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

por

Ana Paula Fitas[1]

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

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

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

Keywords: Cultural Area; Power; Religion; Education.

1. INTRODUÇÃO

Justificação de Escolha do Local e Objeto da Investigação

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

[1] Universidade Lusófona.

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

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

Contudo, em particular na Índia onde, para uma área territorial apurada em 3.287.000 km², uma população de 1,339 bilhões[2] segundo os dados disponíveis para 2018[3], onde a densidade populacional é de 394,5 hab/km² e cuja estrutura orgânica é tradicionalmente patriarcal (resultante da constante interação do hinduísmo com o islamismo e com os seus colonizadores ocidentais, designadamente, portugueses, ingleses, franceses e holandeses), o problema da sobrevivência à taxa de mortalidade infantil (37,8%) coloca-se de forma particularmente incisiva, uma vez que o cruzamento destes dados com as condições de vida dos habitantes, com destaque para os indicadores de pobreza, remete para outras dimensões (particularmente graves) da realidade socio-cultural indiana, como é o caso do infanticídio feminino (forma inicial e última das manifestações do femicídio).

[2] 2017, Banco Mundial.

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

Nesta matéria, refira-se que o Nepal detém, para uma área territorial de 147.181 km² e uma população de 29,3 milhões de habitantes, uma taxa de densidade populacional de 187,75 hab/km² e uma taxa de mortalidade infantil de 26,9% (dados de 2018)[4].

Quanto ao Tibete para uma área territorial de 1.228.000 km² e uma população de 3,18 milhões de habitantes, a Região Autónoma do Tibete apresenta uma densidade populacional de 2,2 hab/km² [5] e segundo algumas fontes, em 2004, uma taxa de mortalidade infantil de 35,3% (menor em 2,6% que no resto da China apesar de proporcionalmente assustadora)[6].

Países	Área	População	Densidade Populacional	% Mortalidade Infantil
ÍNDIA	3.287.000 km²	1.339 bilhões de hab.	394,5 hab/km²	37,2%
NEPAL	147.181 km²	29,3 milhões de hab.	187,75 hab/km²	26,9%
TIBETE (RAT – China)	1.228.000 km²	3,18 milhões de hab.	2,2 hab/km²	35,3%

Do Tibete, também chamado "Tecto do Mundo", descendo os Himalaias em linha recta, através do Nepal e do sub-continente indiano, obtemos para esta área de influência da mais alta cordilheira montanhosa do mundo, um total de 4.662.181km² com uma população total estimada em 1.371.300 hab/km².

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

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

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

[5] In <https://pt.wikipedia.org/wiki/Regi%C3%A3o_Aut%C3%B4noma_do_Tibete>.

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

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

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

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

2. PROBLEMÁTICA

Sociedades e Culturas: Matrilinearidade e Sociedades Patriarcais ou Ginocracia[7] e Androcracia

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

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

---

[7] Santos (1992).
[8] Fitas (2018).
[9] Ramahayana (2017) e Mahabharata (2010).

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

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

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

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

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

[10] Santos, idem.
[11] Durkheim, E. (1858-1917).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. AS FONTES

Shangri-La e a Mística Ocidental

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[12] In "Crítias" e "Timeu".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[13] Espírito-Santo (2002) – na medida em que estes movimentos também se inscrevem nos chamados movimentos da "Nova Era".

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

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

4. O MISTICISMO PORTUGUÊS

Do Reino de Preste João ao chamado V Império

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[14] Didier (2000), p. 93.

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

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

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

[15] Didier (2000), pp. 103-146.
[16] Idem, pp. 150.
[17] Ibidem, pp. 236-237.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[18] Silva (2000).
[19] Agostinho da Silva (1983), pp. 200.
[20] Agostinho da Silva (2000) ,pp. 329.

imperador-menino implica, na sua representação social, um louvor, uma homenagem e um reconhecimento da criança como "*modelo de vida*"[21].

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

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

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

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

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

[21] Agostinho da Silva (1999), pp. 191-200.

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

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

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

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

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

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

[23] Lévi-Strauss (1963).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[26] Cuja linhagem dinástica parece querer ser interrompida por Tenzin Gyatso, o XIV Dalai-Lama do Tibete.

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

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

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

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

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

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

[27] No caso do IV Dalai-Lama do Tibete, Tenzin Gyatso, estaremos perante a reencarnação de Avalokitshevara (o Buda da Compaixão).

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

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

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

"Da Boca das Crianças é que Sai a Verdade";
"Ai que o/a menino/a não gosta de ti/mim/dele/a";
"Se a criança disse é porque é";
"Esta/e menina/o parece que já foi velha/o";
"O melhor do mundo são as crianças"[29].

[28] Lévi-Strauss in *ob. cit*.
[29] Pessoa (1937) "Liberdade" in *Cancioneiro*.

6. CONSIDERANDOS FINAIS

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

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

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

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

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

7. BIBLIOGRAFIA

BARRAUX, R. (1993), *Histoire des Dalai-Lamas – Quatorze Reflects sur le Lac des Visions*, ed. Albin Michel, Paris.

BLAVASTSKY, H. P. (1993), *Al Pais de las Montañas Azules*, 4.ª ed., ed. Kier, Buenos Aires.

CARVALHO, R. D. (2000), *Vou Lá Visitar Pastores – Exploração Epistolar de um Percurso Angola em Território Kuwale (1992-1997)*, ed. Círculo de Leitores, Lisboa.

CRESSWELL, R. & GODELIER, M. (1976), *Outils D'Enquete et D'Analyse Anthropologiques*, ed. François Maspero, Paris.

DAVID-NÉEL, Alexandra (1998), *Viagem ao Tibete*, ed. Círculo de Leitores, Porto.

DEMETRIAN, S. (2010), *El Mahabharata – Contado según la tradición oral*, ed. Sígueme, Salamanca.

DIDIER, H. (2000), (ed. e Estudo Histórico) *Os Portugueses no Tibete. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635)*, ed. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa.

DURKHEIM, E. (1968), *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, ed. PUF, Paris.

DURKHEIM, E. (1984), *A Divisão Social do Trabalho*, ed Presença, Lisboa.

ESPÍRITO-SANTO, M. (1988), *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa seguido de Ensaio sobre Toponímia Antiga*, ed. Assírio & Alvim, Lisboa.

ESPÍRITO-SANTO, M. (1993), *Origens do Cristianismo Português – Precedido de A Deusa de Luciano*, ed. ISER-UNL, Lisboa.

ESPÍRITO-SANTO, M. (2002), *A Religião na Mudança – A Nova Era*, ed. ISER-UNL, Lisboa.

EVANS-PRITCHARD, E. (1971), *La Femme dans les Sociétés Primitives et Autres Essais d'Anthropologie Sociale*, ed. PUF, Paris.

FITAS, A. P. (1993), "Factores Sócio-culturais da Definição Significante de um Facto Religioso – o caso da Aldeia da Venda", in *Fórum Sociológico*, n.º 3, ed. IEDS-UNL, Lisboa.

FITAS, A. P. (1994), "A Construção Cultural do Espaço", in *Fórum Sociológico*, n.º 5, ed. IEDS-UNL, Lisboa.

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

FITAS, A. P. (1998), "Cântico à Ordem das Oliveiras – Da Sociologia da Cultura à Etnologia Histórica", in *Sítios e Memórias*, Ano II, n.º 5, ed. Dois Horizontes, Lisboa.

FITAS, A. P. (1999), "Museologia e Educação Multultural – subsídios para uma didáctica da cidadania", in *VIII Seminário-Workshop do Projecto Museu-Escola-Comunidade*, org. Instituo de Estudos da Criança (IEC) da Universidade do Minho (UM), Braga.

FITAS, A. P. (2003), "Da Sociologia da Cultura à Etnobotânica" in *Etnobotânica – Perspectivas, História e Utilizações*, ed. Publicações "Universidade de Évora", Évora.

FITAS, A. P. (2003), "A Construção Social do Simbólico e o Culto Mariano no Alentejo: o caso de N.ª Sr.ª de Brotas (Mora)", in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas – Religiosidade Popular no Alentejo*, ed. Colibri, Lisboa.

FITAS, A. P. (2005), "Identidade Cultural e Intervenção Social – Um Olhar sobre a Comunidade Cigana no Alentejo", in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 45 (1-2), ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

FITAS, A. P. (2005), "A Lenda de Dona Paula (Panajit-Goa-Índia)" in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 45 (3-4), ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

FITAS, A. P. (2006), "Continuity and Social Change: The Cult of Mother Goddess", in *Parmal – The Eternal Fragance of Goan Heritage*, vol. 5, ed. Goa Heritage Action Group – Yesterday, Today, Tomorrow, Porvorim (Goa – Índia).

FITAS, A. P. (2007), *Continuidade Cultural e Mudança Social – Um Estudo Etnológico Comparado entre Olivença e Juromenha*, Ed. Colibri, Lisboa.

FITAS, A. P. (2007), "Continuidade Cultural e Mudanza Social em Terras de Fronteira: o caso de Juromenha e Olivença", in *Nos-Otros – Miradas Antropológicas Sobre La Diversidad,* vol. I, ed. Asamblea de Extremadura, Mérida.

FITAS, A. P. (2008), "Continuidade Cultural e Mudança Social – Poderes e Religiosidades: um caso entre Portugal e a Índia", in *Crenças, Religiões e Poderes – Dos Indivíduos às Sociabilidades*, ed. Afrontamento, Porto.

FITAS, A. P. (2009), "Fronteiras e Identidade – A Raia Estremenho-Alentejana" in *Fronteras, Património y Etnicidad en Iberoamérica*, ed. Demos, Sevilha (Espanha).

FITAS, A. P. (2010), "Paisagens Etno-Arqueológicas e Culturas Regionais – do Endovélico a Mérida e aos Almendres", in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. L, ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

FITAS, A. P. (2011), "Etno-Paisagens e Megalitismo – Contributo para uma Hermenêutica da Etnologia Histórica no Alentejo", in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 51, ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

FITAS, A. P. (2013), "Etnologia, Etnografia e Arqueologia – um Itinerário Antropológico para o Desenvolvimento entre a Cultura, o Património e a Museologia", in *Cadernos do Endovélico*, n.º 1, ed. Colibri/CMA, Alandroal.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

HALL, E. (1994), *A Linguagem Silenciosa*, ed. Relógio d'Água, col. Antropos, Lisboa.

HERSKOWITZ, M. (1948), *Man and His Work – The Science of Cultural Anthropology*, ed. Alfed A. Knopf.

HERSKOWITZ, M. (1952), *Les Bases de L'Anthropologie Culturelle*, ed. Payot, Paris.

INGOLD, T. (1993), "The Temporality of the Lanscape", in *World Archaeology*, n.º 25.

LEAL, J. (2017), "Nação e império: Agostinho da Silva e as festas do Espírito Santo". Práticas da História, *Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4.

LÉVI-STRAUSS, C. (1963), *Structural Anthropology*, Basic Books, London.

MALLARMÉ, S. (2008), "Contos Indianos", ed. Vega, Lisboa.

MERLEAU-PONTY, M. (1985), *Phénoménologie de la Perception*, ed. Gallimard, col. Tel, n.º 4, Paris.

MORIN, E. (2003), *O Método V – A Humanidade da Humanidade – A Identidade Humana*, ed. Publicações Europa-América, col. Biblioteca Universitária, n.º 80, Lisboa.

MOUTINHO, M. (2000), *O Indígena no Pensamento Colonial Português (1895-1961)*, ed. Universitárias Lusófonas, Lisboa.

NAM-MKHA'I SNYING-PO (1983), *Mother of Knowledge: The Enlightenment of Ye-shes mTso-rgyal*, ed. Dharma Publising, Berkeley.

NEWMAN, A. & McLEAN, F. (1998), "Heritage Builds Communities – The Application of Heritage Resources to the Problems of Social Exclusion", in *International Journal of Heritage*, vol. 4 (3-4).

NEWMAN, R. (2001), *Of Umbrellas, Goddesses & Dreams – Essays on Goan Culture and Society*, ed. Other Índia Press, Mapusa (Goa – Índia).

PÁNIKER, A. (2014), *La Sociedad de Castas – Religión y Política en la Índia*, ed. Kairós, Barcelona.

PANT, J. (2002), *The Dalai Lamas*, ed. Roli & Janssen, Luster Press, Pocket Art Séries, Nova Delhi.

PESSOA, F. (1937), "Liberdade", in *Seara Nova*, 1.ª edição, n.º 526, Coimbra.

PESSOA, F. (1942), *Poesias. Fernando Pessoa (nota explicativa de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor)*, ed. Ática, Lisboa (15.ª ed. 1995).

RIMPOCHÉ, B. (1997), *Tara – Le Divin au Féminin*, ed. Claire Lumière, Paris.

SAHLINS, M. (1972), *Las Sociedades Tribales*, ed. Labor, Barcelona.

SANTOS, A. dos (1992), *Heranças – Estrutura Agrária e Sistema de Parentesco numa aldeia da Beira Baixa*, ed. Publicações Dom Quixote, col. Portugal de Perto, n.º 25, Lisboa.

SANTOS, A. dos (2000), "Os Três Principais Métodos de Cômputo dos Graus de Parentesco", in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 40 (3-4), Separata, ed. Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

SANTOS, A. dos (2005), "Património? Que Património? O Património Etnológico", in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 45 (1-2), Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

SANTOS, A. dos (2006), *Antropologia do Parentesco e da Família – Teorias e Investigações*, ed. Instituto Piaget, Lisboa.

SANTOS, A. dos (2004), "As Etno-Paisagens. A Observação Etnogeográfica das Formas Sociais de Modelagem do Espaço", in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 44 (1-2), Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

SANTOS, A. dos (2013), *Identidades Incertas – Uma Perspectiva Antropológica da Anomia Identitária*, ed. Colibri/CMA, Alandroal.

SARTRE, J. P. (1986), *L'Être et le Néant – Essaie d'Ontologie Phénoménologique*, ed. Gallimard, col Tel, n.º 1, Paris.

SILVA, A. da (1988), "Considerando o Quinto Império", in *Dispersos*, org. Paulo Borges, ed. ICALP, Lisboa.

SILVA, A. (2000), "Algumas Considerações sobre o Culto Popular do Espírito Santo", in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I, ed. Âncora Editora, Lisboa.

TAYÉ, J. K. Lodro (1995), *Myriad Worlds – Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kalacakra and Dzog-chen*, ed. Snow Lion Publications, Nova Iorque.

TILLEY, C. (1994), *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*, ed. Oxford: Berg, Oxford.

TREE, I. (2014), *The Living Goddess – A Journey into the Heart of Kathmandu*, ed. Penguin Books – Penguim Random House Índia, Nova Delhi.

TRUNGPA, C. (1984), *Shambhala – A Trilha Sagrada do Guerreiro*, ed. Cultrix, São Paulo.

VALMIKI (2017), *El Ramayana*, Editorial ELA – Ediciones Libreria Argentina, Madrid.

VERDIER, Y. (1979), *Façons de Dire, Façons de Faire – La Laveuse, La Couturière, La Cuisinière*, ed. Gallimard, col. Bibliothèque dês Sciences Humaines, Paris.