo nem ocupação, leva-os precisamente ao desespero perigosíssimo do despeito, da depressão, do suicídio, do terrorismo, do radicalismo das ações criminosas, que são hoje uma fonte de inquietação permanente, de mal-estar, desconforto, insegurança, corrupção, suspeita mútua, etc. O neoliberalismo cria a fragmentação dos indivíduos, pois que um dos seus inimigos é

a noção de comunidade. O neoliberalismo é a outra face de todos os restantes extremismos, incluindo o terrorismo urbano, que pode explodir em qualquer lado e em qualquer lugar. Ninguém está seguro neste mundo agressivo, extremamente maquínico. Alguns invocam o “humanismo”, ou o regresso a uma política mais distributiva, não vendo que isso é hoje em dia, a prazo, praticamente impossível, que essas visões da realidade foram ultrapassadas pelo pensamento e prática capitalistas globalizadas, que a própria religião não passa de uma organização piedosa, mas que nada pode fazer de estrutural pelas pessoas, a não ser dar-lhes um conforto moral temporário que vai permitindo, nas suas costas, a progressão do cilindro compressor... e assim, perversamente, dizendo ou denunciando por vezes coisas importantes, vai em larga medida sendo cúmplice de uma situação opressora e injusta.

Este o imperativo ético do presente. Acordar, fazer o esforço de pensar. Escolher muito bem as fontes de informação e tentar atuar. Não se trata de enfrentar uma realidade global com as mesmas armas que ela tem, e são poderosíssimas, tanto as visíveis como as invisíveis.

Trata-se de criar comunidade. Porque a maior parte das pessoas são generosas quando chamadas pelas circunstâncias que pedem solidariedade. Mas são atitudes pontuais. Em pano de fundo persiste a ideia de “cada um por si”, que tanto leva alguns à glória, muitas vezes súbita e fácil, como a maioria à progressiva deterioração da dignidade humana, à des-subjetivação total.

Trata-se de tentar fazer perceber que é preciso uma sociedade não voltada para o lucro, para a posse, para o êxito individuais, mas tudo ao contrário, uma sociedade que se mova pelos valores da cultura, da educação, da partilha, da hospitalidade, da felicidade, do bem-estar, que não passa pela posse de bens, mas pela posse de uma consciência tranquila. Utopia? Sim. Mas uma utopia motivadora de um possível mundo salvador, ou menos criminoso, mais saudável, versus uma outra utopia, em que estamos imersos, e nos conduz à desgraça.

Junho de 2017, Loures

III

A PROPÓSITO DE AGAMBEN, BENJAMIN, E A HISTÓRIA (2017)

“(...) pois chegou o momento de acabar com a identificação da história a um tempo concebido como processo linear e contínuo; por esta razão mesmo, chegou o momento de compreender que a dialéctica pode ser uma categoria histórica sem cair por isso no tempo linear. Não é a dialéctica que deve adaptar-se a uma concepção pré-existente e vulgar do tempo; pelo contrário, é uma tal concepção do tempo que deve adaptar-se a uma dialéctica verdadeiramente libertada de qualquer “abstração”.

GIORGIO AGAMBEN²

² “Enfance et Histoire. Destruction de l’Expérience et Origine de l’ Histoire”, Paris, ed. de 2002 de Éd. Payot et Rivages, p. 215.

No texto de onde provém esta citação (“O Príncipe e o Sapo. O problema do método em Adorno e Benjamin”) Agamben “defende” Benjamin de uma crítica fortíssima que lhe fez o seu amigo Adorno a propósito de um texto de Benjamin sobre Baudelaire. Há aqui, neste texto de Agamben, uma mescla de coisas muito interessantes (como tudo o que o autor escreve) mas ao mesmo tempo temos de estabelecer as nossas distâncias em relação a este discípulo de Heidegger e à sua incompreensão de Hegel — se é que é permitido a um intruso na filosofia como eu afirmar isto. A questão é a velha problemática marxiana da relação entre a superestrutura e a infraestrutura, e da mediação entre as duas através de um princípio global, advogado por Adorno, enquanto que, pelo contrário, Benjamin se situa do lado da coincidência de ambas na praxis, da sua indissociabilidade, que também Agamben defende. Neste sentido tem evidentemente razão. O que há de comum a Adorno e Agamben, parece, é uma já muito antiga incompreensão de Hegel, que evidentemente ambos conhecem muito bem, mas isso não impede — pelo contrário, o “conhecimento profundo” é muitas vezes posto ao serviço de uma leitura enviesada — que, aos olhos do que ultimamente tem sido aclarado por inúmeros autores sobre Hegel, apareça como um erro fatal.

Dito isto, este livrinho de Agamben (original italiano publicado em 1978) é absolutamente precioso sobre a questão da história, mau grado (parece) nunca os historiadores — em Portugal sobretudo — lhe atribuírem grande importância.

No mesmo ensaio (capítulo do referido livro), na página anterior (214), há um maravilhoso trecho que se aplica à arqueologia *tout court* (quer dizer, arqueologia dos arqueólogos) (Agamben, como já Benjamin, são pessoas muito atentas à filologia, a uma espécie de arqueologia das palavras/conceitos, mas desta vez à maneira de Foucault). Veja-se:

“Nos monumentos e escombros do passado, algo nos contempla que parece designar, de modo quase alegórico, um sentido escondido: não é um resto da superestrutura ideológica que se trataria, para o tornar compreensível, de reportar, através de um paciente trabalho de mediação, à estrutura histórica que o determinou; pelo contrário, o que se encontra perante nós é a própria praxis, enquanto estrutura histórica e monádica³, que se cinde à medida que a história se torna natureza (tal como, na obra, se dissociam conteúdo coisal e conteúdo de verdade⁴) e que se apresenta enigmáticamente como natureza, como paisagem petrificada, à qual se trata de dar vida.”

Dando a imagem de uma pira funerária, o alquimista (correspondente ao crítico) perspectiva-la-ia como apenas um conjunto de madeira e cinzas; o químico (correspondente ao comentador) vê-la-ia antes como a chama que lhe deu origem e continua viva, ativa.

Agamben considera esta dualidade a versão benjaminiana da dicotomia infraestrutura-superestrutura, que formam uma unidade indissociável, sem mediação.

³ No sentido de Leibniz, mónada = substância simples, não decomponível em partes.

⁴ Benjamin distingue na obra de arte o “conteúdo coisal” (objecto de análise do comentador) do “conteúdo de verdade” (objecto de análise do crítico). Unidos na obra de início, os dois conteúdos tendem a separar-se com o tempo um do outro. O conteúdo coisal é o que na obra “espanta e despaisa”, nas palavras de Benjamin, citadas por Agamben (*op. cit.*, p. 212); é, por assim dizer, a sua aparência ou base material; o conteúdo de verdade, por sua vez, é o que está para além disso, e na obra continua, por assim dizer, vivo, apelativo.

Como sabemos, versões mais modernas do marxismo interpretaram esta questão de modos muito diversos. O próprio Marx é mais subtil do que o simples esquema “estratigráfico” infra/super-estrutura parece pressupor.

Por outro lado, um hegelianismo renovado poderia aportar aqui dados importantes, que Zizek por exemplo sublinha à exaustão, para ultrapassar esta velha problemática... nesse sentido, Zizek (e muito do pensamento recente sobre Hegel) está muito para lá destas aporias. Creio...

Aliás, mais em geral, é da incompreensão da inspiração marxiana e lacaniana que resulta algum carácter por assim dizer impotente da filosofia atual que se pretende herdeira da esquerda ou que de algum modo aí foi colher parte da sua inspiração, impotência aliás em perfeita sintonia com a confusão instalada pelo neoliberalismo e pós-modernismo, que se refletem muito pragmaticamente nas loucuras que observamos ao nível da política internacional, em que grandes líderes parecem, a não haver um mínimo de bom senso, estar a produzir mesmo o nosso fim colectivo. Tal confusão acompanha-se em filosofia da vinda à ribalta de figuras que apenas querem sobressair mediaticamente, qualquer que seja a “profundidade” do que pensam; veja-se casos abundantes em França, por exemplo, e que escuso de nomear.

Junho de 2017, Loures

IV

MUSEUS: UM ESQUEMA SIMPLES (2017)

Muito esquematicamente, e para quem nunca se abeirou destas questões, poderíamos considerar três tipos de museus, basicamente organizados por uma certa ordem cronológica:

Museu pré-moderno — essencialmente constituído pela coleção, obtida de forma aleatória, em que o que une os objetos uns aos outros é a personalidade, o gosto, as obsessões do colecionador. Elemento de prestígio e gosto pessoal, o museu é um repositório de curiosidades sobrepostas, de raridades surpreendentes, de provas de viagem e de conhecimentos exóticos ou esotéricos, de objetos estranhos ou raros da “natureza” ou da “cultura”, convivendo lado a lado. As peças podem estar identificadas pela sua origem, região, eventualmente data de obtenção, mas a sua disposição espacial não obedece senão a critérios qualitativos, subjetivos. É a sobreposição. Estes gabinetes de coisas raras e “maravilhosas” nobilitam quem os possui e pode mostrar aos seus convidados: o museu foi sempre (e ainda hoje é) um elemento de prestígio, ligado à canonização de objetos, frequentemente associada a um culto, a um fetichismo: poder ver de perto o diferente, mesmo que através de um vidro, ou mesmo poder tocar-lhe sensualmente, ter esse privilégio da manipulação, etc. Mas nesta fase o museu está muito ligado à experiência de uma pessoa e de uma elite, que se distingue pelo seu gosto pelas antiguidades, raridades, ou coisas exóticas e estranhas: trata-se de um processo de nobilitação pela posse do acessório.

Museu moderno — o museu moderno obedece a critérios totalmente diferentes, à racionalização pública e universal, tanto do espaço como do tempo. As coisas depostas

e expostas são para usufruto potencialmente de todos, ordenadas segundo taxonomias, cronologias, toda uma grelha que instaura um discurso universal de organização, de ordem estável. A coleção serve agora a identidade: de um país, de uma região, de uma atividade, etc. — serve para fixar essa ideia de conjunto e de essência. Mostrar, através de objetos, um poder que já não é o das curiosidades reunidas, mas o do domínio racional e imperial do mundo. O museu é um dispositivo de poder político. Ele fecha, canoniza, guarda e cuida do raro, do valioso, mas para o expor aos olhos do público maravilhado, dos cidadãos que ali reconhecem qualquer coisa de seu (ou do outro), ou seja, a confirmação de uma ordem, de uma estabilidade, de um progresso da história humana, assente num determinado território. Tudo devidamente etiquetado, contextualizado, hierarquizado segundo princípios racionais. O museu é, como a cidade com as suas lojas e montras espetaculares, um dispositivo de exibição, de encenação, ligado ao culto moderno da “Cultura” como elemento nobilitador e elevador social, da viagem, do domínio colonial, etc. Neste tipo de museu é fundamental a coleção permanente, que conta uma história, tem uma narrativa organizada que conforta, informa, e reforça o sentimento de pertença a uma comunidade, ou a um estado-nação, etc.

Museu pós-moderno — este museu desconstrói o anterior: a sua racionalidade é de novo a sobreposição, mas a sobreposição do contingente, do fluido. O valor é agora o que circula; a pós-modernidade detesta o fixo, o permanente, tal como desde sempre o capital: parado, não rende, antes fica em perda. É preciso substituir o programa identitário, permanente, por projetos que se sucedem, o modelo pela série. O museu pode manter uma coleção permanente de referência, que eventualmente o tornou conhecido como lugar de culto, mas não é tanto dessa aura e dessa contemplação silenciosa que multidões do turismo de massas vão à procura. A excitação substituiu o saber. O que importa é o novo (como nas televisões o “direto”...) a excitação juvenil do surpreendente. E vai-se de sensação em sensação, porque é o divertimento, e não a contemplação, que verdadeiramente interessam à sociedade hedonista. O museu torna-se lugar de eventos, de permanentes reformulações, de identidades compósitas e fluidas, como as dos próprios indivíduos pós-modernos, capturados pelo consumo e pela ideia de escolha individual (a partir de um número calculado de combinações elementares, é claro). É a utopia da liberdade de escolha, que é sempre uma “escolha forçada” (não é esta a ocasião de desenvolver tal ideia). Cultura é tudo, e por isso há museus de tudo, mesmo do imaterial: o que importa é o espaço em si, destacado do mundo exterior, mas na realidade sendo, como sempre, o seu reverso. O que se vai ver não são só as peças, as instalações, mas também os outros que estão lá para ver, para circular. A figura do curador de exposição substitui, no seu protagonismo, o do antigo diretor ou do seu staff. Eles existem, mas cada exposição é por assim dizer uma obra de arte, uma performance, um evento, e é ela que atrai público, e portanto rende financeiramente em termos de bilheteira. O museu é uma máquina de fazer dinheiro. Lugar de eventos, preenche o seu vácuo através desta movimentação e mobilização constante dos indivíduos.

Julho de 2017, Loures

V

PROBLEMAS BÁSICOS QUE SE NOS PÕEM, HOJE (2017)

Na vida corrente, impera o senso comum: sem ele não é possível as pessoas entenderem-se no dia a dia, atuarem num quotidiano que exige uma série de consensos.

O campo próprio da política é o de cada força (cada conjunto mais ou menos organizado de interesses) tentar obter a hegemonia, ou pelo menos a predominância sobre as restantes, na esfera pública (deixemos por ora a privada, onde se refletem muitas lutas também).

Se essa força é democrática (no sentido radical, isto é, abrangente, dando a todos um estatuto igual de base) tenderá a voltar-se contra toda a forma de privilégio, seja qual for a sua justificação. Como justificará então as diferenças sociais existentes, que visa (utopicamente dirão muitos) atenuar ou em última análise eliminar? Por diferenças de mérito. Uns merecem ter maior proveito do que outros, devido ao seu mérito próprio. Porém, a falácia desta ideia logo aparece quando pensamos que o mérito não é uma realidade universal abstracta, mas se verifica em indivíduos concretos. Ora, numa sociedade de classes (acentuadas diferenças sociais desde a nascença) é impossível isolar o puro mérito como elevador e equalizador social, porque como é óbvio a montante do mérito existe uma infinidade de diferenças que o condicionam. Por outro lado, mérito em quê, para quem, com que objectivos? Quem define isso? Obviamente que estamos perante um problema político, quer dizer, a norma, a lei, o dever, o bem, o mérito, etc., e o que deve ser o que é a realidade social — isso tudo resulta da produção de um conjunto de pessoas, organizadas em grupos profissionais e de interesse, que estabelecem, na sociedade de classes, as regras a que as classes com menos privilégios ou capacidades económicas, sociais, culturais, devem submeter-se. Por isso todo o Estado é uma organização indispensável (para se não cair na anarquia) mas, ao mesmo tempo, sempre inquinada a favor dos já privilegiados, ou seja, das classes no poder, no conjunto de interesses mais ou menos hegemónicos.⁵

Como pode esta situação — que, para uma pessoa com formação “progressista”, é errada, é anómala, por estabelecer e perpetuar um regime de desigualdades e de injustiças — ser alterada? Esse é o problema fundamental da política. Que envolve sempre a ética, evidentemente.

A posição conservadora consiste em negar que alguma vez esta situação possa ser alterada. Está resolvido, é simples desde que se creia nisso. A maior parte das pessoas tende muitas vezes para esta ideia acomodatória. Sempre houve senhores e servos, gente mais capaz e outra menos, as desigualdades são inerentes ao que consideram ser a natureza humana, de modo que o melhor é não mexer muito no que está, porque pode despoletar violência e mesmo estabelecer situações de pânico público ou terror. Daí que a palavra revolução seja, para uma pessoa que partilhe uma ideologia de direita, aterradora. Todavia, o capitalismo tem feito sucessivas revoluções, sendo a última a neoliberal, que revela bem a sua natureza amoral intrínseca: o que importa é ganhar dinheiro (a acumulação do capital é a sua lei e o seu motor); naturalmente, para o discurso politicamente correto,

⁵ Sabemos isso desde há muito. Não há aqui o espaço para voltar a lembrar a importância da tríade família, propriedade, Estado (nomeadamente a propriedade privada dos meios de produção) que estrutura a sociedade burguesa moderna.

esse ganho deve ser feito de forma lícita, ou seja, de acordo com as leis estabelecidas pelo próprio sistema que delas se serve. Mas todos sabemos que esta ideia amoral de que o valor supremo é o dinheiro como mercadoria suprema (porque trocável por todas as outras mercadorias) produz, ela própria, corrupção de todo o tipo: formas de obter e aumentar capital que procuram estar à margem das obrigações cidadãs, como se vê desde logo e por exemplo pela utilização de “*offshores*” para depósito de valores financeiros que se furtam às obrigações fiscais normais. Valores “astronômicos”, como toda a gente sabe. Ora, como pode um sistema reivindicar ética se ele próprio se baseia numa atitude que fomenta precisamente toda a sorte de mafias e de ocultações, para além de ser também ele que define as leis que permitem essas “fugas” ao sistema?...

A posição oposta à conservadora, e de modo sempre muito esquemático e portanto simplista, tem-se dividido em duas.

Ou é pelas reformas, no fundo aceitando o *status quo*, mas procurando pouco a pouco, e sem alarme social, ir introduzindo mudanças que permitam uma maior redistribuição da riqueza e justiça, enfim, de todos os factores de bem estar social e de paz. Um senso comum que nos permita viver a todos com um mínimo de dignidade, sem suscitar revoltas ou repressões de monta, que desorientam a ordem pública e são factores de inquietação. Ninguém gosta de viver inquieto, de modo que aceita as regras de que as desigualdades, se não forem exageradas, são suportáveis pela maioria não privilegiada, que apanha, por assim dizer, as migalhas do grande bolo. Esta solução tem sido a do Estado social, ou seja, a da social-democracia, que se implantou em alguns países do Ocidente após a segunda grande guerra mundial.

Ou, em alternativa, existe uma posição emancipatória não reformista que defende (ou sonha com) a ideia de um evento que altere radicalmente o estado de coisas, o que habitualmente se designa revolução, sem que porém se veja hoje qualquer possibilidade de tal acontecer neste campo, dado o aparato bélico, repressivo e informativo que detêm os Estados, e as organizações internacionais em rede, aparato altíssimamente sofisticado. O que tem havido, sim, é uma revolução capitalista, a partir do último quartel do século XX, no sentido da desmontagem do Estado social e de implantação do neoliberalismo, uma forma avançada de capitalismo, em que este não visa em última análise redistribuir ao Trabalho uma parte pequena do Capital que aquele produziu, mas antes concentrar numa minoria de entidades a maior quantidade possível de capital e reduzir (através das máquinas, computadores, inteligência artificial, etc.) o mais possível os custos do trabalho, ou seja, os custos das atividades dos seres humanos, com o conseqüente aumento dos excluídos, que cada vez mais engrossam a multidão dos desempregados, dos que nunca tiveram ou terão emprego, isto é, dos descartáveis, dos excedentes.

Ou seja (e o senso comum parece ir aceitando isto, e apenas ou ir sublimando em declarações piedosas das “igrejas”), a grande maioria da população mundial tornou-se excedentária, está a mais, o melhor seria não existir, mas, a existir, o ideal será ir desaparecendo. Uma ideia que, para muitos, confrange, mas com a qual, cinicamente, hipocritamente, todos vamos vivendo: porque o pós-moderno, o adaptado à sociedade neoliberal globalizada, é basicamente hipócrita. Individualista ao máximo, retraído sobre si. Ele sabe que algo está fundamentalmente errado, mas... paciência, importa é tentar ir vivendo o melhor possível. Há um sentimento generalizado de impotência (e por isso andamos todos agarrados a telemóveis como tábuas de salvação identitária e securitária, e de pretensa evasão da violência simbólica envolvente). Um senso comum acomodaticio e conservador, dominado pelo medo

de discordar (no essencial, atitude que é aliás compensada no acessório, por emissão de opiniões mais ou menos gratuitas ou desinformadas a toda a hora, por todo e qualquer um ou qualquer uma). Um espaço público cheio de ruído, narcotizado pelos media, e onde, no silêncio tranquilo e confortável dos “*think tanks*”, alguns “*experts*” de alta craveira intelectual vão orientado os líderes e tentando fazer previsões e obter ganhos num mundo cada vez mais perigoso e imprevisível. Onde o choque dos blocos mundiais está cada vez mais acirrado.

O que importa a muitos que ainda não caíram no sub-humano é que tudo continue na mesma, rezando bastantes deles pelos mais diversos modos, nos mais diversos templos, enquanto o terrorismo prolifera, sempre imprevisível, a vigilância e desconfiança pública aumenta, as notícias dos telejornais (em nome da chamada transparência e do denominado direito de informar) parecem relatórios de crimes e catástrofes de todo o tipo (que de facto ocorrem, mas cuja narrativa habilidosamente encadeada serve os fins dos poderes instalados), e estamos perante o perigo, cada vez maior, real, iminente, de uma guerra nuclear global, que representará o fim da humanidade.

O que sobretudo é importante é não pensar em mudanças radicais no sentido da esquerda, quer dizer, no sentido da democracia radical. Isso foi coisa do passado, tradições como a da Revolução francesa, Revolução do Haiti, Revolução bolchevique, todas mais ou menos desembocaram em regimes de terror que há que evitar a todo o custo. É para esquecer, ou para estudar como fenómenos históricos completamente ultrapassados no tempo. E no entanto, tivemos em Portugal ainda há pouco tempo a “revolução dos cravos”, a contraciclo, e sobre a qual há as mais variadas versões. Obviamente.

A filosofia parece por vezes voltar-se para certo modo messiânico (Benjamin, Agamben, que fala numa kairologia, tema fascinante, mas vago, demasiado abstracto para a rudeza e primarismo das forças/lutas em presença...) — um dia há de acontecer algo que nos redima a todos — ou então para um relativismo desconstrucionista que difere sempre a solução para depois (mas qual depois?...) (Derrida, se bem entendo), ou então refugia-se em casos particulares ou em relatos que nada de fundamental acrescentam (é preciso fazer curriculum, aumentar o capital intelectual pessoal, publicar), antes descrevem, tendo por vezes uma feição crítica interessante, mas sendo incapazes de visionar algo que esteja para além do neoliberalismo reinante, globalizado, tanto no espaço, como na imaginação das pessoas. São os manuais universitários ou escolares de todo o tipo, por vezes extremamente fastidiosos, os quais, em ciências sociais e humanas, compendiam muitas vezes conhecimento que serve de ecrã ao próprio conhecimento.

Não há alternativa, disse Thatcher. E pronto. Também há filósofos que pensam o evento (Badiou, Zizek, etc. — algo que não está nas previsões de ninguém, algo que depois de acontecer produzirá hegelianamente as suas próprias causas — e que pode, algo miraculosamente — será uma versão laica do milagre? — ocorrer) e talvez tenham razão. A história tem-nos surpreendido muitas vezes, tem mostrado que a narrativa linear da mesma é uma das sustentações ideológicas mais puras do sistema. Uma sustentação frágil, contingente, arriscada, como tudo hoje em dia.

Perante este dilema, abismo apocalíptico (guerra nuclear, catástrofe ecológica que está em acelerada marcha há muito, etc., problemas graves com a propriedade intelectual, etc.) ou evento, é mais tranquilizante, para quem não esteja completamente narcotizado, pensar no evento. No evento redentor. É nesta linha que se situam pessoas de esquerda que ainda pensam que a humanidade pode atuar em termos de futuro. Aliás, pensar o pós-capitalismo, denunciar os erros estruturais do capitalismo, mostrar a sua irracionalidade,

já começada a desmontar por Marx, tornou-se hoje uma forma importante de aparecer na esfera pública e de apresentar livros que, não sendo “livros de aeroporto”, dão apesar de tudo a alguns autores impacto universal, ganho simbólico significativo. E a nós, os inquietos e insatisfeitos, algum conforto e bem estar intelectual, à falta de melhor. Por vezes mesmo intuímos que têm razão.

Perante este panorama, que fazer?... a pergunta repete-se, nunca igual, porque nunca se reportando à mesma realidade, mas trazendo consigo a velha aspiração do conjunto da humanidade: é possível ao ser humano viver com os seus semelhantes em paz, em segurança, numa ordem internacional que nos permita um futuro, que permita dizermos aos jovens algo que os tire da alienação em que na maioria se encontram (por refúgio), a tal sustentabilidade de que se fala todos os dias (mas sobretudo no sentido do status quo, é claro) ? É possível conceber uma sociedade baseada em valores comuns, universais — e portanto, no dizer de muitos como Alain Badiou, comunista, não ao modo soviético, bem entendido, pois sobretudo a partir de Estaline, esse regime se mostrou um falhanço radical —, é preciso admitir isso, compreender por exemplo as preocupações de Lenine nos últimos anos da sua vida, as quais aquele ditador que lhe sucedeu de todo não partilhava, é possível conceber, repito, um mundo ao modo sonhado por tantos, com distribuição dos recursos e preservação de patrimónios acumulados por milénios de história, nomeadamente a chamada cultura, bem supremo, nas suas formas mais sofisticadas, disponibilizando progressivamente o seu usufruto a todos?

É possível ainda pensar esta noção nobre entre todas: o COMUM? Respeitar o particular, o singular, mas em nome de valores universalizáveis?

Porque, o que afinal nos distingue dos animais é a Cultura, é o pensar, é a inquietação e não o comodismo hedonista e consumista, aditivo, não tenhamos medo de utilizar a maiúscula. E a Cultura, a educação de cada um e de cada uma no sentido alemão de *Bildung*, é o que redime o ser humano, o que lhe permite desenvolver o que de melhor ele potencialmente tem. E o que o ser humano tem de melhor é a generosidade, é a própria possibilidade de pensar e de sentir com o Outro. Os animais é que estão fechados em si mesmos, abertos apenas às determinações naturais.

Se isto que acabo de escrever for porventura motivo de sorriso ou mesmo de escárnio, se os hipócritas em que muitos de nós nos tornámos não se interessam por estas temáticas, ou as acham ingênuas, então o melhor é fecharmos os olhos, os ouvidos e a boca, e nem nos darmos ao trabalho, por exemplo, de comparar os discursos de ontem nas Nações Unidas por dois homens com responsabilidade: o Secretário Geral da organização, António Guterres, a tentar meter água na fervura, e ao seu lado o Presidente do ainda maior poder bélico do mundo, a prometer eliminar, mal possa, um país inteiro do mapa. Se isto — este contraste, esta ameaça sobre as boas intenções para toda a humanidade — não é em si mesmo algo assustador, então digam-me se faz favor o que o é, que mundo é este em que vivemos.

20 de setembro de 2017, Loures⁶

⁶ Para a minha querida irmã Margarida, que faz hoje anos.

VI

**A PROPÓSITO DO PROJETO DO CHAMADO “MUSEU DOS
DESCOBRIMENTOS”⁷ (2018)**

Sabemos como o museu é um dispositivo de poder, e portanto que qualquer polémica sobre um grande museu — num país que não tem (significativamente) nem um Louvre nem um Museu Britânico, isto é, não saqueou tanto quanto outros o património alheio — era não só inevitável, como saudável. Claro. Obviamente que “descobertas” ou se se quiser “descobrimientos” não é provavelmente a palavra mais apropriada, porque tem sempre uma conotação de superioridade: descobridores/descobertos. É óbvio que a sua substituição por multiculturalidade também tem sabor a paternalismo: fomos nós que vos descobrimos, mas agora estamos equiparados em valores, há uma relatividade das culturas e todas fazem parte do espólio comum da humanidade: mas somos nós que (pelo menos primeiro) reconhecemos isso.

Ou seja, um museu, sobretudo um grande museu da capital é SEMPRE um dispositivo político. Mas, que é que está fora da política? Nada. A história é um empreendimento todo ele político e deus nos livre de ter uma história totalmente “científica”, consensual, etc. — seria a história dos ditadores. O que há é evidentemente uma história mais ou menos honesta, mais ou menos crítica, mais ou menos documentada, não tenhamos vergonha de o dizer assim, uma história mais ou menos de esquerda e portanto mais informada por uma filosofia de emancipação e de desejável e estrutural igualdade humana, antielitista, etc.

Eu penso que Portugal devia ter — mas talvez já vamos tarde, pelo que se perdeu e pelo que se não tem dinheiro para resgatar — era um Museu do Mar, em todas as suas vertentes. Incluindo a de muitas fases em que, apertados por circunstâncias por vezes pouco dignificantes, como a fuga (não temamos o nome) da corte para o Brasil, etc. — nos tivemos de fazer ao largo oceano, como os pobres pescadores se faziam ao mar todos os dias com as suas ansiosas mulheres na praia a ver quando voltavam os barcos (se voltavam) com os maridos e o ganha-pão, o peixe. Hoje vêm também nas redes com os resíduos de plástico, e o próprio mar, como o sol, já não são o que eram... Podem ser tóxicos... porque destruímos o ambiente, e nisso persistimos a um ritmo assustador e em muitos casos já irreversível.

Se Portugal é alguma coisa, e é, há séculos, é uma costa, uma praia (imagino-a na minha infância, sem turistas nem betão) que, não podendo expandir-se para o Mediterrâneo, nem para o Norte da Europa (este desde cedo maioritariamente ocupado por “homens de negócios”, com mais jeito que nós para isso...) nem para o Norte de África — a não ser umas praças sacadas à “mourama” para servirem de bases logísticas —, encostado à presunçosa Castela, pelos vistos desde sempre vocacionada a oprimir outros povos da Ibéria, teve, ampliando a aventura arriscada dos pescadores, de se fazer ao temível mar. Muitos ficaram lá, muitos voltaram, muitos se aproveitaram desse novo mundo assim aberto pelos pobres que muitos portugueses eram e mais nada tinham, e tiraram disso grande lucro. Do que nos podemos orgulhar é desses destemidos “malgré eux”. A nossa relação com o mar, os barcos, o peixe, e os outros povos, pelo menos na fase inicial de contacto⁸ como testemunha a maravilhosa carta de Pero Vaz de Caminha, a nossa biologia marinha, etc., etc., disso nos podemos até certo ponto vangloriar.

⁷ E em diálogo com o meu amigo João Pedro Cunha Ribeiro.

⁸ Porque depois disso toda a fase colonial, a escravatura, etc., não é nada de que nos orgulhemos...

Devia de facto haver um grande museu em Portugal, assumidamente político qb, porque tudo o é, mas com uma política virada, claro, para a presença dos países e dos povos com quem, além-mar, nos relacionámos, sem estar sempre a bater nos peito mas também sem estar a pôr medalhas no nosso peito, porque fizemos muitas malfeitorias. Aquele equilíbrio sempre tão difícil e necessariamente polémico. Mas toda a sociedade é feita de polémica, e a de classes por inerência...

Este assunto, lançado pelo Presidente da Câmara de Lisboa, não sei se teve a assessora-lo um conjunto de cidadãos avisados (?). Mas é importante para Portugal. Para que a identidade nacional se não confunda apenas com o hino, a bandeira, o fado, os pastéis de Belém⁹ Fátima e Ronaldo, e algo mais de que não me lembro. Tudo isso tem a sua importância e valor para quem gosta, e temos de admitir essa diversidade de gostos, mas um grande museu da nossa história, quer dizer, do nosso "sabor a sal e a maresia"... e ao suor e sangue de tantos mortos e expatriados, de todas as proveniências, ah, isso era um grande empreendimento. Mas os políticos, mesmo de qualidade como o Presidente da Câmara de Lisboa Fernando Medina, que tem senso, é claro, querem deixar obra que marque o seu consulado. E aquele senhor tem feito e está a fazer genericamente um bom trabalho na cidade, aparentemente nada podendo contra a gentrificação de Lisboa, a invasão turística massiva, que também dá empregos e dinheiro, enfim, contra a expulsão, na prática, de milhares de pessoas (como eu por exemplo...) para as periferias, etc., etc.¹⁰

Há que repensar toda uma política de grande museus contemporâneos para perto da raia, como os há em Espanha: veja-se Badajoz, para já não falar em Mérida, veja-se Salamanca com a Domus Artis, veja-se León, etc., etc. Há que investir em grande logo que possível no interior e em coisas de grande qualidade, mesmo que de início sejam só para os mais cultos e endinheirados. Os outros virão atrás, nem que seja por imitação, moda, ou vontade de ganhar status. Há que ter a visão GRANDE que sempre faltou a Portugal, com a sua pequena arquitetura, com os seus pequenos espaços, com a sua pequenez em suma. Por isso chegamos a Mafra e ficamos deslumbrados — ao menos ali temos algo de uma dimensão que enche a vista e o espírito. O que parece desmesurado numa época é aquilo que tem valor nas seguintes... tanta vez assim acontece.

Mas ninguém é perfeito, e eu não estou dentro dos dossiers. Não disponho de informação para ter uma opinião abalizada. Nós precisaríamos de um grande museu onde nos (este nós é muitos e diversos, incluindo todos os povos que explorámos e martirizámos

⁹ A que já é difícil de aceder devido à fila de turistas compradores...

¹⁰ Sim, a recuperação da antiga feira popular é importante, aquilo era uma vergonha, não, a não extensão do metro à área metropolitana é uma miséria. Precisamos — quando haverá o dinheiro para isso?... de uma ferrovia decente e segura e logo que possível de um TGV que nos ligue (e as nossas mercadorias) à Europa, nossa casa comum, e de um aeroporto em Lisboa que seja decente: o que está é uma vergonha... Porque quando foram feitos tantos estádios, tantas autoestradas que infelizmente passamos a vida a pagar, certas obras de qualidade, houve meios... e quando se fez a Expo e a magnífica gare do Oriente, um monumento fabuloso, o próprio CCB, o próprio Museu dos Coches, fez-se bem. Requalificou-se Lisboa, como quando se requalificou o Porto com o Museu de Arte Contemporânea de Serralves, ou a Casa da Música, que transformou o Porto numa cidade moderna. Precisa de mais uma ponte, acho bem. O Museu do Côa, é bom, é no interior, devia ter mais apoio sustentado... etc. É importante, como importante foi a geminação com Siega Verde. Já agora, era preciso derrubar a enscadeira da foz do Côa, a água ali está verde, é horrível de ver.

durante séculos) nos sentíssemos representados. Sem ocultar o bom, o mau, o assim-assim. Ouvindo as vozes das gentes, dos outros, dos que ainda podem testemunhar.

Esse não é um problema estrito de museus — como se costuma dizer da guerra, que é demasiado importante para ser deixada só aos militares... também os museus são demasiado importantes para serem deixados só aos museólogos — nem é um problema de Lisboa, cidade entre as mais belas do mundo por certo e que pertence a todos, é um problema nacional. Ao requalificar Lisboa, requalifica-se o país. Ao requalificar a ferrovia (urgente) requalifica-se o país. Ao valorizar o interior, muito urgente, valoriza-se o país. É Portugal no seu conjunto que precisa de ser todo ele repensado... mas por quem? Não podemos estar sempre à espera de D. Sebastião, ou de deus-pai-que-está-no-céu. E, na verdade, nada hoje em dia se confina como bem sabemos aos muros que muitos querem construir do antigo estado-nação. Tudo se interconecta... e por isso é tão difícil governar a nossa vida pessoal e colectiva, como bem sabemos. A vida é luta, e infelizmente a maior parte das vezes os melhores e as melhores ideias ficam no esquecimento ou nas gavetas dos burocratas e dos que de facto controlam, mais ou menos invisíveis, isto tudo.

Julho de 2018, Loures

VII

LINHA DE DEMARCAÇÃO (2019)

Atitude (ideologia) pós-moderna: tudo é relativo, pelo que em princípio se deve ouvir e respeitar todas as posições: há uma equivalência generalizada potencial de valores. Importância do diálogo, eliminação (fantasiada ou encenada) das hierarquias, igualdade de princípio (abstracta) de todos perante a lei. Esta ideologia corresponde a uma faceta da realidade capitalista do mercado: a decisão obtém-se por negociação, o natural é cada um empreender por forma a ser desde logo um empresário de si mesmo.

Claro que o Grande Empreendedor seria o robô que nunca falhasse um lance de jogo (objetivo da inteligência artificial e, de uma maneira geral, das pesquisas da ciência da mente, etc.).

O pós-moderno é a ideologia do neoliberalismo e o berço de todas as formas de autoritarismo e populismo e em última análise de formas modernas e sofisticadas de “fascismo” (que obviamente assumem e assumirão modos sempre surpreendentes e novos... atraentes para muitos...estamos para ver...).

Linha de demarcação: atitude oposta à anterior: é preciso escolher uma perspectiva, só uma. É muitíssimo difícil. Leva tempo, implica trabalho, e evidentemente estará sempre em remodelação, em aperfeiçoamento. Essa perspectiva é militantemente anticapitalista, mesmo que, como de facto acontece, na prática não saiba de momento como se pode reverter a perversão generalizada do capitalismo e sua mortífera e radical toxicidade, nomeadamente na forma neoliberal, que NADA respeita. Existe de facto uma doença mortal, a curto prazo, que atinge o planeta e a humanidade inteira, e não temos fármaco para ela. Todas as esquerdas até agora falharam na sustentabilidade de alternativas. Após escolhida (pelo menos nos seus princípios gerais) uma crença emancipatória (valorizando o comum, e não primariamente

o indivíduo na sua pretensa realização pessoal ou de família, grupo de interesses, classe, enfim, tudo o que divide e fragmenta o comum, ou seja, o objetivo global da humanidade, que é a paz, a felicidade, a partilha, a relação tão harmônica quanto possível com o Outro) tudo se perspectivaria em função dessa crença, desse objectivo.

Ou seja, mais em geral, a “verdade” é produto de uma perspectiva, surge DEPOIS da “escolha” da crença, ou da opção por uma crença. Não se pode fugir à escolha. A escolha, a decisão, é sempre um risco. Não há debate pós-moderno válido, porque é desprovido de sentido e não leva a qualquer resultado, apenas a uma entretenimento e manutenção do *status quo*, porque eivado de relativismo e de uma “tolerância” que afinal é um véu da alienação. Há sim, ou devia haver, é claro, estudo e ação em comum: e debate informado, livre e aberto, mas capaz de conduzir a uma solução que não seja apenas restrita a um grupo, ou país, mas tenha um valor universal. Porque o capitalismo é também um sistema de valores universal, globalizado, e tem uma extrema adaptabilidade, um extremo dinamismo. A lógica do capital funciona hoje em sistema perfeito, já independentemente dos próprios atores sociais: o mercado global naturalizou-se, como se fosse obra divina, como se a história, toda ela, fosse um caminhar para este sistema, predador como nunca houve outro. Há que romper com essa teleologia, mas isso implica também uma mudança radical de mentalidades: e estas não são, como nada é, autônomas, como se pudessem ser subitamente iluminadas pela luz da razão. Infelizmente o problema é bem mais complexo.

Uma perspectiva correta parte da teorização marxiana (alienação) e retrabalha-a para a compreender no conjunto da contemporaneidade (novas formas de alienação, novas formas de compreender como se constituiu a cisão do sujeito em múltiplos sentidos — o século XX estilhou os “sentidos inteiros” que vinham do século anterior) após o surgimento da psicanálise freudiana-lacaniana, com todas as suas implicações filosóficas e políticas.

Esta opção decisiva no sentido correto, esta crença, ou atitude, ou ideologia — como se lhe queira chamar, que adopto, com os riscos inerentes a toda a decisão — é materialista dialéctica, pensa que o primeiro filósofo importante foi Platão, que a teorização cartesiana do ego foi fundamental para a descoberta do inconsciente por Freud, e que Hegel é o grande autor que supera o impasse kantiano em que a maioria dos pensadores se atolou e atola. Como explicam Badiou e Žižek, há uma linha que vem de Platão, passa por Descartes, continua com Hegel, e que é absolutamente oposta àquela que maioritariamente tem dominado a filosofia ocidental nas últimas décadas.

Ciente de que a violência do mundo (real e potencial) está do lado do capital, e que a violência é fundamentalmente imbecil e imbecilizante, uma perspectiva correta visa o culto da inteligência, do pensamento, da reflexão, da cultura e da educação, mas sempre no sentido emancipatório, participativo, não como um exercício de entretenimento ou de mera preparação técnica para a execução seja do que for. Valoriza a utopia. De nada vale, evidentemente, desprezar os outros por não terem tido acesso à cultura, à educação, à verdadeira visão crítica: antes importa uma atitude de generosidade a esse respeito (embora saibamos quanto o altruísmo é sempre uma forma de egoísmo...). Porém, não se trata de, miraculosamente, inventar um “ser humano novo” angélico e bondoso. Mas também não se trata de impor nada pela força. Trata-se sim de argumentar, mas de argumentar com persistência e com autocrítica, em todas as instâncias em que for possível intervir, assumindo as contradições próprias da dialéctica da realidade. A persistência é absolutamente fundamental.

A cultura é política, o conhecimento, desencantado dos encantos do mercado, é um exercício cotidiano de ascese mas também de júbilo: se o túnel tem saída, este é o único caminho.

Se o túnel em que estamos não tiver saída, então seremos todos liquidados a curto ou médio prazo e teremos assim sofrido a consequência de sermos a única espécie — entre os bilhões de espécies que já existiram ou ainda vão subsistindo — tão inteligentemente estúpida, ou tão estupidamente inteligente, que destruiu a natureza e se destruiu a si própria.

Serei pessimista?... então fiquemos para ver.

Fevereiro de 2019, Loures

VIII

ORIGENS (2019)

Sou um ateu de formação cristã católica. Talvez me venha daí (da própria catequese e do *nonsense* do que aí me tentaram explicar) o interesse, que julgo profundo, pelo estudo das **origens**, o qual me levou para a pré-história, disciplina é uma forma muito diferente de investigação da história e da arqueologia em geral. As semelhanças são formais. A pré-história busca uma coisa mítica, a *archè*, a origem, o fundamento, como base para o entendimento. Percebendo que ela no plano cronológico não faz sentido (é impossível determinar o momento temporal — ainda por cima de acordo com a concepção linear do tempo cristão, que é uma concepção errada — do surgimento daquilo que de principal caracteriza o ser humano, escândalo da natureza, ser desadaptado, diferentemente do que crê o darwinismo e a ideologia continuista que hoje tem grande aceitação) apesar de tudo pode ser interessante discuti-la no plano lógico.

Ora é também uma certa forma de *archè* aquilo que a psicanálise procura. A psicanálise não é uma mera terapia, um ramo da medicina ou da biologia, como serão a psiquiatria ou a psicologia. Estão de costas voltadas. A psicanálise não visa reforçar o ego, colonizar o inconsciente, etc. — a psicanálise visa uma *archè* lógica e mítica, tal como a pré-história, só que neste caso primeiro que tudo a nível individual (senão caímos no abastardamento junguiano). A psicanálise é uma forma de conhecimento, com o seu método próprio. Assim como a um não “pré-historiador” a pré-história deve ser uma casa aberta ao seu raciocínio, assim a psicanálise (lacaniana, o resto não me interessa) é para mim exatamente a minha casa, no sentido de que as questões que ela procura são as que eu procuro também desde sempre (este “desde sempre” é mítico, porque é uma assunção retrospectiva, uma projeção de sentido linear a posteriori no que foi um caminho sinuoso).

Foi algures no passado que “eu” terei acontecido, ou seja, que a ilusão de eu ser eu se terá processado, em momentos diferentes, os quais, na pesquisa teórico-prática de Lacan (estudo filosófico e clínica) foram sendo sempre complexificados, através das três instâncias de realidade que ele considerou unidas num nó, o nó borromeano: o Imaginário, o Simbólico, e o Real. Dos três, o Real é o mais importante, mas não podia existir sem os outros dois, e o que se passou e passa no plano dos outros dois é fundamental, pois sem isso não poderíamos viver.

O essencial da psicanálise está na **disjunção do indivíduo**, entre um **eu** ou ego consciente, o que atua na vida de todos os dias, pautada pelo Simbólico e pela linguagem como fala vazia (o que dizemos uns aos outros e permite o decorrer funcional da sociedade), e uma realidade muito mais importante, o **sujeito do inconsciente**, de onde provém a capacidade da autoconsciência e do sentido ao nível consciente. Consciente e inconsciente estão em relação dialética: sem o segundo não havia vida humana, não havia ser humano. Como é que os dois se formam, concomitantemente, é uma investigação crucial, é realmente uma pré-história muito mais radical do que a primeira de que falei. Tendo sempre em atenção que há algo de irredutivelmente individual nesse processo (e daí o processo da transferência, da relação analítica) e de que a “cura” do “mal-estar psíquico” não consiste em trazer o inconsciente à consciência, isso é por definição impossível e sem sentido, mas na capacidade que cada um obtém de atingir uma fala cheia, ou seja, uma relação consigo (nós estamos sempre a falar, mesmo que inconscientemente) que percebe o sem sentido de uma *archè*, que passa a conviver bem com o seu sem-sentido, com o seu enigma pessoal, tal como é construído por si, pelo próprio analisando (o que se chama a “travessia do fantasma”, a assunção de que eu não sou nada de essencial, mas em última análise um ser vivo mediado pela linguagem, pela cadeia dos significantes).

Ora, na medida em que toda a vida humana é possibilitada pela linguagem — Lacan inspirou-se em Saussure e Jacobsen —, em que as regras da linguagem consciente se aplicam ao inconsciente (embora aí funcionem de forma diferente, própria, uma forma que altera de maneira muito interessante e complexa o jogo habitual da metáfora e da metonímia, ou seja, da sincronia e da diacronia), há evidentemente algo de trans-individual que permite a constituição da sociedade e do humano. Lacan foi buscar a Lévi-Strauss, por exemplo, a “lei” da proibição do incesto. Aqui temos, por exemplo, um tema transversal para a arqueologia pré-histórica, para a antropologia e para a psicanálise... pelo menos...

Então não era um colóquio ou congresso interessante, transdisciplinar, juntarem-se pessoas em torno destes temas, pessoas que pensem mesmo, e que queiram deixar os pequenos quintais das suas disciplinas e procurem realmente o saber?... não a *archè* seja do que for, mas a *archè*, talvez, do erro em que lá atrás a família, os amigos, e o ensino, os — nos — induziram, convencendo-os — convencendo-nos — a um estudo no qual continuam(os) alegremente muito distraídos... do essencial...

Como a vida podia ser rica e estimulante num mundo de gente realmente interessada em aprender, em conjunto... num mundo feliz, em que não andasse cada um a concorrer com cada qual, atrás da sobrevivência, da autoafirmação primária, do dinheiro, do poder, duma quantidade de coisas espúrias.¹¹

Fevereiro de 2019, Loures

¹¹ Bem sei, bem sei, posso dizer isto porque sou aposentado e cá vou vivendo, com tempo para ler e pensar...

IX

SUBJETIVIDADE, O ÚLTIMO REDUTO?... (2019)

Não me importa se a subjetividade humana, em toda a sua infinita complexidade, particularidade, poderá ser um dia replicada numa máquina, ou seja, numa base não orgânica. Simplificando, não me importa se um software extremamente singularizado, como é a subjetividade de cada indivíduo, pode ter algum dia um suporte (hardware) diferente do corpo humano.

Isso em nada muda a importância crucial do estudo e compreensão do psiquismo humano como o conhecemos, quer ao nível individual, da constituição da subjetividade, do sujeito cindido entre o eu (o ego) e o sujeito do inconsciente – facto agora óbvio, retrospectivamente óbvio, mas que só Freud começou a explicitar devidamente e Lacan desenvolveu corretamente, contra todas as deturpações abusivas que a psicanálise sofreu — quer ao nível coletivo, dado que a subjetividade e a intersubjetividade se constituem dialeticamente, uma em relação com a outra (nós não conseguimos ser — ou julgar ser — nós, sem ou outros, sem o Outro).

O que implica que a realidade é por assim dizer uma ilusão constituída por espelhos que se espelham noutros espelhos: e não há um Espelho soberano que reflita qualquer suposta realidade última, não há nenhum Pai que possua a Verdade última, não existe nada para além desta complexa realidade que tomamos por verdadeira, o mundo humano simbólico, e no qual, graças a essa ilusão, podemos viver e interagir.

Se isso é assim, de um ponto de vista filosoficamente materialista, em que não existe transcendência, mas “o transcendente” é apenas uma metáfora comum para o que não conseguimos simbolizar (isto é, expressar por qualquer linguagem, seja ela natural ou matemática, lógica, etc.), é evidente que a própria ciência, incluindo a ciência da computação, ou as ciências neurológicas, estão dentro do mundo humano do simbólico, não são suscetíveis, por definição, de atingir qualquer Verdade última que fosse a réplica ou substituta da religião (como parece ser para muitos, numa ingenuidade típica, a chamada filosofia espontânea dos cientistas).

Claro que estamos aqui num plano em que a compreensão lúcida de tal modo nega a nossa autoconsciência quotidiana, e de tal modo se opõe às crenças religiosas com que muitas pessoas tentam preencher o vazio das suas vidas — o vazio constitutivo da vida de cada um de nós — que é muito difícil de compreender (já não digo de aceitar) pela maioria das pessoas, e daí que a psicanálise (no sentido lacaniano) só em raros locais ou autores seja devidamente estudada, e sobretudo praticada e ensinada de uma forma rigorosa, tornando-se em muitos casos algo de esotérico, de fechado, como se do produto de uma “seita” se tratasse. O próprio Lacan advertiu bem para os perigos dos “saberes” do nosso tempo quando caracterizou criticamente o discurso do mestre, o discurso universitário, e o discurso capitalista. A realidade veio a dar-lhe cada vez mais razão.

Agnès Aflalo, psicanalista lacaniana francesa, fala-nos no seu livro “O Assassinato Falhado da Psicanálise”, de 2009 [“L’Assassinat Manqué de la Psychanalyse”, Nantes, Éditions Cécile Defaut] de um problema que se deu em França entre 2003 e 2004. Houve uma tentativa de regulamentar legislativamente as psicoterapias, por forma a liquidar a psicanálise, que na verdade é uma área que foge ao poder omnipresente do Estado, é subversiva. Jacques-Alain Miller, herdeiro “espiritual” de Lacan, encabeçou um movimento de defesa da

psicanálise contra esse ataque, provindo do cientismo cognitivo-comportamentalista (como se diz na contracapa do livro, a tentativa de “cognitivização forçada” da psicanálise).¹²

Importante pois travar esta domesticação e neutralização da psicanálise. Pois, como se diz na parte final da mesma contracapa do livro, que por comodidade cito aqui, e cuja leitura recomendo, a psicanálise lacaniana “é a única a acolher a singularidade dos que nela desejam encontrar-se na opacidade dos seus sintomas”.

Se as máquinas, o mais sofisticadas que a imaginação e o saber computacional possam conceber e criar, chegarão um dia a replicar o humano, na sua singularidade radical, ou seja, o campo da IA (Inteligência Artificial) nas suas ambições últimas, pouco me importa — é para já, à partida, um tema certamente de pesquisas muito dignas, importantes, respeitáveis, e altamente difíceis de perceber por mim, que não tenho formação nesse domínio.

O meu ponto de vista, o que defendo, não é um qualquer “humanismo” serôdio, ou espiritualismo encapotado, um ateísmo primário como qualquer outro (Deus com sinal -), mas uma enorme desconfiança em relação à medicalização da vida psíquica, à sua higienização, à obsessão perversa da **transparência**, em suma, em relação ao biopoder contemporâneo, que não cessa de crescer e de ser alimentado pela subsídio pública. Há algo de extremamente malsão na psiquiatria, que decorre do higienismo do século XIX, como em geral na psicologia que já Freud tentou superar (a ideia errônea e perigosa de que se trata de reforçar o ego, o eu, e de o normalizar para funcionar bem, confortável e seguro, na sociedade da competição capitalista), em suma, nas chamadas terapias cognitivo-comportamentais (TCC), as quais, do meu ponto de vista, claro, importa combater. Elas estão no coração da perversão capitalista, e essa epidemia, como a autora lucidamente a chama, invadiu a própria universidade. O problema central da humanidade está aqui: enquanto as subjetividades se mantiverem assujeitadas, não há qualquer tentativa emancipatória que vingue, por muito que se grite nas ruas (muitas vezes com razão, e até com efeitos pontuais positivos, é claro, mas numa lógica de remendos pontuais, ou de reivindicações parcelares, e não, claro, de qualquer embrião de ato emancipatório ou, de algum modo, revolucionário, o qual, hoje, como é evidente, praticamente saiu do nosso horizonte).

É preciso dizer que aquelas ideologias, práticas, ensinamentos, investigações a elas associadas são, sob o manto etéreo, diáfano, e socialmente prestigiante da **ciência** — que tão bem e tão mal tem feito à humanidade — uma forma moderna e pós-moderna de **obscurantismo**. Um obscurantismo policial, uma legalização do inconsciente, uma forma de tentar estender o **biopoder** tão bem caracterizado por Michel Foucault e outros, um modo de reforçar o **estado de exceção** tão lucidamente caracterizado por Giorgio Agamben.

Nesse sentido, respeito todas as investigações, mas que elas sejam sujeitas à contro-
vêrsia de um **verdadeiro ambiente cultural**, em que todos os saberes sejam parceiros com o mesmo estatuto de partida num debate verdadeiramente democrático, isto é, aberto ao contraditório, por mais radical que seja (desde que respeite as sadias maneiras do debate, e não desencadeie violência gratuita).

¹² Note-se que o prefácio do livro, com o qual em vários aspectos concordo, nomeadamente quando se fala da **ideologia da avaliação** aplicada ao ser humano e seus saberes (ideologia que hoje está implementada em todo o lado, nomeadamente nas universidades) é feito por um dos “novos filósofos” franceses com os quais normalmente não alinhio mesmo nada (Bernard-Henri Lévy, um conservador)... mas, neste caso, se não me equivoco, terá razão, pois parece que a luta então desencadeada em prol da psicanálise foi crucial.

Eu sei que o que acabo de dizer não passa de uma utopia. Mas a utopia pode não ser apenas um inócuo delírio, produto da imaginação lírica de uns quantos. **A utopia, no seu sentido político, é potencialmente subversiva**, quer dizer, produtora de brechas de liberdade. Mas, perguntar-se-á quem me lê, precisamos de ser subversivos, para quê? Essa pergunta é já de si conservadora, acomodatória, anti-emancipatória. Porém, então, pergunto: o saber não foi sempre subversivo?... será preciso referir Galileu, será preciso referir tantos que morreram vítimas de perseguições por pensarem diferente, tantos que foram queimados na fogueira dos obscurantismos de toda a espécie, ou desapareceram e desaparecem sem deixar rasto, em nome dos Significantes-Mestre de toda a ordem, dos interesses instalados de curto prazo?...

Será preciso por exemplo referir os numerosos abastardamentos que sofreu a psicanálise, a começar em Jung, a continuar na maior parte do que se pratica na terapia que deste domínio se reclama nos EU ou em certo grau também no RU, será preciso referir o constante estado de luta a que se viu e vê compelido o indivíduo lúcido para que a humanidade abandonasse, e hoje abandone, tanto erro, tanta superstição, tanta abominável alienação...? Não me refiro evidentemente às alienações constitutivas do humano, tal como a psicanálise as vê, mas às formas de alienação que Karl Marx teorizou para o seu tempo, seguido de uma plêiade de pensadores e ativistas, e Slavoj Žižek para o nosso (igualmente já prolongado por toda uma escola muito diversificada de estudiosos, que até teólogos de uma nova teologia, ateia, inclui)...

Essa luta não parou, nem parará nunca, e muito menos nos tempos atuais do estado de exceção como condição normal da política, reduzida à pura gestão e àquilo que tem familiaridade íntima com a política, ou seja, vigilância, repressão, exclusão, violência simbólica ou não, etc., que vai dos aspetos mais subtis (controlo a todos os níveis, novas modalidades de medo e angústia por parte dos chamados cidadãos, etc.) aos mais visíveis. Por exemplo, que formas de subjetividade levam ao aumento da violência doméstica mesmo nos países ditos mais cultos ou “civilizados”? Essa violência mais visível, a que se abate sobre as mulheres, inclusivamente com assassinatos por parte dos homens, é ou não apenas a ponta do icebergue, que inclui toda a casta de violência simbólica insuportável?... Como se diagnostica, e se legisla, em relação à violência intrínseca ao estado de exceção e às subjetividades cínicas ou subtilmente violentas, de um narcisismo não controlável pelos indivíduos (não são o narcisismo e a agressividade — não a agressão — duas facetas intrinsecamente constitutivas deste animal desadaptado que é o humano)?

Por que razão não há uma equação simples, direta, entre aumento da escolaridade e o aumento da qualidade de debate coletivo, de massa crítica, de contraditório, de bem-estar dentro da heterogeneidade, da interculturalidade, típica das sociedades contemporâneas? Por que razão os meios de comunicação social afinam quase todos pelo mesmo diapasão, ou seja, o fornecimento do pack futebol e seus derivados + telenovelas + casos de polícia + entretenimentos (tipo jogos de adivinha com prémios, etc., etc.) entendíveis todos eles por qualquer pessoa — portanto buscando primeiro que tudo o máximo de audiências e o aumento do lucro, o que significa afinar pelo nível mais elementar e primário?...

Por que razão tudo, até a cultura, se tornou diversão, entretenimento, evento, em suma e por outras palavras, por que cresce o embrutecimento, o alheamento de cada um em si e nos seus interesses particulares, um egoísmo levado a um ponto que se pode considerar antissocial, animalesco, verdadeiramente obsceno? Qual a máquina que fabrica estas novas formas de subjetividade? Movimentos pendulares entre depressão e histeria?... O diagnóstico

está feito, o mal-estar da civilização de que Freud falou tem hoje novos sintomas, novos diagnósticos exaustivamente feitos, mas apenas existe uma minoria muito minoria, aquilo a que se poderia chamar alguma Esquerda — digamos as coisas claramente, do meu ponto de vista é claro — a tentar imaginar qual poderia ser o fármaco para tão vasta, globalizada, epidemia. Porque de epidemia se trata, uma epidemia ética, para além de política, que constrói e prepara novas formas de subjetividade, que vão bem com a tecnologia da comunicação e informação, com a desterritorialização a todos os níveis, com o abandono dos jovens à sua sorte, com a fragmentação das identidades sem que se vislumbre formas de estabilizar processos de descontrolo por parte dos indivíduos em relação às suas vidas fluidas, enfim, com a desordem total em que medra esta hidra de sete cabeças (sete? ... infinitas cabeças) a que damos o nome de neoliberalismo, e que é a fonte de todos os populismos, racismos, xenofobias, violências, em suma, este mal-estar para com o Outro, tão habitual no ser humano, mas que seria suposto, numa sociedade mais saudável, mais feliz — embora sempre tensa, admitamo-lo — poder ser equilibrado, o que de todo no nosso mundo atual não é. Antes cresce, esse mal-estar. É deste ser doente que os especialistas da IA pretendem fazer réplicas sofisticadas com base não orgânica?... qual é o programa político dessas investigações, já que nada está fora da política, como modo de viver em conjunto?...

A importância da psicanálise começa precisamente aqui: ela, como o pensamento crítico e o debate inteligente, são as nossas únicas armas para combater formas assustadoras de subjetivação que a chamada “sociedade do conhecimento”, da comunicação, da informação, etc., forja a uma velocidade estonteante. Pare, escute e olhe, porque o comboio que há muito já está em movimento esmigalha tudo e todos.

Março de 2019, Loures

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas - volume 59 - ISSN 2183-0266

Neste volume...

Preâmbulo

Vítor Oliveira Jorge

“É o Nosso Pedaco da África, Uai”. A Bahia no Imaginário Candomblecista de Uberaba (MG)

João Ferreira Dias

Etnogênese Quilombola e Indígena no Território Agreste-Litoral Sul na Implementação do Projeto RN Sustentável: um Olhar Sobre a Relação (ou da Ausência desta)

Entre Antropologia Versus Desenvolvimento

Geraldo Barboza de Oliveira Junior

“Uma Serpente de Fogo com Rastros de Sangue”: a Experiência Promesseira na

Romaria do Senhor dos Passos de São Cristóvão

Magno Francisco de Jesus Santos

Por que se Fazem as Festas? Breve Reflexão Sobre as Festas de Inverno no Concelho

de Mogadouro

Antero Neto

Antropologia da Saúde, Psiquiatria Transcultural e Etnopsiquiatria — Considerações Teóricas

Teresa Rego de Sousa, Maria Cristina Santinho

A Resistência Quotidiana dos Homossexuais no Estado Novo

Raquel Afonso

Memória e Amnésia na História da Antropologia

Henrique Luís Gomes de Araújo

Da Arqueoastronomia e da Etno-Antropologia – Contributo para

uma Epistemologia do Estudo da(s) Lógica(s) das Sociedades

Camponesas

Ana Paula Fitas

El Oro Popular Portugués y el Esplendor de la Orfebrería

de Filigrana en la Extremadura Española, (1820-1936)

Juan M. Valadés Sierra

The Birth of Mnemosyne. The Emergence of the Image of

the Human at the Dawn of Food Production

Luiz Oosterbeek

Arqueologia, História e Etnografia da Pesca: Pesqueiras

e Tradição da Pesca em Ortiga (Rio Tejo, Mação)

João de Matos Filipe, Jaisson Teixeira Lino,

Sara Cura, Antonio Luiz Miranda

A Educação e a memória do humano. A configuração

de um espaço comunitário e identitário de investigação

Stella Zita de Azevedo

VÁRIA

Apresentação da Revista Portuguesa de Arqueologia, Lisboa, Direção-Geral do Património Cultural, vol. 21, 2018

Vítor Oliveira Jorge

Algumas Nótulas Quotidianas

Vítor Oliveira Jorge