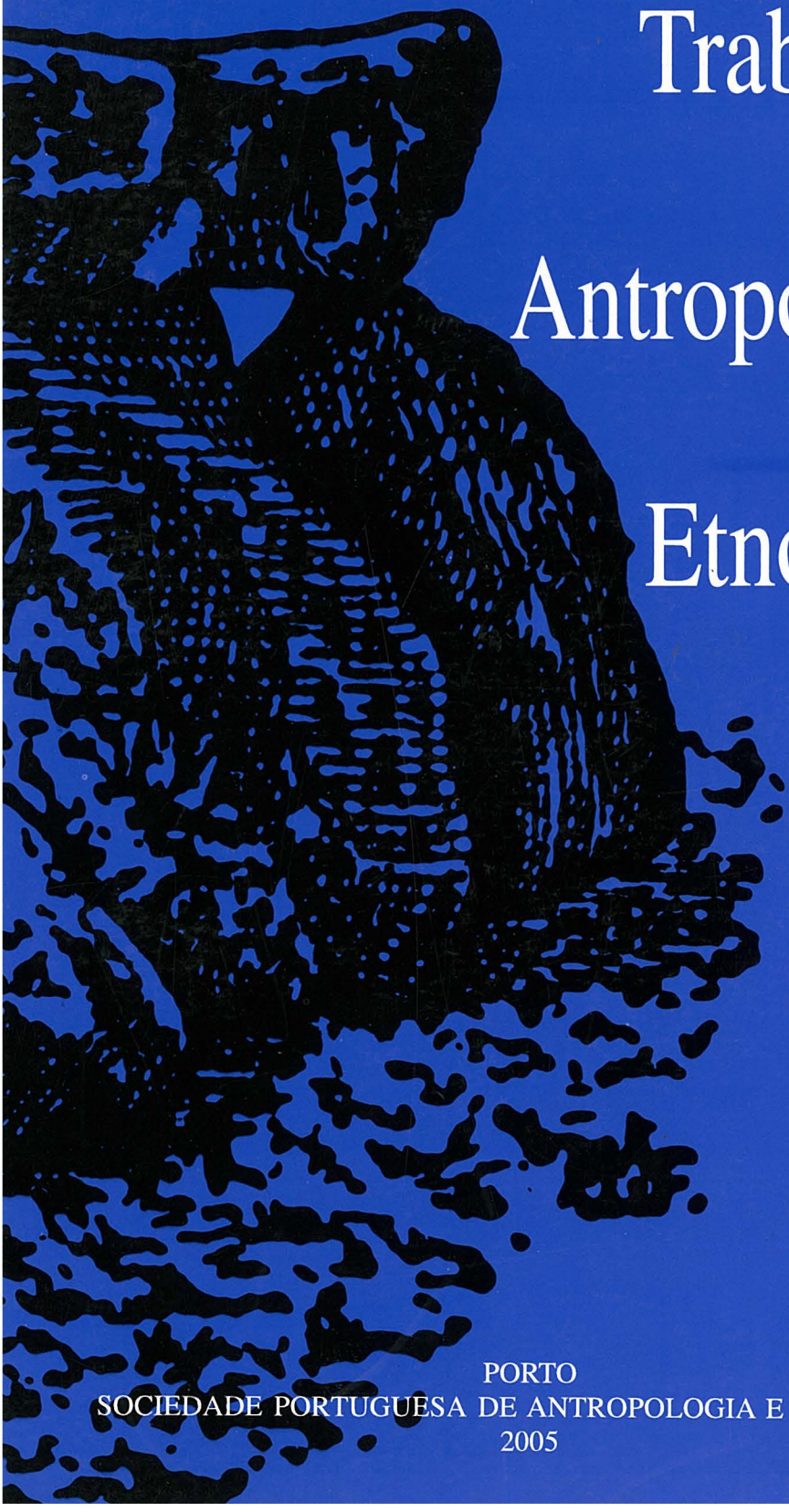
Trabalhos de Antropologia e Etnologia

VOL. 45
(1-2)



PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2005

S.P.A.E.
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
Fundada em 1918.
Instituição Colectiva de Utilidade Pública
(D. R. nº 89, 2ª série, de 16/04/1987)
Inscrita na Cons. do Registo Com. do Porto sob o nº 49
Pessoa Colectiva nº 501 663 614

Sede: Faculdade de Ciências do Porto
Praça Gomes Teixeira
4099-002 Porto - Portugal

Órgãos sociais

Mesa da Assembleia Geral: *Presidente* – Susana Oliveira Jorge; *Secretários* – Mário Jorge Barroca; Ana Bettencourt.

Direcção: *Presidente* – Vítor Oliveira Jorge; *Vice-Presidente* – Henrique Gomes de Araújo; *Secretário* – Paulo Castro Seixas; *Tesoureira* – Ana Leite da Cunha; *Vogais* – Maria de Jesus Sanches; Paula Mota Santos; António Manuel Silva; Margarida Santos Silva; Leonor Sousa Pereira.

Conselho Fiscal: *Presidente* – Eduardo Jorge Silva; *Secretários* – Sérgio Monteiro Rodrigues; Carla Stockler Nunes.

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

S.P.A.E.
SOCIEDADE
PORTUGUESA·DE
ANTROPOLOGIA
E·ETNOLOGIA

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas

VOL. XLV

Fascs. 1-2

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2005

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

publicação da
Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia
(Registada no Instituto da Comunicação Social sob o nº 112408)
Vol. XLV fascs. 1-2 2005

Direcção
Vítor Oliveira Jorge

Redacção
Direcção da S.P.A.E.

Edição e Propriedade
Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia
Faculdade de Ciências do Porto
Praça Gomes Teixeira
4099-002 PORTO (Portugal)
E-mail: vojorge@clix.pt

Composição, Impressão e Acabamentos
Litografia A.C.
Rua Conselheiro Lobato, 179 – 4705-089 BRAGA
Telefs. 253 272 967 / 253 616 540 – Fax 253 612 008
E-mail: geral@litografiaac.pt

Distribuição:
DINAPRESS
Largo Dr. António de Sousa de Macedo, 2
1200-153 LISBOA
Tel. 21 395 5270 – Fax 21 395 0390
E-mail: info.dinapress@dinalivro.pt

Fevereiro de 2005.

Tiragem: 500 exs.

Depósito legal nº 27405/89

ISSN: 0304 – 243 X

Para o volume 45 (fascs. 1-2 e fascs. 3-4) desta revista foram solicitados apoios de:
- IPLB - Instituto Português do Livro e das Bibliotecas ("Programa de Apoio a Revistas")
- FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
  MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
- Fundação Calouste Gulbenkian

Desejamos estabelecer intercâmbio com outras publicações. Porém, devido a vários condicionalismos, quer de espaço, quer financeiros, esse intercâmbio terá de ser renegociado por acordo prévio, caso a caso. Pedimos desculpa pelo facto.

We wish to exchange this journal with other publications. But several constraints (lack of room available and of financial means) force us to renegotiate that exchange, case by case. We apologize for this situation.

SUMÁRIO

Preâmbulo 7

Retrospect, by Tim Ingold 9

Whatever happened to women and men? Gender and other crises in anthopology, by Henrietta L. Moore 17

Património? Que património? O património etnológico, por Armindo dos Santos 37

O perfil profissional do arquivista na sociedade da informação, por Fernanda Ribeiro 49

Trilhos de Celtas no Noroeste. Crenças etnogenealógicas e novos consumos em Portugal e na Galiza, por António Medeiros 59

Grafitos literários e Estado Novo, por Carlos Nogueira 87

Museus e Consumo, por Sérgio Lira 97

Reflexões sobre o trabalho de um antropólogo numa instituição de engenharia civil, por Marluci Menezes 105

"Um povo, uma cultura, uma região": a história exemplar da Casa do Alentejo, por Daniel Melo 119

Identidade Cultural e Intervenção Social – Um Olhar sobre a Comunidade Cigana no Alentejo, por Ana Paula Fitas 141

Firaku e Kaladi: etnicidades prevalentes nas imaginações unitárias em Timor Leste, por Paulo Castro Seixas 149

VÁRIA

Ciência & comunicação, por José d'Encarnação 191

Cidade: qualidade de vida e cultura. Alguns tópicos, por Vítor Oliveira Jorge 201

III Congreso Internacional sobre Musealización de Yacimientos Arqueológicos, por Andreia Machado 203

Recensão de "Pensar en el otro entre los huni kuin de la amazonía peruana", por Patrick Deshayes y Barbara Keifenheim, IFEA-CAAAP, Lima, 2003, 263 págs. ISBN 9972-608-15-8, por Diego Villar 205

Recensão de "Sobre Alguns Reflexos de Lágrimas Paradas a Meio do Rosto", por Vítor Oliveira Jorge, com fotografias de Danilo Pavone, Porto, Edições Afrontamento, 2004, por Daniela Kato 211

PREÂMBULO

Foi em 1987 que comecei a trabalhar com a Litografia AC, de Braga, onde mais este volume dos TAE é impresso. Foi lá feita, a partir do segundo tomo desse ano, a revista *Arqueologia,* que eu então dirigia. Foi lá também que acabaram de ser impressos os três volumes da tese de doutoramento da minha mulher e colega, Susana Oliveira Jorge, sobre a arqueologia pré-histórica da região de Chaves-Vila Pouca de Aguiar. Até aos fins de 2004, ao longo de 17 anos, a minha relação com o fundador e dono da litografia, Sr. António Candeias, foi de progressiva empatia (aliás extensiva a todos quantos ali trabalham, e em particular ao seu filho e continuador à frente da empresa, Eng. João Candeias), e mesmo de sólida amizade, que só foi interrompida pelo seu falecimento no início de Novembro de 2004, com 68 anos, e em plena actividade na sua litografia, de que tanto gostava e por que tanto lutou. A última vez que o vi foi em minha casa, em inícios de Agosto desse ano, quando veio acompanhar a entrega do anterior tomo dos TAE, os fascs. 3/4 do vol. 44, daquele ano.

António Candeias era uma pessoa excepcional, em honestidade, competência, simpatia, tolerância, abertura constante para ajudar, para colaborar. Se tinha algum defeito – porque perfeito certamente não poderia ser – nunca notei. Por isso, ao redigir mais este preâmbulo para os TAE, não consegui deixar de me lembrar dele, de recordar que este é o primeiro tomo da revista que ele já não vai acompanhar. Foi um dos melhores amigos que tive, mas aquando da sua despedida (2.XI.04), o cortejo que se formou em Braga – incluindo bastantes docentes da Univ. do Minho onde prestou serviço após a sua vinda de Angola – foi de molde a mostrar-me que eu não era nenhuma excepção. Havia muita, muita gente que sentiu o desaparecimento deste grande profissional e trabalhador incansável.

Perguntar-se-á que direito tem o director da revista de, a abrir um dos seus tomos – por sinal um dos melhores, mais diversificados e ricos tomos que até hoje demos à luz – apresentar aqui uma dedicatória tão pessoal. Esquecer-se-á quem porventura tal pensar ou sentir de que a Litografia AC não trabalha obviamente só par mim, nem para entidades a que tenho estado ligado, mas para muitas outras, incluindo instituições que têm produzido diversíssimas obras no domínio das ciências sociais e humanas, e da arqueologia em particular, a começar pela própria

Universidade do Minho, sediada em Braga. Pelas variadíssimas publicações ali feitas, esta casa impressora está desde já ligada à história da arqueologia portuguesa. Diversas teses de doutoramento foram lá impressas. As Actas do 1° Congresso de Arqueologia Peninsular (Porto, 1993), publicadas ao longo de 1993, 94 e 95 (8 volumes) também. Nomeadamente, sem a sua colaboração empenhada – e em particular de João Candeias – não poderia ter transformado em 10 volumes temáticos, todos com data de 2000, o material caótico que me chegou às mãos como resultado do 3° Congresso de Arqueologia Peninsular (Vila Real, 1999). Foi um trabalho enorme, que só terminou em meados de 2002!

Vemos chegar novas gerações à arqueologia, à antropologia, a áreas do saber emergentes entre nós, e durante muito tempo descuidadas, atrasadas, ou silenciadas, como a sociologia, a psicologia, e tantas outras. É com grande júbilo que acolhemos aqui trabalho de jovens, ao lado de "gigantes" (como acontece neste volume) da envergadura de T. Ingold ou H. Moore. Para todos este é um espaço aberto.

Com o mesmo sorriso com que António Candeias nos acolhia à porta do seu local de trabalho em Braga, e agora nos acompanha a sua memória e a presença viva dos seus continuadores.

Vítor Oliveira Jorge
Porto, Fevereiro de 2005

RETROSPECT*

by

Tim Ingold**

Abstract: In this paper, the author reviews his intellectual and professional career, tracing the principal influences on his academic and intellectual development. He also outlines the main themes of his research: on human-animal relations, the comparative anthropology of hunter-gatherer and pastoral societies, and relations between biological evolution and human history. In his most recent work he has attempted to build a synthesis between phenomenological, ecological and developmental approaches, in philosophy, psychology and biology respectively, linking them to an anthropological theory of skilled practice.

Key-words: Intellectual autobiography; anthropology in the UK; biology and culture.

I was born in 1948, the youngest of four children. I enjoyed an overwhelmingly happy childhood which imbued me with a love of the Kent countryside where I grew up, and a passion for steam trains. With the constant assistance of my mother, who dealt with routine derailments, I became a keen railway modeller. However I saw rather little of my father. As professor of botany at Birkbeck College, London, he often had to stay late to teach his classes, and was rarely home before my bed-time. Nevertheless, I doubt whether any other single person has exercised so great an influence on my life and character.

My father was enthralled by the beauty of nature. But his way of celebrating that beauty was to study it. His was a homely science: the sort you could do by going for walks in the countryside armed with a collecting tin, by peering down a microscope at what you had found, and by tracing out what you saw with pen and ink, using a contraption made out of an old lamp and a sheet of glass mounted on

---

* Originally written as a preface for the book: Tim Ingold, 2001, *Ecologia della Cultura,* translated by C. Grasseni and F. Ronzon. Rome: Meltemi. We thank the author for kind permission to publish the English version here.

** Department of Anthropology. University of Aberdeen (UK).

copies of the Encyclopaedia Britannica. As a child, I spent hours with the Encyclopaedia. I also loved to thumb through the pages of my father's copy of D'Arcy Wentworth Thompson's monumental book, *On Growth and Form.* Added to that was my growing collection of mathematical and scientific books. By the age of eleven I was experimenting with the mathematics of soap bubbles and writing a paper on the cycloidal patterns traced on a surface by the point of a spinning top. But then I was sent off to boarding school.

For the first three years of boarding school life I was homesick and miserable. My consolation lay in music: I had an inspiring piano teacher and began learning the cello. By the age of fourteen I was taking my 'ordinary level' exams. I did well in maths and science subjects – except biology, which I loathed. The two sixth-form years were much happier. I had wonderful teachers in all of my school subjects, particularly in physics. We were made to feel directly involved, on the cutting edge of the search to understand the mysteries of matter, energy and the universe. I became interested in geology – especially volcanoes, and after taking my advanced-level exams went camping to Iceland with a couple of school- friends. I left school only a month after celebrating my seventeenth birthday.

At a loose end as to what to do, I worked as a warehouseman in a local supermarket and saved up to travel abroad. My dream was to go north, to Finland and Norway. In May 1966 I sailed to Helsinki, whence I travelled to Lapland. The ice was breaking up after a winter of exceptional severity, and many roads were impassable. I was determined, however, to reach the settlement of Sevettijärvi, 100 kilometres off the main road, where – according to my guide-book – there lived a still primitive tribe of Lapps, known as Skolts. When I got there I had no idea what to say or do: acutely embarrassed, I ran for it, spent the night in a derelict cabin, and returned the next morning whence I had come. This ill-fated trip had, however, ignited my curiosity, with far-reaching consequences. After that, I travelled widely in Lapland, fetching up at a farm on the north Norwegian coast where I worked for a couple of months before returning home in time to start my first term at Cambridge.

I had never given a second thought to what subjects I would study at Cambridge. It was assumed that I would take the Tripos in Natural Science. After the excitement of school science, however, lectures at Cambridge were an intense disappointment. For the first time I began to wonder why I was studying science, and what I would do with it. I found much of what I was expected to do intellectually claustrophobic, dedicated to the regimented and narrow-minded pursuit of lines of inquiry that seemed remote from experience. I don't think I ever became radically hostile to science, as did many of my contemporaries, but I could see no future in it for myself. I wanted to study something in which there was more room to grow, where I could discover the world and myself at the same time.

Looking through the list of subjects then on offer at Cambridge, one possibility leapt to my attention. It was social anthropology. My tutor thought it just the subject for misfits like me. It appealed to me (rather as D'Arcy Thompson's biology had done before) as a kind of pure mathematics of real life. My father arranged a meeting with the anthropologist Jean LaFontaine, then a lecturer at Birkbeck College, and she recommended that I read Fredrik Barth's classic, *Political Leadership among Swat Pathans.* I was entranced by the book, and was hooked. Having completed my first year of natural science in autumn 1967, I commenced all over again as a first-year student in the Faculty of Archaeology and Anthropology. This entailed taking courses in physical anthropology and archaeology as well as social anthropology, so that I had my share of measuring fossil skulls and sorting stone tools.

I remain a believer in the integration of the three fields of anthropology – social, physical (or biological) and archaeological – and this initial training at Cambridge may have had something to do with it. Yet my teachers in these three fields had virtually nothing to do with one another. So far as the social anthropologists were concerned, the only thing that held the three fields together was an obsolete theory of progressive evolution. Unbeknown to me, I had stumbled into anthropology at the time when structural-functionalism – the ruling paradigm for the previous two decades – was about to collapse. But it had not collapsed yet. Every good anthropologist, we were told, should carry a copy of A. R. Radcliffe-Brown's *Structure and Function in Primitive Society* in their breast pocket (my own copy of the book came from my sister, who had been presented with it as a school prize). American cultural anthropology was virtually taboo, and anything with a whiff of evolutionism was banished from the curriculum. Once, out of sheer curiosity, I picked up a copy of that strange little book by Marshall Sahlins and Elman Service, *Evolution and Culture.* I was quite excited by it. But on mentioning it to my tutor, I received a firm rebuke and was instructed never to touch such stuff again! This experience only strengthened my resolve to prove my teachers wrong, and to find a way of thinking about evolution that would enable us to reintegrate the biophysical and sociocultural dimensions of human existence through an emphasis on processes in the very long term. Though I cannot claim to have an entirely satisfactory answer yet, I have been working at it ever since.

The intellectual landscape of Cambridge anthropology in the late sixties was notably fractured. On the one side was the towering figure of Edmund Leach who at that time was aggressively championing his own idiosyncratic version of Lévi-Straussian structuralism. On the other side, Meyer Fortes was struggling to understand why people love one another even when they say they don't, and why they hate one another despite their public displays of amity. In between them stepped the figure of Jack Goody, beard, tie and gown aligned at every possible angle to the vertical, largely incoherent in lectures, but unleashing such a torrent of ideas as to leave one

breathless. By 1970, the year in which I graduated, structural-functionalism was cracking up, but no-one knew what the alternative might be. For a very brief period, it seemed that the answer might lie in what was known as social network theory. There were two varieties of this. The first emanated from the 'Manchester School' of Max Gluckman, the second from the 'transactionalism' that Fredrik Barth and his followers were propagating from their base at the University of Bergen, in Norway. I became an enthusiast for the Barthian approach: it had, after all, been Barth's work that brought me into anthropology in the first place. I was impressed by its crystalline lucidity, and its economy of expression.

I never doubted that I would proceed to postgraduate research, and the time came when I had to decide where I would be based, and where my fieldwork would be. Usually, Cambridge-trained fieldworkers were expected to go south, to tropical Africa or Asia. To the astonishment of my mentors, I wanted to go north. Fortunately, a suitable supervisor had appeared at Cambridge in the form of John Barnes, recently appointed to the University's first ever Chair of Sociology. Barnes was riding the crest of a wave of interest in network theory, as one of its leading proponents. With a background in the Manchester School, he had developed his ideas about networks through the analysis of material from subsequent fieldwork in rural Norway and was well known in the Barthian camp. It was arranged that I should spend some time in Barth's department in Bergen, both prior to my departure to the field and immediately following my return.

For my fieldwork I returned to Sevettijärvi and to the Skolt Saami community that I had first visited five years previously. I had been there once again, in summer 1969, with an international voluntary work-camp, where our task had been to build concrete potato cellars. Drawing on connections from that time, and equipped with a bicycle, notebook and camera, I was soon deeply absorbed in the intricacies of reindeer herding. Indeed the sixteen months I spent with the Skolt Saami probably shaped my outlook far more than I ever realised. Though it is hard to trace the links directly, I doubt whether I would be so interested in issues of skill, environmental perception and human-animal relations, or whether I would be addressing these issues in the ways I have done, had it not been for this formative field experience. But of course I did not know this at the time.

Returning from the field in 1972, it took some time to catch up with what had been going on. Anthropology had gone through tumultuous times. Barth had abandoned Bergen for the United States, transactionalism looked like a doomed cult confined to the followers he had left behind, network theory had crashed – taking the remnants of structural-functionalism with it, people were feeling disoriented. So what had happened? Among other things, inspired by political developments in Europe, social anthropologists had rediscovered Karl Marx.

At first this made no impression on me. I was deep into explaining fluctuations in reindeer numbers, unraveling patterns of kinship, and understanding the machinations of what was then the new politics of the 'Fourth World'. I completed my doctoral dissertation in 1975, and a monograph based on it was published the next year. Beyond a critique of the notion of 'minority culture', which got me into a certain amount of trouble with Saami politicians who were trading in this notion at the expense – I thought – of the local communities they claimed to represent, neither the thesis nor the book had any grand theoretical ambitions. But in the meantime my life had moved on. After a brief spell in Cambridge, followed by a year at the University of Helsinki in 1973-4, I had been offered my first proper job as Lecturer in Social Anthropology at the University of Manchester. Arriving in September 1974, I was to remain there for the next 25 years.

At Manchester, I was required to teach a course called 'Environment and Technology'. The idea had got around that I was strong on ecological anthropology. In reality I knew virtually nothing about it, and had to learn it from scratch. It was a question of saving face by keeping one step ahead of the students. The evolution of this course, which I taught more or less continuously until 1991, is almost indistinguishable from the evolution of my own thinking over this period. From the start, we were reading the work of scholars once thought unmentionable in British social anthropological circles: Julian Steward, Leslie White, Marvin Harris. I was even able to get my own back on my undergraduate teachers by including the book they had once banned – Sahlins and Service's *Evolution and Culture* – on the reading list! But we were also reading the new wave of studies coming out of, or inspired by, the neo-Marxist movement: work by Maurice Godelier, Claude Meillassoux, Emmanuel Terray, and of course Marshall Sahlins. And we were investigating the parallels and contrasts between ideas of evolution and transformation to be found in Marxism, Darwinism and classical cultural ecology. It was all very exciting. But to my departmental colleagues 'Environment and Technology' was always considered way out, on the edge of the known continent of anthropology. Any invocation of concepts from biology or evolutionary theory was treated with deep suspicion.

Aside from all the theory, during the early years students sat through a lot of lectures about reindeer. I had found in Lapland that while living animals belonged to people, as expected in a pastoral society, the animals themselves were virtually wild, and were mustered by means of techniques resembling those of pre-pastoral reindeer hunting. This forced me to recognise that neither hunting nor pastoralism could be understood in purely technical or ecological terms, but only as historically specific conjunctions of technoecological and social relations of production. Putting this in a Marxian framework, I developed a model to account for the transitions from hunting to pastoralism, and from pastoralism to the ranch-like system of herd

management that I had observed in Lapland. In 1979-80 I carried out more fieldwork in Lapland, this time among Finnish people with a background in farming and forestry. Like the Skolt Saami, many of these people had been resettled as a result of the redrawing of the Russo-Finnish frontier in the aftermath of the Second World War, and I wanted to look comparatively at the long-term consequences of this post-war resettlement. My field material, however, has still to be properly written up, for as soon as I returned to Manchester my thoughts turned back to theory.

My book on reindeer economies and their transformations had appeared in 1980. Reactions among social anthropological colleagues were indifferent; curiously, it was among prehistoric archaeologists that the book had its greatest impact. It spoke to their concerns with long-term socioeconomic change, especially in Palaeolithic and Mesolithic Europe. This marked the beginnings of a dialogue with prehistorians that has continued to this day, and that has profoundly shaped my conception of the affinity between archaeology and anthropology. Our methods may differ, but in our concerns with time, landscape and the persistence and transformations of human ways of life in the long term, we are at one. But the reindeer book also set me off in three other directions.

The first was in the study of human-animal relations. I had been dissatisfied with the anthropological tendency to treat animals merely as the symbolic objects of an exclusively human discourse. It was clear to me that animals were sentient beings with whom we humans relate socially, just as we do with one another. We needed an anthropology that did not confine social relations to human relations. At the same time we needed to re-examine the grounds on which human beings have been conventionally distinguished from other animals. This led me to revisit the literatures on non-human primates and human evolution. I had to engage with the writings not just of prehistoric archaeologists but of biological anthropologists as well. But I also had to read literature in psychology, specifically in what was then the emergent field of animal psychology. The idea that non-human animals might have minds of their own, once anathema in psychology, had suddenly become fashionable, with the result that old questions concerning what was truly distinctive about human cognition had resurfaced in a new guise. One of the classic criteria of human distinctiveness was toolmaking, another was language. I wanted to know more about the connections, in human evolution, between language, toolmaking and cognition.

The second direction was towards a comparative anthropology of hunter-gatherer and pastoral societies. For some time I visited the anthropological 'camps' of both hunter-gatherer and pastoral studies, but progressively veered to the former. Students of hunting and gathering, it seemed, were still asking the fundamental questions about qualities of sociality, relations with animals and the land, the significance of place and movement, the origins of property and inequality, and so on, to which I

wanted answers. In 1986 I brought out a book of essays dealing with these questions, among others, entitled *The Appropriation of Nature.* All of them set out from the premise that every human being is simultaneously a biological organism, caught in a web of ecological relations, and a social person, constituted within a nexus of social relations. The challenge, I thought, was to understand the dialectical interplay, over time, between these two kinds of systems, social and ecological.

Finally, I felt that there were issues about the meaning of evolution that needed to be resolved. In particular, I wanted to clarify the relation between biological evolution and human history. Is history a process that is 'added on' to an evolved biological baseline? Or is it simply a continuation of the evolutionary process into the domain of human affairs? To tackle these questions meant looking at the way the idea of evolution had been handled in the disciplines of biology, anthropology and history from the late nineteenth century to the present. This turned out to be a major project. The book I published in 1986, *Evolution and Social Life,* representing the fruits of my work to that point, was already twice as long as it should have been. And far from wrapping things up, it had only opened up greater uncertainties about how social and biological understandings could be brought together. Something, I felt, was wrong about the dualism between person and organism, and correlatively between social and ecological relations, around which my previous thinking had been organised. What was needed, I realised, was a different biology.

In 1991-92, I enjoyed a couple of years of leave. Much of this time was taken up with editorial tasks: I was editing the journal *Man* as well as a massive *Companion Encyclopedia of Anthropology* (published by Routledge in 1994). But this period of leave also gave me a moment to take stock. The ship of anthropology appeared to have capsized. Exponents of the 'literary turn' were drowning in their own, increasingly incomprehensible texts, while a few dogged survivors still hung to overturned lifeboats of scientific objectivity. Their protestations, however, left me cold. I felt that I was embarked on another voyage altogether. For the influences that had reshaped my thinking did not come from within anthropology. They came from biology, psychology and philosophy. In biology, I had been impressed by the work of the few scholars – mostly developmental biologists – who were seeking to go beyond the straitjacket of neo-Darwinian thinking. In psychology, nothing has influenced me more than my encounter with the 'ecological psychology' of James Gibson and his followers. In philosophy, I have drawn endless inspiration from dipping into the phenomenological work of Maurice Merleau-Ponty. I was struck by the parallels between Merleau-Ponty's critique of Cartesian science, Gibson's critique of cognitivism and the critique from developmental biology of neo-Darwinism. Putting these critiques together, I thought, offered the prospect of a powerful synthesis. Establishing this synthesis became my agenda for the 1990s.

I emerged from my cocoon of leave in 1993 to head the Manchester department, replacing Marilyn Strathern – who left for Cambridge in the same year. Balancing the administrative burdens this entailed, I had the satisfaction of developing two new advanced courses – 'Culture, Perception and Cognition' and 'Anthropology of Art and Technology' – that gave me the space to develop and try out my new ideas. These were exciting times, but opportunities to write were very limited. Relief came through a two-year award from the British Academy (1997-99), enabling me at last to assemble the fragments of my thinking into one large volume. Entitled *The Perception of the Environment,* it was published in 2000.

In 1999 I left Manchester to take up a newly created chair of anthropology at the University of Aberdeen. My task, here in Aberdeen, is to establish – more or less from scratch – a programme of teaching and research in the anthropology of the North. I feel I have come full circle, not just to my roots in northern circumpolar ethnography, but also to the kind of homely, experience-near science that I absorbed through my childhood. Here I am, back to a biology that owes as much to D'Arcy Thompson as to Darwin, a psychology that is as much 'on the ground' as 'in the head', and an anthropology that knows no absolute division between the person and the organism, or between social and ecological relations. And my ambitions remain as they always were: to establish a broad view of anthropology that overcomes the narrow specialism into subfields; to campaign against reductionist and intolerant approaches to culture and society, and to find a way to re-embed our experience as whole human beings within the continuum of organic life.

WHATEVER HAPPENED TO WOMEN AND MEN? GENDER AND OTHER CRISES IN ANTHROPOLOGY*

by

Henrietta L. Moore**

Abstract: The chapter explores the sex/gender debate in contemporary anthropological theory. It argues that sex, gender and sexuality are the product of a set of interactions with material and symbolic conditions mediated through language and representation. What we need is to manage the sex/gender debate as we live our lives, that is as a complex relation between a radical materialism and a radical social constructivism.

Key-words: Gender; anthropology; sex.

The 1970s were great years: Mick Jagger and the Rolling Stones, flared trousers, low-fat margarine, Charlie's Angels and a wine that went by the name of Bull's Blood. A decade when women were women and men were men. The 1970s were great years for anthropology because back then was the only time we've ever been sure in our minds that we knew what sex and gender were. Like all good things, this certainty has since come to an end. This text is about certainty and uncertainty, and about the instability of particular kinds of conceptual project.

What is gender?

It was in the 1970s that the distinction between sex and gender was established in the social sciences and subsequently took hold in all the academic disciplines in the humanities, with the exception of philosophy. The proposition that gender was

---

* Chapter 6 of the book *Anthopological Theory Today* (1999) (ed. Henrietta L. Moore), Cambridge, Polity Press. We must thank the author and the publisber for kindly authorising its reproduction here.

** London School of Economics, UK.

to be understood as the cultural elaboration of the meaning and significance of the natural facts of biological differences between women and men came to assume an almost unquestioned orthodoxy (Moore, 1988). The only rearguard action that continued to be fought was with our cousins the biological anthropologists, among whom even the most liberal would only go so far as to say that while sex might not determine all of gender, it certainly determined a part of it. Social anthropology took the lead in arguing that sex could not determine gender, and provided evidence in terms of divergent cultural elaboration and examples of third genders and other forms of transsexualism. The work produced in the 1970s was fairly uniformly referred to as the anthropology of women, and was primarily concerned with documenting women's lives ethnographically and seeking explanations for the position of women in society, their universal subordination. It was only in the 1980s that the critical focus of the field shifted sufficiently for it to be renamed as the anthropology of gender: the study of gender relations as a structuring principle in all human societies; the study of women and men in their relations with each other. In both decades, gender was the object of study and sex remained remarkably under-theorized (Moore, 1988). This was not surprising since the latter's relegation to the category of the natural removed it from the purview of an anthropology concerned with matters social and cultural. The easy overlap between the categories of sex and gender and those of nature and culture made complete sense not only in terms of the influence of structuralist thought on the analysis of gender in anthropology, but also in terms of the salience of the nature/culture divide for the definition of disciplinary parameters, and in regard to the importance of this distinction for theories of the relationship between the body and representation and consciousness.

However, despite all the theorizing about gender, there was a curious, but unacknowledged problem about what exactly gender was. On the one hand, gender and gender relations were concerned with the sexual division of labour, with the roles, tasks and social statuses of women and men in social life broadly understood. On the other, gender was about cosmological beliefs and symbolic principles and valuations. It was not difficult to establish that the two were not always concordant. Societies where women were apparently clearly subordinate in domestic, economic and political life could also be those where symbolic principles and cosmological beliefs valued powerful aspects of femininity. Likewise, societies where symbolic systems created hierarchical and relatively fixed relations between the male and the female might also be those where women carried influence and power in day-to-day contexts. The social and the symbolic while never completely divergent resisted any easy theory of reflection and could certainly not be said to determine each other. Some of the best anthropological work during this period was concerned with investigating the refracted relationship of these different aspects of gender, but the con-

tinuing influence of Marxist and neo-Marxist frames of reference meant that the issue was most often treated as a problem about ideology rather than one about how to theorize the intractable relation between the social and the symbolic. This was to have interesting consequences. In any event, in the 1970s we were not seemingly worried about the apparent ubiquity of gender, that everything seemed to be about gender, that we were using one term to refer, as one scholar nicely put it, to everything "from the description of the gods to the terms for a carpenter's joining" (Belo, 1949: 14, cited in Errington, 1990).[1]

What is sex?

Tracing a chronology involves creating a narrative history, but there is always more than one way to tell a story, and stories often tell us more about the present than they do about the past. With this in mind, I want to describe what happened next in the great sex/gender story. If the 1970s and 1980s had established that gender existed, the late 1980s suggested that sex did not. Within the narrow confines of anthropology it self, Collier and Yanagisako (1987) reopened the formerly neglected question of sex by asking what it means to say that gender is the cultural elaboration of the natural facts of sexual difference. Their contention was that this model is predicated on a Western assumption that sex differences are about reproduction, and that this assumption also underpins anthropological work on kinship, thus leading them to the conclusion that anthropological theories of kinship are simultaneously Western folk theories of biological reproduction (p. 31). In this, of course, they were simply continuing an old line of argument that anthropologists are weighed down by their own cultural baggage when analysing data and constructing analytical categories and models. Their overall argument was there is no reason to assume that the biological difference in the roles of women and men in sexual reproduction will necessarily lie at the core of differing cultural conceptions of gender (p. 32). They subsequently suggested that the study of gender should be disassociated completely from the concept of sex because of the latter's culturally specific meanings, thus apparently abolishing sex altogether.

Shelley Errington took issue with Collier and Yanagisako on this point and introduced a distinction between three terms: sex (lower case), Sex (upper case) and gender. Her contention was that we should distinguish between biologically sexed

[1] Mary Hawkesworth (1997) has questioned whether one concept can really be used to encompass such a vast terrain, and discusses critical debates about the utility of gender as an analytic category.

bodies – sex – and a particular construction of human bodies prevalent in Euro-America – Sex – which influences the way anthropologists understand the sex/ /gender distinction (Errington, 1990: 19-31). Gender as a term would be reserved for "what different cultures make of sex (lower case)" (p. 27). Errington argued that Collier and Yanagisako had confused Sex with sex, and thus her analysis – far from making sex disappear – appeared temporarily to double it, but this too was an illusion.

The analyses by Collier and Yanagisako and by Errington marked one of the points of entry of neo-Foucauldian thinking into anthropology. Both sets of argument rested on the idea that sex, and not just gender, was socially constructed, or rather that some aspect of sex was so constructed because the problem of what to do about the residual category of sex (lower case) remained, namely the inconvenient fact that people have bodies that are present in a differentiated binary form. However, once we allow for a distinction between sexed bodies – sex (lower case), the cultural construction of those sexed bodies – Sex (upper case) and gender – the cultural construction of sex (lower case), we might ask what is gender that Sex (upper case) – the cultural construction of sexed bodies – is not? To put it more simply: what is the difference between "a socially constructed sex" and "a social construction of sex"? There are answers one can give to this question. We could say that Sex (upper case) is the cultural construction of sexed bodies, while gender is about the sexual division of labour, cosmological beliefs and symbolic valuations. This would be fine except that these two domains of human social life are not readily separable from each other, and there is therefore considerable confusion about where the boundary should lie between sex and gender. One possible way to handle this confusion is just to get rid of Errington's intermediate category Sex (upper case), and go back to talking about the relationship between sex and gender, that is between sexed bodies and cultural representations.

In such discussions as these, sex appears and disappears; it is different from gender and it is not different from gender. Women are no longer just women, and men are no longer just men. But then do not forget that this debate is taking place in the late 1980s and early 1990s, and this is the era of Michael Jackson, Boy George, Prince and Madonna: neither sex nor gender are stable any more!

The idea that sex itself might be ambiguous, that the natural facts of sexed bodies might be comprehensible and persuasive only as cultural constructions raises the interesting question of whether sex classification is enough to determine gender categorization. Anthropology's early work on third genders and transsexuals had always suggested that it is not, but in the 1980s and early 1990s the impact of praxis theory in anthropology gave particular emphasis to the idea that gender assignments and categories are not fixed, but have in some sense to be constructed in practice,

to be performed.[2] This theoretical framework took something from Turner's earlier work on performance and symbols, but it was reinvigorated by ideas from well outside the discipline.

In effect, gender became reconceptualized not as something you were, but as something you did. What encouraged "a man to do what a man's gotta do" was discourse. A version of radical social constructivism was distilled from Austin's speech-act theory, Foucauldian analysis and a rag-bag of ill-digested ideas about post-modernism and deconstruction. The result was a provocative rethinking of the relationship between sex and gender: where formerly gender had been conceived as the cultural elaboration of a sex that preceded it, now gender became the discursive origin of sex. Sex became understood as the product of a regulatory discourse on gender in which the surfaces of bodies are differentially marked and charged with signification.

Gender trouble?

The inversion of the relationship between sex and gender had been suggested by a number of theorists before Judith Butler published her famous book *Gender Trouble* (1990), but when this inversion is referred to in the contemporary literature Butler is most often cited as its point of origin. Butler's argument once again raises the instability of the analytic categories sex and gender: "If the immutable character of sex is contested, perhaps this construct called 'sex' is as culturally constructed as gender; indeed, perhaps it was always already gender, with the consequence that the distinction between sex and gender turns out to be no distinction at all" (Butler, 1990: 7). Butler's point is that gender is the effect of a set of regulatory practices that seek to render gender identity uniform through the imposition of a compulsory heterosexuality (Butler, 1990: 31). In this way gender is seen as central to a process of becoming, of acquiring an identity, of structuring one's subjectivity, and can no longer be thought of as a structure of fixed relations. This process of becoming explains Butler's emphasis on performance, on what she calls gender performativity: "If there is something right in De Beauvoir's claim that one is not born but rather becomes a woman, it follows that woman itself is a term in process, a becoming, a constructing that cannot rightfully be said to originate or to end. As an ongoing discursive practice, it is open to intervention and resignification" (Butler, 1990: 33).

---

[2] The importance of practice theory in the field of gender studies continues; see, for example, Connell (1997), who develops a notion of "body-reflexive practice". Recent theories of gender that stress performance often also emphasize embodiment, and thus draw on an amalgam of phenomenology and practice theory.

However, it is not only that the regulatory practices that construct the categories woman and man are open to resignification – as well as the gender identities feminine and masculine – but that they can never be complete. Thus, gender performativity as a theory is not only concerned with how one enacts a gender within a specific set of regulatory practices, but is particularly focused on the disjunction between the exclusive categories of the sex/gender system and the actuality of ambiguity and multiplicity in the way gender is enacted and subjectivities are formed. Butler argues that the "disciplinary production of gender effects a false stabilization of gender in the interests of the heterosexual construction and regulation of sexuality within the reproductive domain" (Butler, 1990: 135). This false stabilization conceals the discontinuities within heterosexual, bisexual, gay and lesbian practices and identities: "where gender does not necessarily follow from sex, and desire, or sexuality generally, does not seem to follow from gender" (Butler, 1990: 135-6).

The categories of gender through which Western sex/gender systems naturalize sex difference are always ideal constructions, and no individuals will ever find an exact correspondence between their experience of their body and their gender and these ideal constructions. The theory of performativity thus offers the possibility of reworking gender, of shifting its meanings through the repetition of performance, of challenging and possibly subverting the normative constructions of the sex/gender system. The fascination of the possibility of resistance accounts for much of the contemporary appeal of this theory, and as such the theory of gender performativity suffers from the same general problem that afflicts all theories of resistance in the social sciences. More seriously, as Rosalind Morris has pointed out (Morris, 1995: 571), ambiguity as a concept has been elevated far above its explanatory potential – just like the concept of resistance in fact – and is held in many analyses to function as a kind of originary moment. A number of contemporary accounts of gender in anthropology suffer from this problem, where ambiguity is now the very grounds for sex and gender difference, a kind of pre-discursive, pre-ontological condition (Morris, 1995: 570). The idea that ambiguity is the basis of gender difference – in so far as it has a basis – has found ready acceptance in much recent ethnography which seeks to demonstrate that sexed bodies, sexual practices and gender identities do not necessarily go together. Recent work in Brazil, Thailand, Samoa and the Philippines, much of which has been greatly influenced by gay and lesbian anthropology (Weston, 1993a), all provide good examples (e.g. Johnson, 1997; Cornwall, 1994; Jackson, 1996; Parker, 1991; Kulick, 1998; Mageo, 1992).

Does gender exist?

The theory of gender performativity as developed outside anthropology has close links with a body of work on sexuality and sexual practice that is generally referred to as queer theory (cf. Graham, 1998). If the 1980s and early 1990s abolished sex, as the millennium approaches the race is on to abolish gender. If feminists and anthropologists had already raised the question of the indeterminate boundary between sex and gender, asking what was the difference between a socially constructed sex and a social construction of sex, developments in more recent feminist theory and queer theory have suggested that there is no need for a concept of gender at all. There are a number of strands to these arguments.

The first of these draws on the reconceptualization of gender as process rather than as category, the focus on the "doing" of gender rather than the "being" of it developed in performative theory and elsewhere. Queer theory emphasizes that gender is not the issue, but rather the way you live your sexuality, the way you enact a sexual identity. The result is a focus on sexual practice and sexuality, albeit one that draws on radical constructivist and neo-Foucauldian approaches to sexed identities by emphasizing their discursive construction. The fulcrum of much queer theory is sexual difference understood as sexual variety or different sexual practices (Abelove et al., 1993; Rubin, 1994; De Lauretis, 1991). This work emphasizes that genitals, sexual practice, sexual identities and sexual desire do not necessarily fit together in any conventional sense or rather that conventions can and should be subverted. Queer theory thus provides a problematic status for sex and for gender.

Sex appears to be coterminous with sexuality understood as sexual practices and sexual identities, and since what is in focus is the subversion of any necessity for the effects of the physically sexed body, some aspect of sex is conveniently pushed out of sight. The same aspect of sex that was lost in previous theoretical formulations: the fact that people have bodies that are present in a differentiated binary form. Queer theory also manages, however, to wish away gender since it has inherited the lessons of recent feminist theory where sex and gender can no longer be properly distinguished. The result is either that sex is "always already gender" or alternatively a rather specious argument is advanced where queer theory gets to do sex understood as sexuality and feminism gets to do gender understood as the social roles of women and men. All this might be less confusing if feminist theorists had not already claimed that they were doing sex understood as gender. The issue, of course, is not really a theoretical one, but rather a kind of territorial war waged over the sexed body (Butler, 1994).

The origins of this dispute lie, as ever, in kinship metaphorically understood, by which I mean in intimacy and shared substance. Butler's original emphasis on the

potentially disruptive effects of gender performativity, on its capacity for subversion and resistance drew on theories of drag and camp to bolster the notions of both performance and resistance on which her theory depends. In fact, *Gender Trouble* ends on quite a clarion note, with the suggestion that the parodic repetition of gender can be used to subvert instutionalized gender identities (Butler, 1990: 146-7). The interpretation of drag and camp as mimetic forms of gender identity that serve only to reveal the imitative nature of the institutionalized heterosexual identities they seek to subvert provided performance theory with the crucial examples of gender performance and instability it needed.[3] This was particularly the case since Butler's theory of sex as the effect of the regulatory discourses on gender depended on an assumption that such discourses work by seeking to impose a compulsory heterosexuality. Thus in the great hall of mirrors in which we are now confined, feminist theory and queer theory – at least in some of their manifestations – are parodic repetitions of each other.

Anthropological work on sexuality and on gay and lesbian identities has a slightly different position. It certainly draws on feminist and gay and lesbian theory developed outside the discipline, but it has resolutely refused to confuse sex, sexuality and gender (Weston, 1993a; 1993b; 1998). In fact, it is in the gaps between these terms that anthropologists work to demonstrate that dominant Western assumptions about the interrelations between these terms are sometimes inappropriate for studying sex/gender systems cross-culturally – hence the continuing importance of, for example, work on Thailand, where we are being asked to consider systems that contain three sexes and four sexualities (Morris, 1994; Jackson, 1996). Anthropology's saving grace here is its commitment to empiricism. This allows it to document the perceptions and practices of individuals and the relationship of those perceptions and practices to dominant and subdominant views about sex, gender and sexuality.[4] The relentless process of contextualization that is the basis of anthropological methodology and interpretation works against any tendency to privilege parody over convention. Although it could be argued that anthropological accounts, if anything, still have a tendency to privilege culture as against human agency and therefore downplay the potentially subversive effects of individualized practices (Weston, 1993a; Graham, 1998).

Butler has certainly been criticized on the grounds that the theory she puts forward in *Gender Trouble* proposes a view of agency that is far too voluntaristic. This is a pervasive misreading, but one so prevalent that Butler was forced to

---

[3] See also Newton, 1979; Garber, 1992.

[4] This is as true of the anthropologist, of course, as it is of those who are the subjects of anthropological enquiry, see Lewin, 1991; Kulick and Wilson, 1995.

address it directly in *Bodies that Matter* (1993); not only to counter her critics (e.g. Copjec, 1994), but also her supporters who regularly read her work as supporting voluntaristic and philosophically essentialist accounts of agency and subjectivity. Butler perhaps opens herself to misreadings of this kind because she does emphasize parody and hyperbole, as if parody would free us all from the regulatory norms of gender, and as if we could choose when and how we engage in hyperbole (Walker, 1995: 72), the sort of approach that says "I'm coming out of the closet today with my new gender identity on".

The available anthropological data actually suggests that most people do not find their gender identities particularly fluid or open to choice, and this applies as much to those people who are seemingly resisting gender norms as it does to those who are apparently accepting them. In terms of anthropological analysis, this point needs some theoretical and critical elaboration because of the problematic relationship that academic and popular theories of gender, sex and sexuality have to anthropological work itself.

This is a relationship that has a history. In the 1970s anthropology was very largely responsible for providing the data on which the theory of the distinction between sex and gender could be based, as discussed above. Anthropology has continued to play a pivotal role in providing evidence of third genders, transsexualism and transgendering (Weston, 1993a). This evidence has not always come from "other cultures": gay and lesbian anthropology has often been based on work in Europe and the Americas (e.g. Herdt, 1992). But anthropologists do not and cannot police the boundaries of their own knowledge, and so it is unsurprising to find that people around the world wanting to build and live alternative sexualities, identities and genders are aware of anthropological data and theory in the specific form in which it has entered the domain of popular culture. Even if people are not aware of the anthropological data directly, they are aware of the theories, practices and consumption items that make up gay and lesbian culture, and these cultures have long made use of a form of anthropology. In other words, anthropology – often unwittingly – has a long history of providing the evidence for the exotic and the alternative.

In studying contemporary gender and sexuality, anthropologists are increasingly aware of the impact on so-called traditional sex/gender systems of the media, international tourism, music and dance forms, club culture and a whole range of other influences. New forms of sexuality and of gender identity are taking shape, and it might be easier to characterize this as a process of "Westernisation" or "trade in exports" were it not for the fact that so-called Western gay and lesbian culture and other forms of popular culture have long depended on influences from non-Western sources. Anthropologists, particularly those who are part of gay and lesbian

culture themselves, are thus in an interesting position when studying alternative genders and sexualities and engaging in a process of "us" and "them" comparison (cf. Kulick and Wilson, 1995; Newton, 1993). It is important to recall here that anthropological comparison necessarily revolves around a fictive version of Euro-American culture, and thus this problem exists for all anthropologists regardless of their specific cultural backgrounds. The point then is that the study of gender and sexuality is as much about "the study of ourselves through the detour of the other" as any other aspect of anthropology, except that it is even more obvious that the boundary between self and other is an unstable one in some respects. We should be critically aware that the writing of contemporary ethnography on sex, gender and sexuality is just as much about performing gender as are the cultural practices and perceptions that such ethnography seeks to describe (Morris, 1995: 574).

Bodies and the art of identity

One curious fact of the Western or Euro-American discourse on sexuality is its link to the production of identity and subjectivity. The degree to which, and the form in which, this link works in other contexts is I think a matter for empirical study. However, what becomes apparent not only within feminist and queer theory, but also in terms of certain forms of popular culture around the world, is a strange paradox. The paradox is the way in which ambiguity and fluidity in sexuality and gender are used to form the basis for identity politics: what is shifting provides the grounds for what is fixed. This paradox is instructive for what it reveals about some of the more problematic assumptions of gender performativity. Performative theory argues that it is possible to destabilize the regulatory discourses on sex and gender through repetition and the mimicking of gender categorizations, as well as through alternative practices that bring into question the interlinkages between bodies, sexual practices and identities on which the sex/gender system depends. What becomes absolutely crucial in this theory, but usually remains remarkably undertheorized, is the use and the management of the body as a mechanism for the construction and management of identity. This has the extraordinary effect of collapsing the form of identity and the form of the body. This privileging of the body at the very moment when sexualities and identities are said to be fluid and ambiguous begs various questions.

Many contemporary cultures, including Euro-American culture, are obsessed with body modification. I would like to turn to a brief consideration of body performance art and body modification because they do furnish us with an example of a set of discursive practices concerned with bodies and identities, and one which

apparently raises the issue of voluntaristic choice in an alarming fashion. Body modification and body performance art are also examples of a particular kind of relationship between anthropology and popular culture.

Fakir Musafar is the founder of the "Modern Primitive Society" and is widely regarded as the guru of "body-piercers, waist-cinchers and lobestretchers all over the world. Early in life, Musafar succumbed to a fascination with distorting his own body, only to realise as he matured and researched, that he was tapping into an ancient tradition shared by numerous cultures" (Mullen, 1997: 20). A recent discussion of Musafar's body practices, and those of a number of others, made reference to the practices of the Maoris, the Eskimos, the Kraimbit of Papua New Guinea, the Ndebele, the sadhus of Hindu tradition and Native Americans as sources of inspiration. Not all performers are concerned, of course, with exotic data and theory. Sebastian Vittorini, the Wasp Boy, acknowledges Musafar as an initial inspiration, but claims that he is just a masochist experimenting with his body, and that he likes to have an audience. However, other practitioners do use bowdlerized – and sometimes racialized – bits of anthropology as the rationale for their own and others' practices and experiences. Alex Binnie, one of London's top tattoo artists, explains:

> Traditional societies have used all types of body modification as part of the rites of passage. It's a transitional point in their lives, and it's important that they remember the lessons they're learning. One way of making that stick is to permanently inscribe it on their bodies... If you think getting a tattoo is painful, you should look at what Aboriginal scarring is like, or look at circumcision rites in Africa. What we do is light-weight.
>
> *(Mullen, 1997: 21-2)*

The appeal to anthropology and to traditional cultures is partly a fascination with the exotic, partly a desire for authenticity and origins, and possibly part of a larger search for ritual. Ron Athey is a former Pentecostal preacher turned queer body artist. "He speaks in tongues, whilst dressed as Miss Velma – the white-haired evangelist of his Californian childhood – he pierces his scalp with fourteen-inch lumbar needles to form a crown of thorns, and crucifies himself with meat hooks through his arms" (Palmer, 1996: 8). However, not all artists are making direct appeals to religious symbolism, even though the audience may take a different view. The Italian artist Franko B explicitly distances himself from Christian symbolism: "I don't want to be a cheap Jesus". However, his latest performance at the Institute of Contemporary Arts in London in 1996 involved standing naked while he bled profusely from stigmata-like wounds on his elbows. The pools of blood on the floor, the outstretched arms and the beatific pose all invoked Christian religious imagery (Palmer, 1996: 8). Franko B's other performances have involved cutting words – such as "protect me" – into his flesh, and his current project entails opening up a

vein in his arm, inserting a valve to control the bleeding, an then letting blood flow out around his white, painted, foetally crouched body. When you think you can take no more, his assistants hang him upside down by his ankles and more blood pours out (Mullen, 1997: 29).

Commentators on such performances often interpret them, as do some artists, as attempts to transcend the body. Such interpretations are perhaps inspired by the religious and spiritual images and rationalizations with which some performances are redolent. However, not all performers appeal directly to the spiritual: Franko B says "My main thing is to try to make the unbearable bearable" (Palmer, 1996: 8). But what is the unbearable? Perhaps it is just his terrifying performance art, and it is the audience who are dealing with the unbearable. A kind of parody on Oscar Wilde's famous comment on a less than succesful evening: "great show, pity about the audience". Or perhaps the unbearable is something in Franko himself. "I was brought up to be ashamed of my body. I use blood, urine and shit as a metaphor because this is what I am". The literalization of the body as self is a rather dramatic example of collapsing the form of identity into the form of the body.

Working up identities, creating difference is certainly a theme in the explanations not only of body performance artists, but also in those of body modifiers. Kate is into body decoration and tattooing: "It's not that I'm insecure about my body. It's just a way of making you like certain bits of yourself better. And anyway, skin's very boring. If we all got naked and shaved all our hair off we'd all look alike. This is one way of ensuring that you're completely different" (Mullen, 1997: 26).

If body art and body modification is about anything it would seem to be about the stabilization of personal identity rather than its destabilization: perhaps the point is that it is both. But the degree to which it is genuinely subversive seems to me to be very questionable. The horrific is not necessarily subversive: Mary Shelley's *Frankenstein* was actually a great morality tale. It may also be true in relation to bodies, sexualities and genders that setting out to be subversive is not enough to effect subversion, and may have the opposite effect. The body, despite the fact that it is a physical entity, is not enough on which to build a personal or social identity. It is not and could never be completely stable as an origin point for an identity. Body performance art makes this very clear as each return to the body forces a further search for the perfected body, the one that most evidently provides the grounds for a chosen identity. This accounts, perhaps, for the need not only to modify the body, but also to technologize it. The anxiety is that a kind of obsoletion threatens the natural body in this period of late capitalism. Steve Hayworth, a body-modifier and amateur surgeon from California, has successfully implanted a metal plate in a man's head, into which can be screwed a variety of accessories, functional and decorative (Mullen, 1997: 29).

All forms of technology are, of course, prosthetic and, this accounts, in part, for their symbolic role in the construction and mediation of identity, particularly gender identity. Stelarc is a body performance artist who extends his body with technological additions: "Death, he claims, is an outmoded evolutionary strategy. If the body can be redesigned in a modular fashion, then technically there would be no reason for death. The body need no longer be repaired, but could simply have parts replaced. The body must become immortal to adapt" (Palmer, 1996: 9). The goal would appear to be one of perfecting the body to sustain self-identity through time, to outmanoeuvre death and conserve identity. As more traditional ways of grounding identity slip away, some would appear to cling more tenaciously to the body as the one remaining source of a self-authorized existence. But this body cannot be the natural body; it must be one more stable, more perfected, and that means one more consciously fashioned.

The issue here is one about representation, and the relationship of the body not just to language, but to forms of representation that both exceed and cannot be reduced to words. Orlan is a body performance artist who has had at least nine plastic surgery operations. These operations are carried out under local anaesthetic, while Orlan chats to her audience and reads aloud from the writings of Julia Kristeva and Eugénie Lemoine-Luccioni. These performances are beamed live by satellite to galleries around the world, and some are available on the Internet and on CD-ROM. Orlan has recently released a CD-ROM called *This is my body... This is my software.* "I have given my body to art", she declares. "After my death, I won't give it to science therefore, but to a museum. There, mummified, it will be the centrepiece of an interactive video installation" (Palmer, 1996: 9). Orlan, like Stelarc, intends to stay with us, her dead body representing her in communication with the living through interactive video technology. There have been many ways of course to seek for immortality and for life after death, but Orlan's work is particularly revealing of the relationship between the body and self-identity, and thus between the body and representation. Orlan's body is a representation, it is a work of art. This literalization is revealed by the fact that Orlan uses bits of her flesh in 3D artworks and has stated her intention to do so until there is nothing left of her (Mullen, 1997: 31). How this is to be reconciled with being mummified for posterity remains unclear! However, Madonna is reported to have decorated her apartment with "a small perspex box containing a Shylockian morsel of flesh freshly liposuctioned from Orlan's artistic posterior" (Palmer, 1996: 7).

Orlan's work reminds us, if we needed reminding, that the body cannot take any form without being subjected to representation. The human body is never just a natural body, but always has imaginary and symbolic dimensions. This symbolized body is necessary not only for a sense of self, but for relations with oneself and with

others. It is symbolism that brings us into being, and hence the necessary for bodies to be brought into relation with representation and with language. This is not just another way of saying that bodies are socially constructed, but is rather to say that the very experience of embodiment entails a confrontation with the imaginary and the symbolic. One way to demonstrate this is to consider the question of transsexualism – now often referred to by the preferred term transgendering – which provides another example of an effort to transform identity through the modification of the body. The important point here is that there is a great difference between thinking of an individual as a subject and thinking of them as a patient.[5] The confusion in the case of transsexuals can be expressed as imagining that someone is seeking an anatomical change when what they are really after is a different embodiment. This is another way of saying that the confusion is between a naturally sexed body and lived sexual difference (Shepherdson, 1994: 171). There is a paradox here, since the frequent claim by those seeking sex change operations, that they are individuals "trapped in the wrong body" and should have the right to choose what is right for them, can imply a step beyond the real of embodiment to a fantasy body that would be completely under the subject's control, fully socially constructed (p. 172).

Catherine Millot in her book *Horsexe* discusses the clinical problem of how to decide which individuals would benefit from surgery and which would not (see Shepherdson, 1994). She distinguishes between a group who are oriented towards sexual difference, that is towards identification with "a man" or "a woman", with all the ambiguity, uncertainty and symbolic mobility this implies, and a second group who are oriented towards a fantasy of "otherness" that amounts to the elimination of sexual difference because it is a fantasy of replacement, the acquisition of a sex that would not be uncertain. Those who belong to the latter group seek to eliminate the symbolic ambiguity that accompanies sexual difference, and to replace it with the certainty of a perfected body. They are not so much demanding to occupy the position of the "other sex" as a position outside sex, a perfection attributed to the other and then sought for oneself (Shepherdson, 1994: 175-7). This perfection is, of course, a sex that is complete, that lacks nothing. Such perfection is well expressed by one client:

> Genetic women cannot claim to possess the courage, compassion and breadth of vision acquired during the transsexual experience. Free from the burdens of menstruation and procreation, transsexuals are clearly superior to genetic women. The future is theirs: in the year 2000, when the world is exhausting its energies on the task of feeding six billion souls, procreation will no longer be held to be an asset.
>
> (cited in *Shepherdson, 1994: 177)*

[5] I base my discussion here on Charles Shepherdson's analysis (1994), and I am grateful to him for his insights in this area.

Once again, as the millennium approaches, the race would appear to be on to abolish gender, an abolition prefigured as taking place through the replacement of the "natural" woman.

It seems clear that however we are to understand transsexualism, transsexuals are not necessarily examples, as has been argued, of the ultimate freedom, the very embodiment of the malleability of gender. The discussion above helps to make some sense of one of Orlan's most famous statements where she characterizes herself as a "woman-to-woman transsexual". This comment may have been tongue-in-cheek, but it is extremely revealing (Stone, 1996: 47). Plastic surgery is about the refiguration of the face and body. Orlan chooses the images towards which this refiguration is directed from Old Master paintings. She is adding images of women to herself, while simultaneously becoming the flesh made image. Just as the male transsexual may be seeking not to become a woman, but to become *The Woman,* the perfected sex that is complete and thus denies sexual difference, Orlan may be seeking something of the same completion (Adams, 1996: 58). There is clearly an element of this in any desire to be surgically altered, but it does raise the question of whether body performance artists, and others who perform operations on their bodies and identities, are really subverting sexual difference and gender, or just becoming locked into a deadly embrace with them.

Sexual difference and the art of love

It has been suggested that body performance art and body modification are just extreme forms of a culture's obsession with how to ground identity and enter into relations with oneself and with others. A way of trying to control the symbolic and the forms of symbolic exchange in a world where most intersubjective relations are mediated as much by the exchange of goods as words. These forms of body modification and transformation make the body into a product, a commodity, but one over which the subject has a degree of control. Shakespeare's long rumination on this theme was *The Merchant of Venice.* The body comes in not necessarily when words fail, but when they get hard to control as Leader argues (Leader, 1997). It is interesting in this regard to recall the debt that the theory of gender performativity has to Austin's work on speech acts. What defines a speech act is that it does something by saying something, a situation is created out of words, something is effected. All speech is in fact a form of doing, but what is interesting about explicit performatives is the way they often tie identity of the individual to the act of speaking. This is particularly true of pledges, promises, vows and the like. However, words may not be enough: as Shylock found out, there may be a need to ground

promises in the forfeits of the flesh (see Leader, 1997).[6]

When is a man's word good enough and when does it have to be supported by a pound of flesh? Gender performativity is about acts of doing, many of which may not be linguistic; but proponents of the theory sometimes forget that an individual's relation to gender, sexuality, sex and the body is through the symbolic. They thus forget something, that Judith Butler does not, that gender performativity is not all in the realm of consciousness. Butler is explicit about the impact of psychoanalytic theory on her own thinking. The very notion of the unconscious introduces the idea that a subject is never at one with their consciousness, that subjectivity does not coincide with consciousness. Gender performativity could thus never be just a matter of conscious wishes and desires. To parody Marx, we may construct our own making. What we do not control is our relation to the symbolic, to language.

It is language that brings women and men into relation with each other. This relation is both social and symbolic, but proponents of gender performativity and of other forms of radical social constructionism and voluntarism often seem to discuss sexuality, sex and gender as if they were wholly in the domain of the individual, as if they were not intersubjective, not in fact relational. Sexual relations have a fascinating connection to speech acts, and especially to those that are about promises and pledges: "I promise never to leave you" (Leader, 1997: 1). Such promises can be problematic since promising love, as Leader has pointed out, can often mean that its end is in sight (Leader, 1997: 8). The fact that commitment is a problem reveals how important language is in mediating the relationship between being female and being male.

Getting married is a problem for lots of people. In the film *Four Weddings and a Funeral* much is made of the anxiety of getting married. Charles, played by Hugh Grant, is perennially late for everyone else's weddings and as a best man he is more of a liability than a facilitator. He manages to turn up on time for his own wedding, but then fails to go through with it because he's fallen in love with a beautiful woman called Carrie. *Four Weddings and a Funeral* is about the problem of the relation between the sexes, and this problem is revealed to us through a problem about speech (Leader, 1997: 69-73). In the opening sequence of the film, only two words are spoken – both refer to sexual acts – and their repetition signals a problem about a relation to the world. This sense of not being quite at one with the world is part of the character played by Hugh Grant. When he sits down beside an elderly gentleman at the wedding feast and says "My name's Charles", the old man replies

[6] I base my comments about promises on Darian Leader's (1997) brilliant analysis, and draw directly on his analysis of the film *Four Weddings and a Funeral* to develop my own arguments. His insights have profoundly influenced my own thinking in this section.

"Don't be ridiculous, Charles died twenty years ago". "It must be a different Charles", replies Grant. The old man is furious with exasperation: "Are you telling me I don't know my own brother?!" Charles's mishaps continue and they are almost all about problems of naming, misapprehensions and misunderstandings.

It is Gareth, the jovial, larger than life figure with the dreadful waist-coats, who reveals the mediating role of language in establishing relations between the sexes. During one of the weddings, he opines that he has now discovered the reason why couples get married: "They run out of conversation. They can't think of a single thing to say to each other... Then the chap thinks of a way out of the deadlock and have something to talk about for the rest of their lives". Charles's problems with language are indicative of the fact that he cannot establish proper relationships with the opposite sex. When Charles pursues Carrie and confronts her on the embankment, he tries to tell her "in the words of David Cassidy" that he loves her and is then unable to finish the sentence. When it comes to making a commitment, he cannot use his own words. His inability to establish a relationship is reflected in the dumbness of his brother who has to intervene on Charles's wedding day to say, in sign language, that he thinks the groom loves somebody else. Charles cannot speak for himself. When Charles finally commits himself to Carrie, he says. "Will you agree not to marry me?" Even after she says "Yes", he hedges his bets: "and is not agreeing to marry me something you think you could do for the rest of your life?" (Leader, 1997: 70).

Relations between members of the opposite sex are problematic for almost all the characters in the film: Fiona who loves Charles, but he does not know it; duck-face whom Charles abandons at the altar; Carrie with her endless list of boyfriends; the aristocrat whose only secure object of love is his labrador and so on. These relations are explicitly contrasted with bonds between men, not only Charles's love for his brother, but also the hidden marriage of Gareth and Matthew that accounts for the purpose of the funeral in the film (Leader, 1997: 72). As Charles reveals when he notes that the group of friends had never realized that "two of us were to all intents and purposes married". Love relations between men are signalled in a whole variety of contexts throughout the film, but never made explicit until the funeral scene. After the funeral Charles has a further revelation: "There is such a thing as a perfect match. If we can't be like Gareth and Matthew, then maybe we should just let it go. Some of us are not going to get married". It is love between men that represents the perfect match, and it is for this reason that love relations between members of the opposite sex are so fraught, if not impossible. What has to be given up for these love relations to work is the idea of the perfect match, the complete relation of likeness embodied in the relation between men. What has to be acknowledged is sexual difference and the role the symbolic, of language, in medi-

ating that relation. There is nothing natural – in the biologically reductionist way we usually understand that word – about sex or sexual relations or sexuality or gender.

Conclusion

Voluntaristic interpretations of gender performativity work on the assumption that if sex is made up then it can be unmade (Copjec, 1994). In other words, they reduce sexual difference to a construct of historically variable discursive practices, and reject the idea there is anything constant about sexual difference. This rejection is an absolute one because the terms of the sex/gender debate in all its various forms revolve around the question of nature versus culture, essentialism versus construction, substance versus signification. A number of writers, who are often referred to as sexual difference theorists, reject the terms of these polarities and point out that is was Freud who eschewed the limitations of these alternatives, arguing that neither anatomy nor convention could account for the existence of sex (Copjec, 1994). Lacan went further and argued that our sexed being is not a biological phenomenon because to come into being it has to pass through language, that is to take up a position in relation to representation. Sexual difference in this sense is produced in language, in the realm of the symbolic. Feminist critics who are wary of psychoanalysis have challenged this view claiming that it removes gender from actual social relations and posits sexual difference as something foundational, outside history and impervious to change. The same critics have also pointed out that psychoanalytic theory privileges sexual difference over other important axes of difference crucial for the construction of identity, such as race, ethnicity, class, sexual orientation and so on.

This disagreement is, of course, just another version of the set of binary polarities that underpin the sex/gender debate. But the main intellectual issue is how to reconcile theories that prefer unconscious desire to wilful choice, the unchanging structures of linguistic difference to discursive playfulness, the register of the symbolic to that of the social? The answer is not to give up on the sex/gender debate, not to try to define absolutely the boundary between sex and gender or that between sexuality and gender or between sex and sexuality. The boundary between sex and gender may be unstable, but that does not mean that they can be collapsed into each other. We may be able to enter into multiple constructions of gender and sexuality; we may be able to play with our gender identities and our sexual practices and resist dominant social constructions, but we should not confuse the instability of sexual signifiers with the imminent disappearance of women and men themselves, as we know them physically, symbolically and socially. Bodies are the site where subjects are morphologically and socially constructed, they mark the intersection of the social

and the symbolic; each subject's relation with his or her body is both material and imaginary. Sexed bodies cannot be comprehended either by arguing that all of sex is socially constructed or by arguing that there is a part of sex that remains outside social construction. Sex, gender and sexuality are the product of a set of interactions with material and symbolic conditions mediated through language and representation. We need to bring into connection and manage as a complex relation a radical materialism and a radical social constructionism. This is what the sex/gender debate allows us to do. In a sense we need to manage the sex/gender debate as we live our lives, that is as a complex relation between a radical materialism and a radical social constructionism. The sex/gender debate is particularly fraught because we do use our embodied selves as a point of reference even in the most abstract theoretical discussions, and there are in fact very good reasons why this should be the case. A parody perhaps on Diderot's comment that "There is always is a little bit of testicle at the bottom of our most sublime ideals".

BIBLIOGRAPHY

ABELOVE, H.; M. BARALE, AND D. HALPERIN, eds. (1993). *The Lesbian and Gay Studies Reader.* London: Routledge.

ADAMS, P. (1996). "Operation Orlan", in *Orlan,* ed. S. Wilson, M. Onfray, A.-R. Stone, S. François, and P. Adams. London: Blackdog Publishing.

BELO, J. (1949). *Bali: Rangda and Barong.* Monographs of the American Ethnological Society no. 16. Seattle: University of Washington Press.

BUTLER, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* London and New York: Routledge.

BUTLER, J. (1994). "Against Proper Objects", *Differences* 6 (2-3): 1-26.

CONNELL, R. (1997). "New Directions in Gender Theory, Masculinity Research, and Gender Politics", *Ethnos* 61(3-4): 157-76.

COPJEC, J. (1994). *Supposing the Subject.* London: Verso.

CORNWALL, A. (1994). "Gendered Identities and Gender Ambiguity among Travestis in Salvador, Brazil", in *Dislocating Masculinities: Comparative Ethnographies.* ed. A. Cornwall and N. Lindisfarne. London: Routledge.

DE LAURETIS, T. (1991). "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction", *Differences* 3(2): iii-xviii.

ERRINGTON, S. (1990). "Recasting Sex, Gender and Power: A Theoretical and Regional Overview", in *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia,* ed. J. Atkinson and S. Errington. Stanford: Stanford University Press.

GARBER, M. (1992). *Vested Interests: Cross Dressing and Cultural Anxiety.* London: Routledge.

GRAHAM, M. (1998). "Follow the Yellow Brick Road: An Anthropological Outing in Queer Space", *Ethnos* 63(1): 102-32.

HAWKESWORTH, M. (1997). "Confounding Gender", *Signs* 22(3): 649-85.

HERDT, G., ed. (1992) *Gay Culture in America: Essays from the Field.* Boston: Beacon Press.

JACKSON, P. (1996). "Kathoey><Gay><Man: The Historical Emergence of Gay Male Identity in Thailand", in *Sites of Desire/Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*, ed. L. Manderson and M. Jolly. Chicago: Chicago University Press.

JOHNSON, M. (1997). *Beauty and Power: Transgendering and Cultural Transformation in the Southern Philippines*. Oxford: Berg.

KULICK, D. (1998). *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: Chicago University Press.

KULICK, D., AND M. WILSON, eds. (1995). *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge.

LEADER, D. (1997). *Promises Lovers Make When It Gets Late*. London: Faber and Faber.

LEWIN, E. (1993). "Writing Lesbian and Gay Culture: What the Natives have to Say for Themselves", *American Ethnologist* 18(4): 786-91.

MAGEO, J. (1992). "Male Transvestism and Cultural Change in Samoa", *American Ethnologist* 19(3): 443-59.

MILLOT, C. (1990). *Horsexe: Essay on Transexuality*. New York: Autonomedia.

MOORE, H. L. (1988). *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

MORRIS, R. (1994). "Three Sexes and Four Sexualities: Redressing the Discourses on Sex and Gender in Contemporary Thailand", *Position* 2 (1): 15-43.

MORRIS, R. (1995). "All Made up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender", *Annual Review of Anthropology* 24: 567-92.

MULLEN, L. (1997). "The Cutting Edge", *Time Out* 10-17 December: 20-31.

NEWTON, E. (1979). *Mother Camp: Female Impersonators in America*. Chicago: Chicago University Press.

NEWTON, E. (1993). "My Informant's Best Dress: The Erotic Equation in Fieldwork", *Cultural Anthropology* 8(1): 3-23.

PALMER, J. (1996). "Extremes of Consciousness", *Artists Newsletter* August: 7-9.

PARKER, R. (1991). *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*. Boston Beacon Press.

RUBIN, G. (1994). "Sexual Traffic", *Differences* 62-3): 62-99.

SHEPHERDSON, C. (1994). "The *Role of Gender* and the *Imperative* of Sex", in *Supposing the Subject*, ed. J. Copjec. London: Verso.

STONE, A.-R. (1996). "Speaking of the Medium: Marshall McLuhan Interviews", in *Orlan*, ed. S. Wilson, M. Onfray, A.-R. Stone, S. François, and P. Adams. London: Blackdog Publishing.

TURNER, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

TURNER, V. (1969). *The Ritual Process*. Harmondsworth: Penguin.

WALKER, L. (1995). "More than Just Skin Deep: Fem(me)inity and the Subversion of Identity", *Gender, Place and Culture* 2(1): 71-6.

WESTON, K. (1993a). "Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology", *Annual Review of Anthropology* 22: 339-67.

WESTON, K. (1993b). "Do Clothes Make the Woman?: Gender, Performance Theory and Lesbian Erotism", *Genders* 17(2): 1-21.

WESTON, K. (1998). *Long Slow Burn: Sexuality and Social Science*. London: Routledge.

YANAGISAKO, S., AND J. COLLIER (1987). "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship", in *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, ed. J. Collier and S. Yanagisako. Stanford: Stanford University Press.

PATRIMÓNIO? QUE PATRIMÓNIO? O PATRIMÓNIO ETNOLÓGICO

por

Armindo dos Santos*

Resumo: Em Portugal, o actual processo de patrimonialização tem um efeito pouco amplo e demasiado selectivo, aplicando-se geralmente a produções históricas de significado político e social considerado relevante. Em consequência, o próprio conceito de "aldeia histórica" implica haver por detrás uma realidade histórica socialmente dominante mas onde a cultura aldeã ancestral se esbate completamente. O autor propõe que se aplique em Portugal uma noção de património efectivamente mais abrangente: a noção de património etnológico.

Palavras-chave: "aldeia histórica"; diversidade cultural; Isac Chiva,

INTRODUÇÃO

Contrariando a prática científica habitual dos antropólogos penso ser necessário, em certas ocasiões, deixar por um momento o domínio da investigação fundamental e do geral, para dedicar alguma reflexão ao facto etnológico aplicado. Estas palavras para dizer que pretendo, por breves instantes, prestar atenção a aspectos da cultura portuguesa susceptíveis de serem conservados sob a forma patrimonial. A incursão num campo que não me é habitual prende-se com a urgência que penso ter o registo etnográfico e a consequente preservação de manifestações representativas da cultura (material e imaterial) portuguesa ainda não desaparecidas mas em risco iminente de acontecer. Estas manifestações são tanto mais significativas quando se constata que as representações sobre a identidade são sobretudo constituídas por referência ao passado histórico (incluindo através de referentes patrimoniais) e mais raramente por características da sociedade contemporânea, mesmo sendo estas trans-

* Antropólogo Social. Professor no Departamento de Estudos Portugueses da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

versais a todas as categorias sociais (com excepção do idioma e da bandeira, conforme recentemente foi possível observar como atitude singular de afirmação identitária). Diga-se, incidentemente, que esta diferença tem a sua importância, porque se no primeiro caso a contribuição do arqueólogo ou do historiador é fundamental; no segundo, a intervenção do etnólogo, ou do sociólogo, é indispensável.

A necessidade de conservar na memória colectiva modos de vida existentes e de afirmar concomitantemente particularidades culturais, face à uniformização cultural universal, era praticamente nula há cinquenta anos atrás. A mudança acontecia muito lentamente e os indivíduos não a sentindo tinham tempo de adaptar-se às alterações – o tempo distante estava sempre perto. O problema da uniformização cultural não se colocava. Inversamente, face às mudanças e mutações sociais actuais, os testemunhos patrimoniais funcionam como referências temporais que explicam o desenrolar da história, rememoram as experiências passadas, dão sentido à impermanência e à vida, tal como as velhas fotografias dos antepassados dão sentido à sucessão genealógica familiar. Assim se compreende que a sociedade portuguesa, numa época como a actual, em que o movimento social é bastante acelerado e os indivíduos rapidamente se encontram distanciados das suas fontes de orientação psico-social, pretenda um certo grau de preservação de património.

Postas estas considerações gerais, e sem querer abordar directa e particularmente a questão da epistemologia do património, centro contudo a minha reflexão numa proposta de alargamento da actual ideia de património social e cultural e, sobretudo, na sua efectiva aplicação em Portugal. O objectivo tem principalmente por referência os patrimónios específicos ao modo de vida rural – na medida em que este foi um dos pilares básicos da organização social portuguesa até, praticamente, ao limiar do século XXI. Modo de vida que marcou intimamente o fundo cultural nacional; ele mesmo, naturalmente, parte integrante da identidade rural europeia. Trata-se, portanto, de uma breve reflexão acerca da existência nas sociedades rurais contemporâneas de testemunhos das suas produções sociais e culturais mais ou menos anteriores. Simultaneamente trata-se de compreender a sua provável importância histórica para o presente e para o futuro; a qual deveria conduzir a urgentes processos de registo em moldes científicos úteis para a sociedade portuguesa no seu conjunto, inclusivamente na previsão de poderem vir a ter utilidade no futuro. Para o efeito torna-se relevante a intervenção do etnógrafo, dado os diferentes contextos deverem ser descritos em moldes de rigor técnico absoluto, para mais tarde poderem ser, se necessário, restituídos exactamente nos mesmos termos.

O modo de vida camponês português foi, certamente, o que nos últimos trinta anos sofreu as alterações mais profundas, estando hoje quase totalmente extinto ou tendo passado da forma camponesa para a forma rural caracterizada, entre outros, pela pluriactividade (trabalho assalariado e actividade agrícola como complemento).

Em consequência destas mutações, o pouco da memória local acerca do modo de vida camponês, ainda existente perde-se ou corre o perigo de se perder irremediavelmente e com ela o seu melhor saber e engenho. É um facto, no entanto que, aqui e ali, modos ou aspectos ancestrais de vida apresentam ainda continuidades na entrada do século XXI ou permanecem relativamente significativos, oferecendo mesmo, em determinados casos, alguma resistência face às transformações gerais do país; enquanto, paralelamente, aspectos ou modos semelhantes de vida perdem força e dão lugar a novas recomposições sócio-culturais (alguns aspectos podendo mesmo no futuro virem a ser, eventualmente, considerados tradicionais).

É neste contexto de mudança, mais ou menos acelerada, que deve ser repensado urgentemente o actual processo de patrimonialização social e cultural de modo a incluir um inventário mais significativo e, desde logo, uma maior valorização das diferentes produções culturais locais. Condição *sine qua non* para a reabilitação, classificação, preservação e conservação de património local e, consequentemente, para a definição das responsabilidades públicas que o processo pressupõe.

Há pouco tempo foi noticiada em Portugal a intenção de alargar a noção de património mas tal não significa que não tenha já uma definição ampla e legal. Esta encontra-se publicada em Diário da República de 6 de Julho de 1985 (I série n.º 153), porém, na prática – e é esta que é aqui considerada –, não tem uma aplicação consequente nem parece corresponder a uma conceptualização derivada de qualquer necessidade endógena mas apenas à transposição formal de regras existentes noutros países.

Assim, face à inoperância da lei e perante a actual pressão da globalização cultural mundial, a avaliação dos múltiplos aspectos das culturas locais, pelo estudo do seu significado e funcionalidade social, é tanto mais inadiavelmente necessária quanto mais se acentua o desaparecimento irremediável de formas importantes da cultura ancestral e a sua substituição por modelos exógenos a que ficam sujeitas as populações locais. A urgência prende-se ainda com o facto das últimas testemunhas de antigos modos de vida estarem a desaparecer e, assim, os arquivos orais que elas representam não poderem ser fixados (em etno-textos) e revelar a originalidade de formas fundadoras de diferenciação identitária. Por estas razões se torna necessário, numa corrida contra o tempo, prestar a maior atenção às culturas locais dedicando-lhe estudos urgentes e sistemáticos.

No âmago do problema encontra-se, muito precisamente, a questão dos patrimónios culturais locais na sua grande diversidade e que a própria sociedade nacional pretende confusamente preservar, segundo uma determinada graduação de valor e prioridade. Acontece, porém, que esta não parece ter uma ideia clara sobre até onde deve ir a definição de património, ideia que quase sempre se traduz em património arquitectónico de significado nacional ou em património socialmente dominante e o

que a ele se encontre associado. O resto tende a ficar fora do processo, por imprecisão conceptual, mas também possivelmente por cedência a outras variadas razões: dependências económicas e políticas (geralmente autárquicas), desleixo generalizado, corrupção e, sobretudo, falta de sensibilidade para estas questões.

Nestas condições, a quem deve pertencer o papel da classificação e da preservação de património cultural local? Certamente que não aos etnólogos. Porém, o seu contributo é indispensável. Não como intervenientes activos no processo de classificação, visto não lhes caber esse papel, mas sim como guias indirectos do processo da preservação. Ou seja – paralelamente à atribuição da responsabilidade da definição do que é ou não é um bem patrimonial – é necessário, antes de mais, como primeira condição indispensável, considerar o vasto campo das realidades sócio-culturais do país; somente apreensíveis pelos estudos dos etnólogos que descrevem e analisam a lógica sociológica da cultura local. Estudos que deveriam, no entanto, conduzir a uma indispensável inversão da perspectiva habitual da investigação. De facto, em lugar da captação científica dos fenómenos sócio-culturais locais ser orientada para o exclusivo conhecimento da cultura nacional dominante, dever-se-ia, ao contrário, inverter a sua finalidade habitual, restituindo esse conhecimento às próprias populações estudadas[1]. Tal, de forma a facilitar-lhes a apreensão da sua própria cultura e, de certa maneira, a tornar os actores sociais locais intérpretes da sua própria acção e, desde logo, possíveis agentes de preservação, assim como também possíveis participantes activos de uma orientação mais consciente e sustentável do desenvolvimento local. De certo modo, foi o que aconteceu com o estudo de Jorge Dias sobre a aldeia de Rio de Onor e a espécie de revelação social de si a que deu lugar involuntariamente, segundo o reportado por visitantes.

A razão da necessária inversão de perspectiva prende-se com o fenómeno geral dos grupos não serem, inversamente ao especialista atento que observa, observadores *distanciados* das suas próprias práticas, o que lhes limita a capacidade de objectivação dessas mesmas práticas. Com efeito, a posição de mero actor social, que conduz essencialmente a sucessivas representações culturais, quase sempre não coincidentes com as suas práticas sociais efectivas, induz uma dificuldade, inerente à posição de actor, na objectivação e tomada de consciência das próprias práticas culturais.

---

[1] Proposta que não é inédita, naturalmente, a qual remete, designadamente, para a *Sociologie de l'Action* de Alain Touraine [1965], assim como para os filmes etnológicos africanos de Jean Rouch restituídos às populações filmadas.

O *efeito perverso* da noção de "aldeia histórica"

Paralelamente, à perspectiva que acaba de ser referida, será necessário esclarecer as restrições que acarreta o actual processo de patrimonialização cultural e, à escala local sobretudo, evidenciar o efeito *perverso* da noção arbitrária de "aldeia histórica" – em consequência da segregação social e cultural que supõe. Com efeito, ultimamente tem-se falado enormemente das ditas aldeias históricas ou seja de lugares identificados como autênticos conservatórios de importantes patrimónios físicos, de maior ou menor relevo social, vindos de um passado mais ou menos remoto. Acontece, porém, que esta noção permite pressupor a ideia de que haverá aldeias não históricas e sem património e, como tal, não merecendo os cuidados mais elementares quanto à sua preservação, recuperação, etc. Seriam deste modo locais e habitantes, sem dignidade histórica, votados ao desleixo e ao desaparecimento cultural. Tal selecção deixa adivinhar a existência de individualidades, em instituições, dotadas de uma questionável concepção da História e do Património do país, cuja autoridade lhes permite definir e aplicar estes conceitos de forma redutora; a qual, inevitavelmente, torna opaca a riqueza da diversidade dos patrimónios locais e os condena ao desaparecimento.

De facto, a ideia de "aldeia histórica" é sustentada, *grosso modo*, pelo critério que considera a existência nestes locais de um património físico (edifícios civis, religiosos, militares) mais ou menos antigo e mais ou menos ilustre, ou de um conjunto, pouco preciso, de vários aspectos de "alto significado", permitindo a sua classificação na dita categoria – como, no passado, os que serviram para catalogar a aldeia de Monsanto como a "mais portuguesa das aldeias", embora sem o epíteto de histórica. Limitar a classificação do património público, segundo um conceito tão redutor, como o que corre actualmente em Portugal, é pôr em prática uma ideia de património histórico francamente arbitrária podendo conduzir aos piores atropelos em locais considerados, assim, implicitamente insignificantes. De facto, a ser assim, ficam de lado as aldeias simples com as suas arquitecturas humildes, mas culturalmente significativas, as suas variadas paisagens agrárias, as diferentes e úteis técnicas ancestrais aldeãs. São igualmente ocultados os diferentes modos de fazer, de pensar, de falar, os aromas que orientam o odor e o paladar; enfim, os mais variados modos de ser, as inúmeras componentes que constroem a história e a identidade local e, desde logo, a nacional também. Situação desastrosa, sobretudo, se considerarmos que certos aspectos, hoje descurados (como a captação de água em poços, os múltiplos saberes de subsistência, os trajectos de circulação pedonal, etc.), podem vir a ter a maior utilidade em determinadas condições de crise grave (como recursos em situação de catástrofe ambiental ou de guerra, por exemplo). Ou utilidade para a provável e necessária reconversão do espaço agrícola em espaço de lazer e, desde

logo, a sua importância para o turismo rural. Destas palavras não se pode deduzir qualquer aversão de princípio à classificação de localidades em "aldeias históricas". Bem pelo contrário entendo ser um passo importante; considero somente que a referida classificação é pouco rigorosa e demasiado restritiva, pelo que deveria ser inteiramente reformulada para não servir de justificação à desqualificação do arbitramento considerado não habilitado a entrar na categoria de "aldeia histórica".

Da noção de património etnológico

Nestas condições, para contornar o supradito conceito de património, mais ou menos implícito e significativamente redutor, e alargar a perspectiva, torna-se urgente substitui-lo por outro muito mais abrangente e interveniente: pelo conceito de património etnológico. Este inclui, naturalmente, a noção de património arquitectónico socialmente dominante ou monumental mas não exclusivamente.

A este respeito, nos anos oitenta, Isac Chiva[2] introduziu uma noção de património cultural inovadora: precisamente a noção de património etnológico, que definiu como sendo o "conjunto de bens de uma sociedade que lhe permite reconhecer-se, identificar-se. Sejam bens materiais ou imateriais: estilo das casas, alimentação, falar, música popular, crenças, práticas sociais, danças..." [1996: 117]. Para o autor, o património cultural representa "os modos específicos de existência material e de organização social dos grupos que o compõem e, de maneira geral, os elementos que fundam a identidade de cada grupo social e o diferenciam dos outros" [*ibid.*: 119]. Património cultural que compara ao "património genético" diversificado, de que todas as sociedades dispõem e cuja diversidade é indispensável para resguardar a vida. Assim, tal como acontece com a biodiversidade, também a diversidade cultural é indispensável para salvaguardar as diferentes personalidades sociais de uma dada sociedade. Isac Chiva, conclui dizendo que desses bens culturais "não se pode prever a utilização que terão dentro de 50 ou 100 anos." [*ibid.*: 117]

Naturalmente, esta definição não significa que as conjunturas culturais sejam consideradas estáticas, sabendo, como refere Lévis-Strauss, que as "diferenças internas se desfazem ao mesmo tempo que se refazem sob todas as formas e domínios: rupturas de gerações, moda, falares locais..." [*in* I. Chiva, 1996]. Bem pelo contrá-

[2] Em 1980, em França, Isac Chiva colocou no centro do debate a redefinição do conceito de património para introduzir a noção de património etnológico, criando em seguida um organismo *ad hoc*, "La Mission du Patrimoine Ethnologique", dotado de um programa de pesquisa sobre o património, a cargo de um grande número de "Encarregados de missão" com a finalidade de procederem a estudos em todo o país, organizarem colecções de livros, estágios de formação, etc. sobre os mais variados aspectos da cultura.

rio, a perspectiva teórica considera, como se pode notar, a cultura dotada de dinâmica; ou seja, o que num momento pertence ao universo do presente, da "modernidade", logo se torna no fugaz, no passado, eventualmente na *tradição*. Dessa dinâmica resulta a constante urgência de captação e compreensão do movimento que realiza a história local e com ela o contributo para o processo identitário geral. Abona neste sentido Vítor Oliveira Jorge quando refere a dificuldade em "fixar uma realidade que sempre foi dinâmica (...) [2003: 61]. Porém, apesar desta dinâmica, são instantâneos significativos do movimento social histórico local que se procura guardar, enquanto testemunhos históricos sedimentados no espaço e fontes de memória colectiva.

Assim, o património de um país é constituído pelo conjunto dos factos sociais e culturais que fundam a identidade de cada grupo e comunidade, permitindo diferencia-los uns dos outros (saberes – intelectuais e técnicos – representação do mundo, organização social). O património compreende portanto a totalidade dos modos específicos de existência material e imaterial dos grupos [vivendo num país]. Naturalmente, esta definição, de carácter geral, formulada pelos organismos responsáveis pela questão, incluindo a UNESCO, contém uma certo grau de subjectividade, diria quase inevitável, no que respeita à selecção do que é susceptível de considerar-se como património a ser conservado; numa relação de possibilidade com o economicamente viável e o socialmente aceitável.

Aceitável, porque nem todos as práticas sociais e culturais são susceptíveis de serem consideradas património. Poderiam certas grandes desigualdades sociais, mais ou menos existentes em todo o lado, serem relativizadas pelas sociedades ocidentais ao ponto de as exaltarem? Assim, por exemplo, o caso extremo da discriminação sexual feita às mulheres em certas sociedades africanas. Nas sociedades europeias, certos princípios, considerados universais (em particular, os contidos na Declaração Universal dos Direitos do Homem), não permitem introduzir no debate a noção de relativismo cultural quanto a determinados costumes. A este propósito é de lembrar o choque emocional que significou para certas sociedades europeias a revelação da prática de excisão de mulheres africanas imigrantes (prática não exclusiva das sociedades islâmicas)[3]. O confronto com as leis europeias, exigindo a proibição desta prática no seio das suas sociedades – e não só – é dos mais embaraçosos, sabendo que a sua interdição não permite à mulher, não respeitadora da regra, encontrar um cônjuge. Tal, como as consequências que para elas implica, nas suas sociedades, o estatuto de mulheres ("sujas") que não se sujeitaram à conformidade cultural tradicional e as coloca na posição de amputação não física mas social. Nestas condições,

[3] A excisão é anterior ao Islão que a encontrou em certos países africanos, incluindo o Egipto aquando da sua conversão a esta religião.

apesar deste costume ser a expressão de uma prática social fortemente enraizada culturalmente nos seus países de origem, nenhum relativismo cultural ocidental permite às sociedades europeias aceitar a amputação sexual e, desde logo, ser susceptível de estas a admitirem como valor a ser preservado onde quer que seja. Dei este exemplo extremo para evidenciar como o processo de patrimonialização está sempre sujeito a uma hierarquização de valores (variável segundo as sociedades) conducente a reduções e ostracismos sociais e culturais.

Uma última nota para dizer que a aplicação efectiva da definição, acima referida, do que é o património etnológico de um país, abre objectivamente vastas perspectivas de conhecimento, por pressupor a necessidade urgente de um vasto inventário do potencial património etnológico – sobretudo se tivermos presente, como já indiquei, as novas e rápidas alterações sociais e culturais que se vão produzindo no país. Ou seja, do ponto de vista etnológico, a patrimonialização efectiva só pode realizar-se se houver percepção da cultura material e imaterial do país. Para tal é necessário um inventário sistemático, cujas características podem ser rapidamente definidas. Pois, como é evidente, só graças a este registo será possível proceder à constituição de património, e não de modo aleatório como até agora; tendo consciência, contudo, que todo o processo está dependente das políticas governamentais: as que a final determinam as soluções ou a falta delas para conservar uma certa memória do passado ou para o esquecer definitivamente.

Entretanto o concreto

Fruto da não aplicação efectiva de uma definição de património mais ampla, assiste-se em Portugal a modalidades de classificação e preservação patrimonial desprovidas de qualquer coerência. Por exemplo, classificar e preservar edifícios isolados, em lugar de conjuntos ou núcleos. É comum observar-se aqui e ali testemunhos físicos de artes antigas isoladas em contextos desoladores de prédios novos, destituindo esses testemunhos de qualquer significado. Mas pior que isso é igualmente comum em Portugal, por essas aldeias, serem destruídos edifícios de grande significado histórico arquitectónico, designadamente o antigo habitat camponês, para logo no mesmo local se reconstruírem outros em tijolo e cimento. A este propósito, não posso deixar de citar um artigo publicado há alguns anos no Jornal do Fundão em que um letrado de uma aldeia da região se regozijava com a demolição de casas antigas e a construção de edifícios novos no seu lugar. Graças a este tipo de raciocínio é possível observar no nosso país a existência de construções de vários andares em aldeias cujo habitat oferece uma paisagem totalmente desarticulada da realidade rural, reveladora de uma mentalidade complexada, fruto da desqualificação do modo

de vida aldeão. De facto, não é raro as pessoas das cidades de província desqualificarem quem reside nas aldeias limítrofes e, em razão de tal atitude, quem reside nestas considerar que a sua aldeia deve conter elementos da cidade. Em Lisboa mesmo, ainda não há muito tempo, falava-se de "saloios" para menosprezar quem vinha do campo ou, mais geralmente, quem não tivesse as atitudes esperadas de quem vive na cidade.

Na ausência de valorização do que lhes é próprio, certas populações aldeãs anseiam por introduzir na aldeia a vida da cidade sob as suas expressões mais variadas, acabando, no fundo, por importar as desvantagens da cidade sem as suas supostas vantagens. Face ao apagamento da memória de determinadas contextos históricos torna-se urgente, na perspectiva da defesa do património rural, apelar à razão para que não sejam destruídos sistematicamente os centros antigos das aldeias e respectivas características paisagísticas rurais (como alguns *bocages* que, provavelmente, nos chegam directamente da Idade Média ou mesmo de antes), com novas construções ou alterações substanciais quando estas podem situar-se em zonas novas e circundantes e permitir, assim, a sedimentação da configuração espacial rural histórica.

Segundo a lógica da despersonalização paisagística progressiva, assiste-se à descaracterização do habitat antigo português que, como se sabe, era na sua grande maioria de cor acastanhada – segundo se tratava de xisto ou barro queimados pelo sol – ou mais ou menos acinzentada no caso do granito – e se tornou homogeneamente branco, fazendo desaparecer a oposição entre as regiões do granito e do xisto e as regiões do barro. A cor branca das casas invadindo primeiro o sul de Portugal atinge hoje todo o norte, como se sobre o país se tivesse abatido um imenso manto branco. Da paisagem habitacional, contrastadamente atlântica e mediterrânica, reflectindo culturas opostas, passou-se a uma paisagem indiferenciada e mediterrânica.

Certas pessoas dizem que no sul o habitat sempre foi de cor branca (penso que não, contrariamente a esta ideia) por ser mais eficaz contra o forte calor que se faz sentir no verão; outras explicam o facto pela cultura deixada pela presença árabe na Península (o que relativamente ao habitat não é generalizável ao universo árabe, nem mesmo ao mais próximo, como o do Magreb). Ambas as explicações são verosímeis, ainda que insuficientes. Mas a partir de que mecanismo social de despersonalização cultural se terá estendido a cor branca a todo o país?

A paisagem rural e a sua preservação

Em alguns meios científicos há quem considere que para preservar a paisagem própria ao mundo rural seria suficiente fixar as populações nas suas regiões respec-

tivas. Para tal, as medidas europeias da PAC (Política Agrícola Comum) decididas para Portugal, no sentido de apoiar os sistemas agrícolas tradicionais ameaçados pelo mercado único, seriam de natureza a preservar as paisagens agrárias. Contrariamente a esta consequência, deduzida dos planos imaginados em abstracto pela PAC, penso que, face à actual realidade, as referidas medidas não teriam qualquer eficácia, bem pelo contrário, dado a actividade humana ter sempre uma forte incidência sobre a natureza[4]. Como é evidente, a acumulação de população numa dada região conduz, nos tempos que correm, inevitável e incessantemente à sua máxima alteração.

É vão continuar a acreditar na existência de um mundo rural organizado segundo a forma camponesa[5]. Os sistemas agrícolas tradicionais há muito que em Portugal se extinguiram, e quanto às explorações agrícolas recentes existem as maiores dúvidas se teriam algum papel na conservação da diversidade paisagística rural. Na realidade, a organização camponesa desapareceu quase totalmente e com ela os cultivadores, cujas práticas de cultivo eram de facto mais ecológicas e que de modo natural contribuíam para a conservação de uma certa estabilidade da paisagem agrícola. Como é sabido, a população e a actividade agrícola decresceram exponencialmente e o que hoje existe são populações rurais ocupadas crescentemente em actividades de carácter terciário (geralmente em serviços pouco qualificados) ou, no melhor dos casos, existe uma categoria bastante minoritária e muito distinta da dos cultivadores: os agricultores. Todavia, não é possível confundir cultivadores e agricultores[6], porque, contrariamente aos primeiros, as práticas agrícolas dos segundos representam uma agricultura técnica, geralmente de monocultura intensiva; dependente, a montante, das novas tecnologias e do crédito agrícola e, a jusante, das leis do mercado e actualmente dependente, sobretudo, das contingências da política agrícola europeia.

Nestas condições, a fixação no campo de populações ocupadas num qualquer género de actividade que não a agrícola (de cultivador ou, em menor grau, de agricultor), em lugar de preservar a paisagem e o ambiente, conduz inevitavelmente a uma forte pressão sobre a diversidade da paisagem rural e do que resta de campo, devido ao incremento e à dispersão de imóveis de toda a ordem (como actualmente com a construção descontrolada de imóveis sobre terrenos agrícolas), ao aumento da

---

[4] Armindo dos Santos, "As Etno-Paisagens. A Observação Etnogeográfica das Formas Sociais de Modelagem do Espaço", [2004].

[5] Ver Henry Mendras em *La Fin des Paysans* [1967].

[6] Os cultivadores praticam a policultura agrícola de subsistência ou seja, não destinada ao mercado: o grupo doméstico consome quase toda a sua variada produção, a qual é obtida segundo um saber ancestral transmitido de geração em geração. Inversamente, o agricultor praticando a monocultura, está dependente do mercado e não consome o que produz, recorrendo aos centros de distribuição alimentar como qualquer outra pessoa [*ibid.*].

densidade dos núcleos urbanos, ao crescimento do parque automóvel, ao acréscimo da circulação rodoviária e consequente necessidade de construção de infra-estruturas (rodoviárias, etc.). Talvez se deva dizer, contra os promotores do desenvolvimento a qualquer preço (exacerbado e mal compreendido) que, paralelamente a este, se se pretende conservar alguma paisagem natural ter-se-á de concluir que a fixação local de populações não agrícolas não resolve o problema, enquanto não se praticar em Portugal um desenvolvimento rural económica e socialmente equilibrado, capaz de assentar em contextos social e culturalmente diversificados. Nesta medida, os sistemas agrícolas modernos não representam igualmente uma solução consistente para o problema da conservação da paisagem rural, porque a concentração das explorações agrícolas introduz entre elas vastas descontinuidades de incultos (*hinterlands*) onde tudo pode acontecer. A solução – se solução existe – terá de ser repensada num quadro mais amplo de competências articuladas e não em função de um conjunto de opiniões diversas e difusas.

Conclusão

Perante a situação referida no presente texto é de concluir que a ausência de previsão a médio e longo termo, relativamente às potencialidades (designadamente económicas) que reveste a diversidade cultural, conduz à cegueira de quem não querendo ver que, face à uniformidade cultural redutora, são vãos os *slogans* ingénuos a enaltecerem o turismo local, quando o que deveria ser o seu suporte já não existe. Como os que aparecem em algumas vilas e cidades do interior do país convidando a visitar as suas regiões. A ignorância está em não perceber que para certas localidades o futuro se encontra, paradoxalmente, no seu passado, e que ao não deixar o passado irromper no presente está-se a condenar uma forma de existência sustentável.

Do ponto de vista da sociedade, perante as agressões constantes aos testemunhos do passado, pelas mais diversas entidades (designadamente pelo laxismo de um certo poder autárquico que era quem mais devia zelar pela sua protecção local), não seria exagerado responsabilizar quem tenha praticado, deliberadamente ou por incúria, atentados aos patrimónios culturais do país. Incluindo acções que embora não afectem directamente o património classificado (mas devendo sê-lo) o afectam indirectamente de forma irremediável. Atentados que a Convenção da Haia de 1954 estipula serem também crimes contra a Humanidade. Evidentemente que, para tal responsabilização, teria de haver um quadro orientador de regras precisas de desenvolvimento local, sustentadas por uma ideia de mudança coerente.

Para finalizar, penso ser oportuno dizer que no centro do processo de valori-

zação dos diferentes patrimónios sociais e culturais, e em particular os rurais, se encontra, em especial, o indispensável papel do ensino escolar nacional. Indispensável, por ser susceptível de contribuir para a formação da consciência, da valorização e defesa das diferentes especificidades culturais locais portuguesas, enquanto identidades próprias, indispensáveis à afirmação da personalidade geral, face à esmagadora homogeneidade cultural universal – tal, em lugar do desprezo com que é vista uma parte da história das aldeias e o consequente desleixo a que são votadas. De facto, urge inverter esta tendência, contribuindo o ensino escolar para a valorização das identidades inerentes às personalidades culturais locais e, desde logo, para a aquisição de uma maior consciência em favor da defesa dos diferentes patrimónios. Esta é, de facto, a única atitude que permite a afirmação de personalidades culturalmente estruturadas face a intrusões exógenas, mal compreendidas e impeditivas de um desenvolvimento (técnico, económico, social) relativamente equilibrado e no real interesse das comunidades locais.

Das novas gerações, que agora se formam, resta esperar uma atitude mais desperta para com o património cultural português que ainda resiste e confiar que existem educadores conscientes de que um país sem património é um país sem identidade e, desde logo, indefinido e desqualificado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHIVA, I. (1996). "O Património Etnológico é uma Noção Inovadora", *Expresso*, 11 de Maio de 1996, Lisboa.

CORREIA PINTO, T. (1995). "O futuro da paisagem rural no Alentejo: património cultural a preservar ou a abandonar?", *A Cidade, Revista Cultural de Portalegre*, nº 10, (nova série), Lisboa: Edições Colibri.

DOS SANTOS, A. (2004). "As Etno-paisagens. A observação etnogeográfica das formas sociais de modelagem do espaço", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Porto, Vol. 44, fasc. 1-2, pp. 29-48.

JORGE, VÍTOR OLIVEIRA (2003). *A Irrequietude das Pedras – Reflexões e experiências de um arqueólogo*, Porto: Edições Afrontamento.

LÉVI-STAUSS, C. (1961). *Race et Histoire*, Paris: Édions Gonthier.

MASCARENHAS, F. (2003). *Sermão ao Meu Sucessor*, Lisboa: Dom Quixote.

MENDRAS, H. (1967). *La Fin des Paysans*, Paris: S.E.D.I.S.

MENDRAS, H. (1971). (ed.) *Les Collectivités Rurales* Françaises, t. 1, *Étude Comparative du Changement Social*, Paris: A. Colin.

NABAIS, J. C., SILVA, S. T. DA (2003). *Direito do Património Cultural – Legislação*, Coimbra: Livraria Almedina.

TOURAINE, A. (1965). *Sociologie de l'Action*, Paris: Seuil.

SUMMAVIELLE, E. (2002). "Uma Carta para o Futuro, Monumentos" *Revista da Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais*, nº 16, Março de 2002, p.p. 141-155.

O PERFIL PROFISSIONAL DO ARQUIVISTA NA SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO*

por

Fernanda Ribeiro**

Resumo: Analisam-se os contextos tradicionais e os conteúdos que têm caracterizado a formação dos arquivistas, inserindo esta problemática no paradigma dominante da Arquivística, herdeiro das concepções e do modelo surgido após a Revolução Francesa. Esta visão é discutida e criticada à luz de um novo paradigma emergente por força das condições sociais, económicas, culturais e tecnológicas da Sociedade da Informação. Daí decorre uma nova concepção que entende a Arquivística como uma disciplina aplicada da área da Ciência da Informação, centrando-se esta no objecto *Informação* e apresentando-se como um campo uno e transdisciplinar, que convoca, naturalmente, outras disciplinas numa proveitosa interdisciplinaridade.

Partindo dos pressupostos teóricos fundamentadores da Ciência da Informação e dos contextos profissionais que se desenham em plena Sociedade da Informação, delineia-se o perfil do profissional que terá, hoje, de ser não mais um guardador de documentos, mas sim um gestor de informação em qualquer contexto orgânico produtor de fluxo informacional.

Palavras-chave: Ciência da Informação; formação dos arquivistas; profissional da Informação.

1. A formação e o perfil profissional do arquivista à luz do paradigma tradicional

Embora o termo "arquivista" seja uma criação relativamente recente, a prática e o exercício profissional que lhe são inerentes remontam a épocas bem recuadas, *grosso modo* conotadas com o aparecimento da escrita, cerca de seis milénios a. C. Nas origens, os repositórios de informação não tinham propriamente a designação

---

* Este texto corresponde a uma intervenção oral, proferida na Universidade Portucalense, em Abril de 2004, no âmbito das "VI Jornadas Luso-Caboverdianas em Ciências Sociais – Portugal e Cabo Verde: dois povos, duas nações – uma história comum".

** Professora Auxiliar, Secção de Ciência da Informação do Departamento de Ciências e Técnicas do Património – Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

de "arquivos", nem os responsáveis pela guarda, conservação e disponibilização dos registos de informação eram designados por "arquivistas". À luz da conceptualização e terminologia actuais seria apropriado falarmos da existência de *sistemas de informação* desde os tempos mais remotos, sem uma distinção clara entre "arquivo" e "biblioteca", que só acontece bastante mais tardiamente, nem uma profissionalização dos responsáveis pelos núcleos informacionais que as administrações públicas e privadas iam gerando e acumulando no exercício das suas actividades.

Ao longo dos tempos, com a complexificação da sociedade, das estruturas sociais e de poder e com o aumento da literacia, a produção de informação e a necessidade de a registar para melhor potenciar o seu uso *a posteriori*, foi desenvolvendo uma prática dita arquivística (e também biblioteconómica) que passou a consubstanciar um saber de experiência feito e a dar sentido ao exercício de uma profissão.

O nascimento da Arquivística como disciplina só verdadeiramente pode considerar-se efectivo no século XIX, correspondendo a um amadurecimento do saber empírico milenar e a uma reflexão sobre a prática, com o objectivo de a racionalizar, orientar e, depois, fundamentar de um ponto de vista teórico. Com efeito, a Arquivística é um produto da modernidade e todo o quadro epistemológico que a enforma só foi modelado após a Revolução Francesa. Até então, os arquivos haviam sofrido uma evolução sem sobressaltos e a prática arquivística ganhara expressão em conformidade, ou seja, seguira um percurso que podemos designar por linear. A revolução burguesa de 1789 veio desferir um golpe estrutural nos arquivos e a ideologia liberal, nomeadamente com a emergência do Estado-Nação, estabeleceu uma nova matriz que haveria de consolidar-se de forma paradigmática, ao longo das duas centúrias seguintes, com tal peso que, ainda hoje, se pode considerar que é esse o paradigma dominante, pese embora a crise evidente em que se encontra[1].

A nacionalização dos bens das classes detentoras do poder no Antigo Regime e, por arrasto, a passagem para a posse do Estado dos títulos e demais documentos imprescindíveis à gestão admnistrativo-financeira de tais bens, foram as razões determinantes para o surgimento, em França, de uma nova "figura" arquivística – os Archives Nationales –, encarregada de custodiar e gerir a informação/documentação nacionalizada. Nasce assim, por decreto, um arquivo que não é um sistema de informação, mas sim uma instituição/serviço que vai ser, acima de tudo, gestora de informação pré-existente e que foi descontextualizada, isto é, retirada do seu *habitat* original para continuar a ser usada, é um facto, mas já não pelos respectivos produtores.

---

[1] A este propósito, ver: RIBEIRO, Fernanda – Archival Science and changes in the paradigm. *Archival Science: international journal on recorded information*. Dordrecht [etc.]. ISSN 1389-0166. 1:3 (2001) 295-310.

O modelo francês, caracterizado pela existência de um organismo estatal tutelando os arquivos, onde passou a desempenhar funções um profissional formado especificamente para esse efeito – o arquivista-paleógrafo treinado na École Nationale des Chartes, instituída em 1821[2] –, e assente no conceito de "fundo" formulado por Natalis de Wailly em 1841[3], para impor alguma ordem no caos que se gerara após as incorporações em massa de documentação nos Archives Nationales, rapidamente se replicou em outros países da Europa e passou a constituir a matriz de referência.

O desenvolvimento da Ciência Histórica e do Positivismo, na segunda metade de Oitocentos e, por inerência, a importância dada ao "documento" como base fundamental para a interpretação e crítica historiográficas, veio colocar os arquivos numa posição instrumental face aos interesses dos historiadores, empenhados em escrever a História das nações[4]. Desta forma, a Arquivística, de par com outras disciplinas, como a Diplomática, a Paleografia, a Numismática ou a Sigilografia converte-se numa "ciência auxiliar", passando a ter sentido apenas no quadro da Ciência Histórica, a "verdadeira ciência". E o arquivista ganha também um estatuto de "auxiliar" do historiador, lendo, transcrevendo, catalogando e indexando os documentos de que este precisa para a sua nobre missão. Começa, pois, a consolidar-se o paradigma custodial e historicista de que, ainda hoje, a Arquivística não se libertou totalmente.

Mas, se por um lado, os arquivos ditos históricos, incorporadores da memória nacional, ganhavam cada vez maior importância e se tornavam progressivamente na

---

[2] À semelhança da École des Chartes, outras instituições foram surgindo em diversos países, privilegiando o ensino da Paleografia e da Diplomática como matérias essenciais na formação do arquivista. O Institut für Österreichische Geschichtesforschung, instituído em Viena, em 1854, a Escuela de Diplomática de Madrid, crida em 1856, ou a Scuola di Paleografia e Diplomatica, surgida em Florença, em 1857, são alguns dos exemplos mais significativos.

[3] A formulação de Natalis de Wailly consubstancia o que ficou conhecido como "princípio de respeito pelos fundos" e teve expressão através das *Instructions pour la mise en ordre et le classement des archives départementales et communales*, promulgadas a 24 de Abril de 1841. Sobre o assunto, ver, por exemplo: SILVA, Armando Malheiro da [et al.] – *Arquivística: teoria e prática de uma ciência da informação*. 2ª ed. Porto: Edições Afrontamento, 2002. ISBN 972-36-0483-3. cap. 2, p. 107-110; MARTÍN-POZUELO CAMPILLOS, M. Paz – *La Construcción teórica en Archivística: el principio de procedencia*. Madrid: Universidad Carlos III; Boletín Oficial del Estado, 1996. ISBN 84-340-0898-X.

[4] Como exemplo da importância dada às fontes documentais, pode-se referir a famosa colectânea alemã *Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum 1500*, publicada sob a orientação de Jorge Henrique Pertz, que inspirou idêntica obra, no nosso País, sob o título *Portugaliae Monumenta Historica*, onde foram transcritos muitos dos documentos reunidos por Alexandre Herculano, aquando das visitas que efectuou a variados cartórios do Reino, sob os auspícios da Academia das Ciências (a este propósito, veja-se: HERCULANO, Alexandre – Do Estado dos Archivos ecclesiasticos do Reino e do direito do Governo em relação aos documentos ainda nelles existentes: projecto de consulta submettido à segunda classe da Academia Real das Sciencias: 1857. In *Opusculos*. 2ª ed. Lisboa: Em Casa da Viuva Bertrand & Cª, 1873. tomo 1, p. 207-251).

face visível da Arquivística, por outro, a actividade humana e social, particularmente no seio das administrações públicas, continuava o seu fluxo contínuo, gerador de informação, que se acumulava progressivamente, exigindo meios para tornar mais eficazes o acesso e a recuperação. No contexto dos organismos produtores, a percepção de que era necessário criar modelos de organização e representação da informação foi o *leit motiv* suficiente para o aparecimento do célebre "Manual dos Arquivistas Holandeses"[5], em final do século XIX, obra que marca a entrada da Arquivística numa nova fase – a da acentuação da sua vertente técnica e de autonomização face à História.

As conjunturas sócio-económicas, políticas e culturais, que antecederam e mediaram as duas Guerras Mundiais, particularmente no que toca ao desenvolvimento tecnológico e ao acelerado crescimento da produção informacional, bem como a necessidade de valorização da informação administrativa como recurso importante para a gestão das organizações, criaram uma dicotomia entre os "arquivos históricos" (*archives*), ao serviço da cultura e da noção emergente de património, e os "arquivos correntes" (*records*) ao serviço das próprias entidades produtoras, opondo, de forma artificial, duas áreas profissionais que lidavam com o mesmo objecto de estudo e de trabalho.

Vivemos, ainda hoje, sob a influência deste modelo histórico-tecnicista, em que o reforço da componente técnica se tem acentuado, sobretudo nos tempos mais recentes, pelos esforços notórios em prol da normalização descritiva e terminológica[6].

Todavia, a ênfase posta nos procedimentos técnicos (classificação, ordenação, descrição, etc.), só por si, não foi suficiente para conferir à Arquivística um estatuto de disciplina científica, pois a falta de fundamentação teórica e metodológica constituiu um forte *handicap* na afirmação de cientificidade. A Arquivística ganhou um espaço próprio como área de desempenho profissional, mas o paradigma histórico-tecnicista, que enformou a disciplina nos dois últimos séculos e que potenciou a sua autonomização técnica, acabou por constituir um factor de constrangimento, que não

---

[5] MULLER, S.; FEITH, J. A.; FRUIN, R. – *Handleiding voor het ordenen en beschreijven van archieven.* Groningen: Erven B. van der Kamp., 1898. (Trad. brasileira de Manoel Adolpho Wanderley, sob o título: *Manual de arranjo e descrição de arquivos.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça, Arquivo Nacional, 1973).

[6] Bons exemplos desta perspectiva podem colher-se na acção do Conselho Internacional de Arquivos, que estimulou a elaboração de vários instrumentos normalizadores, de que se salientam: *Dictionary of archival terminology: english and french with equivalents in dutch, german, italian, russian and spanish.* Compil. by Frank B. Evans, François-J. Himly, Peter Walne. München [etc.]: K. G. Saur, 1984; INTERNATIONAL COUNCIL ON ARCHIVES. Ad Hoc Commission on Descriptive Standards – *ISAD(G): general international standard archival description.* Ottawa: I. C. A., 1994; INTERNATIONAL COUNCIL ON ARCHIVES. Ad Hoc Commission on Descriptive Standards – *ISAAR(CPF): international standard archival authority record for corporate bodies, persons and families.* Ottawa, I. C. A., 1996. (2ª ed.: 2004).

possibilitou o salto qualitativo necessário ao desenvolvimento disciplinar quando a "ameaça" tecnológica aos tradicionais documentos em suportes estáticos e a emergência da Sociedade da Informação começaram a colocar novos desafios. Num contexto informacional e tecnológico o paradigma tradicional entrou em crise, mas também desencadeou, no seu próprio seio, os factores de mudança necessários à superação da própria crise.

A decisiva "revolução discreta", iniciada ainda no século XIX, do telégrafo, do telefone, da rádio, da fotografia, da televisão, dos computadores e das comunicações por satélite, enfim, a revolução da tecnologia em geral e sua simbiose com a própria informação, veio forjar a emergência de um novo paradigma. A resposta aos desafios, postos pela Sociedade da Informação exige, por conseguinte, renovadas competências para o arquivista, que só se adquirem se houver uma alteração radical nos modelos formativos e nos conteúdos curriculares que irão modelar perfis profissionais inovadores.

2. A mudança inevitável face aos desafios da Sociedade da Informação

A formação de arquivistas (e bibliotecários) começou por ser obtida em contexto de trabalho, ou seja, no seio das instituições (especialmente arquivos e bibliotecas nacionais) em que se exercia a profissão. A partir do século XIX, a nova perspectiva decorrente da Revolução Francesa e da ideologia liberal promoveu o aparecimento de escolas do tipo da École des Chartes e a formação dos profissionais passou a ter aí um *locus* privilegiado. Era uma formação de matriz historicista e erudita que traduzia, afinal, o modelo francês implantado com o Liberalismo.

Essencialmente a partir de finais de Oitocentos, uma outra via de formação ganhou especial incremento, em diversos países da Europa, com destaque para a França e o Reino Unido, exemplos que, mais tarde, foram seguidos em outros países, nomeadamente nos Estados Unidos da América. Tratava-se da formação conferida pelas associações profissionais, sendo de relevar, a título ilustrativo, o papel da Association des Archivistes Français (AAF) ou o da Society of American Archivists (SAA).

Foi também em finais do século XIX que teve início a formação universitária. Em Itália, universidades como a de Bolonha e a de Macerata começaram a introduzir o ensino da Arquivística, embora inserido em cursos de outras áreas, como a História ou a Jurisprudência[7]. Mas, apesar de um ou outro caso como

[7] Carlo Malagola, professor da Universidade de Bolonha, nos anos 1895-1898, dá o título de "Arquivística" a uma parte das suas lições; na Universidade de Macerata, em 1898-1899, Ludovico Zdekauer publica um

estes[8], a verdade é que a formação de nível universitário foi, durante ainda algumas décadas, um exemplo de excepção. Com efeito, as associações profissionais, sobretudo as de bibliotecários, como a American Library Association (ALA), a Association des Bibliothècaires Français (ABF) ou a britânica Library Association, lideraram o processo de formação durante muito tempo, sendo só na década de quarenta do século XX que o ensino universitário se pode considerar institucionalizado, quer nos Estados Unidos da América, quer na Europa.

A evolução da Biblioteconomia e o desenvolvimento de uma nova área profissional, designada por *Documentação*, cujos mentores foram os belgas Paul Otlet e Henri La Fontaine, particularmente após a criação do Instituto Internacional de Bibliografia, em 1895, foi um factor que muito estimulou a inovação, quer ao nível da profissão, quer da própria formação[9]. Documentalistas e bibliotecários especializados passaram a constituir um novo grupo de profissionais com carácter essencialmente técnico e voltados, de forma decisiva, para os novos suportes de informação e para as questões da tecnologia. Foi, sem dúvida, por via desta corrente documentalista que, no final dos anos cinquenta do século XX, vimos surgir o conceito de *Information Science* e a sua aplicação nos contextos profissionais[10]. Concomitantemente, quase de imediato, surgem programas de estudos em Ciência da Informação, sobretudo nos Estados Unidos, estando, alguns deles, integrados em escolas de Biblioteconomia. Contudo, foi preciso esperar até aos anos setenta para se poder considerar que a área da Ciência da Informação estava implantada na formação académica.

A afirmação da Ciência da Informação nos meios universitários e nos contextos profissionais fez-se progressivamente com a participação efectiva dos bibliotecários e dos documentalistas, especialmente os que exerciam a sua actividade ligada

---

apêndice ao seu Manual de Paleografia e Diplomática, intitulado *Nozioni archivistiche generali*; e, em 1902, Ezio Sebastiani doutora-se na mesma universidade com uma tese intitulada *Genesi, concetto e natura giuridica degli archivi di Stato in Italia* (cf. BUCCI, Oddo – Il Processo evolutivo dell'archivistica e il suo insegnamento nell'Università di Macerata. In CONFERENZA INTERNAZIONALE, Macerata, 1990 – *L'Archivistica alle soglie del 2000: atti...* Macerata: Università, cop. 1992. ISBN 88 7663 123 3, p. 17-43).

[8] No caso português, por exemplo, a formação de bibliotecários e arquivistas passou para a esfera da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, aquando da sua criação em 1911, sendo Portugal um dos países europeus que, desde bastante cedo, teve formação académica para este tipo de profissionais.

[9] Sobre a acção de Paul Otlet e Henri La Fontaine, ver, por exemplo: RAYWARD, W. Boyd – The Origins of information science and the International Institute of Bibliography / International Federation for Information and Documentation (FID). *JASIS – Journal of the American Society for Information Science*. New York. ISSN 0002-8231. 48:4 (Apr. 1997) 289-300; RIEUSSET-LEMARIÉ, Isabelle – P. Otlet's Mundaneum and the international perspective in the history of documentation and information science. *JASIS – Journal of the American Society for Information Science*. New York. ISSN 0002-8231. 48:4 (Apr. 1997) 301-309.

[10] Sobre o percurso conducente à afirmação da Ciência da Informação, ver: SILVA, Armando Malheiro da; RIBEIRO, Fernanda – *Das "Ciências" Documentais à Ciência da Informação: ensaio epistemológico para um novo modelo curricular*. Porto: Edições Afrontamento, 2002. (Biblioteca das Ciências do Homem. Plural; 4). ISBN 972-36-0622-4. cap. 2.

à informação científica e técnica, mas esse processo deixou, nitidamente, de fora o corpo profissional de arquivistas e de gestores de documentos (*records managers*). Por um lado, porque os arquivistas tradicionais, ligados aos "arquivos históricos", continuavam na linha erudita e historicista, desenvolvendo uma actividade mais conotada com a cultura e o património do que com a dinâmica da informação; por outro, porque os gestores de documentos nos contextos organizacionais estavam muito marcados por uma visão administrativista e documental não fazendo, também, a aproximação com o mundo da informação. Este não envolvimento dos arquivistas no processo conducente à emergência da Ciência da Informação foi ainda acentuado após a criação do Conselho Internacional de Arquivos, em meados do século XX, pois este organismo favoreceu um certo corporativismo entre este grupo profissional, unido em torno de questões técnicas e de políticas de conservação do património documental.

Nos anos setenta, ao nível do ensino universitário, especialmente nos Estados Unidos da América, assiste-se a uma progressiva integração do ensino da Arquivística em escolas de Biblioteconomia e de Ciência da Informação, mas esta aproximação é fruto de um política de racionalização de recursos e não o resultado de uma fundamentação teórica e epistemológica unificadora de uma mesma área de estudos. O estímulo para a harmonização das formações dos bibliotecários, arquivistas, documentalistas e cientistas da informação surgiu, a partir de 1974, pela mão da UNESCO, conjugando esforços da International Federation of Library Associations and Institutions (IFLA), da Federação Internacional de Documentação (FID) e do Conselho Internacional de Arquivos (CIA)[11]. Mas, apesar destas preocupações internacionais e dos estudos desenvolvidos em torno do problema da harmonização da formação, os efeitos práticos foram muito pouco significativos[12]. No caso da Arquivística, pode-se ainda dizer que a tendência para a harmonização se atenuou em finais da década de oitenta e que surgiu mesmo uma "corrente" defensora da autonomia disciplinar e da procura de uma identidade profissional específica.

---

[11] O movimento em favor da harmonização das formações culminou com o Colóquio realizado na Library Association, em Londres, no ano de 1987, organizado pela IFLA, a FID e o CIA e financiado pela própria Unesco (ver: INTERNATIONAL COLLOQUIUM, London, 1987 – *Harmonisation of education and training programmes for library, information and archival personnel: proceedings...* Ed. by Ian M. Johnson [et al.]. München [etc.]: K. G. Saur, 1989. 2 vol. (IFLA Publications; 49, 50). ISBN 3-598-21780-3. ISBN 3-598--21779-X).

[12] Carol Couture afirma que *apesar de toda a energia desdobrada em torno do conceito da harmonização e apesar da criação de duas escolas "harmonizadas", uma no Senegal, a outra no Ghana, é preciso reconhecer que este conceito foi muito pouco aplicado e que o balanço dos organismos iniciadores conta mais publicações do que acções concretas* (cf. COUTURE, Carol – *La Formation et la recherche en Archivistique dans le monde: une étude comparative*. Colab. Jocelyne Martineau et Daniel Ducharme. Montréal: École de Bibliothéconomie et des Sciences de l'Information, Université de Montréal, 1999. p. 10).

Mas, apesar desta visão corporativista e, afinal, favorecedora da manutenção do modelo tradicional – pesem embora os esforços desenvolvidos para uma unificação disciplinar e profissional de arquivistas e gestores de documentos, subsidiários duma perspectiva mais integradora, baseada na ideia de um ciclo vital único dos documentos de arquivo e na necessidade de gerir todo esse *continuum* da produção informacional de forma integrada e sistemática[13] –, a revolução tecnológica e digital tornou inevitável a mudança de paradigma e está a arrastar definitivamente a Arquivística para o campo da Ciência da Informação, já que o objecto de estudo e de trabalho é um só: a Informação.

Com efeito, se definirmos **Informação** como **conjunto estruturado de representações mentais codificadas (símbolos significantes) socialmente contextualizadas e passíveis de serem registadas num qualquer suporte material (papel, filme, banda magnética, disco compacto, etc.) e, portanto, comunicadas de forma assíncrona e multi-direccionada**[14], somos obrigados a rever criticamente a noção de "documento" e, por consequência, a de "Ciências Documentais".

Passando da noção estática de "documento" (mensagens registadas num suporte material), que configura o objecto de estudo da Arquivística e das Ciências Documentais, para a noção dinâmica de "informação", que atrás definimos, e que postulamos como objecto da Ciência da Informação, temos desde logo de aceitar que uma das múltiplas consequências que daí decorre é a da alteração profunda do perfil profissional de quem exerce actividade neste campo do saber. Logo, o tradicional arquivista, conservador de testemunhos ou guardador de documentos ao serviço da investigação, particularmente a histórica, terá de se assumir como um gestor e estruturador da informação, gerada, usada e acumulada como memória em qualquer contexto orgânico e funcional. A própria designação "arquivista" perde sentido se passarmos a falar de informação contextualizada e pensada sistemicamente, pois a distinção ou a fronteira entre arquivos, bibliotecas ou centros de documentação é ténue, imprecisa, ou mesmo desprovida de fundamento, e corresponde sobretudo a uma caracterização dos serviços/instituições (de grande cunho cultural e instituídos somente após a Revolução Francesa) que custodiam e gerem informação, as mais das vezes produzida em contextos orgânicos que lhes são alheios.

Naturalmente que este profissional da informação do século XXI carece de uma formação em novos moldes, alicerçada nos suportes teórico-metodológicos da

---

[13] Esta perspectiva da Arquivística integrada surgiu, fundamentalmente, no Canadá e tem tido influência em diversos outros países, nomeadamente da Europa. Sobre o assunto é útil a leitura de: LOPES, Luís Carlos – *A Imagem e a sombra da Arquivística*. Rio de Janeiro; Montreal: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

[14] Ver: SILVA, Armando Malheiro da; RIBEIRO, Fernanda – *Das "Ciências" Documentais à Ciência da Informação...* (*op. cit.*) p. 37.

Ciência da Informação[15]. Em breves palavras, poderá dizer-se que o modelo formativo que consideramos necessário para a renovação do perfil desse profissional deverá:

- combinar um conjunto de disciplinas nucleares da área da Ciência da Informação, de carácter obrigatório, com disciplinas de áreas interdisciplinares (Ciências Sociais e Humanas, Informática e Computação, Administração e Gestão), que constituem uma complementaridade indispensável;
- anular as separações artificiais entre pretensas especializações de "Arquivo" e "Biblioteca/Documentação", por não haver justificação, do ponto de vista epistemológico, para tal distinção;
- fazer a síntese com a área dos Sistemas (Tecnológicos) de Informação, uma vez que, hoje, a tecnologia é absolutamente indissociável da Informação (na génese, uso e preservação).

Preparado no quadro deste modelo formativo, o arquivista da era pós-custodial, seja ainda designado desta forma ou venha a ter um título mais pós-moderno, será fundamentalmente um *Profissional da Informação*, com uma formação de base, suficientemente sólida e abrangente, que lhe permitirá exercer funções em qualquer contexto orgânico produtor/manipulador de fluxo informacional. Mas, estará devidamente preparado para actuar, também, em contextos de alguma especificidade, seja no âmbito de sistemas de informação organizacionais ou em serviços de arquivo especializados, porque o seu referencial teórico reporta sempre ao campo do saber que lhe dá identidade – a Ciência da Informação.

---

[15] Para um maior desenvolvimento deste assunto, ver: SILVA, Armando Malheiro da; RIBEIRO, Fernanda – A Mudança de paradigma na formação BAD: um modelo formativo para a Ciência da Informação. In CONGRESSO NACIONAL DE BIBLIOTECÁRIOS, ARQUIVISTAS E DOCUMENTALISTAS, 7, Porto, 2001 – *Informação: o desafio do futuro: actas do congresso.* [CD-ROM]. Versão em Word para Windows 98. Lisboa: BAD, 2001; SILVA, Armando Malheiro da; RIBEIRO, Fernanda – *Das "Ciências" Documentais à Ciência da Informação...* (*op. cit.*) cap. 4.

TRILHOS DE CELTAS NO NOROESTE. CRENÇAS ETNOGENEALÓGICAS E NOVOS CONSUMOS EM PORTUGAL E NA GALIZA*

por

António Medeiros**

Resumo: Interrogam-se neste artigo crenças etnogenealógicas antigas que vingaram na Galiza e em Portugal e as respectivas transformações contemporâneas, no quadro do processo corrente de europeização.

Palavras-chave: Etnogenealogias; europeização; consumos.

Na Primavera de 1999 participei em Santiago de Compostela no "*Simpósio de Antropoloxía 'Etnicidade e Nacionalismo* in memoriam *Manuel Murguia*", uma reunião internacional organizada pela *Ponencia de Antropoloxía* do *Consello da Cultura Galega*. Evocava-se o historiador tardo-romântico (1833-1923), pioneiro do discurso nacionalista e sistematizador da defesa das origens célticas da nação galega (cf. Murguia 1985). Recordei um episódio que tinha presenciado no Verão de S. Martinho de 1997 na *Praza da Quintana,* quando fazia trabalho de campo na velha "cidade do apóstolo", a sede do governo da actual *Comunidade Autónoma de Galicia.*

A grande escadaria que corta a *Praza da Quintana* é um lugar especial em Compostela. Por exemplo, serve de arquibancada para os grandes comícios nacionalistas do *25 de Xullo, o Dia da Pátria Galega,* ou para os concertos nocturnos que o *Concello* promove. Mas é um grupo de jovens de composição variável que ali tem lugar cativo todos os dias soalheiros. Não é raro ver neste ajuntamento alguém com aparência vagamente estilizada de "celta" ou de "peregrino medieval", figurinos mais ou menos andrajosos que sempre me pareceram inspirados em bandas desenha-

---

* Uma versão em língua espanhola deste texto surgirá publicada no 1º número de 2005 de *Política y Sociedad,* revista da Faculdade de Ciências Políticas e Sociologia da Universidade Complutense de Madrid.

** Departamento de Antropologia do ISCTE.

das francesas dos anos 70 e 80[1]. Consomem drogas leves, muito vinho de má qualidade em embalagens de cartão e há sempre alguém disposto a tocar algum instrumento. Mas, pelo dia fora, para além dos momentos de lúdicos e de apaziguamento, também costumam crescer arrelias e desavenças, sendo frequentes as intervenções da polícia.

Um dia, enquanto apanhava sol nas proximidades, estalou mais uma das zangas características naquele grupo; no meio do alarido levantado, só pude perceber com nitidez os gritos de um dos contendores: "*Vosotros los vascos ni sabedes de donde venides... madre que vos pario... de donde viene vuestra lengua... nosotros los gallegos somos celtas... celtas... celtaaas...!*

Notícias de celtas e de lusitanos

A reivindicação etnogenealógica ouvida na Quintana comportava um relativo rigor face aos "*myths of ethnic descent*" (Smith 1999) desde há muito cultivados nos discursos nacionalistas basco e galego[2]. A defesa do celtismo da Galiza marcou as reivindicações particularistas mantidas por vários eruditos no século XIX – registos antecedentes das mobilizações políticas institucionalizadas no início do "curto" século XX (cf. Hobsbawm 1994; cf. tb. Beramendi e Nuñez Seixas 1995) – e foi uma herança mantida no discurso nacionalista galego ao longo do século XX.

Muitas das representações da cultura nacional galega produzidas ao longo do tempo têm sido sujeitas a um curso de popularização e a desdobramentos imagino-

---

[1] Estes jovens de variadas origens são parte da paisagem urbana de Santiago, um famoso centro de peregrinações e de turismo. Pacíficos, ao fim e ao cabo, tomam-nos os mais tolerantes como uma das atracções suplementares que a visita à "Cidade do Apóstolo" oferece aos visitantes. Podem ser percebidos como intérpretes de um modo de vida alternativo, para o qual as possibilidades de comparação sugeridas por alguma etnografia feita noutros contextos da dita *celtic fringe* são bastante sugestivas (cf., por ex. MacDonald 1997; tb. McDonald 1982 ou Chapman 1978). Similitudes que poderiam ser sublinhadas tomando em conta alguns contextos rurais galegos, onde nos últimos anos aldeias abandonadas têm acolhido grupos de jovens vindos de diversos países da Europa, para os quais a Galiza surge como um lugar "celta" de eleição. Por exemplo, foi-me descrita assim por casal jovem de franceses que conheci em Vigo e que viviam numa aldeia da província de Pontevedra, onde só se chegava andando 12 quilómetros a pé. A localidade tinha sido abandonada pelos nativos há mais de 30 anos e foi ocupada por jovens de variadas origens nos anos recentes. Estes informantes de circunstância faziam artesanato, deslocando-se às cidades circunvizinhas para vender os seus produtos e fazer performances em que cuspiam fogo; ambas práticas me foram descritas como de origem "celta".

[2] Bem conhecido é "o mistério basco"; como diz Joseba Zulaika: "*La antropología racial europea había producido ya para la década de los 1860 varios estudios sobre las diferencias raciales vascas. Anteriormente Humboldt y otros lingüistas de renombre habían constatado que el euskera es un idioma autónomo y distinto en el ámbito mundial. Las palavras y gramáticas vascas son* **no**-*indoeuropeas. Esta poética del "no" o de la "separación" es el primer acto para convertir lo vasco en objecto etnográfico prístino. Se estabelece una diferencialidad pretendidamente irreducible*" (1996: 21; negrito do autor).

sos nos últimos anos. Isto acontece sobretudo graças às circunstâncias políticas vigentes no Estado espanhol no último quarto de século, depois de promulgada a constituição democrática de 1978. No quadro político-administrativo novo que a constituição aferiu, cada uma das comunidades autónomas ficou obrigada a "provar a originalidade da sua própria cultura", como sugeria James Fernandez (cf. Medeiros 1997). Estes projectos de afirmação particularista tinham a fiança de um longo historial de propostas acumuladas no caso das *nacionalidades históricas* – a Catalunha, o País Basco e a Galiza – mas revelavam-se como exigência postas *ex novo* em boa parte das restantes autonomias[3].

Ao contrário do que acontece na Galiza, em Portugal são bem discretos os "rastos de celtas" que podemos detectar até hoje, porque foram outras as eleições etnogenealógicas vincadas quando o nacionalismo vingou como ideologia internacional mais intensamente nos finais do século XIX e inícios do século XX[4]. Então, foi sobretudo prezada a memória de lusitanos, uma das populações remotas da Ibéria, referenciadas por fontes literárias gregas e latinas, que teriam nomeadamente ocupado trechos do actual território do Estado português. A outorga deste privilégio, fez regredir as menções de celtas que tinham mesclado as especulações etnogenéticas de alguns dos mais notáveis eruditos portugueses dos finais do século XIX. Nelas ecoavam influências directas de discussões que atravessaram a Europa no dito século, quando as teses celtistas conheceram surtos sucessivos de entusiasmo (cf. Chapman 1992; Juaristi 2000; Pomian 1997; Poliakov 1971).

Nos últimos anos, contudo, referências mais frequentes aos celtas ressurgiram em Portugal, depois de um eclipse cujo início é datável – *grosso modo* – da passagem do século XIX para o século XX. Por contrapartida, pode dizer-se que hoje regridem ou, pelo menos, que se tornam menos exclusivas as menções dos lusitanos e a respectiva presença no mercado das imagens do passado. Referências que se tinham tornado incontornáveis pelos finais do século XIX e popularizado sobretudo nas décadas subsequentes à Grande Guerra de 1914-18, quando passaram a ser vertidas em descrições literárias, usos retóricos e comerciais, alguns monumentos e imagens de diverso suporte.

---

[3] Em qualquer dos casos pode dizer-se, parafraseando Nicholas Thomas, que tornou a Espanha das últimas duas décadas um palco privilegiado de processos de "invenção", "reinvenção", "objectificação" de tradições, culturas e comunidades (cf. Thomas 1992). Estes processos intensificados encontraram nos cientistas sociais por toda a Espanha participantes entusiasmados e também críticos mais ou menos benevolentes (cf. Luque 1991; Zulaika 1996; Juaristi 199). Hoje, pode dizer-se, ainda na esteira de Thomas, que a naturalização das invenções ocorreu e se tornou referência reflexiva, não apenas para *scholars* neste caso, mas mesmo para vários dos meus informantes galegos que não eram especialistas.

[4] Época durante a qual, como diz A.-M. Thiesse, nomear "ilustres antepassados" se tornou um dos *itens* indispensáveis da "*check list* identitária das nações" (Thiesse 2000; cf. tb. Löfgren 1989, Hobsbawm 1990).

Aparentemente, é no norte de Portugal que as novas evocações de celtas mais se têm multiplicado, ainda que este seja um mapeamento incerto de fenómenos novos de consumo ainda muito difusos, todavia especialmente curiosos, porque também comportam propostas emergentes de identificação individual ou comunitária, até agora inéditas no contexto português. Podemos reconhecer aqui uma das consequências da fluidificação do trânsito de ideias, de pessoas e de bens que a construção do novo espaço político e económico europeu intensificou, parte dum processo mais envolvente que John Borneman e Nick Fowler designaram como *europeinization* (cf. Borneman & Fowler 1997).[5].

Muitas das "políticas de diferença" (Gupta & Ferguson 1992) que as invocações de celtas suscitam hoje em dia em Portugal – ou na Galiza, de modos mais definidos – parecem ser independentes do intento imediato de "produzir localidades" (cf. Appadurai 1995). Mas é verdade que este foi o procedimento de referência das propostas de ideólogos nacionalistas desde finais do século XIX, e ainda hoje têm réplicas sugestivas no contexto transfronteiriço que tenho em conta aqui. Assim, os fenómenos de mercado que a celtofilia induz revelam-se surpreendentemente dependentes de limites impostos pelas fórmulas de administração observadas em cada um dos estados ibéricos e das histórias específicas de construção de culturas nacionais que ali tiveram lugar. Estes balizamentos político-administrativos e ideológicos condicionam de forma significativa, ao fim e ao cabo, as retóricas de apropriação do passado que portugueses e galegos podem exercer com maior probabilidade[6].

---

[5] Noção que definem do seguinte modo: *"Europeanization is fundamentally reorganizing territoriality and peoplehood, the two principles of group identification that have shaped the modern European order"* (1997:487). No noroeste da Península Ibérica, este processo cruza-se de formas complexas com a consolidação das autonomias e de discursos nacionalistas periféricos em Espanha e também com o recente surgimento de propostas de regionalização em Portugal. Assim, por exemplo, para os nacionalistas galegos, põem-se como horizonte uma "Europa das nações" onde a Galiza caberia de pleno direito; para os defensores da regionalização em Portugal, é uma "Europa das regiões" que mais frequentemente é aludida. Na maioria destas propostas, é a presença das fronteiras estatais vigentes que molda os limites das propostas feitas. Porém, também surgem por vezes formulações mais imaginosas que menorizam aquela presença e tomam o quadro europeu como referência não mediada de alinhamentos hipotéticos (cf. genericamente Goddard *et al.* 1994). O conjunto das "nações célticas" ou a "Europa céltica" – uma comunidade de pertença imaginável para alguns dos galegos que conheci e onde caberia a Galiza e o norte de Portugal – pode ser dado como exemplo destas "reorganizações" especulativas facilitadas pelo próprio processo de "europeização".

[6] Tomando as sugestões de U. Hannerz, poderia dizer-se, desde uma perspectiva mais ampla, que este exemplo permite referenciar condicionamentos postos aos "fluxos culturais" na Europa contemporânea (cf. Hannerz 1992).

Na Galiza, "coma en Irlanda, coma en Irlanda..."

Nas décadas mais recentes deixaram de ser defendidas nos circuitos académicos galegos as teses sobre as origens celtas da nação que apaixonaram gerações sucessivas de eruditos nativos[7]. Contudo, aquelas mantém-se como referência genérica – pelo menos a mais facilmente articulável e nítida, nas suas linhas gerais – das crenças etnogenealógicas mantidas por grande parte das pessoas que conheci ao fazer trabalho de campo na *Comunidade Autónoma de Galicia*. Como quero sublinhar mais adiante, são várias as possibilidades de encontrar afinidade entre as convicções difusas de jovens mais ou menos marginais – como aqueles que se sentam habitualmente na escadaria da Praza da Quintana – e os fundamentos de iniciativas institucionais hoje em dia muito frequentes na Galiza. Ambas surgem, ao fim e ao cabo, referenciadas pelos mesmos mitos de origem que desde o século XIX permitiram "imaginar" a nação galega no tempo (cf. Anderson 1993; cf. tb Smith 1999)[8].

Nos meados dos anos 1960, o famoso escritor Alvaro Cunqueiro (1911-1981) fez em Lisboa uma conferência, onde discorreu com muita graça e todas as liberdades poéticas sobre celtas e as suas influências na Galiza[9]. Cunqueiro juntou os seus conhecimentos de cronista da Galiza contemporânea a uma enorme familiaridade com as lendas do ciclo arturiano e também considerações picantes sobre as interrogações que os historiadores galegos tinham feito da estirpe da nação. Invocou à sua audiência tabernas de Vigo e clubes de futebol, marcas de cigarros e um largo etc. de tópicos ou de produtos industriais, para ilustrar a vivacidade da memória dos celtas na Galiza nas décadas recentes. Num dado passo, Cunqueiro ironizou sobre o esquecimento de outro *pobo nobre e valeroso* cuja memória disse que teria sido digna de ser perpetuada com igual exuberância na *Terra: os suevos*. Mas só o nome de uma das inúmeras tabernas de Vigo e o título de uma revista pouco relevante

---

[7] Pude constatá-lo na pela consulta de algumas publicações universitárias mais especializadas e esta impressão foi-me corroborada por informantes que tinham feito estudos de história ou de arqueologia. Porém, para estes, as minhas questões eram de alguma maneira incómodas ou propunham dilemas de juízo, porque estavam bem conscientes da saliência e da permanência do celtismo na retórica galeguista e do modo como prosperam estas reivindicações etnogenealógicas ainda nos nossos dias. Por isso, era a medida das suas simpatias galeguistas que tornava mais ou menos cínicos os seus comentários sobre a inevitabilidade da "invenção de tradições".

[8] Iniciativas mais académicas como o simpósio que ficou referido na abertura deste texto acolhem reflexões por regra críticas deste tipo de fenómenos, propostas numa perspectiva comparativa e bem informadas pela bibliografia recente mais especializada. Não obstante, como sugere a invocação do grande historiador galeguista no caso vertente, também esta iniciativas académicas podem ser consideradas como partes de uma política celebratória da cultura nacional que tem uma grande intensidade e expressões multiformes na Galiza contemporânea.

[9] A referida conferência em Lisboa consta num documento sonoro editado pelo *Consello da Cultura Galega*. Anoto agora comentários feitos com base em várias audições deste monólogo, torrentoso e hilariante, que o escritor fez na sede da associação *Juventud de Galicia*.

editada em Buenos Aires no início do século XX (*Suevia* 1916) serviam de exemplos de reivindicações recentes da memória daquelas gentes recuadas. É impossível reportar as derivas da palestra fantasiosa de Alvaro Cunqueiro, quero anotar apenas que se multiplicaram as manifestações do celtismo na Galiza e que ainda hoje ali permanecem esquecidos os *valerosos* suevos[10].

O celtismo deveu a sua introdução na Galiza aos contributos de alguns dos historiadores românticos mais importantes como Verea y Aguiar (1775-1849), Benedito Vicetto (1824-1878) e Manuel Murguia (1833-1923), inspirados pela circulação europeia destes tópicos que se tinha tornado intensa desde os fins do século XVIII[11]. Dependeram sobretudo os intelectuais galegos de fontes francesas, mas também beneficiaram do curso que estas teorias etnogenealógicas já tinham também ganho em Espanha (cf Barreiro 1988; Juaristi 2000)[12]. Mas, de facto, foi Manuel Murguia a figura meridiana do assentamento destas especulações; numa das suas obras o famoso historiador galego dizia o seguinte: "*El día en que la tribus célticas pusieron el pie en Galicia y se apoderaron del extenso territorio que componía la provincia gallega, á la cual dieron nombre, lengua, religión, costumbres, en una palabra vida entera, ese día concluyó el poder de los hombres inferiores en nuestro país. Fuesen ó no, fineses ó gente más humilde todavía, de collor amarillo, lengua monosilábica y vida intelectual rudimentaria, tuvieron que apartarse y desaparecer. Ni en la raza ni en las costumbres y supersticiones, ni siquiera en los nombres de localidad dejaron huellas de su paso*" (Murguia 1985: 21-22)[13].

---

[10] Do mesmo modo, são discretas em Portugal as referências historiográficas e raras as imagens popularizadas dos suevos, sob cujo domínio se configurou uma entidade política de relevo, centrada pelas velhas fronteiras da Gallecia, durante os séculos V e VI a.d. Uma valorização curiosa da herança sueva no norte de Portugal e na Galiza foi feita pela mão de Jorge Dias e de Ernesto Veiga de Oliveira (1963).

[11] Cf., como referências gerais, Chapman 1978, 1992; tb. Dietler 1994; Pomian 1997; Guiomar 1977; Thom 1995; Juaristi 2000.

[12] É Barreiro Fernández quem dá a melhor conta das vias que a recepção na Galiza do celtismo no século XIX conheceu, anotando no mesmo passo as possibilidades reveladas no seu uso político posterior, como referência predominante para a articulação de definições particularistas da nação galega:"*o descubrimento do celtismo e a súa posterior mitificación, permitiu contar contar cun eixo argumental seudohistórico que cumplía unha dobre función: Articular coherentemente o processo histórico vivido por Galicia na dobre dimensión de história interna e historia estatal, e reivindicar desde a historia a singularidade de Galicia, paso previo de ulteriores reivindicacións*" (1988: 77).

[13] De facto, para a posteridade, foi sobretudo influente o trabalho sistematizador – e já muito empenhado politicamente – do *Patriarca* do nacionalismo galego, Manuel Murguia. Cito a opinião de um cientista político, especialista da sua obra:"*... Murguia aponta a orixe e natureza célticas de diversos elementos materiais e espirituais da cultura histórica galega: castros, costumes, tradicións e mitoloxias. (...) Asi pois, na sua funcionalidade de fornecimento dun pasado histórico glorioso e dun presente de dignidade e mesmo superioridade étnica, a consideración de Galiza como una nacionalidade céltica integra sen dúbida o eixo central no que Murguia fundamenta o seu proxecto de reconstrución nacional*" (Máiz 1984: 270-271). Curiosamente, o lugar de tertúlia habitual de Murguia e dos seus pares nos finais do século XIX era uma livraria de A Coruña, sugestivamente cognominada a "cova céltica".

A celtofilia continuará a ocupar um lugar muito relevante na fundamentação teórica das especificidades nacionais da Galiza que a denominada *Xeración Nós* propôs a partir do final dos anos 1910. Nos primeiros números da revista que deu o nome a este famoso grupo de intelectuais galeguistas, alguns dos artigos mais substanciais firmam aquele tipo de petições com velhos e renovados argumentos[14]. Propostas feitas, nomeadamente, pela mão do imaginoso e bem informado Vicente Risco, o teórico decisivo do nacionalismo galego nos anos em que este se consolidou como movimento político. Num texto intitulado "O Druidismo no Século XX" (*A Nosa Terra* 93, 1919), Risco chega mesmo a demonstrar mesmo a sua vontade de oficiar como "*Archidruída*" da Galiza, expressando o seu fascínio pelos trajos brancos, pelas coroas "*follas de carballo feitas de cobre*" e pelos "*torques d'ouro*", luzidos nos *Gorsedd* que noticia na *Cambria* ou na *Armórica* (i.e. o País de Gales e a Bretanha). Conclui o texto do seguinte modo: "*S'estes costumes s'adoutaran na nosa terra, son somente ganaríamol-a a xuda dos pobos irmans, senón qu'adiantaría a nosa aducación artística e patriótica, e faríamos xurdir todal-as virtús da nosa raza. Galicia e a úneca nación céltica que non se ten axuntado co-as outras pra manteñer o esprito da raza. E a que falla na confederación espritual de kimvs e gaels y-é tempo qu'ó corno d'Artús que chama responda o corno de Breogán. Keltia da viken!*

Mas aquém das fantasias neo-druídicas de Risco e dos argumentos eruditos que percorreu com os seus correligionários o celtismo infundiu a cultura de massas na Galiza de modos mais prosaicos e precoces. Tinha tido um veículo favorável nas revistas de "americanos" logo nas últimas décadas do século XIX e florescido no imaginário dos muitos milhares de emigrantes das grandes "colónias" galegas de Havana ou Buenos Aires, por exemplo. A sua influência na Galiza vinculou-se por intermédio dos emigrantes regressados e do seu dinheiro que dinamizaram novas expressões do capitalismo nas maiores cidades galegas nos inícios do século XX. Foi em Vigo e na A Coruña – por intermédio da publicidade de novos produtos industriais ou nos desportos de massas – que o celtismo floresceu conspicuamente, para além dos círculos poéticos e eruditos onde fora cultivado desde os inícios do século XIX[15]. Assim, à maneira de Álvaro Cunqueiro, pode anotar-se que o clube de

---

[14] *Xeración Nós*, designação retrospectivamente aplicada um grupo alargado de intelectuais que fez definições decisivas de uma cultura nacional galega nova e instaurou o nacionalismo como movimento político (Beramendi e Nuñez Seixas 1995). A revista modernista *Nós* surgiu editou-se em Ourense entre 1920 e 1935, e foi por referência a este título que, *a posteriori*, foi denominada a citada 1º geração de nacionalistas galegos. Vicente Risco dedica uma das peças celtófilas mais elaboradas ali surgidas -"Galizia Céltiga" – "a *Don MANUEL* MURGUIA, *respeitosamente*" (*Nós* 3, 1920)..

[15] Contudo, a oferta de produtos comerciais que podiam sustentar representações mercantis do celtismo da Galiza manteve-se modesta durante a maior parte do século XX e até aos anos recentes, porque foi cerceada

futebol *Real Celta de Vigo* é tão antigo quanto os textos celtófilos da revista *Nós*.

As referências à Bretanha e à Irlanda foram muito frequentes na retórica galeguista desde os seus primórdios e depois muito sublinhadas, quando começaram a emergir reivindicações nacionalistas politicamente organizadas em 1916/18. Foram vincadas afinidades étnicas remotas, similitudes culturais, paralelismos nos respectivos movimentos particularistas e feitas declarações de solidariedade mais ou menos retumbantes. Contudo, julgo que sempre foram magros ou praticamente inexistentes os contactos directos, escassa a circulação de informações entre a Galiza e as restantes "*naçóms celtas*" – tanto quanto pude apurar pela qualidade das referências feitas na imprensa galeguista ao longo de décadas.

Por exemplo, foram literárias e distanciadas as referências de conhecimento do movimento irlandês de reivindicação da *Home Rule* mantidas por um intelectual excepcionalmente informado como foi o "regionalista" finisecular Alfredo Brañas (1859-1900), autor de um influente poema/palavra de ordem ainda hoje reiterada na Galiza: "*Ergue, labrego! Erguete e anda! Coma en Irlanda! Coma en Irlanda!*" (cf. genericamente, Brañas 1990). Notoriamente, também foi mediado pelas grandes agências de informação o conhecimento que os nacionalistas galegos do fim dos anos 1910 tiveram do curso da guerra pela independência na Irlanda. Os intelectuais da *Xeración Nós* cantaram com emoção os mártires da causa independentista irlandesa ou noticiaram avanços das reivindicações regionalistas na Bretanha nas suas publicações. Contudo estão ausentes notícias explícitas de contactos políticos e intelectuais directos com quaisquer dos movimentos então activos na "orla céltica".

Por diversas razões, as referências à Irlanda tiveram um carácter exemplar; algumas eram fundadas em velhos mitos, dado que, supostamente, seriam celtas oriundos da Galiza os conquistadores da Irlanda num período muito recuado. Segundo o *Leabhar Gabhala* ("Livro das Conquistas de Irlanda) teria corrido a expedição sob o mando do rei Breogán[16]. Este é um personagem mítico que fica aludido no hino galego – datado dos finais do século XIX e interpretado pela primeira vez em Havana em 1907, e hoje oficializado – onde vários versos aludem os galegos como *fillos* ou à *nazón de Breógan*; hino que vi cantado por milhares de galegos, comovidamente, em diversas ocasiões. Por outro lado, desde os meados do século XIX, sob o influxo do movimento *Celtic Revival os* círculos intelectuais e artísticos da

---

a dinâmica expansiva da economia galega com a chegada da crise global de 1929. Logo depois, sob as condições de autarcia económica que o regime autoritário de Franco durante décadas, revelou-se pouco relevante o crescimento da indústria na Galiza, tendo prosperado mais outras regiões de Espanha.

[16] Conferir a proposta de tradução para o galego feita em 1931, no nº 86 da revista *Nós*. Curiosamente um título de 1993 para uso nas escolas secundárias, intitula-se *Fogar de Breogán: Ciências Sociais* (*fogar* traduz-se como lar). Um outro título imaginoso, de um ensaio sobre a economia e o comportamento político na Galiza contemporânea, é *El Talante del Sr. Breogán*.

Irlanda e da diáspora irlandesa na América tinham propiciado representações especialmente prestigiadas do que era "celta": ideias e elementos de cultura material que tiveram uma circulação cosmopolita significativa, como sugere Eldstein (1992). Outras razões de exemplaridade eram mais práticas em termos políticos. Ficavam dadas pelo radicalismo e as conquistas conseguidas no âmbito do movimento nacionalista irlandês que culminaram no surgimento da República da Irlanda em 1921, quando a organização política do nacionalismo galego ainda dava os seus primeiros passos[17].

O que dizem os arqueólogos e a lições dos trevos na espuma da cerveja

Recentemente, um arqueólogo de uma das principais universidades espanholas propôs um ponto de vista melindroso no que diz respeito às possibilidades de aferir a presença pretérita de celtas na Galiza. Ruiz Zapatero historia as flutuações do interesse por celtas e por iberos por parte dos intelectuais espanhóis e relaciona-as com a sucessão ao nível estatal de ideologias e regimes, desde os inícios do século XIX. Sugere de passagem que foram especialmente curiosas as ditas flutuações nas primeiras décadas do regime autoritário de Franco, quando o pan-celtismo das interpretações da proto-história da Ibéria se avantajou muito nos círculos arqueológicos oficiais, refractando as simpatias políticas do novo regime bem assim como a formação germânica de alguns arqueólogos então proeminentes ao nível estatal. Falando dos anos mais recentes, desde o princípio dos anos 80, diz-nos Ruiz o seguinte:

"*The Autonomous Communities encourage the explorations of their past as part of the very legitimate task of discovering their national or regional identity. But on occasions these "roots from the past" are distortions (González Morales 1992), as when current political and administrative units are ascribed to proto-historic ethnic groups. (...) Moreover, the danger of distortion is considerable in view of popular works by local scholars and amateurs that encourage fanciful*

[17] As origens neo-latinas do galego foram uma das debilidades mais notórias ds pretensões galegas ao reconhecimento da sua integração no concerto das "*naçóms célticas*". Vimos como Murguia reconhecia aos supostos antepassados celtas também a outorga da língua, uma questão então importante dado o prestígio da filologia como matriz disciplinar das possibilidades mais seguras de especular sobre as origens étnicas (cf. Poliakov 1971). O misterioso desvanecimento da herança linguística dos celtas em terras galegas manteve-se um tema discreto tanto na obra de Murguia como junto dos seus sucessores, remetido por regra para especulações filológicas feitas em torno de alguns topónimos julgados mais prometedores. Ainda nos nossos dias aquela ausência será uma das razões importantes da discrição que sofre o reconhecimento da cultura galega no âmbito da "Europa céltica", boicotando a sua plena vinculação ao circuito de trânsitos e de solidariedades existente entre os movimentos nacionalistas etno-linguísticos que vingam França e no Reino Unido (cf. as ilustrações sugestivas de Maryon McDonald 1989).

interpretations, probably with the best intentions, but with little knowledge of history. For example, Celtic mythologisations appear to awaken a response in the north of Spain, in regions such as Galicia and Cantabria, precisely where the rigourous examination of the archeological evidence makes it very difficult to 'see' any Celts in the tradicional sense" (Ruiz Zapatero 1996: 189-190, meus sublinhados).

Não posso avaliar a bondade das razões que suportam a postura tão taxativa deste arqueólogo, ainda que presuma que estão firmadas por referências autorizadas e actuais. Na ilustração das apropriações recentes, noto-o de passagem, podemos talvez reconhecer uma instância irónica das dinâmicas da periferialização de modas – e da localização de celtas – argumentadas por M. Chapman (1982). A verdade é que Ruiz Zapatero sequer cita os arqueólogos galegos do século XX que consumiram as suas vidas buscando provas científicas daquelas reivindicações etnogenéticas.[18]. Julgo, contudo, que a questão mais fascinante aqui sugerida – para além da qualidade da informação científica de que dispunham os grandes arqueólogos nacionalistas galegos como Florentino Cuevillas ou o seu discípulo Fermín Bouza Brey (1901-1973) – se encontra nas expressões do celtismo na Galiza actual. Neste registo preferido dos antropólogos são irrelevantes as condições de prova científica do trabalho dos arqueólogos, mas completo o fascínio das possibilidades de análise que a reprodução de uma cultura nacional propicia.

Nos anos mais recentes, com o fim da ditadura em Espanha, ganharam uma expressão mais efectiva as possibilidades de contacto entre a Galiza e outras áreas da Europa, tendo vindo a ser privilegiada a chamada "orla céltica" da Europa, onde cabem a Irlanda, a Bretanha, a Escócia, o País de Gales, a Cornualha e a Ilha de Man – as restantes "nações célticas" desde há muito citadas pelos galeguistas mais esclarecidos[19]. Populariza-se este tipo de reconhecimentos hoje em dia por intermédio das mais variadas iniciativas individuais e institucionais ou por via de hábitos avulsos de consumo a que um mercado florescente dá resposta hoje na Galiza.[20].

---

[18] Mas estas são figuras muito celebradas por intermédio das mais diversas iniciativas institucionais na *Comunidade Autónoma de Galicia*, hoje em dia. A verdade é que estes foram amadores, cuja obra extensa foi na sua maioria editada em boletins provinciais ou em revistas portuguesas de relativo prestígio (também, pontualmente, em revistas madrilenas publicadas por instituições de referência de nível estatal). Contudo, também é verdade que em obras de referência mais insuspeitas, como as de Júlio Caro Baroja (1981) ou na monumental *História de España* de Menéndez Pidal (1954), as referências à Galiza como bastião da presença celta na Península ainda se encontram reafirmadas.

[19] Aliás umas listagem que nos anos recentes pode ser acrescentada com a menção das Astúrias e a Cantábria, embora por regra feita estas nominações mais alargadas apenas por nativos destas *autonomias*.

[20] Em Portugal ouvi asseverar o celtismo da *Comunidade Autónoma*, por referência a factores tão díspares – e equívocos! – como a quantidade de pessoas de tez clara ou a existência de monumentos megalíticos, mas também pela variedade de música celta que se podia ouvir nos bares, a importância da oferta de cervejas irlandesas ou os motivos usados na joalharia vendida por vendedores ambulantes em Santiago ou em Vigo. Hoje, mesmo nas montras das ourivesarias mais vetustas de Compostela, o trabalho em prata com motivos

Para muitos visitantes estrangeiros da Galiza que conheci em Compostela, a abundância recente de imagens e ofertas mercantis aferia as suas expectativas de chegavam a um "país celta". Julgo que não devem ser descuradas estas associações aparentemente superficiais, tanto que hoje é importante a quantidade de referências teóricas que nos permitem relacionar a circulação de estereótipos, os consumos e as reivindicações de identidades sociais[21].

Se sublinharmos o carácter matricial das propostas de caracterização da cultura galega e das suas pretensas raízes proto-históricas formuladas até 1936 e que hoje se popularizam muito rapidamente, podemos dar conta do carácter reflexivo de muitas das expressões actuais da celtofilia na Galiza. Assim, por exemplo: o convencimento de que existem afinidades pan-célticas tinha levado vários dos galegos que conheci a viajar pela Escócia ou pela Irlanda nas férias. Outros, diversos, tinham procurado parceiros para projectos teatrais na Bretanha, organizado excursões de criadores de gado a Gales, começado a tocar músicos oriundos das *naçoms celtas*, convivido preferencialmente com irlandeses quando trabalhavam sazonalmente em Londres, traduzido apaixonadamente autores irlandeses, participado na organização de festivais de música "celta" na Galiza, aprendido a gravar motivos "celtas" em *talleres* de joalharia patrocinados pela *Xunta de Galicia*, etc.

Sumariei agora múltiplas histórias que me contaram ao largo do tempo, ora relacionadas com consumos específicos ora com peripécias biográficas que vão familiarizando os galegos contemporâneos com o *Mundo Celta*. Todas elas, de alguma maneira, podem relacionar-se com a vigência de um conjunto de referências que se vão reproduzindo cumulativamente, favorecidas pelas novas condições políticas vigentes no Estado espanhol e pelo processo paralelo de integração europeia. Num texto recente, Jon Juaristi faz um apanhado um pouco paródico do tipo de imagens cosmopolitas que representam mais comummente o que é categorizado como celta: "*Cuando oímos hablar de celta pensamos de inmediato en Irlanda, Escocia, Gales, y Bretãna. Quizá también en Galicia. Los más enterados completarán el conjunto com Cornualles y la Isla de Man. Pensaremos asimismo en gaitas y arpas, en a paisajes brumosos al borde del mar, whisky, bosque poblados de hadas y duendecillos, éjercitos fantasmales, banshees, santas compañas, jigas, el mago Merlín, baladas tristes, kilts a cuadros, empanadas de atún y películas de John Ford. Debe quedar*

"celtas" compete cada vez mais com a prataria de motivos religiosos e com a joalharia de azeviche e prata muito características da tradição local, onde imperavam os motivos neo-mudéjar e neo-românicos, formas historicistas estabilizadas nos finais do século XIX.

[21] Conferir Herzfeld 1992, Miller 1998, Appadurai 1986, e ainda o argumento de maior profundidade temporal proposto por Campbell 1994 a propósito de consumos. Encontram-se referências curiosas a uma já recuada circulação transatlântica de elementos de cultura material de inspiração revivalista "céltica" na colectânea organizada por Edelstein (1992).

claro que esta visión es de ayer tarde. Durante cerca de veinte siglos, cuando se hablaba en Europa de celtas era para referirse a Francia" (Juaristi 2000: 229).

Nos últimos anos na Galiza, para além das habituais *empanadas* – e das crenças na Santa Compaña que tanto atraíram etnógrafos desde o século XIX –, também se multiplicam imagens de duendes, as traduções de contos de fadas, a produção nativa deste género de literatura infantil, as performances de bruxas e magos pelas ruas das cidades e das vilas, etc. A *Comunidade Autónoma* tornou-se a *Terra Meiga* – i.e. feiticeira – nas promoções turísticas oficiais, e o efeito cenográfico das brumas nas imagens das falésias ou dos bosques tem sido muito salientado nas imagens da sua propaganda. O *whisky* Dyck dos tempos mesquinhos da autarcia franquista, foi substituído nos bares pelo *100 Pipers* (um consumo de *Scotch*, surpreendentemente tornado íntimo porque o apodam *100 Jaiteiros* os seus clientes habituais). Músicos que tocavam guitarra eléctrica, *rockeros* dos fins dos anos 1970, foram encontrando no seu caminho gaitas, harpas e sanfonas, ganhando fama, alguns, como intérpretes de música celta nos circuitos da *World Music*. Já a nova geração de promessas da *música galega* – quase sempre qualificada como *celta* – sai directamente das escolas de gaita, infinitamente multiplicadas nos anos recentes, de onde crescem surpreendentes bandas "regimentais" que mimam as escocesas[22]. Também há visionários que argumentam nos jornais que a Galiza tem condições óptimas para competir com Gales, enquanto cenário dos filmes de "ambiência celta" das grandes produções americanas. São infindos, afinal, os exemplos que podíamos colher no quotidiano galego, onde a cada dia se multiplicam as marcas de uma nova cultura material que replica ou apropria tradições inventadas há mais tempo na Escócia ou na Irlanda. Mas para além dos objectos também há pessoas que se movimentam cada vez com maior à-vontade no âmbito da *Celtic Fringe* e que na medida destas experiências transformam os seus percursos biográficos decididamente.

Em Santiago, um dos meus informantes era um homem escocês, Shawn, residente na Galiza há vários anos e que tinha conhecido a actual mulher – uma professora galego falante e com simpatias nacionalistas – quando esta viajara pela Escócia. Depois do casamento, este meu conhecido tinha conseguido trabalho num bar irlandês de Santiago, estabelecimentos de um tipo muito característico, existen-

[22] *A folk galega* ou *musica galega de raiz celta*, tornou-se nos últimos 20 anos um dos produtos locais de exportação de maior sucesso, difundido nos circuitos de consumo da chamada *World Music* (ou *Roots*). Nomes como os dos gaiteiros Xosé Manuel Budiño ou Carlos Nuñez – ambos já formados nas recentes escolas de gaita – ou de grupos como os *Milladoiro*, os *Cempés*, etc., contam-se entre os seus mais notáveis intérpretes. No que diz respeito às bandas, é particularmente famosa na Galiza – e objecto preferido de anedotas por parte dos críticos da "invenção de tradições" – a *Real Banda de Gaitas da Deputación de Ourense*, dado o rigor das suas fardas e imponência das apresentações, e que será modelo mais emulado hoje, por vilas e aldeias, onde as *bandas de Gaitas* "regimentais"se multiplicam.

tes por todo o mundo, sobretudo nas cidades maiores. Ainda que Compostela não seja uma cidade muito grande – tão pouco o são Vigo ou A Coruña – existem ali vários bares irlandeses ou outros onde se podem tomar bebidas originárias da Irlanda. Quando fazia trabalho de campo, em 1997-98, estes eram bem mais numerosos e antigos do que nas cidades portuguesas, uma variedade de oferta que talvez possa ser considerada um indício de como a celtofilia que infunde cultura nacional tornara a Galiza um mercado especialmente interessante para os promotores destes negócios globalizados.

No primeiro emprego que conseguiu na Galiza, Shawn tinha aprendido a fazer sobre a espuma dos copos de cerveja *Guiness* um pequeno trevo muito perfeito – um dos símbolos nacionais da Irlanda. O truque encantava os clientes de um novo bar onde trabalhava ao tempo da minha estadia. O meu informante nunca tinha aprendido a falar espanhol, pelo que se expressava exclusivamente em galego, um caso raro de monolinguismo num contexto tão marcado pela diglossia como é Santiago (e a Galiza no seu conjunto). Nas nossas conversas demonstrava-se sempre bastante convicto do carácter "celta" de muitos dos monumentos, da música ou das tradições galegas. Disse-me mesmo que queria aprender gaélico em breve, propondo-se uma espécie de regresso às suas origens ancestrais para o qual se sentia suscitado pela sua experiência de vida na localidade rural onde residia junto dos sogros. Na Escócia, onde passara a maior parte da sua vida, Shawn vivera numa das maiores cidades do sul onde se falava inglês e nas visitas à aldeia das Highlands de onde eram originários os pais nunca se tinha sentido necessidade de aprender o gaélico (cf. MacDonald 1997).

Como pude comprovar ao longo do tempo, não eram referências livrescas minuciosas que fundavam o reconhecimento de Shawn do que poderia ser julgado "celta" e que percebia partilhado, nomeadamente entre a Galiza, a Escócia e a Irlanda[23]. Era, antes de tudo, um conjunto de crenças bastante fluidas, transmitidas oralmente, que se teriam alargado sobretudo desde a sua vinda para a Galiza. Justificava-se este alargamento de referências por serem mais escolarizadas – e manterem simpatias nacionalistas – as pessoas com quem passou a conviver quando deixou a Escócia e o meio de classe operária onde tinha crescido. Por isso, não me surpreendia que Shawn valorizasse as suas experiências em contexto rural para falar do que julgava "celta" na Galiza e afim das outras *naçoms*. Ainda que estes coló-

[23] São oriundas da Irlanda – e também da Escócia – a música, objectos e bebidas espirituosas, principais referências do consumo de bens de origem *celta*; por contrapartida, têm uma circulação mais estrita as citações da Bretanha. Estas são feitas, nomeadamente, por intermédio de motivos de *design*, de música menos mercantilizada, ou de frequentes citações literárias. As referências à Cornualha ou à ilha de Man são habitualmente sucintas, compondo meramente a enumeração do lote das *naçoms celtas* ou, nos anos recentes, justificando convites a músicos que cobram eventualmente *cachets* mais modestos para participar em festivais de "música celta".

quios corram mais eventualmente em sede urbana, é um discurso sobre o mundo rural e sobre os seus pretensos mistérios que os pode aferir mais legitimamente.

Histórias mais ou menos sabidas de Michel e as inconfidências de Primitivo

O "Simpósio Etnicidade e Nacionalismo" foi um encontro internacional em que estiveram presentes estudiosos destes fenómenos – historiadores, antropólogos e cientistas políticos, na sua maior parte – oriundos de várias das "nacionalidades periféricas" da Europa, como o País Basco, a Catalunha, a Irlanda, Escócia, a Bretanha ou a Flandres[24]. Foi variado o conteúdo das comunicações apresentadas, na sua maioria muito actualizadas por relação à bibliografia crítica que os temas em debate têm dado origem nas últimas décadas.

Um dos convidados era um académico vindo da Universidade de Rennes na Bretanha, Michel Thomas. Tive bastantes oportunidades de falar ao longo dos três dias que durou o encontro com este professor de ciência política. A sua vinda tinha sido conseguida por intermédio de um contacto institucional promovido pelo *Consello da Cultura Galega* junto da Universidade de Rennes, tendo havido um interesse expresso da organização em ter presente um representante da Bretanha, como me explicou o coordenador do evento[25]. Percebi que não têm sido regulares aqueles contactos institucionais com a Bretanha, pelo menos da parte do *Consello da Cultura*. Mas, por outro lado, já são frequentes os actos institucionais em Santiago que contam com a presença de académicos oriundos da Bretanha, da Escócia, de Gales e da Irlanda, sobretudo na Universidade de Santiago, uma instituição galeguizada ao abrigo do *Estatuto de Autonomia* nas duas últimas décadas. Mas também nos meios ligados ao comércio e à indústria, se tivermos em conta os noticiários da TVG ou dos jornais galegos, parece ser notória a vontade de privilegiar estes contactos no âmbito da orla céltica, surgindo sobrepostas as vontades prosaicas de emular os êxitos económicos recentes do "*tigre celta*" – a Irlanda – com a desenvoltura no uso de metáforas antigas que descrevem afinidades culturais.

Numa das sessões do Simpósio, Michel Thomas apresentou uma comunicação intitulada "Mouvement Breton: La Culture au Coeur du Politique" (cf. Thomas 2001).

---

[24] Estavam ainda presentes conferencistas de outras regiões de Espanha – oriundos de universidades sediadas na capital de outra comunidades autónomas, como a Andaluzia ou Castilla-León – e também dois portugueses.

[25] O coordenador do tinha ficado impressionado com a eficácia e boa vontade demonstradas a partir de Rennes; na sua opinião tinha-se aberto uma porta para contactos de maior permanência no futuro. O elogio que fez do empenho demonstrado pelos bretões na promoção da sua própria cultura, foi acompanhado de críticas do faccionalismo que boicotaria todas as iniciativas mais positivas que visavam a promoção da cultura na Galiza.

Ali historiou passos mais sobranceiros do movimento nacionalista bretão, destacando o relevo das reivindicações feitas em torno da língua e da cultura autóctones, face à discrição das reclamações de autonomia política, ao longo do século XX. Nas nossas conversas posteriores, feitas já aparte, surpreendeu-me a quantidade das referências auto-biográficas e descrições da cultura bretã que poderia julgar estereotipadas. Estas pareciam partes do discurso descrito – nalguns momentos de maneira sardónica, pouco comum em textos etnográficos – por Maryon McDonald na seu trabalho sobre o movimento bretão.

Michel contou-me por exemplo as agruras da repressão imposta no passado – longínquo já, de facto indeterminado – sobre as crianças que na escola falavam bretão em vez de francês. Também referiu as humilhações classistas que o uso do bretão poderia supor para as classes mais modestas ou para os habitantes de pequenas comunidades rurais ou piscatórias. No seu caso pessoal, os pais eram de classe média e não falavam bretão – apenas os seu avós paternos o faziam – pelo que não tinha tido a oportunidade de o aprender desde cedo[26]. Lamentava a sua ignorância do bretão e tinha feito alguma tentativa posterior, falhada por falta de tempo para um empenhamento consequente nesta aprendizagem exigente (cf. McDonald 1989). Característico ainda, face à descrição proposta por McDonald, parecia ser a dimensão épica impressa na narração da constância da resistência dos bretões face ao francês e à cultura francesa. Sugeriu-me mesmo, nalguns momentos da sua conversa, a oposição dual de dois mundos irredutíveis em que um deles parecia condenado a desaparecer por ser mais débil e dominado (cf. Chapman 1978, 1992).

Na verdade, o prosseguimento das nossas conversas permitiu a Michel desdramatizar as sugestões de opressão e de eminência de desaparecimento indefenso da língua e da cultura autóctones. Havia boas notícias – aliás já tinham sido transmitidas na sua comunicação ao simpósio – sobre os progressos na recuperação dos

[26] Na Galiza – ao contrário da Bretanha, do País Basco, ou da Escócia – as dificuldades que se põe a quem queira aprender galego são bastante menores. Manteve-se importante até hoje a percentagem dos nativos cuja língua materna foi o galego; facto que pode ser lido – neste caso particular – como consequência lateral dos índices débeis de modernização da economia e da sociedade galega (até há pouco tempo eram castelhano falantes as elites políticas, económicas e profissionais galegas). Ainda que sejam antigas e relativamente frequentes as histórias de repressão do uso da língua vernácula na Galiza, parecem ser todavia menos frequentes e intensas as suas denúncias, por comparação com a Bretanha ou a Escócia. Na minha opinião, isto acontece porque a maioria dos membros das novas classes médias na Galiza – franja do eleitorado onde são mais notórias as simpatias pelas posições nacionalistas – têm uma origem camponesa muito próxima na maior parte das vezes. Em muitos casos, são a primeira geração com competência no uso do castelhano, e percebem o bilinguismo como um bem prezável e dificilmente adquirido por força dos esforços dos pais. Muitas das denúncias de repressão que pude encontrar em periódicos nacionalistas mais militantes eram notoriamente estereotipadas; com frequência inspiravam-se pela citação de exemplos oriundos de outras "nações" da *celtic fringe* (bem recenseados pelas leituras críticas de Malcom Chapman, Maryon McDonald ou Sharon MacDonald já entretanto citadas).

usos da língua, da vivacidade da militância nacionalista e das garantia legais que tinha vindo a receber. Numa das manhãs contudo, notícias vindas de França empanaram a disposição de Michel: tinha explodido uma bomba num restaurante *McDonald's* duma pequena localidade bretã, deixando um homem morto. Falou-se então das expressões radicais da militância anti-globalização e logo, inevitavelmente, das reivindicações independentistas no País Basco.

Mas, para além das notícias funestas que cada manhã pode trazer, e tomando como referência sugestões de Edward Bruner, pode afirmar-se que também neste caso estava a emergir uma "nova narrativa" ou "história dominante" sobre a cultura bretã (cf. Bruner 1986). Já pareciam esconjuradas as ameaças mais negras do assimilacionismo, que tinha parecido inelutável no passado, e o relato de agravos ficava sobretudo remetido a um passado mal definido e a vítimas distantes e mal identificadas. A persistência da militância cultural punha esperanças claras no "ressurgimento" da cultura bretã (cf. Bruner *op. cit.)*. Também pareciam vingar na Galiza estas perspectivas genericamente positivas; ainda que se mantenham activas as referências alarmistas às ameaças de perda da "identidade" e da "língua", os tempos que correm são já de celebração festiva e esperançada do futuro da cultura autóctone. Esta tinha sido, definida de uma forma até hoje muito influente por Murguia e pelos intelectuais galeguistas dos anos 20 e 30 do século passado, em cujos contributos a vocação europeísta dos galegos e as suas supostas afinidades com os países da "orla céltica" da Europa são invocadas, num contraponto claro das origens berberes dos iberos, cujos descendentes seriam responsáveis pela opressão secular da *Terra* no âmbito do centralizado Estado Espanhol (cf., por ex. Castelao 1976).

Numa daquelas tardes de Abril, ainda durava o colóquio, encontrei Primitivo, um informante e amigo que sempre estava a par das intrigas que corriam nos meios ligados à cultura da *Comunidade Autónoma*. Este é um terreno de intensas disputas políticas que nomeadamente se centram nas prioridades da afectação dos importantes recursos disponibilizados para a promoção da *cultura galega* pelo governo autónomo que, por regra, a oposição nacionalista julga ou insuficientes ou mal dirigidos. Disse-me então que tinha ouvido dizer ultimamente que o *Festival Internacional do Mundo Celta* de Ortigueira ia passar a ser financiado pela *Xunta* de Galicia. Estava um pouco confundido, demonstrando sentimentos ambíguos face a esta novidade que se segredava naqueles dias.

Eram antigas e muito sentimentalizadas as suas relações com aquele evento pioneiro na Galiza, como eu já sabia por conversas que tínhamos feito no passado. Primitivo era natural de uma das vilas da costa norte da Galiza, perto de Ortigueira, e tinha estado ligado à organização do *Festival do Mundo Celta*, desde a sua primeira edição em 1978. Já me tinha descrito as cargas de polícia, frequentes naqueles anos conturbados da *transición democrática* sequentes à morte de Francisco Franco,

e explicara-me também a razão da posterior interrupção do festival que se manteve por vários anos: a frequência crescente por parte de toxicodependentes, nomeadamente heroínomanos, tinha tornado impossível a produção do evento que foi mais tarde suspenso durante vários anos. Dizia-me Primitivo com bastante graça: "*non sei porque, os yonkies a musica celta cae-les bén*". A verdade é que algum tempo depois, quando voltei a Lisboa, soube que se confirmavam as informações privilegiadas do meu amigo galego: o *site* do *Concello da Cultura Galega* informava que a *Xunta* se tinha tornado patrocinador do *Festival do Mundo Celta*, em termos auto-congratulatórios muito sugestivos.

Outra genealogia e outras "lições de cousas" aquém do Rio Minho

Em *Ricos e Pobres no Alentejo,* José Cutileiro anota em opinião de um dos seus informantes que lhe teria descrito a genealogia como uma "ciência maravilhosa" porque obrigava a mentir uma vez (cf. Cutileiro 1977). Julgo que está contida nalguma literatura recente que equaciona a expressão dos fenómenos nacionalistas (cf., por ex., A. Smith 1999, Dumont 1997) a possibilidade de alargar o uso desta imagem forte. Se aceitarmos aquilo que sugere Ruiz Zapatero – e se tomarmos a expressão de Cutileiro – podemos dizer que uma "mentira" (etno) genealógica ficou dita na Galiza há muito tempo atrás e ganhou uma eficácia duradoura. Como vimos o celtismo manteve-se notoriamente impermeável a resultados prosaicos da actualização de conhecimentos no estudo do passado proto-histórico e hoje alimenta em dia várias das expressões mais marcantes da nova cultura nacional. Isto acontece na música, nos motivos de *design*, em novas práticas de consumo, ou nas mais diversas iniciativas "ressurreissionistas – Samuel 1994 – avulsas, em muitos casos já derramadas por pequenas localidades rurais, onde por exemplo já se tornaram frequentes festas celtas ou meninos já lêem histórias de fadas e de elfos escritas em galego.

Em Portugal, por contrapartida, foi menos linear a adscrição de uma ascendência étnica bem determinada à nação; este foi um processo disputado sobretudo a partir da década de 1870, cotejando-se então teses muito díspares que hoje, em certos casos, nos surpreendem pela sua fantasia especulativa. Aos lusitanos, contudo incumbiu um protagonismo maior na galeria dos ancestros da nação portuguesa ainda que de modo "esquivo", como sugere João Leal num texto onde equaciona o destino destas reivindicações junto de um pequeno número de cientistas – sobretudo Martins Sarmento, Leite de Vasconcelos ou Jorge Dias – que, na sua opinião, não teriam chegado a sentir-se completamente afiançados na sua defesa, chegando a reconhecer as respectivas teses como "enredo titubeante e incompleto, talvez mesmo falhado" (cf. Leal 2000).

A eleição dos lusitanos como ancestros de referência dos programas de nacionalização das massas supôs o arredamento do celtismo ou a sua menorização, um processo que se cumpriu na passagem do século XIX para o século XX, mas que se desenhava já em contributos precoces de autores como Martins Sarmento ou Leite de Vasconcelos, propostas ainda na década de 1880. Mas a celtomania teve ecos notórios em Portugal, seguindo a mesma voga europeia influente e de longo curso cujos expressões assinalei para a Galiza no século XIX: as suas referências avulsas salpicaram corografias e novelas émulas das de Walter Scott, especulações etimológicas e textos de divulgação, sendo iluminado por crenças que prosperam na "era ariana" – Poliakov 1971 –, fortalecidas pelas convicções cientistas e positivistas do tempo (cf. Catroga 1998).

Nomes tão importantes como Oliveira Martins, Adolfo Coelho, Francisco Martins Sarmento, ou Teófilo Braga, destacaram-se entre na interrogação da "progénie da nação", chegando a frequentar a defesa de teses celtistas com maior ou menor convicção e constância[27]. Mas no Portugal dos finais do século XX, ao fim ao cabo ganhou maior notoriedade a memória de Lusitanos que a de Celtas. O contributo da obra de Sarmento teria sido fundamental neste percurso (cf. Leal 2000; Fabião 1996; 2002). Para usar uma expressão de José Leite de Vasconcelos, outro dos mais salientes defensores da prógenie lusitana dos portugueses, parecem ter sido as "lições de cousas" um recurso indispensável para que este destino de notoriedade se firmasse (cf. Vasconcelos 1915).

A escavação das citânias de Briteiros e de Sabroso empreendida por Martins Sarmento permitiam monumentalizar as teses ligúricas que o autor passou a defen-

[27] Torna-se impossível fazer relato circunstanciado das aparições de celtas nestas teses ou das polémicas que então mantiveram entre si estes autores prolíferos, nem sempre perseverantes nas suas valorizações, e mais ou menos rigorosos. Anoto alguns exemplos. Porta voz de teses decadentistas então influentes, Oliveira Martins lia em 1881, a expressão de atavismos "célticos" ao historiar as revoltas camponesas do tempo da Maria da Fonte, e aí encontrava a certeza da morte próxima da nação (cf. Martins n.d.; tb. Medeiros 1995). Teófilo Braga, talvez aquele que foi o mais erradio – e influente! – dos especuladores, escrevia sobre "Usos Funerários em Portugal" em numa obra curiosa, a *Encyclopedia Republicana. Revista de Sciencias e Litteratura ao alcance de todas as intelligencias* (1883), dizendo:"*A icineração dos cadáveres, ataviados com vestes e jóias, era uma cerimonia dos lusitanos e dos gallegos, ou propriamente celtas*" (p. 5). No mesmo ano, nas séries económicas do editor David Corazzi de "Propaganda da Instrução para Portugueses e Brasileiros", um volume sem autoria e de prosa quase ilegível – *As Raças Histórica na Lusitânia* – defendia a primordialidade da ocupação por celtas e iberos, garantindo depois que de ambas a populações ambos eram os lusitanos um ramo muito peculiar e "ilustre". Em 1887, Adolfo Coelho vinha polemizar – com argumentos linguísticos muito tecnicistas, inspirados "na *Grammatica Céltica* de J. C. Zeuss" e na "escola florescente de celtistas" – interpretações de Martins Sarmento que diz fundadas em "theorias ethnogeneticas já velhas e julgadas erróneas", enquanto que este arqueólogo editava no mesmo lugar o 2º artigo de uma série – "Para o Pantheon Lusitano" – onde defendia à cabeça que eram lusitanos, sem mais, os documentos que Coelho aventava serem célticos (cf. os contributos dos dois autores na *Revista Lusitana* nº 2, 1887; cf. apreciação dos diversos contributos de Leite de Vasconcelos e de Martins Sarmento para o "pantheon lusitano" feitas recentemente por Carlos Fabião, 2002).

der, depois de uma atracção pelo celtismo que se manteve apenas até aos finais da década de 1870. O arqueólogo tornou-se nos anos seguintes o paladino das origens líguricas – bem mais remotas – dos lusitanos, com propósito de atribuir à população portuguesa "uma das mais puras árvores genealógicas dos povos antigos"[28]. A sua postura permitia somar ao prestígio de uma reivindicação genealógica já com circulação provecta – usada vagamente por Camões e depois por historiadores e corógrafos dos séculos XVI e XVII[29] – novas provas de uma particular antiguidade. Poderia dizer-se agora que a presença de lusitanos era precedente das invasões celtas da Península; sabemos que a possibilidade de recuar tão longe quanto possível a genealogia da nação não foi uma questão de somenos importância nesses tempos de exacerbação dos discursos nacionalistas.

Acerca de Martins Sarmento, dos inícios e da "finalidade" da respectiva obra, dizia em 1900 Rocha Peixoto: "*Ao tempo o que era pré-romano era céltico sem ninguém mais, para além. Mas o estudo de todo o riquíssimo mobiliário exumado e conjugadamente a interpretação de textos famosos, como do périplo fenício que serviu de base ao poema de Avieno e ainda o poema de Apolónio de Rodes, no que interessam à velha Lusitânia, revelou que semelhante civilização era ainda pré-céltica, isto é, radicada numa mais distante genealogia ariana da mais longínqua vetustez.*

Através das suas obras, dos seus opúsculos e dos numerosos artigos esparsos em revistas e jornais, a reconstituição do lusitano até então imaginoso e vago, constitui uma obra memorável de eminente valor crítico, de saber, de precisão, de rigor, e, modelarmente, de penetração subtil e excepcional" (Peixoto 1978: 415).

O trabalho de "reconstituição do lusitano" poderia proceder de vários modos e servir para imaginar sob múltiplas expressões materiais duma cultura de massas nacionalizada, como foi feito sobretudo a partir dos anos de 1890, quando se tornaram muito diversos os suportes materiais que permitiram difundir o imaginário lusitanista. Na citânia exumada em Briteiros, Rocha Peixoto descortinava "*um dos depoimentos mais famosos para a indagação da nossa vida primeva e implícito conhecimento da estirpe étnica desde povo*" (*op. cit.* 414).

Poderia ser escrito um largo artigo, ou talvez um livro, em torno dos registos das visitas feitas a Briteiros desde os inícios dos anos 1880, nomeadamente dos momentos altos de celebração científica e patriótica que ali tiveram lugar[30]. Mas

---

[28] Uma frase que vários eruditos se comprazerão em citar com ufania, ao longo do século XX.

[29] A primeira articulação significativa foi proposta em 1594 por André de Resende (cf. Resende 1996).

[30] Na minha opinião, as encenações de "costumes" que se fizeram sobre aquelas ruínas – em vida de Martins Sarmento e posteriormente – foram momentos muito significativos da história dos interesses etnográficos em Portugal, podendo ser considerados como ensaios do processo de folclorização mais tarde vinculado por todo o país, nas décadas de 1930-1950 (cf. Branco 1999).

prefiro agora evocar as minhas visitas a Briteiros como aluno do liceu, quando a nossa excursão se cruzava com outras vindas de diferentes cidades, e os professores nos falavam de lusitanos. Então, era fácil para nós, rapazes, distinguir as suas sombras entre os panos de muralha ou nos carreiros estreitos entre as casas redondas do povoado, algumas delas reconstruídas, servindo para "mobilar" a nossa imaginação[31]. Agora sei que se tivesse crescido na Galiza e visitado como aluno de liceu outro famoso castro, o do monte de Santa Tecla que se assoma sobre o Rio Minho, teria encontrado uma placa ostensiva à chegada dizendo *"Poblado Celta"*, também algumas casas reconstruídas e colmadas, e que ali teriam sido muito diferentes as prédicas dos professores e as possibilidades de imaginar, consequentemente.

As origens lusitanas foram ensinadas nas escolas portuguesas ao longo do século XX e popularizaram-se por diversas formas, até que se tornaram uma referência de senso comum para os cidadãos escolarizados. Isto aconteceu para além das inseguranças dos argumentos que quiseram provar cientificamente as ditas origens, e mesmo apesar das insinuações de referências aos celtas, mantidas em textos de especialistas influentes. Se fizéssemos um repasso de publicações especializadas significativas, poderíamos encontrar constantes reparos aos excessos de entusiasmo lusitanista nas teses de Sarmento, mas também elogios incontornáveis do patriotismo das suas propostas; afinal, reconhecimentos implícitos da necessária violência que a enunciação de "mentiras" etnogenealógicas supõe (cf., por exemplo, Severo 1924; Correia 1933; Cardozo 1933, 1959). Mas não foram artigos especializados que ensinaram a maioria dos portugueses a perceber presenças antecedentes de lusitanos em qualquer cerro onde as pedras fossem "feitas", esquecendo neste passo os folclóricos "mouros" que tinham comprazido a imaginação dos pais e avós iletrados da maioria, mas sim práticas excursionistas popularizadas, textos e imagens de grande divulgação e produtos industriais, cuja circulação se multiplicou ao longo do século XX[32].

---

[31] As ruínas de castros e citânias no norte do país materializavam, dada a sua envolvência urbana, um cenário ideal para a imaginação do modo de vida dos lusitanos, passível de ser popularizado, surgindo como lição objectiva "de cousas", "mobilário" da imaginação etnogenética, sem par noutros contextos regionais (ainda que as Beiras, e a Serra da Estrela, surgissem dadas nominalmente como centro da ocupação lusitana e das imaginadas andanças de Viriato, o seu caudilho renomado). Na equação destes cenários propícios com as nobilitadoras teses "ligúricas", encontram-se a razão do sucesso das ideias de Sarmento. Dois outros textos pequenos do famoso arqueólogo, um que descreve uma curta excursão à estação arqueológica do Monte de Santa Tecla na Galiza, e um outro que dá conta do desalento pela inexistência de restos arqueológicos no topo da Serra da Estrela, balizarão os dilemas que o *tour de force* que decidira empreender propunham. (Outro exemplo notável destas torções nacionalizadoras da memória das populações remotas da Península encontram-se nas justificações preliminares feitas por Leite de Vasconcelos na sua obra famosa *Religiões da Lusitânia*).

[32] Não é possível recensear agora as evocações dos lusitanos ou da figura mitificada de Viriato feitas em Espanha. Estas foram até, curiosamente, mais substanciais do que em Portugal, dando lugar a monumentos mais significativos, a interesses eruditos mais bem firmados, a manipulações muito surpreendentes de âmbito

As evocações de lusitanos serviram para denominar variadas revistas eruditas e movimentos político-culturais; assim, por exemplo: "Revista Lusitana" e "Lusitânia" ou "neo-garretismo lusitanista" e "Integralismo Lusitano". Em 1923 surgiu "a primeira e única tentativa de criação de um movimento fascista no quadro da república liberal parlamentar – o 'Nacionalismo Lusitano'" (Pinto 1989). Inspiraram ainda alguns monumentos escultóricos e povoaram a imaginação de visitantes de "castros" e de "citânias" ao longo do século XX, serviram para nomear clubes de futebol e ginásios, grupos juvenis e companhias de seguros, *stands* de automóveis e farmácias, a agência noticiosa portuguesa, uma associação de *Yogis,* e até um recente "condomínio fechado" dos arredores de Lisboa.

Foram baptizados rapazes com o nome de Lusitano ou Viriato; "viriatos" foi a designação dos homens armados enviados desde Portugal para apoiar o *alzamiento* franquista em 1936-1939; são "lusitanos" os cavalos de cria portuguesa mais prezados. Desde finais do século XIX foram designadas como "Lusa" ou "Lusitana" inúmeras empresas industriais que fabricaram fósforos e porcelanas, fogões de cozinha e tecidos, produtos de tipografia e ferragens e um sem fim de produtos, alguns dos quais ainda permanecem no mercado. Lusitano – ou luso – são nomes por referência aos quais se continua a identificar os portugueses, iniciativas institucionais e programas de estudos universitários promovidos fora de fronteiras, propiciando encontros com "magiares", "anglo-saxões", "francos", "galos", "germanos", etc. Registo que dá conta de como calaram as especulações sobre a genealogia das nações do século XIX, deixando a possibilidade de repartir hoje a Europa por referência a denominações de populações bárbaras remotas.

A circulação de evocações de celtas em Portugal estava confinada até há pouco tempo a dois registos muito peculiares, com diferente antiguidade. Em primeiro lugar os trabalhos monográficos de eruditos de base concelhia, onde surgem reiteradas interpretações filológicas das origens "célticas" do nome de muitas das povoações portuguesas, estas são propostas estáveis, por regra recolhidas nas propostas de corógrafos oitocentistas. Outro registo, encontrava-se nas traduções de livros de tema esotérico, onde, por regra não ficam propostas associações directas ao contexto português; esta é uma oferta sobretudo alargada na década de 1980, ainda crescente,

---

estatal (cf. Pastor Muñoz 2000, comparar com Guerra e Fabião 1992). Contudo, as possibilidades de partilha transfronteiriça destas apropriações do passado nunca foram exercidas. Em Portugal vingou uma apropriação privatizadora da memória dos lusitanos, sobretudo vinculada nos processos da sua popularização. Em Espanha, hoje em dia, para além dos estudos especializados que se mantém relevantes, as apropriações mais sugestivas parecem de algum modo ligadas à necessidade da *Comunidade Autónoma de Extremadura* em "provar a originalidade da cultura" regional.

e que sofre curiosas adaptações locais hoje em dia[33].

Em Portugal, ao contrário de aconteceu em Espanha, não surgiram ao longo dos séculos XIX e XX reivindicações regionalistas bem definidas e, nesta medida, foi sempre no quadro estatal que projectaram os resultados consequentes e popularizáveis de indagações etnogenealógicas. Nestas, vincou-se a atribuição de um protagonismo praticamente exclusivo aos lusitanos, que como já vimos teve múltiplas expressões. Assim também, se introduzíssemos agora a perspectiva pertinente de Álvaro Cunqueiro, poderíamos anotar que em termos de mercado não prosperaram em Portugal nomes de negócios ou de marcas de produtos com projecção regional que evocassem túrdulo ou civetes, fenícios ou vetões, turdetanos ou moçárabes, etc. Tão pouco suevos ou... celtas. Mas algumas coisas estão a mudar, e expressões novas de celtismo, plurais e em grande medida similares àquelas que vimos florescer na Galiza, começam a ser notórias em Portugal, sobretudo na parte norte, adjacente à *Comunidade Autónoma*.

Trilhos por onde correm celtas no Noroeste / conclusão

Quem viajar de Ponte de Lima em direcção a Ourense, nos últimos anos, encontrará o logótipo de uma marca de cafés pouco conhecida nos toldos de muitos estabelecimentos da beira da estrada, nos dois lados da fronteira. O nome desta pequena torrefactora de cafés – surgida há poucos anos numa das vilas interiores do Minho – é sugestivo: "Bricelta". Não consegui contactar os seus proprietários para saber as razões da escolha, mas, a cada passagem pelas estradas do interior da Galiza, percebi que se alargava por ali o seu mercado. O café da "Bricelta" não é agradável de beber, na minha opinião, mas tem fama em Espanha os cafés portugueses; destes, curiosamente, pode dizer-se que são "lusos", o termo é usado com frequência também na *Comunidade Autónoma* para falar do que vem de Portugal.

Num folheto recente de promoção de uma marca internacional de cerâmicas domésticas, as propostas de um designer galego famoso para uma das suas novas colecções, são promovidas de um modo curioso[34]: "*O influxo da sabedoria celta. A série Urban presta homenagem ao antigo mundo celta. Recupera para os nossos dias a sua harmónica visão da relação entre o ser humano e o seu meio, cuja*

[33] Um caso de ajuste deste tipo de referências ao contexto local são as associações esotéricas feitas em torno de Sintra, da suposta carga "mística" deste lugar que teria sido o "monte da lua" da cosmologia de populações celtas que teriam ocupado esta área num passado remoto. Este tipo de especulações mais ou menos eruditas, será relativamente antigo e verte-se em alusões literárias variadas. Supostamente, em Sintra tem lugar recatadas práticas rituais neo-pagãs e esotéricas, objecto de alusões esporádicas nos jornais, e que parece terem-se tornado mais frequentes nos últimos anos.

[34] Agradeço a Robert Rowland, meu colega de departamento, a oferta deste documento sugestivo.

máxima expressão eram as suas urbes, os Castros. Todo um exemplo de como viver num meio agradável sabendo respeitá-lo. Com a intenção de retomar esse legado para os nossos dias, Roberto Verino e Saloni criam a cerâmica Urban, elegante e harmónica, sem pormenores supérfluos, simples nas suas linhas mas ricas em espírito prático. Uma colecção que cria interiores de vanguarda com carácter intemporal."

Começam a multiplicar-se hoje em dia os "festivais intercélticos" no norte de Portugal, um tipo de eventos vulgarizado na Galiza nas décadas de 1980 e 1990[35]. É curiosa a percepção de um repórter português que, num *site* da Internet, aponta diferenças entre Portugal e a Galiza no que respeita ao consumo de música "celta": "*Pode afirmar-se que na Galiza o vasto território da folk, sobretudo o de raiz celta, não se confina a uma pequena elite dos "amigos da terra". Antes, é uma expressão que vai atingindo as massas. E se aqui em Portugal as inúmeras festividades de aldeia que invadem o país durante o Verão, como as nossas senhoras dos Remédios, da Agonia, do São Matias, etc. são regadas musicalmente com bandas de covers oriundas de Oliveira do Hospital ou de Arcozelo que interpretam os últimos êxitos "pimba", na Galiza tais eventos merecem o acompanhamento de bandas de música tradicional quer locais, quer estrangeiras. Foi por exemplo o que aconteceu na pequena povoação de Guitritz onde pudémos observar os finlandeses Värttinä, entre carradas de foguetes, vinho carrascão, entrecosto e enchidos grelhados* (http://antigo.etc.pt/xfm/tp-galiza.htm)[36].

---

[35] O mais antigo – e único até 2000 – deste tipo de eventos em Portugal realiza-se no Porto desde 1986, onde surgiu por iniciativa original do Instituto Francês, seguindo o modelo do famoso Interceltique de Lorient (também emulado na iniciativa pioneira na Galiza, o *Festival do Mundo Celta* de Ortigueira que data de 1978, como já ficou anotado). Uma notícia recente, surgida com o título "*Porto Céltico. Mais música na cidade do Porto*" deixa adivinhar que não se esgotou na realização periódica do festival o fascínio pelos celtas na "Cidade Invicta": "*Surgiu recentemente na cidade do Porto uma associação relacionada com a música tradicional europeia, focada nas regiões norte-atlânticas (ditas de influência "céltica") e em especial, na música do norte de Portugal, visando o apoio e estímulo ao estudo, ensino, divulgação, preservação, e criação de Música, através de parcerias com outras organizações e da reunião de todos os interessados por esse universo musical, pela criação de oficinas de aprendizagem e construção de instrumentos, concertos, etc, com uma atenção especial para a gaita-de-foles.*" Mais adiante, surgem justificações simplistas, mas tocantes na sua sinceridade, dos fundamentos desta celtização do Porto: "*No entanto, nenhuma das histórias contadas, passando pelos povoados castrejos, da Romanização às investidas Suevas, parece dar grande importância aos Celtas. Então porquê Porto Céltico? Já que na Cidade facilmente encontramos um Porto Fenício, um Porto Romano, um Porto Suevo, um Porto Medieval, um Porto Românico, um Porto Gótico, um Porto Renascentista, um Porto Barroco, um Porto Industrial, um Porto Neo-clássico, um Porto Modernista, enfim... Porque não reinventar um Porto Céltico?* "(cf. http://www.gaitadefoles.net/noticias/portoceltico.htm). No Porto já existe agora um "Café Celta", surgem os primeiros "bares irlandeses" e, por vezes, bandeiras com "cruzes celtas" adejam por entre as claques nos grandes estádios da cidade, tudo novidades, posteriores ao final dos anos 1980, quando residi na cidade.

[36] Mas, na verdade, já começaram a ter promoções em localidades do interior de Portugal este tipo de eventos; assim data do ano de 2000 o 1º Festival Inter Céltico de Sendim e, em 2002, surgiu um evento homónimo em Vizela (tiveram neste ano de 2003, respectivamente, a sua terceira e segunda edição).

Uma etnografia da promoção deste tipo de eventos permitiria afinal ilustrar que foram decisivas a intervenções de "elites" urbanas de "amigos da terra" no lançamento destes eventos musicais de "raiz celta"ou de uma variedade de consumos afins, tanto em Portugal como na Galiza. Um conjunto de histórias avulsas que fui escutando dos dois lados da fronteira – impossíveis de desenrolar agora – permite-me asseverar este juízo sobre a difusão destas expressões recentes do celtismo. Afinal enfrentamos um trânsito complexo de referências, de bens e de possibilidades de consumo que procede entre centros e periferias – geográficas e sociais –, equacionável ainda à luz das propostas genéricas com que Malcom Chapman caracterizava as dinâmicas de categorização do que é celta (cf. Chapman 1982, 1992).

As razões de adjacência geográfica e de uma eventual emulação transfronteiriça são referências insuficientes para explicar porque é que, recentemente, se multiplicam hoje os "rastos de celtas" sobretudo no norte de Portugal e não no sul, no Alentejo, por exemplo, a única área onde parecem ser concludentes as provas arqueológicas da sua presença no passado (cf. Fabião 1992). São dimensões específicas do processo de "europeização" – Borneman & Fowler 1997 – que permitem perceber, à escala de um novo espaço político e cultural, a existência de uma "orla céltica", expandida para além dos limites assentes pela imaginação etnográfica de periferias na França ou no Reino Unido dos século XIX (cf. ainda Chapman 1992). As possibilidades de popularização do celtismo em Portugal e na Galiza nos anos recentes procedem com diferentes facilidades em cada um dos casos, por força de razões político-administrativas e históricas que já deixei apontadas. É recente e localista a sua escala no caso português e verte-se em consumos novos ou em reivindicações difusas de identidade individual neles fundadas; tem escala nacional no caso galego, um facto que propicia razões seguras de reivindicação de identidade individual e colectiva, frequentemente actualizadas na *Comunidade Autónoma*.

BIBLIOGRAFIA

ACUÑA CASTROVIEJO, F. (1991). "Algunas Cuestiones Previas Sobre la Cultura Castrexa", *in* J. M. Vázquez Varela e F. Acuña Castoviejo (coords) *Galicia. Historia. Tomo I*, La Coruña, Hércules de Ediciones: 276-285.

ANDERSON, BENEDICT, 1991 (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* London/New York, Verso.

APPADURAI, ARJUN (1995). "The Production of Locality", in Richard Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge,* London/New York, Routledge: 204-225.

ARDENER, EDWIN, 1989 (1985), "Remote Areas – Some Theoretical Considerations" *in* Malcom Chapaman (ed.), *Edwin Ardener. The Voice of Prophecy and Other Essays*,Oxford/New York, Basil Blackwell.

BARREIRO, XOSÉ RAMÓN (1988). "A Historia da Historia. Aproximación a unha Historiografía

Galega (Seculos XVI-XIX)", *in* Xavier Castro e Jesús de Juana (dirs), *Historiografía Galega. XIV Jornadas da Historia de Galicia*, Ourense, Deputacion Provincial: 17-78.

BERAMENDI, XUSTO E XOSÉ M. NUÑEZ SEIXAS (1995). *O Nacionalismo Galego*, Vigo, A Nosa Terra.

BRAÑAS, ALFREDO (1990). *Obras Selectas*, A Coruña, Xuntanza.

BRANCO, JORGE FREITAS (1996). "A Fluidez dos Limites: Discurso Etnográfico e Movimento Folclórico em Portugal", *Etnográfica* III, 1: 23-48.

BRUNER, EDWARD (1986). "Ehnography as Narrative", in Victor Turner e Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press: 139-155.

CARTAS DE LEITE DE VASCONCELOS A MARTINS SARMENTO (ARQUEOLOGIA E ETNOGRAFIA) 1879-1899, Guimarães, Sociedade Martins Sarmento.

CARDOZO, MÁRIO (1933). *Dr. Francisco Martins Sarmento (esboço bio-bibliográfico)*, Guimarães.

CARDOSO, MÁRIO (1959). *Alberto Sampaio. Breve notícia da sua Vida e Obra*, Guimarães, Sociedade Martins Sarmento.

CHAPMAN, MALCOLM (1978). *The Gaelic Vision in Scottish Culture*, London, Croom Helm.

CHAPMAN, MALCOLM (1982). "Semantics and the Celts", in David Parkin (ed.), *Semantic Anthropology*, London, Academic Press: 123-144.

CHAPMAN, MALCOLM (1992). *The Celts. The Construction of a Myth*, London, St. Martin's Press.

CORREIA, ANTÓNIO MENDES (1928). "A Lusitânia Pré-Romana", *in* Damião Peres (dir) *História de Portugal* vol. I, Barcelos, Portucalense Editora.

CORREIA, ANTÓNIO MENDES (1933). *Martins Sarmento e a Consciência Nacional*, Guimarães, Minerva Vimaranense.

CUTILEIRO, JOSÉ (1977). *Ricos e Pobres no Alentejo*, Lisboa, Sá da Costa.

DIAS, A. JORGE & ERNESTO VEIGA DE OLIVEIRA (1962). *A Cultura Castreja e a Sua Herança Social na Área Galaico-Portuguesa*, Porto, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.

DIAS, JORGE, FERNANDO GALHANO & ERNESTO VEIGA DE OLIVEIRA (1963). *Sistemas Primitivos de Secagem e Armazenamento de Produtos Agrícolas. Os Espigueiros Portugueses*, Porto, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.

DIETLER, MICHAEL (1994). "'Our Ancestors the Gauls': Archeaology, Ethnic Nationalis, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe", *American Anthropologist* 96 (3): 584--605.

ELDSTEIN, T. J. (ed.) (1992). *Imagining an Irish Past in the Celtic Revival 1840-1940*, Chicago, The David and Alfred Smart Museum of Art/The University of Chicago.

FABIÃO, CARLOS (1989). "Para a História da Arqueologia em Portugal", *Penélope – Fazer e Desfazer a História* 2: 11-26.

FABIÃO, CARLOS (1992). "O Passado Proto-Histórico e Romano", *in* José Mattoso *História de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores: 79-299.

FABIÃO, CARLOS (1996). "Archaelogy and Nationalism: The Portuguese Case", in M. Díaz Andreu e Timothy Champion (eds), *Nationalism and Archaeology in Europe*, London, UCL Press: 90-107.

FABIÃO, CARLOS (2002). "Leite de Vasconcelos e a Génese de *Religiões da Lusitânia*", *in* Luís Raposo (coord) *Religiões da Lusitânia. Loquuntura Saxa*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia: 341-346.

GONZÀLEZ-PARDO, ISIDORO (1981). "El Anticeltismo de Francisco Martins Sarmento", *in I° Colóquio Galaico-Minhoto* vol. II, Ponte de Lima, Associação Cultural Galaico Minhota: 45-109.

GUERRA, A. & CARLOS FABIÃO (1992). "Viriato: Genealogia de um Mito", *Penélope – Fazer e Desfazer a História* 8: 9-23.

GODDARD, VICTORIA, JOSEPH LLOBERA & CHRIS SHORE (1994). *The Anthropology of Europe. Identities and Boundaries in Conflict*, Oxford/Providence, Berg.

HANDLER, RICHARD (1988). *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.

HANNERZ, ULF (1992). *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press.

HERZFELD, MICHAEL (1991). *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, Princeton University Press.

HEUSH, LUC DE (1997) *Postures et Imposture. Nations, Nationalism, etc.*, Bruxelles, Éditions Labor.

HOBSBAWM, ERIC, 1992 (1990), *Nations and Nationalisms since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOBSBAWM, ERIC (1994). *Age of Extremes. The Short Twentieth Century. 1914-1991*, London, Michael Joseph.

HOBSBAWM, ERIC & TERENCE RANGER (eds.), 1985 (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

HUTCHINSON, JOHN (1987). *The Dynamics of Cultural Nationalism. The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*, London, Allen & Unwin

JUARISTI, JON (2000). *El Bosque Originario. Genealogías Míticas de los Pueblos de Europa*, Madrid, Taurus.

LEAL, JOÃO (2000). *Etnografias Portuguesas (1870-1970): Cultura Popular e Identidade Nacional*, Lisboa, Publicações D. Quixote.

LÖFGREN, ORVAR (1989). "The Nationalization of Culture", *Ethnologia Europaea* XX: 5-24.

LÓPEZ MIRA, ÁLVARO X. (1998). *A Galicia Irredenta*, Vigo, Xerais.

MACDONALD, SHARON (1997). *Reimagining Culture. Histories, Identities and the Gaelic Renaissance*, Oxford/New York, Berg.

MÁIZ, RAMÓN (1984). *O Rexionalismo Galego. Organización e Ideoloxia*, A Coruña, Ed. do Castro.

MÁIZ, RAMÓN (1997). *A Idea de Nación*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia.

MARTINS, J. P. OLIVEIRA, 1942 (1879), *História de Portugal*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 2 vols.

MARTINS, J. P. OLIVEIRA, s.d. (1881). *Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Europa América.

MCCRONE, DAVID, ANGELA MORRIS & RICHARD KELLY (1995). *Scotland – The Brand. The Making of Scottish Heritage*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

MCDONALD, MARYON (1989). *We are Not French! Language, Culture and Identity in Brittany*, Oxford, Oxford University Press.

MEDEIROS, ANTÓNIO (1995). "Minho: Retrato Oitocentista de uma Paisagem de Eleição", *Revista Lusitana* (Nova Série) nº13-14: 97-123.

MILLER, DANIEL (1987). *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford e Cambridge, Blackwell.

MOSSE, GEORGE L., 1996 (1975), *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*, Ithaca/London, Cornell University Press.

NUÑEZ SEIXAS XOSÉ M. (1995). *Emigrantes, Caciques e Indianos. O Influxo Sociopolítico da Emigración Transoceánica en Galicia (1900-1930)*, Vigo, Xerais.

OTERO PEDRAYO, RAMÓN (1980). *Florentino L. Cuevillas*, Vigo, Galaxia.

PASTOR MUÑOZ, MAURICIO (2000). "La Figura de Viriato y su Importancia en la Sociedad Lusitana", *in* J.-G. Georges e T. Nogales Basarrate, *Sociedad y Cultura en Lusitania Romana. IV Mesa Redonda Internacional*, Merida, Editora Regional de Extremadura.

PEIXOTO, A. ROCHA (1967-1975). *Obras* (Prefácio, Organização e Notas de Flávio Gonçalves) 3 Vols., Póvoa de Varzim, Câmara Municipal da Póvoa de Varzim.

PEREIRA GONZÁLEZ, FERNANDO (1998). "O Mito Celta na História", *Gaellecia* 19: 311-333.

PIÑEIRO, RAMÓN (1978). "A Importancia Decisiva da Xeneración Nós", *Grial* 59: 8-13

PINTO, ANTÓNIO COSTA (1989). "o Fascismo e a Crise da Primeira República: Os Nacionalistas Lusitanos (1923-23), *Penélope* nº 3: 44-62.

PRAT, JOAN (1991b). "Reflexiones Sobre los Nuevos Objectos de Estudio en la Antropología Social Española" in Maria Cátedra (ed.), *Los Españoles Vistos por los Antropólogos*, Madrid, Júcar: 45-68.

RISCO, VICENTE (1946). *Creencias Galegas. La Procesión de las Ánimas y las Premoniciones de Muerte*, Madrid, C. Bermejo.

RISCO, VICENTE (1994). *Obras Completas*, Vigo, Galaxia, 7 vols.

RUIZ ZAPATERO, GONZALO (1996). "Celts and Iberians. Ideological Manipulations in Spanish Archaeology", *in* Paul Graves-Brown, Siân Jones, Clive Gamble, *Cultural Identity and Archaeology: The Construction of European Communities*: 178-195.

SEVERO, RICARDO (1924). *Origens da Nacionalidade Portuguesa*, Coimbra, Imprensa da Universidade.

SMILES, SAM (1994). *The Image of Antiquity. Ancient Britain and the Romantic Imagination*, New Haven/London, Yale University Press.

SMITH, ANTHONY D. (1999). *Myths and Memories of the Nation,* Oxford, Oxford University Press.

THIESSE, ANNE-MARIE (2000). *A Criação das Identidades Nacionais. Europa – Séculos XVIII-XX*, Lisboa, Temas e Debates.

THOMAS, MICHEL (2001). "Le Mouvement Breton: La Culture au Coeur du Politique", in Xosé Manuel González Reboredo (coord.), *Etnicidade e Nacionalismo. Simposio Internacional de Antropoloxía*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega: 453-473.

THOMAS, NICHOLAS (1992). "The Inversion of Tradition", *in American Ethnologist* vol. 19 (2): 213--232.

VASCONCELOS, JOSÉ L. (1915). *História do Museu Etnológico Português (1893-1914)*, Lisboa, Imprensa Nacional.

VASCONCELOS, JOSÉ L., 1981 (1897), *Religiões da Lusitânia* (vol.I), Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

ZULAIKA, JOSEBA (1996). *Del Cromañon al Carnaval,* Donostia, Erein.

GRAFITOS LITERÁRIOS E ESTADO NOVO

por

Carlos Nogueira*

Resumo: Operando no campo semântico do político-social, aparentemente pouco audíveis porque escritos e logo rasurados ou abafados por uma repressão policial desapiedada, mas não menos subversores e melindrosos para um regime cada vez mais submerso nos seus próprios escombros, foram vários os grafitos literários que se distinguiram, em Portugal, na luta antifascista. É dessas obras minimais de que aqui nos ocupamos, nas suas principais formas como nos seus mais sugestivos conteúdos.

Palavras-chave: Poesia; minimalismo; política.

O comportamento político do homem português moderno não depende apenas de *actores* que se destacam da massa populacional anónima pelas ideologias e pelos actos propostos ou impostos, nem se reflecte somente em decretos, leis, manifestos ou artigos de opinião. O grafito verbal português, seja na específica tessitura estrutural e semântica, enquanto texto estético-literário em si mesmo, seja na projecção no universo sociopolítico com o qual interage, dele se alimentando e devolvendo-lhe imagens jocosas, irónicas e satíricas, consubstanciou sentimentos, emoções, pensamentos, aspirações e expectativas daqueles que se opuseram ao regime ditatorial salazarista, activo quarenta e oito melancólicos e intermináveis anos (1926-1974). Simultaneamente, na síntese-força constituída por cada uma das formas breves (slogans, ditos e poemas de um verso a cerca de quatro ou cinco versos ou poemas em prosa) em que o sistema comunicacional destes objectos semióticos se actualiza, eterniza-se, nos *corpora* reunidos em letra impressa ou manuscrita, uma experiência estético-pragmática que é profecia, memória e palavra estética em militância revolucionária.

* Centro de Tradições Populares Portuguesas Professor Manuel Viegas Guerreiro – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. <carlos_nogueira@aeiou.pt>

Se hoje faz cada vez mais sentido, em Portugal, a observação arguta de Paul Valéry, segundo a qual a política é a arte de impedir que as pessoas se interessem pelas questões que lhes concernem, então mais importa assumir o desafio de compreender textos literários (ou verbo-icónicos, quando acompanhados de desenhos) que são autênticas mensagens libertadoras. O riso ou o sorriso irónico-satírico que se desprendem da leitura dos grafitos portugueses, por exemplo, privilegiadamente, dos que marcaram o tempo cinzento do salazarismo, é sensivelmente o mesmo lenitivo regenerador que, na Lisboa de finais do século XIX, Eça de Queirós várias vezes equacionou e aplaudiu: "O que ainda tornava a vida tolerável era de vez em quando uma boa risada. (...) Só nós aqui, neste canto do mundo bárbaro, conservamos ainda esse dom supremo, essa coisa bendita e consoladora – a barrigada de riso!"[1].

De entre os grafitos que se celebrizaram ao serviço da luta antifascista, um dos mais paradigmáticos do género é sem dúvida aquele em que António de Oliveira Salazar é impiedosa e carnavalescamente ridicularizado:

Entre um pato e Salazar
Há uma diferença bruta
O pato é filho da pata
Salazar é filho da... puta[2].

Textos curtos, incisivos, anónimos, colectivos, constantemente rasurados pelo sistema vigente mas logo reescritos, actualizados[3], sobre eles recaía a sombra de uma interdição que desde logo os erigia em contraparte vírica de uma política a cujo totalitarismo respondiam, muitas vezes, com uma poética do obsceno radicada, antes de mais, no imediato da estrutura de superfície. Uma composição como "Entre um pato e Salazar" devolve aos seus utilizadores uma imagem invertida de si próprios, quer dizer, aquilo que eles não devem nem querem ser como indivíduos e comunidade, funcionando por conseguinte como valência de estruturação social, ao proporcionar ao grupo, como contraponto de alteridade, a construção de uma imagem de si próprio, do seu estatuto, da sua existência, dos seus valores.

---

[1] *Os Maias*, vol. II, 6.ª ed., Porto, Livraria Chardron, 1923, p. 475.

[2] Pedro Barbosa, *O Guardador de Retretes*, 3.ª ed., com um estudo crítico de Manuel Frias Martins, Coimbra, Centelha, 1986, p. 81.

[3] Sobre os temas, motivos ou campos semânticos característicos desta especificidade textual, que pode coincidir com um equivalente texto oral ou funcionar como ponto de partida para a circulação oral do texto originalmente escrito, cf. Arnaldo Saraiva, "Os graffiti. A propósito de *O Guardador de Retretes*", in *Literatura Marginal / izada – Novos Ensaios*, Porto, Edições Árvore, 1980, pp. 103-107.

Praticamente no limiar deste artigo e já um termo se impõe: sátira, porventura a palavra-chave que mais se insinua a quem quer que se aproxime criticamente daquele texto-grafito. O que, tal é a complexidade dessa categoria ou função estético-pragmática, não significa necessariamente a facilitação da exegese de corpos espantosamente metamórficos, latentes, e por isso refractários a qualquer processo de limpeza (anulação) pela pintura, pelo esfregão, pela lixívia, pelo detergente mais sofisticado:

Escreve, camarada, escreve
Nesta página tão lisa
Que ainda é a única via
Que a Censura não visa[4]

Aceitando a proposta definitória segundo a qual sátira, em essência, configura uma arte literária de diminuição ou enfraquecimento de um objecto por meio de um ataque, submetendo-o ao ridículo – que Aristóteles define como um defeito ou uma obsessão sem carácter doloroso ou corruptor – ou operando através de atitudes de desprezo ou desdém, haverá que circunscrever o dispositivo que geralmente polariza as virtudes mais proeminentes da representação satírica: o arrebatamento lúdico, de que defluem procedimentos que vão da opção mais documentalista até ao paroxismo caricatural mais extremado. Na perspectiva tanto do agente que o provoca como do beneficiário que com ele se exorcisma, o riso expõe a uma nudez simultaneamente confrangedora, impressiva e extasiante o alvo da sátira, cujos defeitos e perversidades são submetidos a uma lupa desfigurante. Sinal do vertiginoso sentimento de superioridade que deslumbra quem procura a superação das suas próprias fragilidades e a maceração da injusta entronização daqueles que regulam a sua actividade em função do desconcerto do mundo, a sátira – através do riso que lhe é intrínseco – deforma o corpo social, disseca-o e exibe-o como insignificante. A contiguidade em relação aos modelos reais suscita uma retórica do pormenor amplificado em grandes planos, com o recurso a técnicas de metamorfose como o grotesco, o burlesco e o risível mais genérico, susceptíveis de perturbar a visão adulterada das pessoas comuns. Eis pois o caminho – a dissimulação e a desmesura – que permite transpor as limitações da estética puramente documental, revelando o mundo tal como ele é e como deveria apresentar-se, ao ser confrontado com um quadro de valores e contravalores. É esta, fundamentalmente, a opinião de Northrop Frye, numa das suas célebres definições do modo satírico: "La satire exige au moins un soupçon de

[4] Pedro Barbosa, *O Guardador de Retretes*, p. 78.

fantaisie, un contenu que le lecteur doit trouver grotesque, et la reconnaissance, au moins implicite, d'une norme morale, soutien essentiel d'une attitude militante en face de la vie"[5]. Seja qual for o processo, da observação à dissecação mais ou menos minuciosa e funda, a sátira investiga o real para exumar as torpezas descobertas, compreendendo sempre os dois elementos equacionados por Frye: o espírito crítico, assente sobre um referente concreto, e a fantasia, que, deformando a representação, ou a alusão, do real, é comummente a energia compensatória que valida social e esteticamente o *corpus* poemático satírico. A implicação desta antinomia dialéctica é uma tensão entre a representação da matéria corrompida do mundo, a frontaria para que a sátira não poucas vezes se volta, e o espaço imanente do poema, lugar por excelência de consumações sempre projectivas de novos sentidos. Fica assim afastado o inconveniente, algo paradoxal e não desejado, de abortamento de poder referencial, de que não estão isentas as obras literárias de vocação realista ou empenhada que se querem iluminadas por uma luz crua, objectiva. A infinda expansividade que pode ressaltar das conexões entre a referência conotativa e a referência de primeiro grau é traída, nesta pretendida poesia-espelho do real, pelo excesso de colagem da notação puramente mimética (ou melhor, desejadamente reprodutiva, já que nenhuma tradução racional do mundo em arte é capaz de evitar os universos cognitivos de linguagem verbal que o constituem) ao corpo do poema. Ora, a produtividade da sátira literária, como do texto literário em geral, vive muito do seu redimensionamento em leituras sucessivas, sem que isso, obviamente, seja compatível com o sacrifício à linguagem mediadora da vontade dialogante da poesia; mesmo que se postule, implícita ou explicitamente, à maneira de muita da poesia de intervenção da segunda metade do século XX em diante, o estatuto acessório da referência de superfície. A deslocação de eixos, o do jogo de provas textuais mais ou menos ambíguas, instáveis, contraditórias, falsas ou verdadeiras pelo da linguagem mais denotativa, pode redundar na limitação do poder de superação e transfiguração de expectativas que a sátira, de um forma ou doutra, sempre persegue.

A sátira é sempre resposta a um estado de coisas excessivo, a regeneração em nervo positivo, construtor, de um desencanto ou mesmo de uma desistência. Ela é obsessão contra uma obsessão, espécie de ritual predatório, mais ou menos sádico, que inverte as regras iniciais do jogo de poderes numa lógica de substituição: o lugar dominante, num universo empírico, do objecto da sátira é apropriado pela energia saturante do fenómeno satírico (e pelo seu enunciador-autor). Para que esta função se cumpra, não é obrigatório que exista um inquérito objectivo e exaustivo, como não se exige este estádio para a prossecução da sátira a homens e costumes

[5] *Anatomie de la Critique*, Paris, Gallimard, 1969, p. 272.

com propósitos sociais, construtivos. Espera-se, sim, que o envolvimento satírico seja suficientemente sedutor, que guarde o lado irreal de que lhe vem porventura a simplicidade da sua persuasão, para conduzir a uma (re)flexão medular mais consciente ou mais intuitiva.

No campo especificamente literário, o grafito é um género que não prescinde de uma articulação sensível entre a estrutura formal, que se revela de imediato numa brevidade explosiva, e uma certa agudeza conceptiva. Se do pensamento ou do elementar apontamento disparado como grafito se exige uma organização mais elaborada do que a contida na destreza verbal ordinária, que o mesmo é dizer maior visibilidade (poeticidade) do discurso, apenas o verso ou a prosa poética[6], com as qualidades morfossintácticas, lexicais e fonológicas que lhe são congénitas, serve imediata e eficazmente esse propósito. A calibragem retórico-estilística da linguagem da sátira é o primeiro indicador das manipulações sofridas por essas reacções impulsivas e da consequente separação entre o território do sátiro e dos seus leitores e o território dos satirizados.

A imponderação que pode transparecer do laconismo destes textos híbridos entre o epigrama e o aforismo é apenas aparente. O pendor imediatista significa distanciamento em relação a sistemas intransigentes e não ausência de método na análise do real e na detecção da veracidade, na revelação de zonas de sombra e de irracionalidade.

O epigrama, construído em verso e conotado com engenho, e o aforismo, expresso em prosa e dependente de uma sabedoria que amiudadamente procede de conhecimentos científicos consistentes, constituem as duas formas mais sumárias e aparentemente mais singelas de sátira, embora de nenhum modo as mais simples. Nem um nem outro se circunscrevem exclusivamente ao âmbito da sátira, mas é significativo notar que não poucos textos dentro de cada especificidade manifestam tonalidades satíricas. O epigrama é em geral considerado a blindagem verbal exterior do aforismo, uma ocorrência linguística admirável sem conteúdo necessariamente notável ou um mero chiste.

O significado original do vocábulo "epigrama", procedente da palavra grega que significa inscrição – inscrição breve em estátuas, túmulos, monumentos ou ex-votos, para perpetuar uma vida, um feito, uma oferta votiva –, encerra já os fundamentos da modalidade epigramática armada de intuitos satíricos. De género memorístico laudatório e fúnebre criado pela cultura grega, com as mais antigas gravações conhecidas a remontarem ao século VII a. C., o epigrama literário começa, pela mão de

---

[6] Há também, com efeito, embora menos frequentes, grafitos em prosa, cuja plenitude advém muito das propriedades fónico-estilísticas próprias do verso, como a simetria ou a frase bimembre, processo que substitui os efeitos estéticos e mnemónicos das rimas finais ou internas.

Simónides de Ceos (VI-V a. C.), a ajustar-se ao carácter que preservará a sua continuidade, o crítico-satírico, cultivado mais tarde, já dentro do espírito satírico que singulariza a civilização latina, por Marcial, o maior dos mestres clássicos desta forma lapidar.

O aforismo, procedente do termo grego *aphorizein*, que significa de-limitação, circunscreve o seu próprio horizonte, a sua própria verdade, concebendo um pensamento que estilhaça epigramaticamente o universo português: "Neste país só somos livres no cagar"[7].

A obscenidade[8] que actua como recurso de relevo na sátira em geral, literária ou não, ligada quase sempre ao sexual e ao escatológico, cumpre uma importante função de derisão cómica e repugnante, aqui sobretudo atinente à representação sem preconceitos ou tendenciosamente amoral das partes do corpo associadas à excreção, para exacerbar a representação negativa da desordem equacionada:

Comunista que me lês
Um conselho escuta tu
Pega na foice e martelo
E enfia-os no cu[9]

Os grafitos que ainda hoje se alojam em muros, portas e paredes de lavabos acentuam bem essa antiga e intrínseca urgência humana de comunicação por via da palavra pública e, tanto quanto possível, perpetuada ou eternizada. A permanência é justamente o vínculo sociológico que mais relaciona o epigrama com o epitáfio, herdeiro, também ele, dos gregos e de Marcial, e durante vários séculos materializado em gravações sérias ou mesmo solenes que proclamavam para a posteridade as virtudes do falecido. Relembremos: a partir do momento em que os maquinismos do burlesco contaminam a pureza e o respeito lutuoso do epitáfio, este transforma-se, enquanto subgénero específico do epigrama, na paródia sinistra das inscrições fúnebres e votivas, técnica que já Simónides havia adoptado, ao simular uma gravação funerária para o poeta Timocreonte de Rodes.

---

[7] Pedro Barbosa, *O Guardador de Retretes*, p. 78 e 80.

[8] Categoria que recobre os significados de conceitos já em si mesmos inconstantes como lubricidade, lascívia, indecência, repugnância, imundície ou vergonha, talvez a melhor definição de obscenidade seja aquela a que se pode aceder pela negativa. Na acepção de Theodore Schroeder, cuja vida se fez literalmente de campanhas em favor da liberdade de expressão, "a obscenidade não existe em nenhum livro ou quadro, mais não sendo que uma feição do espírito que lê ou que olha" (*Apud* Henry Miller, *Obscenidade e Reflexão*, prefácio de Pedro Alvim, Lisboa, Vega, 1991, p. 26).

[9] Pedro Barbosa, *O Guardador de Retretes*, p. 82.

O já citado grafito "Entre um pato e Salazar" constitui um sucedâneo da antiga sátira pessoalizada, que procura destruir a vítima através de práticas mágico-religiosas, e, mais do que isso, um sucedâneo esmerado, ao desenhar-se nas formas elegantes do verso tecnicamente distinto. A condensação que lhe imputa a fisionomia de um libelo em miniatura coloca em evidência a crueldade de fundo que geralmente reslumbra da pequena composição, materializada geralmente no simples monóstico, no dístico, no terceto, na quadra ou na quintilha, continente poético de um pensamento divertido e arguto, traduzido em fraseologia concentradamente rutilante, com o fundamental da sua agudeza exposto não raro apenas no fim. É aí que o efeito do inesperado atinge a sua programada audácia e potência máxima, quer junto do leitor incauto, quer junto daquele receptor que, apesar de familiarizado com a poética do epigrama, procura o espírito epigramático, simultaneamente alma e corpo exotérmico do texto. Este tipo de texto conforma uma espécie de antilírica, ora porque usa a estrutura e o metro líricos, vulgarmente ligados à irrupção confessional, ora porque da voltagem irónica entre a forma e o conteúdo ressalta a referida sensação de imprevisto. Esta economia de meios encontra expressão superior na forma rigorosa do *haiku* japonês (com dezassete sílabas em três verso), que se serve de uma linguagem coloquial para descrever realisticamente a vida comum. A concisão cantante assegura a apreensão da instantaneidade e do tempo com um distanciamento e uma reserva aparentes, estratégias fundadas na vontade de concentração e de mobilidade de um autor que persegue o ponto de harmonia paradoxal do seu enunciado. Essa desejada totalidade expressiva, ideológica e pragmática desvela-se no impulso súbito, inesperado, envenenado e irónico da conclusão (lograda num único ou, menos frequentemente, dois ou mais versos, ou apenas numa parte do último verso, ou até numa única e última palavra), que modifica completamente o sentido do corpo integral do texto, através de movimentos mutualistas de expansão-refracção traçados por dispositivos de reiteração e de refluxo (aliterações, assonâncias, rimas finais e rimas internas, homonímias, paralelismos, etc.).

E se um poema popular tradicional é sempre uma rede aberta de sentidos, de correspondências, de ressonâncias, a quadra potencia a convergência interpretativa e até a sublimação de um tema, sem contudo interromper a vaporização de significados. No registo popular ou de inspiração tradicional, que, por razões de autoria e de circulação, dispensa as titulações que tantas vezes constituem o andamento inicial das sátiras *escritas* da grande literatura, o espanto desencadeado pela solução chega a ser mais intenso, porquanto a espera ou a expectativa, criadas comummente no conjunto formado pelos dois primeiros versos, ficam de certo modo diluídas pelo *nonsense* semântico dessa primeira sequência: jogo estético e jogo de relação lúdico-irónica e satírica com o mundo, pela ânsia de, numa dialéctica de ocultação-revelação, ver e dar a ver novas perspectivas do real visível e invisível.

Os grafitos políticos reescrevem e libertam do limbo mais ou menos consciente em que se legitimam, provocativa e palimpsesticamente, as certezas massivas da linguagem política comum, da vida nas suas rotinas oprimentes, das novas mentalidades estilhaçadas em múltiplos e sobrepostos pseudomodelos de felicidade e de emancipação. O discurso alegadamente despoetizado do grafito introduz no texto distâncias ou margens, espaços de jogo e de liberdade entre o leitor e produtos mínimos aparentemente modestos mas decerto tecidos à custa de uma árdua instrumentação verbal e ideológica, com os quais o autor-leitor colectivo investiga o social e o civilizacional. Seja como for, o uso lúdico[10] da palavra poética como meio de envolvimento com a Pátria ganha aqui contornos de escrita rápida, imediata, sob a forma de notas provenientes de uma observação concreta e de uma experiência que é também participação. A subjectivização da expressão aforística coincide com o delineamento muito pessoal da verdade, ao mesmo tempo garantia da sua autenticidade e condição de uma linguagem original, eloquente e persuasiva.

O nosso tempo (nenhum tempo, aliás) – para mais em lugares de passagem quase marginais como os lavabos, lugares de tensão e evacuação (purgação orgástica) psicológica e física – não convive facilmente com o aforismo que, sob a forma de conceito moral abreviado, pretende reger a vida em função de explícitas rotas de bem viver humanista. A arte beata e abertamente moralizadora torna-se quase sempre, mais cedo ou mais tarde, anacrónica e portanto inoperante, antes de tudo porque não investe na tecnologia da sedução e do arrebatamento. A selecção das ideias e dos quadros, bem como as técnicas retórico-estilísticas que os traduzem em edifício poemático, não dispensam nunca o ludismo, desde o que semanticamente se concentra em pequenas anotações ou episódios insólitos e anedóticos ("A diferença entre Portugal/ E uma lata de merda/ É só a lata" ou "Seja patriota: cague à portuguesa"[11]), até àquele que suporta sentidos mais profundos, que podem estar encobertos por jogos linguísticos de interessante conseguimento, quase à maneira dos brinquedos verbivocais infantis ("Viva **Mau**ssolini" ou "Viva o Co**n**unismo"[12]). A alegria da palavra realista mas não imobilizante, simples e aberta mas não simplista nem vulgar, mais do que efeito estético é a matéria intersticial de uma escrita que redime

[10] As diversas definições do lúdico, como as de Schiller ou Huizinga, convergem numa tese a que nem sempre se atende quando se trata de obras literárias que, por diferentes motivos, convocam a (in)subordinação do jogo: o lúdico, como objecto acabado ou como série de constituintes de um todo em processo, é elemento vital da criação, vector essencial da natureza humana que, matizado de imprevisto, ousadia, imaginação e engenho crítico, opera sobremaneira em momentos de crise de valores cívicos, culturais, morais, éticos, religiosos, estéticos. A deslocação e a abertura de sentidos, o conhecimento que se descerra sob o divertimento transgressor, o saneamento dos hábitos e dos julgamentos estacionários devem muito ao que no lúdico é denegação de ideologias prepotentes e repressivas, de irracionalismos e de misticismos.

[11] Pedro Barbosa, *O Guardador de Retretes*, p. 78.

[12] *Idem*, p. 81.

das instruções convencionais a linguagem poética. Esta poesia desperta no leitor desprevenido uma sensação de superficialidade leviana, de investimento no fragmentário, no residual, no resto, mas é desse aparente absurdo inconsequente que transluz, paradoxalmente, o fundo ético essencial de uma língua de cujo pendor performativo transparece a crise que ela transporta, na sua relação consigo mesma e na comunicação com o mundo.

Cada uma destas obras mínimas corresponde a um pensamento autónomo, embora participante cada um do tecido composto por essas observações aparentemente negligentes, avulsas; pensamento também crítico, progressivo, de dúvida e de reinvenção, de descoberta, de juízo combinatório, empírico, receptivo à mediocridade burlesca e grotesca de um país derrotado, frustrado, provinciano, arcaico, nauseabundo. A sobriedade elíptica deste texto convive afinal com um significado fulgurante e denso, demonstrando que a poética do menos ilumina e participa na dissipação da multíplice obscuridade que esconde as muitas idolatrias de todos os dias:

Neste país de gatunos
Governado por ladrões
O Zé-Povinho assiste
Às condecorações!...[13]

A linguagem é desconcertante, eufórica, porém macerada pela angústia de quem não parece acreditar na metamorfose do país. Um dos mais sobressalientes valores desta arte é a deliberada fuga à verbosidade excedentária, o ímpeto de condensação de cada momento experimentado na pressa ágil e enxuta da palavra. O gracejo, mesmo aquele que se traduz numa sedimentação minimal, a profanação, a blasfémia, a paródia, o insulto, o riso dessacralizante, partindo de uma viva sensibilidade para a complexidade das coisas, têm sempre subentendido um problema sério, a que a poética gnómica voltada inteiramente para o curto-circuito das concepções e dos juízos petrificados confere a necessária substância. O humor, subtil ou directo, negro ou prazenteiro, é o dispositivo (e o impulso cognitivo) que activa o sempre renascente apelo inscrito num *corpus* que bem merece o epíteto de maior. Dessa técnica literária, que é igualmente disposição antropológica de espírito, reverte uma visão aumentada, intensificada, transcendente do plano da realidade fraccionada para recontextualização no registo epigramático e aforístico.

Numa textualidade que funciona às avessas, através de associações, de paralelismos, de antífrases, de analogias inusitadas e de caminhos erradios, a pleni-

[13] *Idem*, p. 80.

tude consuma-se pela miniatura. E é de facto surpreendente como objectos tão breves contêm níveis de sentido que não se resolvem em propriedades fixas mas no imprevisto de actos comunicativos especiais que apenas se completam na aceitação desse efeito de surpresa associado às representações semânticas internas do texto literário. A dispersão de temas e de motivos (políticos, sociais, económico-financeiros, religiosos, sexuais, culturais, etc.) deste *corpus* movente, cuja problematização *ad infinitum* se mede em textos tão sugestivos como "Se as putas fossem flores/ Portugal era um jardim", "Meu irmão: já fui à guerra / E não matei ninguém. / Diz-me, que a verdade não se enterra: / Fui covarde ou fui herói?", "Abaixo o tio Patinhas / que é capitalista", "A terra a quem a trabalha / O ovo a quem o põe", "Se Deus prometeu vir à Terra / Que venha, / Nós pagamos as passagens" ou "O Poder está na cama"[14], não esconde uma unidade vital intrínseca que é uma espécie de jornada alucinante pelo espaço labiríntico da mente, da antropologia do imaginário e da práxis do ser português (e humano universal) moderno.

Razões mais do que suficientes, como se vê, para que a crítica literária e outras disciplinas atentem com mais ponderação no caleidoscópio fecundante de sentidos de uma produção que se define pelo minimalismo formal, por uma depuração de meios discursivos e expressivos que coloca em evidência lapidar a intrincada estruturação ideológica e político-social da realidade portuguesa anterior ao 25 de Abril de 1974.

[14] *Idem*, pp. 81, 83, 86 e 87.

MUSEUS E CONSUMO*

por

Sérgio Lira**

Resumo: Analisam-se as relações entre os museus e os consumos culturais, numa perspectiva diacrónica, tomando por base a própria alteração do sentido e do significado da instituição "museu". Verifica-se a exploração de estereótipos (entre os quais medos e mitos milenaristas) na busca de públicos, que os museus contemporâneos levam a cabo. Finalmente, observa-se um outro tipo de consumo também presente, e eventualmente cada vez mais, nos museus: o consumo realizado nas lojas onde se podem adquirir desde lembranças a reproduções de arte. Conclui-se, verificando que os museus actuais são, de facto, *locii* de consumos variados e levanta-se a interrogação da possibilidade do auto-consumo/destruição..

Palavras-chave: Museus; consumo; público.

A frequência de museus e de exposições temporárias assume actualmente uma conotação cultural que pode ser observada a vários níveis. Desde o lugar comum da "conversa de café", passando pelos *media* e fundando-se nas políticas culturais governamentais ou no interesse académico[1] sobre o fenómeno expositivo, as últimas décadas assistiram a um crescendo da importância atribuída aos museus e às exposições enquanto fenómenos de dito enriquecimento cultural. Por outro lado, como tentaremos demonstrar, a transição de milénio foi pretexto para o reforço de uma nova forma de liturgia do consumo cultural, que respeita especialmente ás exposições e aos museus. Estas duas tendências prolongaram-se para além do momento mitificado da mudança entre séculos, assumindo actualmente foros de realidades aparentemente e desejadamente duradouras.

---

* O texto que agora se dá a público tem por base algumas reflexões objecto de uma comunicação que foi apresentada nas *1ªs Jornadas Interdisciplinares* realizadas na Universidade Fernando Pessoa, sob o título "Consumos culturais em finais de milénio: museus e exposições".

** Docente da UFP, PhD em *Museum Studies* pela Universidade de Leicester (U.K.). slira@ufp.pt. http://www.ufp.pt/~slira.

[1] Já nos referimos a este aspecto em (LIRA, 1999).

O museu e as exposição são, de há muito, local privilegiado de interesse político e cultural. Apesar de vistos como algo de normalmente reservado a uma minoria esclarecida, os museus e as exposições assumiram pontualmente uma importância fulcral nas estratégias ideológicas de certos regimes políticos. Referimo-nos, particularmente, aos nacionalismos europeus de que Portugal pode ser dado como exemplo evidente[2]. A partir do final dos anos vinte deste século, Portugal conheceu um interesse do político sobre os museus e exposições temporárias que se tornou evidente no paroxismo da Grande Exposição do Mundo Português em 1940[3]. De um mundo reservado a eruditos e a sábios, onde o "povo" não era reconhecido como elemento essencial ou sequer desejável, nesse período de extrema ideologização de todos os meios disponíveis, os museus viram a sua privacidade invadida por multidões exortadas ao consumo de exposições pela máquina de propaganda do regime[4]. Inevitavelmente, o surto baixou após um clímax previsto e provocado e a paz erudita e recatada reclamou novamente o seu lugar nas salas dos principais museus nacionais[5]. Muito poucas excepções podem ser apontadas e, mesmo essas, são-no virtude do papel ideológico dos museus em causa[6]. Ainda assim, uma tal erupção de interesse público sobre o mundo dos museus não passaria sem consequências e a utilização dos museus em Portugal mudou, de facto, com o virar dos meados do século.

O mesmo se não poderá dizer do interesse académico sobre o fenómeno. Se bem que a preparação dos profissionais dos museus portugueses, a partir de certa fase[7], tenha passado a ir à Universidades em busca de alguma formação específica, a realidade museológica e a investigação universitária não andavam propriamente por caminhos próximos, ou sequer paralelos, na viragem dos anos 50. Em contraponto podemos observar um crescimento notório dessa convergência em outros países europeus[8]; a

---

[2] Cf. (LIRA, 1998), (LIRA, 1998A) e (LIRA, 1999A).

[3] Veja-se a título de exemplo (CASTRO, 1940).

[4] De interesse notar as definições de intuitos políticos e ideológicos associados às comemorações que Salazar evoca em alguns dos seus escritos. Cf. (SALAZAR, 1959).

[5] O fluxo de visitantes aos principais museus da capital aumentou significativamente durante o período das comemorações (verifiquem-se por exemplos os números de visitantes no Museu Nacional de Arte Antiga); por outro lado o número de exposições temporárias, numa clara tentativa de atrair público, aumentou também significativamente no mesmo período (a título de exemplo vejam-se também os números relativos ao Museu Nacional de Arte Antiga: o ano de 1940 conheceu cinco exposições temporárias; nos anos seguintes, até 1944, apenas se regista um destes eventos em cada ano).

[6] Uma das excepções foi o do novo Museu de Arte Popular, herdeiro da Exposição de 1940, que, sob a orientação do SNI prosseguia um programa claramente ideologizado, apresentando um Portugal concebido pelo regime e que correspondia uma imagem política: a do Portugal das diversidades etnográficas unido pelo cimento nacionalista e pela "alma" de um povo velho de oito séculos.

[7] Veja-se a alteração introduzida em 1953 pelo decreto nº 39116 relativo ao estágio dos conservadores e que revoga parcialmente o decreto nº 22110. A legislação de 1965 virá introduzir novas e importantes alterações (decreto nº 46758).

[8] Na Universidade de Leicester, por exemplo, o departamento de estudos museológicos desenvolve-se a partir da década de sessenta.

partir dos anos sessenta os museus passaram a tema universitário no duplo sentido em que eram clientes de formados e objecto de interesse e de investigação. O interesse no papel do museu, nas suas diversas funções (existentes ou potenciais) e nos desafios que a sua evolução trazia, fizeram com que o interesse pelo fenómeno museológico crescesse de forma assinalável dentro das Universidades[9].

Parte desse interesse crescente sobre os museus foi provocado pelos próprios museus que passaram a ter uma necessidade premente de público a partir do momento em que, de um ponto de vista conceptual, assumiram que a presença de visitantes era condição essencial á sua própria definição e existência. As novas definições do que é um museu passaram, primeiro timidamente, depois enfaticamente, a colocar o público num lugar inegociável[10]. Um museu é algo que tem público, ou não é museu. Foi a conclusão necessária, e dessa conclusão surgiu uma necessidade premente até então pouco ou nada sentida: trazer público para os museus. O público é um elemento perturbador da paz claustral de uma sala "clássica" de um museu: trás consigo elementos poluidores, é potencialmente ruidoso, tem o mau hábito de "ver com as pontas dos dedos" (quando não com a mão toda...), pode lembrar-se de subtrair uma pequena lembrança, perturba a tranquilidade dos eruditos que tinham nessas salas um reino reservado. Mas passou a necessário, imprescindível, irrecusável. O museu deixa de ser voluntariamente rebarbativo para se tornar intencionalmente afável e acolhedor[11]. Numa palavra, o museu passa a incentivar ao consumo cultural, assumindo este termo na sua acepção mais lata.

Os museus passaram a assumir-se como um local de lazer, de entretenimento, de investigação mas, fundamentalmente, um local de cultura. Na busca de públicos mais vastos e mais fiéis, o consumo dessa fatia de cultura foi sendo apresentado como uma necessidade: ir ao museu e visitar a exposição que abriu recentemente passam a estereótipos de atitudes culturalmente correctas, como ler o jornal... é necessário poder dizer que se fez, e o confessar que se não gosta de museus, que se não lêem jornais e que se abominam exposições de arte é sinónimo de um paradigma de bruteza (cultural...) abominável. Um certo culto elitista estigmatiza a recusa de tais práticas de consumo cultural que se transformam, assim, ao menos para uma parte da população que se pretende culta, em actos de autêntica liturgia. Liturgia não muito diferente de outras que já imperaram: ir á ópera era uma necessidade social, desde o vestido á estola de peles, da cartola ao sapato de verniz. Se se gostava muito

---

[9] Uma das formas interessantes de verificação do afirmado é recorrer às datas das edições originais de obras sobre museologia. Cf. (KAVANAGH, 1996).

[10] Referimo-nos, em particular, às definições de museu adoptadas pelo ICOM e pela MA (U.K.) e ás revisões de que têm vindo a ser alvo.

[11] O museu "clássico" era de facto repelente de públicos. Vejam-se a título de exemplo as regras de acesso ao Museu Britânico referidas por (HUDSON, 1975: 8 e 9).

ou pouco de ópera não era, de facto, relevante: uma certa faixa da população *ia* a ópera. Paradoxo interessante, apenas desfeito pela cronologia do observado: a elite cultural estigmatizava o acesso do "povo" ao museu e à exposição; a elite cultural estigmatiza o afirmar-se despudoradamente que se acha o último museu de um arquitecto famoso uma enorme "pepineira", um desconforto arquitectónico e uma aberração paisagística. Não se pode: está culturalmente correcto gostar; é preciso gostar.

Hoje pretende-se criar a necessidade de uma certa faixa da população visitar (e revisitar) museus. Mas essa faixa já não é um estreito grupo, restrito e privilegiado: os museus vão assumindo cada vez menos o papel do gabinete de curiosidades e cada vez mais o do hipermercado cultural, onde há bens de consumo cultural para todos os gostos, para todas as idades e para todas as bolsas. Nem o *background* cultural desses consumidores tolhe a atitude do museu, como não interessa de facto ao hipermercado que o cliente tenha sido muito pobre quando criança: se hoje é capaz de dispor de cartão de crédito, é muito bem-vindo na caixa registadora. Assim também para o consumidor de cultura: o museu prepara vários produtos, esforça-se por ser atractivo para todos, independentemente do grau de alfabetização ou daquilo a que já se chamou "*sensibilidades menos apuradas*"[12]. O museu contribui activamente para transformar o seu uso em necessidade, para transformar um acto esporádico num acto ritual; finalmente, para alargar o mais possível o número dos iniciados e dos praticantes da sua liturgia de consumo cultural.

Esta amálgama de atitudes é em parte explicável pela urgência de obter públicos, pela premência de ser visitado e conhecido. E essas urgência e premência são-no em função de pressões várias. Analisámos já uma das mais evidentes, a da própria justificação cultural da existência da instituição em causa. Mas uma outra surge como um espectro, apenas ameaçante para alguns museus, bem palpável já para tantos outros: dinheiro, vil metal, dependência económica, alguém com poder para ameaçar "cortar as verbas". Os museus de iniciativa particular, fundados no pressuposto da auto-sobrevivência económica, sentem essa pressão à nascença, crescem ou morrem com ela, ou são "intervencionados" a dado passo da carreira por serem julgados de excepcional interesse e merecedores de não desaparecer[13]. Mas provar que se é "merecedor de não desaparecer" é desafio complicado e que passa,

---

[12] Veja-se o que afirma a certo passo o Decreto-Lei nº 46758 de 18/12/1965.

[13] Apenas a título de exemplo atente-se no processo que fez com que o Museu de José Malhoa passasse para a dependência do Estado Português: demonstrada a inviabilidade da instituição e a sua importância cultural e regional, o Estado assumiu a tutela como última solução que evitava o encerramento do museu. Cf. *Diário do Governo*, II série, nº 262, 1933/11/09, sobre a criação do Museu José Malhoa e Decreto-lei nº 42938 de 1960/04/22 sobre a transferência para o Estado do Museu José Malhoa.

actualmente de forma inevitável, pela prova de que se tem público vário, interessado e interessante e com perspectivas de futuro[14]. Por outro lado, os museus que surgiram (ou surgem) à sombra da iniciativa pública, sob os auspícios do dinheiro público, vão sendo também pressionados para provar à saciedade que têm razão de existir; e uma parte fundamental dessa prova radica na estatística de visitantes. O radicalismo desta exigência é mais ou menos acentuado conforme a cultura de dependência de dinheiros públicos existente, região a região, país a país[15], mas a tendência observável é para o seu reforço, não para a sua anulação.

Na busca (perdoe-se a expressão) "desesperada" de públicos, os museus enveredam pelos mais diversos caminhos, negoceiam as mais imaginosas estratégias. No final do milénio encontraram um argumento de reforço da política de atracção de públicos exactamente no *marketing* milenarista: seria "a última exposição mundial do milénio", seria a exposição "acerca do milénio", seria "a primeira grande exposição do novo milénio", seria "a profunda transformação operada no museu e nas suas exposições permanentes na viragem do milénio"[16]. Como afirmávamos no início, o milénio foi pretexto para o reforço de uma nova forma de liturgia do consumo cultural que os museus vêm construindo há duas ou três décadas. Neste sentido, muitas das visitas aos museus podem ser de facto consideradas como a expressão de novas liturgias de consumo potenciadas pelo aproximar de uma barreira imaginada, sentida, temida, publicitada de forma tão intensa que é quase impossível ser-lhe imune. A convenção do calendário assumiu foros de realidade interventiva, quase palpável, e os museus, instituições dificilmente imunes à cronologia e portanto, mais que tantas outras, conscientes da fragilidade inventada que é a pura convenção, em vez de apontarem aos seus públicos o "rei vai nu" dos medos e das simbólicas milenaristas, acicataram tais sentimentos e sensações na esperança de aumentar, ainda que efemeramente, a estatística de visitas. O milénio, assim, mais que um momento foi um período, uma tranche de tempo que urgia aproveitar em todas as suas potencialidades. Também aqui estamos perante um *Milénio* que é pedaço imaginado de tempo, uma ficção que se reproduz em terreno fértil e que, esperavam os

---

[14] As exigências estabelecidas para as candidaturas ao POC, integrado no Quadro Comunitário de Apoio, de projectos museológicos de vários tipos (em Setembro de 2000) são disto prova evidente. Do mesmo modo será de interesse ter em conta o que a RPM aprecia relativamente aos museus que se candidatam a fazer parte da Rede e que solicitam os apoios previstos por esta Estrutura de Projecto. A este respeito é de interesse a consulta da página web da RPM disponível em [http://www.rpmuseus-pt.org]

[15] Admitir-se-á que citemos neste contexto um comentário que nos foi feito por um súbdito britânico, aquando de uma visita realizada a um museu nacional (Museu do Abade de Baçal) em 1998, perante a evidência de um museu aberto a um público inexistente: tal situação não se manteria no Reino Unido por muito tempo sem que a tutela não assacasse responsabilidades ao director.

[16] Não será necessário citar à exaustão os exemplos do que afirmamos. Quedemo-nos pela tão conhecida propaganda que foi feita à Expo 98 ou pela exposição que o Museu de Alberto Sampaio preparou.

museus, frutificasse em muitos visitantes mais ou menos rituais, mais ou menos conscientes de que estão presentes à reinventada liturgia do final dos tempos. Naturalmente, tais esperanças fundavam-se também na antevisão de que práticas ritualizadas de consumo tenderiam a propagar-se no tempo, a cristalizar, e dessa forma, a fornecer um rebanho de público mais consistente para as décadas (ou, ao menos, para os anos) mais próximos. Estamos ainda demasiadamente próximos do fenómeno para ser possível analisar estatística de visitantes suficientemente coerente para poder concluir[17]. O que nos importa neste momento é verificar a estratégia. E essa é, claramente, a do fomento do consumo.

Um outro aspecto, ainda relacionado com o conceito de consumo, mas agora tomado num sentido bem mais literal, é a função das lojas dos museus. Se em algumas instituições tais práticas de claro consumo económico, mais que cultural, se vêm desenvolvendo de há muito e de forma consistente[18] mais raro era observarmos esse fenómeno nos museus portugueses, pelo menos até há alguns anos. No entanto este aspecto tem vindo a ganhar relevância; tal relevância que numa intervenção recente[19] a Directora do IPM (Instituto Português de Museus) se lhe refere em termos significativos. Uma das parcelas maiores das entradas em caixa dos museus provém exactamente das lojas. Ou seja, quem visita museus, gasta nas lojas, transacciona, usa poder económico para adquirir produtos ditos de estirpe cultural. A consciência desta realidade é extremamente interessante, uma vez que a imagem da caixa registadora deixa de ser apenas uma imagem (já o não era, realmente, uma vez que as entradas nos nossos museus são, quase sempre, pagas...) para passar a realidade bem palpável, bem mais próxima da do hipermercado. Nos museus não se consome só cultura: também se consomem produtos, dos mais "culturais" aos mais fúteis. E se estas lojas passam a ser uma das principais fontes de proventos, e porque uma das dificuldades provectas dos nossos museus é o dinheiro disponível, então não é muito difícil imaginar o cenário de um museu que investe conscienciosamente numa estratégia comercial rentável, que desenvolve a sua loja de formas estritamente empre-

[17] Ainda assim, segundo a estatística do IPM relativa aos Museus Nacionais, a tendência generalizada é para a diminuição do número de visitantes. Entre Janeiro e Maio de 2001 registaram-se 261.667 visitas a esses Museus; entre Janeiro e Maio de 2002 registaram-se 241.834 visitas, ou seja, menos 19.833 entradas, o que corresponde a um decréscimo de aproximadamente 7,5%. Não é, no entanto, possível assumir neste momento tais valores como tendência; indicámo-los apenas a título informativo.

[18] Citemos o exemplo da loja da *National Gallery* em Londres. Pode ser visitada, pode aí fazer-se compras, sem usar o museu. Claro que se pode argumentar que adquirir produtos dessa loja é, só por si, um consumo cultural; certamente. Mas é também, e defendo que primordialmente, um consumo económico, uma transacção comercial que interessa à duas partes que a efectuam. De tal forma que o catálogo da loja, enviado gratuitamente aos clientes por via postal, é uma significativa peça em termos, por exemplo, de vendas à distância.

[19] Cf. Jornal *Público* de 1 de Agosto de 2002, página 32.

sariais e que tende a transformar-se, assim, num negócio que se realiza porque detém bens únicos (as telas de um pintor famoso...) de que possui os direitos de *copyright*. Perversão! Uma instituição cultural que transacciona, que usura, sobre a posse de bens que deveriam ser património colectivo, bradarão os puristas do museu cultural; correcta política de sobrevivência, bons princípios de sã independência económica, que é a indispensável base de uma política cultural verdadeiramente à margem da trica política e das tendencialmente eternizadas "pedinchices" de subsídio, dirão outros.

Entre ambos, os museus vão tentando marcar o público para o consumo cultural e para o consumo económico. Voltamos, pois, ao título. Os museus são, de facto, e tendencialmente cada vez mais, instituições de consumo. A principal questão é se se não consumirão nesse processo, perigosamente autofágico.

BIBLIOGRAFIA

CASTRO, AUGUSTO (1940). *A Exposição do Mundo Português e a sua Finalidade Nacional*, Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.

HUDSON, KENETH (1975). *A Social History of Museums*, Londres: The MacMillan Press Ltd..

KAVANAGH, GAYNOR (1996). *A Bibliography for History, History Curatorship and Museums*, Hants: Scolar Press.

LIRA, SÉRGIO (1998). "Linhas de força da legislação portuguesa relativa a museus para os meados do século XX: os museus e o discurso político", *Actas do V Colóquio Galego de Museus*, (1998), Melide: Consello Galego de Museus, pp. 69-98.

LIRA, SÉRGIO (1998[A]). "Os Museus e o conceito de Património: a peça de museu no Portugal do Estado Novo", comunicação apresentada ao *Congresso Histórico de Amarante*, 3ª Sessão, Património, Arte e Arqueologia, Amarante.

LIRA, SÉRGIO (1999). "Museus e Instituição Universitária: um exemplo de Cooperação", *Antropológicas*, nº 3, (1999), Porto: Universidade Fernando Pessoa, pp. 79-90.

LIRA, SÉRGIO (1999[A]). "Portuguese legislation on museums during the *Estado Novo*: from the First Republic inheritance to the changes of the sixties.", *Museological Journal*, vol. 6, (1999[A]), Leicester: Museum Studies Department, pp. 73-87.

SALAZAR, ANTÓNIO DE OLIVEIRA (1959). *Discursos e Notas Políticas*, 2ª ed., vol III, Coimbra: Coimbra Editora.

REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO DE UM ANTROPÓLOGO NUMA INSTITUIÇÃO DE ENGENHARIA CIVIL*

por

Marluci Menezes**

Resumo: Esta reflexão propõe discutir alguns aspectos que se encontram subjacentes ao trabalho que, como antropóloga, se desenvolve numa instituição de investigação em muito ligada às Ciências da Construção. Isto porque, circunstancialmente, se tem exposto publicamente alguns resultados e reflexões acerca de estudos efectuados, contudo e de certa forma, tem ficado por discutir, reflectir e, de certo modo, divulgar *o que, como e de que forma trabalha* um antropólogo numa instituição desse cariz. O que, num outro ponto de vista, permite mostrar como pode ser plural, aberto e criativo os terrenos, temas e contextos institucionais para se desenvolver a investigação antropológica.

Palavras-chave: Interdisciplinaridade; espaço; sociedade.

O que faz um antropólogo numa instituição de engenharia civil?

A actividade que se desenvolve como antropóloga do Núcleo de Ecologia Social (NESO) do Laboratório Nacional de Engenharia Civil (LNEC) está relacionada com os objectivos fundamentais deste Núcleo,[1] correspondendo ao desenvol-

---

* A reflexão que aqui se apresenta retoma alguns aspectos de um trabalho anterior e que serviu como base de uma comunicação elaborada para o Congresso sobre "Práticas e Terrenos da Antropologia em Portugal", realizado em Lisboa em Novembro de 1999. Passados 5 anos desde aquela data, entendeu-se pertinente fazer uma revisão e um aprofundamento da temática abordada naquela comunicação, na medida que algumas questões levantadas se mantêm com alguma proeminência.

** Doutora em Antropologia Social, Investigadora Auxiliar do Núcleo de Ecologia Social (NESO) do Laboratório Nacional de Engenharia Civil (LNEC). Contacto: Av. do Brasil, n.º 101, 1700-066, Lisboa. marluci@lnec.pt

[1] O NESO existe desde 1985, muito embora a sua designação anterior fosse GES (Grupo de Ecologia Social). Em 2002 deu-se a passagem do GES à Núcleo (conforme artigo 14.º, da Portaria n.º 507/2002, de 30 de Abril, do Ministério das Finanças, do Equipamento Social e da Reforma do Estado e da Administração Pública).

vimento de investigação fundamental, aplicada e experimental, com o intuito de responder às necessidades científicas e tecnológicas essencialmente concernentes aos domínios da habitação, urbanismo e obras públicas. Em específico, cabe ao Núcleo de Ecologia Social realizar estudos nos seguintes domínios: da "ecologia social do habitat urbano, nomeadamente em relação com a qualidade do habitat, os problemas sociais em áreas degradadas, os grupos sociais de risco e os projectos de intervenção no âmbito do desenvolvimento social local; ecologia social relacionada com o ambiente, nomeadamente em relação com a avaliação de impactes sociais de grandes empreendimentos de engenharia e a percepção de riscos tecnológicos e naturais".[2]

Os estudos desenvolvidos no NESO objectivam a realização de uma investigação aplicada à realidade social; a integração interdisciplinar, sobretudo no que respeita a uma maior inter-relação entre as Ciências Sociais e Humanas e as Ciências da Construção; a inovação de métodos e técnicas de investigação e intervenção. As principais áreas temáticas de trabalho são: 1) sensibilidades ecológicas, novos movimentos sociais e recomposição territoriais; 2) participação e cidadania; 3) processos, trajectórias e estatutos socio-espaciais de desfavorecimento e exclusão; 4) sociabilidades, estruturas de organização identitária e representações socio-espaciais; 5) satisfação residencial, modelos de habitar e qualidade de vida; 6) percepção de riscos naturais e tecnológicos; 7) avaliação de impactes sociais na construção e utilização de infra-estruturas; 8) criminalidade e (in)segurança em espaços de uso público; 9) uso, apropriação e representação do espaço; 10) desenvolvimento e inovação de instrumentos de apoio aos processos de decisão.

No âmbito do perfil acima referido, a actividade que se desenvolve como antropóloga sobretudo visa aprofundar o conhecimento da relação entre organização social e organização do espaço, enquadrando-se na perspectiva da antropologia urbana e de um sub-campo disciplinar aqui designado como antropologia do espaço. Os aspectos ou temáticas mais recorrentemente abordados nos estudos desenvolvidos, partem de um interesse geral e que se refere as relações entre os indivíduos e os seus contextos de vivência, daqui derivando os seguintes sub-temas: 1) práticas de uso, apropriação e representação do espaço; 2) memórias e projectos dos indivíduos/grupos relativamente aos contextos habitacionais, de trabalho e lazer (etc.); 3) aspectos socioculturais relacionados com a salvaguarda e reabilitação do habitat antigo e recente; 4) desenvolvimento de uma perspectiva de trabalho inter/transdisciplinar; 5) construção de metodologias e instrumentos de trabalho inovadores e que contemplem as várias facetas ou dimensões inerentes aos contextos analisados;

[2] De acordo com o artigo 14.º, da Portaria n.º 507/2002, de 30 de Abril, do Ministério das Finanças, do Equipamento Social e da Reforma do Estado e da Administração Pública.

6) construção e sistematização de eixos de orientação úteis à intervenção e gestão socio-urbanística que contemplem as dimensões socioculturais dos contextos. Portanto, no seguimento deste texto discute-se algumas das implicações dos aspectos ou temáticas aqui referidas.

A relação entre espaço e sociedade

Um dos pressupostos de partida para o desenvolvimento de estudos sobre o espaço e a sociedade, é admitir que a relação entre actores sociais e espaço é dialéctica (Lévi-Strauss: 1974; 1993) o que, à partida, permite considerar que a similitude que daí emana diz sobretudo respeito ao problema que se põe em termos da relação entre as configurações espaciais e as identidades colectivas (Silvano: 1988, 1994, 1997). Esta relação trata da interacção entre indivíduos, sociedade e meio, entre indivíduos/grupos, comportamento e espaço. Tais pressupostos permitem tomar o espaço como uma condição intrínseca às sociedades, manifestando-se assim na intimidade das estruturas sociais e no âmago dos dispositivos simbólicos (Lévy e Segaud: 1983). Como refere DaMatta (1991: 69), é "estudando o espaço de uma sociedade que se pode lançar luz sobre questões tão importantes como o seu sistema ritual e o modo pelo qual ela faz a sua dinâmica".

Daí que, podendo considerar-se a relação entre organização do espaço e organização da sociedade como o objecto de estudo do trabalho que se desenvolve, o contexto de observação etnográfica e de análise antropológica refere-se ao habitat urbano. Nesta óptica, o habitat é aqui entendido como o espaço social e o espaço ocupado, o que infere a existência de suportes para a produção, reprodução e desenvolvimento da sociedade – sendo um desses suportes o espaço físico –, bem como para os processos de continuidade e mudança (Casal: 1986). No entanto, é fundamental salientar que o habitat é aqui tomado como um espaço complexo, heterogéneo e multidimensional, encontrando-se a sua produção e construção no cerne das interacções entre as dimensões físicas, sociais, culturais e psicológicas, como das relações entre interior e exterior, local e global. Deste modo, as noções de habitat/ /habitar permitem destacar a dimensão existencial do ser humano, nomeadamente nos factores de âmbito locacional, simbólico, cultural, temporal e histórico (Reis Cabrita, *et. al:* 1998).

Se a unidade e a diversidade, a continuidade e a descontinuidade, a permanência e a mudança dos sistemas sociais são preocupações centrais da antropologia, o estudo do habitat humano, num sentido alargado, e de determinados habitats urbanos, num sentido particular, também vai ao encontro de tais preocupações. Pelo que, mediante a diversidade cultural, propomo-nos aprofundar o conhecimento dos as-

pectos socioculturais que se reportam à relação entre espaço, habitat, objectos arquitectónicos e a organização socio-espacial. Daqui resulta a importância em analisar as relações entre indivíduos/grupos e casa, edifício, rua, praça, e/ou bairro (etc.), e as suas variadas e múltiplas relações entre os mais íntimos e os mais expostos dos espaços, entre interior e exterior, entre bairro e envolvente, entre local e global e, ainda entre as permanências e inovações socio-espaciais.

No âmbito dos estudos efectuados em diferentes contextos de habitat, é de relevar os seguintes aspectos:

- As particularidades dos contextos residenciais e as suas inter-relações com as dimensões mais globais da realidade urbana.
- A relação entre as práticas de uso/apropriação do espaço, as características formais e funcionais dos espaços físicos, bem como o estado de conservação destes espaços, com as representações e imagens socio-espaciais que são construídas relativamente aos contextos residenciais e urbanos.
- As trajectórias/percursos, memórias e projectos socio-residenciais dos indivíduos em termos dos modos e formas como os contextos são apropriados, percebidos e representados.
- A influência das dimensões simbólicas, estéticas e rituais subjacentes aos espaços, objectos, práticas e usos, nas dinâmicas de satisfação residencial, no uso/apropriação, na manutenção/conservação dos contextos residenciais, como no gosto em relação ao sítio onde se vive.

O desenvolvimento de uma análise socio-espacial faz eco à necessidade de compreensão das relações internas e das interacções que se manifestam num dado contexto, bem como dos actos de percepção, apreciação, conhecimento e reconhecimento por parte de quem usa, apropria e representa o espaço-habitat. Dir-se-ia ainda que as características de uso e apropriação do espaço podem ser tomadas como uma dimensão de vivência na medida que, ao congregar múltiplos aspectos, interliga atributos físicos com práticas culturais de uso e valores de apropriação, e uma dimensão dinâmica que, ao se repercutir no tempo, permite entender estes múltiplos aspectos como um processo constante de construção, desenvolvimento, continuidade e mudança (Freitas, Menezes e Coêlho: 1996). Daí falar-se na importância do conhecimento das trajectórias/percursos, memórias e projectos dos indivíduos, bem como das dimensões simbólicas, estéticas e rituais subjacentes aos espaços e práticas.

Como contextos socio-espaciais de análise tem-se privilegiado o desenvolvimento de estudos nos seguintes tipos de habitat urbano:

- Áreas / bairros degradados (bairros de barracas e núcleos urbanos históricos).

- Empreendimentos habitacionais de custo controlado (HCC), podendo estes contextos serem de promoção municipal, cooperativa ou empresarial (Contrato de Desenvolvimento Habitacional – CDH).

No que concerne aos aspectos ou temáticas mais recorrentemente abordados, o quadro que se segue sintetiza algumas das questões que emergem no nosso quotidiano de trabalho e que, de certo modo, nos auxiliam a melhor estruturar o conhecimento da relação entre organização do espaço e organização da sociedade.

Tema Geral	
Relações entre os indivíduos e os seus contextos de vivência	• Como os indivíduos interagem com o meio físico em que vivem? • Quais são os aspectos socioculturais que permitem identificar as permanências e as mudanças socio-espaciais? • Quais são as características, atributos socioculturais e espaciais que contribuem para a ligação dos indivíduos aos seus contextos de vivência e que, eventualmente, podem funcionar como referências identitárias? • Como se constituem as redes de relações sociais nos contextos residenciais urbanos? Que espaços se destacam no desenvolvimento das sociabilidades? • Quais são os aspectos socioculturais que englobam ou sintetizam práticas, vivências, percepções e interesses comuns ao nível do quotidiano socio-habitacional em meio urbano?
Temáticas Derivadas	
Características de uso, apropriação e representação do espaço	• Como os indivíduos se apropriam do seu habitat? • Quais são os aspectos socioculturais que se encontram presentes na constituição de territórios privados, públicos, semi-privados e semi-públicos? • Como os indivíduos percebem e representam os seus contextos habitacionais? • Como as dinâmicas endógenas influenciam as envolvências urbanas (e vice e versa)? • Qual a relação entre a função do espaço e a forma como se dá a sua apropriação? • Que práticas, representações e imagens contribuem para a constituição de territórios liminares, segregados ou excluídos? • Qual a relação entre práticas de uso e apropriação do espaço e os processos de segregação socio-espacial?

MEMÓRIAS E PROJECTOS DOS INDIVÍDUOS/GRUPOS RELATIVAMENTE AOS CONTEXTOS SOCIO-ESPACIAIS	• Como os percursos socio-residenciais dos indivíduos, as suas memórias e projectos influenciam a forma como os contextos são usados, apropriados e representados? • Quais são os projectos e as expectativas habitacionais dos indivíduos relativamente aos seus contextos de vivência? • Como se define a relação entre memória e projecto no decurso do quotidiano de um dado contexto socio-espacial? • Podem as referências retidas pela memória social servir como estimulo ou como obstáculo à criação de planos, programas projectos de intervenção e gestão socio-urbanística?
ASPECTOS SOCIOCULTURAIS RELACIONADOS COM AS DINÂMICAS DE SALVAGUARDA E DE REABILITAÇÃO DO HABITAT ANTIGO E RECENTE	• O que pode significar para os indivíduos e os seus contextos de vivência as propostas de revitalização sociocultural? • Que implicações antropológicas têm conceitos como manutenção, salvaguarda e conservação do património urbano? • O que se define como problema sociocultural e espacial e como potencialidade nos habitats antigos e recentes? Como inverter a situações-problema e dinamizar as potencialidades/recursos? • Existem mecanismos socioculturais intrínsecos aos contextos que viabilizam a sustentabilidade do sistema? Que mecanismos são estes? Como dinamizá-los de forma articulada com as necessidades de inovação? • Porque as perspectivas de reabilitação e revitalização sociocultural recaem tanto sobre os problemas e minimizam as potencialidades?
DESENVOLVIMENTO DE UMA PERSPECTIVA DE TRABALHO INTER/TRANSDISCIPLINAR	• Como adoptar uma perspectiva de trabalho inter/transdisciplinar sem perder de vista as referências antropológicas? • Como se pode articular os interesses, estilos de vida, necessidades, práticas dos indivíduos com as intenções definidas pelos projectos de edificação, intervenção e gestão socio-urbanística? • Como o conhecimento das dimensões antropológicas dos contextos socio-espaciais pode contribuir para a melhoria da qualidade de vida, residencial e urbana do espaço-habitat?

CONSTRUÇÃO DE METODOLOGIAS E INSTRUMENTOS DE TRABALHO INOVADORES	• Como articular a necessidade de obtenção de dados de cariz sociocultural com aqueles de âmbito arquitectónico, construtivo e urbanístico num mesmo instrumento de recolha de informação? Como proceder a análise dos dados que resultam da utilização do referido instrumento? • Como promover contributos analíticos interactivos com as outras disciplinas e dimensões que compõem o habitat? • Como comunicar de forma legível as informações de carácter sociocultural aos técnicos que não estão directamente ligados às Ciências Sociais (por exemplo: engenheiros e arquitectos)? • Como transformar valores, práticas, imagens e representações socioculturais em referências para o trabalho de concepção de planos, programas e projectos de edificação, intervenção e gestão socio-urbanística? • Como conciliar o tempo necessário para a realização de trabalho de campo, recolha de dados etnográficos, análise e interpretação antropológica com o tempo colocado pelos imperativos de intervenção e gestão socio-urbanística?
CONSTRUÇÃO E SISTEMATIZAÇÃO DE EIXOS DE ORIENTAÇÃO ÚTEIS À INTERVENÇÃO E GESTÃO SOCIO-URBANÍSTICA	• Qual o contributo antropológico para a definição de planos, programas e projectos de intervenção e gestão socio-urbanística? • Como transformar aspectos, características e atributos socioculturais em informação útil para a concepção de projectos arquitectónicos e de intervenção socio-urbanística? • Como se pode contribuir para a promoção da qualidade de vida urbana e minimização das situações de segregação, estigmatização e exclusão socio-espacial?

Relativamente aos contributos ou as implicações antropológicas, notar que os estudos até então desenvolvidos têm permitido:

- Definir alguns dos aspectos socioculturais que sintetizam práticas, percepções, interesses e projectos comuns ao nível dos contextos analisados, permitindo assim clarificar e enfatizar a importância dos aspectos que se fazem contínuos, a par dos processos de transformação socio-espacial.
- Comparar e relativizar distintos contextos socio-espaciais, de modo a se aglutinar referências e práticas socioculturais comuns, e distinguir os aspectos mais diversos e variados.

- Detectar a existência de processos de reformulação socio-espacial que, entretanto, enriquecem o campo das significações imaginárias relativamente ao habitat antigo e recente, desse modo interferindo nas dinâmicas, práticas e representações socio-espaciais (endógenas e exógenas).
- Detectar a utilização de distintas formas de conceptualização e categorização de um mesmo espaço tanto da parte dos técnicos com formações disciplinares variadas como da parte dos diferentes habitantes, confrontando-nos com uma heterogeneidade de representações socio-espaciais que não necessariamente são opostas. Muitas vezes, essas representações são múltiplas e complementares, exigindo um esforço interpretativo para se compreender as várias linguagens utilizadas no processo de percepção ambiental ou os distintos processos intertextuais pelo qual o espaço é lido.
- Identificar e evidenciar a existência de especificidades socioculturais nos modos de apropriação e organização do espaço, para além das suas especificidades físico-arquitectónicas.
- Observar as múltiplas influências entre modelo físico de arranjo espacial, o grau de abertura ou fechamento socio-urbanístico dos contextos, as relações entre espaço exterior e interior, as práticas e a visibilidade dos grupos em presença, e as configurações socio-espaciais.
- Identificar e conhecer alguns dos aspectos socioculturais que se encontram presentes na constituição dos territórios privados, públicos e semi-públicos.
- Identificar e conhecer qual é a importância dos distintos espaços (casa, edifício, rua, praça, bairro, freguesia, etc.) ao nível das práticas e representações dos indivíduos.
- Destacar a importância da relação entre espaço privado e espaço público nos processos de construção identitária relativamente aos contextos residenciais.
- Observar que os espaços privados e públicos não são excludentes mas relacionais, não só no que se refere as dinâmicas endógenas, mas também ao nível da relação com a envolvência urbana o que, muitas vezes, coloca problemas de integração socio-urbanística. As dinâmicas de vinculação socio-espacial com o contexto de residência e os processos de construção de imagens urbanas – endógena e exógena – estão intimamente ligados à promoção da qualidade e à garantia da manutenção dos espaços públicos. Nesse sentido, tem sido relevante considerar a questão da visibilidade dos grupos sociais em presença e do próprio ambiente construído ao nível dos proces-

sos de percepção ambiental e de segregação socio-espacial a que alguns desses contextos se encontram sujeitos.

- Detectar quais são os aspectos socioculturais que, na sua relação com o espaço, dão origem as situações de segregação e exclusão socio-espacial.
- Delinear eixos prioritários à realização de projectos, planos e programas de intervenção e gestão, bem como ao nível de critérios que possam vir a sustentar normas e regulamentos construtivos, quer ao nível dos processos de construção do habitat residencial, quer ao nível da intervenção socio--urbanística.

Enfim, dir-se-ia que a faceta antropológica dos estudos do habitat urbano refere-se, sobretudo, a uma tentativa de análise e compreensão de como, no quotidiano, os indivíduos e as suas redes de relações sociais se constroem, articulam, desenvolvem e interagem com os espaços arquitectados e urbanizados.

Perspectivas de abordagem

Do ponto de vista institucional, é saliente o facto da adopção de uma faceta mais social e cultural na abordagem e análise do habitat urbano reportar-se à necessidade de se desenvolver uma perspectiva mais abrangente da qualidade residencial, em muito ligada à ideia de qualidade de vida (Reis Cabrita: 1988; 1998). Tal perspectiva implicou na necessidade de se proceder a uma leitura inter-relacionada do espaço em termos da relação entre organização social e espacial, ao invés de identificar elementos isolados a serem posteriormente distribuídos separadamente em distintos conjuntos disciplinares. Ao que, a adopção de uma perspectiva inter/ /transdisciplinar, permitiu introduzir novas dimensões de análise e interpretação dos contextos, repensar a própria noção de qualidade do habitat, bem como introduzir a perspectiva dos habitantes/utentes, nomeadamente ao nível das dimensões simbólicas e práticas de uso e apropriação dos seus contextos residenciais, da satisfação residencial e sentimentos de bem estar. Teoricamente, esta perspectiva tem permitido trabalhar de forma articulada a relação entre as dimensões comportamentais, as dinâmicas socioculturais e o meio ambiente.

Do ponto de vista metodológico, o contributo antropológico tem sobretudo sido no sentido de cada vez mais adoptar metodologias, técnicas e instrumentos qualitativos, para além daqueles mais quantitativos. É claro que este contributo não perfaz em si uma característica da antropologia, mas das Ciências Sociais em geral. Contudo, ressalta-se a importância da dimensão qualitativa dos métodos e técnicas

adoptados pelo facto de, por um lado, ter sido possível introduzir a dimensão cultural na análise dos contextos socio-espaciais. Por outro lado, a análise dos resultados obtidos têm permitido verificar o quão importante tal dimensão é ao nível da constituição, representação, percepção, práticas, desenvolvimento e transformação socio-espacial. Entre os diferentes métodos e técnicas de recolha de informação adoptados, aqueles que mais têm permitido atingir tais objectivos referem-se ao desenvolvimento de uma observação em terreno mais demorada, ao recurso às entrevistas abertas e/ ou semi-directivas com especial incidência nos percursos socio--habitacionais dos indivíduos, à utilização de registos etnográficos com base na informação iconográfica, sobretudo através da fotografia, e à incidência na realização de estudos de caso.

Mas no que se inova? Se é que uma das principais inovações refere-se à institucionalização do contributo das Ciências Sociais numa instituição amplamente conhecida pelo seu contributo na área da engenharia é, contudo, saliente o interesse por uma perspectiva antropológica e cultural. Até porque, sobretudo no caso dos sociólogos, é notória a relativa antiguidade do contributo da sociologia da habitação e do ambiente em instituições similares ao LNEC. Neste sentido, salienta-se a tentativa de construir, elaborar e definir metodologias, técnicas e instrumentos de trabalho em conjunto com sociólogos e psicólogos sociais, mas também com arquitectos e engenheiros. E mais, a aplicação e desenvolvimento destas metodologias de trabalho têm, em certos estudos, permitido trabalhar com equipas de terrenos constituídas por especialistas destas diferentes áreas. Deste modo, permitindo aproximar alguns conceitos, categorias e noções de entendimento do espaço, colocando em relação diferentes áreas disciplinares e dando lugar aquelas noções utilizadas pelos habitantes e utentes dos contextos analisados.

Salienta-se ainda que tais estudos têm – apesar dos desafios que se colocam – permitido contemplar alguns dos resultados das análises efectuadas em relatórios comuns e, tais resultados têm sido constantemente discutidos e reavaliados, dando lugar a uma perspectiva dinâmica de trabalho interdisciplinar, bem como ao nível da inovação das metodologias de análise e estudo.

No entanto, notar que quando aqui é feito referência a uma perspectiva de trabalho interdisciplinar não se quer com isso dizer que os estudos somente são desenvolvidos por equipas pluridisciplinares. A perspectiva com que se trabalha é também no sentido de desenvolver uma investigação que não se socorra unicamente de uma bibliografia antropológica, até porque as questões socio-espaciais têm sido tratadas por diferentes disciplinas e linhas de pensamento. Pelo que, considera-se que a linha estruturante dos estudos desenvolvidos é que se refere às questões colocadas pela antropologia urbana e, mais especificamente, pela antropologia do espaço e, neste sentido, poder-se-ia falar na importância da transdiciplinaridade.

Implicações finais

Embora exista um trabalho construtivo e estimulante no âmbito da actividade de pesquisa que se desenvolve, circunstancialmente, é-se confrontado com a necessidade de explicar o que faz um antropólogo numa instituição de engenharia civil. Repare-se, assim, que embora para muitos seja mais compreensível o papel da sociologia, sobretudo devido a notória contribuição dessa disciplina nos estudos sobre habitação/habitat e ambiente, relativamente à antropologia ainda parece existir uma certa ideia ou estereotipo de que os antropólogos são aqueles que estudam aldeias comunais em países longínquos ou, então, que somente desempenham a sua actividade de pesquisa e investigação quando ligados à academia universitária. Tais situações podem fazer com que o antropólogo somente justifique o porque do seu trabalho, ao invés de relevar a importância dos resultados dos estudos efectuados e em como eles podem ou poderão contribuir para um melhor conhecimento da sociedade e, como tal, para o desenvolvimento social, da qualidade de vida e da sustentabilidade urbana.

No entanto, no sentido de melhor clarificar o papel de um antropólogo numa instituição como o Laboratório Nacional de Engenharia Civil, delineou-se como objectivo deste artigo enfatizar o quanto pode ser plural, aberto e criativo os terrenos, temas e contextos institucionais para se desenvolver a investigação antropológica. Daí se ter optado por um discurso que, de certo modo, esteve mais centrado numa tentativa de legitimação de uma prática, do que propriamente de exploração e reflexão sobre resultados de estudos – aspecto que se considera como uma das características mais enriquecedoras desta prática científica. Por outro lado, encontrando-se a dimensão cultural no cerne das preocupações da investigação que se desenvolve, era saliente dar visibilidade ao facto desta ter sido assumida, apesar das suas especificidades, por uma instituição como a que se trabalha.

No entanto, resta ainda abordar duas outras questões. Uma delas refere-se ao desenvolvimento de uma investigação para a acção e aplicada à realidade social conforme é objectivada pelo Núcleo de Ecologia Social. Embora este objectivo faça parte dos estudos desenvolvidos, tal perspectiva não é propriamente uma antropologia aplicada e participativa no sentido mais convencional desta prática. Acredita-se, assim, que o trabalho de pesquisa que se desenvolve é mais no sentido de uma antropologia implicada com a realidade social e urbana. Salienta-se, deste modo, que institucionalmente, não se tem uma participação directa nos projectos nem nos processos de intervenção, podendo-se sim, trabalhar no sentido da delineação de eixos orientadores e que sirvam de apoio aos projectos de intervenção e gestão socio-urbanística, ou ao nível de consultoria/apoio técnico ao desenvolvimento/ /implementação de tais projectos.

A outra questão prende-se com os desafios que se colocam no quotidiano de trabalho. Como articular preocupações, interesses, conceitos, noções, objectivos, conteúdos, dimensões, temas, terrenos, estilos metodológicos, práticas e produtos disciplinares distintos? Como articular o tempo necessário para a pesquisa em terreno e a redacção dos resultados dos estudos, com a necessidade de fornecer respostas e operacionalizar resultados conforme as solicitações que nos são colocadas? Como dar visibilidade e importância às dimensões mais subjectivas e psicológicas inerentes ao espaço existencial e residencial dos indivíduos?

Julga-se, entretanto, que ainda existe um outro desafio, ás vezes, deixado de lado e minimizado, e que se prende com a seguinte questão: como articular, operacionalizar e implicar os interesses e preocupações relacionados com uma perspectiva mais antropológica de entendimento do habitat urbano, com aquelas definidas nos programas e projectos habitacionais e urbanísticos?

Ao conceber a antropologia como uma ciência que tem muito a dizer sobre as sociedades complexas da nossa contemporaneidade e, neste sentido, sobre o meio urbano e os contextos residenciais que nesse meio interagem, acredita-se que algumas da adversidades que se colocam no quotidiano de trabalho, devem ser tomadas como desafios, exigindo ao antropólogo, para além do desempenho de um trabalho sério e de qualidade, o desenvolvimento e melhoria da capacidade de comunicação e diálogo com as diferentes valências disciplinares. Aspectos que, de certo modo, vão de encontro a algo em muito estudado e salientado pela antropologia: a importância dos canais e espaços de mediação, e dos mediadores; de modo que julga-se aqui que os antropólogos conseguem desempenhar esse papel com algum desembaraço.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASAL, YAÑEZ. "Habitat, Société et Développement". In *Les Processus de Socialization Rurale au Mozambique.* Tomo I, Université de Paris I Pantheon – Sorbonnne, Paris, 1986 (tese de doutorado).

DAMATTA, ROBERTO (1991). *A Casa & A Rua,* Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

FREITAS, M. JOÃO; MENEZES, MARLUCI; COÊLHO, A. BAPTISTA (1996). "Contributos Sociológicos para a Análise e Definição de Qualidade Residencial". In *Actas do III Congresso Português de Sociologia,* Lisboa.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1974). *Anthropologie Structurale.* Paris: Pion.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1993). *Tristes Trópicos.* Lisboa: Edições 70.

LÉVY, FRANÇOISE P., SEGAUD, MARION (1983). *Anthropologie de L'Espace.* Paris: Centre Georges Pompidou/CCI.

REIS CABRITA, A. (1988). "O Meio e a Qualidade do Habitat Residencial", In *Psicologia,* VI, n.º 3, Lisboa.

REIS CABRITA, A; COÊLHO, A.B.; FREITAS, M.J.; MENEZES, M.; PEDRO; J.B. (1998). "Análise e Avaliação da Qualidade Habitacional". In *Sociedade e Território*, n.º 25-26, Porto: Afrontamento.

SILVANO, FILOMENA (1988). *Identidades Regionais e Representações Colectivas do Espaço*. Lisboa: UNL, (tese de mestrado).

SILVANO, FILOMENA (1994). *Mobilidade e Enraizamento: as transformações da identidade – Um estudo das representações do espaço em Guimarães, Vizela e Santa Eulália*. Lisboa: UNL, (tese de doutoramento).

SILVANO, FILOMENA (1997). *Territórios da Identidade*. Oeiras: Celta Editora.

«UM POVO, UMA CULTURA, UMA REGIÃO»: A HISTÓRIA EXEMPLAR DA CASA DO ALENTEJO

por

Daniel Melo*

Resumo: O presente artigo é um contributo para a reflexão sobre o associativismo, o associativismo regionalista e o regionalismo através do estudo de caso da Casa do Alentejo sediada em Lisboa (fundada em 1923).

Palavras-chave: Associativismo regionalista; capital social; identidade cultural.

Este texto pretende reflectir sobre o duplo contributo da Casa do Alentejo (CA) lisboeta para o regionalismo português (e, em particular, para o «alentejanismo») e para o associativismo regionalista, durante os séculos XX e XXI[1]. O estudo de caso desta associação regionalista justifica-se por 2 motivos principais: em primeiro lugar, dado o associativismo representar um movimento com significativo enraizamento e dinamismo sócio-culturais no interior da sociedade civil; em segundo lugar, visto a CA personificar uma das mais antigas e relevantes associações regionalistas do país.

A perspectiva adoptada articulará duas dimensões relevantes: a do capital social e a da identidade cultural. Ou seja, abordará o regionalismo enquanto rede de relações enriquecedoras da inserção comunitária e da coesão social e enquanto consciência de pertença comum[2]. Para tanto, o artigo será dividido em 3 partes: uma primeira,

---

* Investigador associado sénior do ICS-UL (daniel.melo@ics.ul.pt); bolseiro de pós-doutoramento da FCT.

[1] Aproveito para agradecer o acolhimento e as facilidades concedidos pela instituição, em particular ao presidente Sr. João Proença, à vice-presidente Dr.ª Rosa Calado e aos funcionários da Secretaria.

[2] Sobre o capital social vd. Putnam, 2001: 18-25, ou 2002: 3-5. Nas suas palavras (2001: 19): "o capital social refere-se ao relacionamento entre pessoas – redes sociais e normas de reciprocidade e confiança que estas geram" (tradução livre). A identidade cultural é aqui vista como plural, dinâmica, discursiva e processual; como refere Friedman (1996: 74), a cultura "é um produto relativamente instável da busca de significado, de múltiplos e socialmente situados actos de atribuição de significado". A cultura tem a ver então, sobretudo, com "o modo de produzir mundos de significado" (cf. *idem*: 76; tradução livre). Appadurai (1996: 12-5) enfa-tisa a cultura como a dimensão da diferença, apresentando-a como um processo de naturalização dum conjunto de diferenças mobilizadas para articular uma identidade grupal (vd. também bibliografia em Melo, 2004: nota 1).

que analisará a sua génese e evolução político-institucional; uma segunda, que abordará a actividade social; e uma final, que focalizará a actividade cultural.

1. O «alentejanismo» na capital: do Império colonial à hipoteca da regionalização

A primeira tentativa para erguer uma associação voluntária representativa da comunidade alentejana surgiu em 1912, com a criação da Liga Alentejana, em Lisboa. Foi despoletada pelo alarme face às greves contra a fome, ao desemprego, aos baixos salários e às más condições de vida dos alentejanos residindo não só na capital como no Alentejo e dos que recentemente haviam partido para as Caraíbas (ilhas Sandwich) e EUA (Califórnia). Segundo a carta convocatória inicial (de 27/ /X), visaria auxiliar os alentejanos radicados na capital bem como promover o "fomento material e intelectual" desta província (nos estatutos ficaria "progresso material e moral")[3]. Formaram-na indivíduos com estatuto social e com prestígio na esfera pública, como literatos, académicos, médicos e militares, além de estudantes universitários e membros da pequena burguesia. Esta entidade resultaria do labor das comissões organizadora[4] e estatutária[5], e teria estatutos próprios aprovados nesse mesmo ano, com um programa ambicioso e preciso (meios: sindicato agrícola, mutualismo, mini-crédito, cooperativa de consumo, periódico, escola, agência de empregos para o Alentejo, actividades culturais e informativas, biblioteca, etc.). Ainda realizaria algumas sessões de propaganda em 1913, em Beja e Lisboa, e agendaria uma série de conferências para a sede (na Rua Garrett, 47, 2.º), por alentejanos. Porém, seria abruptamente dissolvida numa assembleia-geral extraordinária do final de 1913, invocando-se falta de recursos. Na realidade, talvez se devesse a desentendimentos entre os envolvidos, dada a grande conflitualidade política existente sob a I República e apesar do apartidarismo estatutário.

---

[3] A informação sobre os primórdios da CA é baseada em Paquete, 1996 e 1997, salvo nota contrária.

[4] Formada por prof. Agostinho Fortes, dr. Joaquim Pedro Martins, dr. Frederico Villaret, cap. António Ladislau Parreira, António Valente Serrano, dr. Martinho Dordio Rosado, cap. Alfredo Ernesto Maltez Pico, Armando de Vasconcelos Massano, Anselmo Vieira, Manuel de Sousa Câmara e Francisco Lopes. Jacinto Fernandes Palma (alfaiate e principal dinamizador do Grémio Alentejano) fala de si e de [António Lobo] Aboim Inglês (maçon, eng., prof., pres. da Associação Industrial Portuguesa e ministro republicano) como membros da Liga (cf. Nito, 1937). Entre estes destaca-se A. Fortes (maçon, prof. liceal e da UL, vereador da CML e senador republicano, depois aderente ao Estado Novo), indiciando a influência da maçonaria e do republicanismo (notas biográficas ap. Marques, 1986).

[5] Formada pelo ten.-cor. Lourenço Caldeira Cayola, dr. Alexandre J. B. de Vasconcelos e Sá, dr. Mário Augusto Miranda Monteiro, António Pires Leitão, Manuel Joaquim da Silva, Artur Zagalo Pestana, João Camoenzas, Emílio Costa, Armando Camacho, Amâncio Cayola Zagalo e Adelino Bairrão.

Embora pioneira para a região, não o era para o país: o associativismo regionalista em Portugal surgira no estertor da monarquia constitucional, com o Club Transmontano (fundado em 1905) e o Grémio da Madeira (de 1907). Estas associações, criadas para a protecção de comunidades sub-étnicas em busca de integração social, irrompem num contexto de afirmação regional e segundo uma delimitação histórica provincial. Era evidente a inspiração republicana, sobretudo graças à sua postura pró-descentralização administrativa, a qual, porém, redundaria numa oratória de belo efeito mas de fracas consequências práticas.

Dos escombros das malogradas comissões da Liga Alentejana surgirá o Grémio Alentejano, em 1923, beneficiando este da persistência de alguns dos membros daquelas (casos de Agostinho Fortes, Pedro Martins, Lourenço Cayola e Vasconcelos e Sá). A instituição passará por um difícil embora curto período de institucionalização, salvaguardado pelo convívio na sala de visitas do alfaiate e sócio n.º 1 Jacinto Fernandes Palma (ao Bairro Alto), pela manutenção dum círculo duro de associados e pelo labor duma nova Comissão Organizadora (cf. Nito, 1937 e Candeias, 1997). Segundo outra fonte, logo em 1923 ter-se-ia constituído uma Direcção (correspondendo, hipoteticamente, à aludida Comissão Organizadora), formada pelo dr. José Francisco Ramos e Costa (pres.), António Carrilho, João António de Oliveira e Silva, Jacinto Fernandes Palma e José F. Pereira (cf. Galvão, 1952). Por fim, em 1926 é registada no Governo Civil de Lisboa (despacho de 4/XI). No ano seguinte, inaugura a sua primeira sede, ainda no Bairro Alto, na estratégica R. de S. Pedro de Alcântara. Para tal contribuiu o maçónico Grémio Luso-Escocês[6], que lhe arrendou um apartamento. A sede definitiva será encontrada 5 anos depois, no Palácio de S. Luís (actual Palácio Alverca), na boémia R. das Portas de Santo Antão (ao Rossio), junto da sede do Sport Lisboa e Benfica, do Coliseu dos Recreios, do Teatro Nacional D. Maria II, de variados cinemas, cafés, restaurantes e tasquinhas de ginjinha. Ou seja, um local muito central e frequentado, o que só lhe traria benefícios.

Durante os anos 20 e 30, o regionalismo passa por uma fase de afirmação, não só em termos culturais como sociais e políticos. Chegados à institucionalização do Estado Novo, em 1933, estavam não só formadas praticamente todas as associações de âmbito provincial[7] (exceptuando o Ribatejo) como revelavam uma grande dinâmica.

Além das actividades individuais, existia então um forte impulso para a concertação de esforços. Logo em 1930, vários grémios regionalistas juntam-se para o projecto

---

[6] Associação de instrução e recreio, criada (em 1914) para conferir personalidade jurídica e existência legal ao Supremo Conselho do Grau 33 (do Rito Escocês Antigo e Aceite, cisão do GOL; cf. Marques, 1986, v. 1: 711).

[7] Às já aludidas representações transmontana e madeirense seguem-se as das Beiras (1915/6), Minho (1923), Açores (1927) e Algarve (1931).

dum «Bairro regional» (a erigir junto ao simbólico Parque Eduardo VII, com aprovação do município de Lisboa e o desenho dos arqs. Raul Lino e Carlos Leal). Durante esta década, prossegue a cooperação intra-regionalista, com palestras conjuntas na Sociedade de Geografia de Lisboa, convites mútuos para representações em jantares e aniversários de cada agremiação, a criação da Junta Directiva Inter-Grémios (para contacto permanente com departamentos de turismo e propaganda) e a tentativa de criação duma plataforma comum. Para este último efeito, seria aprovada uma Comissão Organizadora da União Regionalista Portuguesa, na sede do Grémio de Trás-os--Montes e Alto Douro, em IV-V/1937. Tal projecto seria recusado pela maioria dos 7 grémios, em reunião conjunta, onde apenas votou a favor a Casa da Madeira (cf. Enes, 1996: 125-9). Calculavam, então, que o regime salazarista (ainda) iria corresponder aos seus anseios, ou que mais convinha cada qual seguir o seu curso. Ainda em 1941, a CA voltava à liça, tomando a iniciativa de se criar um Conselho Superior do Regionalismo, novamente sem sucesso (cf. Gonçalves, 1956: 29).

Debalde, o ascenso regionalista e o federalismo regionalista foram não só rejeitados como combatidos pelo Estado Novo, que os considerava uma ameaça à sua concepção imperialista, ultra-nacionalista e hiper-centralista.

Algumas provas: 1) uma circular da Direcção-Geral da Administração Política e Civil do Ministério do Interior (de início de 1931) para todos os grémios regionalistas, referindo a preparação duma lei reguladora da actividade respectiva, com o fito de uniformizar a sua actuação; 2) a anulação do projecto do «Bairro regional», ao impor o seu financiamento pelas asfixiadas câmaras municipais; 3) a ausência de apoios ao associativismo, designadamente nas questões concretas do estatuto de utilidade pública[8] e dos direitos autorais (a este propósito vd. Melo, 2001: cap. V); 4) a hostilização do inter-associativismo, designadamente da Federação Portuguesa das Colectividades de Cultura e Recreio (FPCCR), na qual a CA estava filiada, tal como outros grémios regionalistas (vd. *ibidem*); 5) a apropriação da designação de grémio para uso exclusivo do corporativismo, com a consequente obrigatoriedade de mudança de nome (daí, p.e., a redenominação em Casa do Alentejo) e de estatutos (decreto 29282, de 8/XII/ /1938); 6) o esvaziamento efectivo da autarquia regional/intermédia.

A alegada correspondência por parte do Governo às pretensões regionalistas limitou-se a um arremedo de autarquia intermédia, a província metropolitana, consubstanciada na Constituição de 1933 e no Código Administrativo de 1936-40. Face à

[8] Situação que se torna ainda mais premente quando em 1960 são contemplados o Ginásio Clube Português, o Lisboa Ginásio Clube, o Sport Lisboa e Benfica (SLB), o Sporting Clube de Portugal e o Clube de Futebol Os Belenenses – cf. pasta sobre o estatuto de utilidade pública, 1987-1990, in Arquivo Histórico da Casa do Alentejo (doravante AHCA). Pouco depois, será a vez da Casa da Madeira ser distinguida (cf. Santos, 1965), agudizando o sentimento de injustiça e a arbitrariedade na aplicação da lei.

ausência de recursos financeiros, logísticos e humanos para corresponder às competências adstritas às juntas provinciais metropolitanas, e face à concorrência com os governos civis distritais, a proposta quedou-se numa resposta mais simbólica que consistente, ao nível duma certa representação folclórica da nação. A proposta foi tão esvaziada que cairia passadas 2 décadas (1959), sendo substituída por um nível distrital meramente administrativo (cf. Melo, 2001: 80-3; vd. tb. Santos, 1985: 127-138).

Face a este contexto adverso, o «alentejanismo» tentou sobreviver desenvolvendo a ideia do regionalismo como suporte básico comunitário do patriotismo, plasmado na sua divisa de então «Todos pelo Alentejo, o Alentejo pela pátria». A "diversidade na unidade" foi muito pugnada mesmo extra-muros, como no caso central da França (vd. Thiesse, 1997: [3]-34, ou 1999: 189-262). Em Portugal teria muitos adeptos, pois era uma perspectiva adequada para legitimar uma posição pública numa sociedade muito nacionalista, especialmente nas suas elites.

A CA optou por realizar iniciativas que mostravam à capital, i.e, ao país, a relevância da região alentejana, através de manifestações culturais como o canto tradicional popular, a poesia popular e erudita, o artesanato, a gastronomia, o turismo, os monumentos e demais património artístico (de que falarei adiante em detalhe). Entretanto, nunca desistiu de reivindicar o reconhecimento das autoridades públicas relativamente ao almejado estatuto de instituição de utilidade pública.

À medida que a instituição se ia fortalecendo e ganhando visibilidade, e que constatava a falta de retribuição oficial, o discurso ia mudando. Primeiro, apresentando a obra feita, depois acompanhando a questão da planificação económica e pugnando por um efectivo planeamento regional, articulando com várias chamadas de atenção para graves carências locais concretas.

Assim, um dos mais destacados associativistas alentejanos reivindicava, em 1960, a necessidade de apoio estatal às casas regionais (novamente no plural), dado o seu préstito nas áreas da divulgação turística, benemerência, assistência e cultura (cf. "Impõe-se..", 1960). Ao mesmo tempo, exortava ao "exercício integral da missão" adstrita às casas regionais, i.e, "a defesa dos interesses regionais" [sic], para afastar a tentação da limitação a "simples sociedades de recreio" (num recado mais dirigido às casas de âmbito concelhio ou comarcã do que distrital ou provincial). Por outro lado, um projecto de federalismo regionalista apenas teria sentido quando findasse o distanciamento das autoridades e autarquias face à sociedade civil organizada, numa crítica implícita ao Estado[9].

---

[9] Já nos anos 40 a CA voltara a empenhar-se numa cooperação intra-regionalista, frustrada pela recusa de subordinação em termos de coordenação das casas mais 'pequenas' às 'maiores' (cf. Calado, 1946) e/ou pelo receio duma tomada de campo pelo corporativismo oficial (a Câmara Corporativa chegou a ter um projecto de integração das casas regionais, aventado em 1945: cf. Gomes, 1996: 23 e 27).

No ano seguinte, o mesmo Victor Santos exigia publicamente ao governo estradas de ligação/integração (entre elas a enguiçada A5) e apresentava uma lista de obras prioritárias para o Alentejo, em diversos domínios (sobretudo, na economia, comunicações e transportes), exigindo que o novo fontismo dos Planos de Fomento não se quedasse por Angola (cf. Santos, 1961a e b, respectivamente).

A instituição ia agora aos fóruns ligados ao regime debater a sua política sócio-económica, embora de modo subtil, como na comunicação ao I Congresso das Comunidades Portuguesas (Lisboa, 8-16/XII/1964; cf. Machado, 1965).

Com a revolução de 1974, dá-se uma luta interna pelo poder, com a antiga guarda, personificada em figuras como Victor Santos[10], resistindo até à extinção física ao avanço comunista. Nos anos 80, a sintonia política entre a direcção associativa e a maioria do poder local alentejano é evidente. Com ela, e face à governação de centro-direita e à regionalização como desígnio constitucional, a CA torna-se porta-voz do regionalismo político (das famigeradas «regiões administrativas» continentais), bem como baluarte duma certa visão histórica da sociedade, assente na resistência do proletariado oprimido dos campos e na defesa dos direitos dos operários. O alinhamento político comprova-se na orientação editorial e em textos de mera propaganda partidária do PCP (cf., p.e., "Reforço..", 1982). Outrossim, é o tempo de defesa de grandes projectos regionais, como a reforma fundiária, a reconversão agrícola e o empreendimento hidro-agrícola do Alqueva (cf. Candeias, 1980). Em termos institucionais, verá coroado o seu empenho combativo com a compra da sede (em 1981) e a atribuição do estatuto de «pessoa colectiva de utilidade pública» (despacho de 9/I/1991), após derradeira tentativa desencadeada no final de 1986/ início de 1987[11].

Perante a hipoteca (a médio prazo, pelo menos) da regionalização provocada pelo processo do referendo da regionalização, de 1998, a CA acercou-se da «Europa das regiões»[12], da divulgação das actividades económicas e culturais e da promoção duma identidade sócio-cultural, pugnando por um associativismo com agenda própria e já mais demarcado duma orientação político-partidária. No limiar de novecentos, materializou-se, finalmente, o projecto do federalismo regionalista, com a criação do Conselho Nacional das Casas Regionais (CNCR), congregando as 8 casas regionais históricas sediadas em Lisboa (cf. Geraldo, 2000). Pode ter ajudado à decisão

---

[10] Victor Santos foi membro da candidatura presidencial oposicionista de Norton de Matos (1948-49), luso-tropicalista (biografia encomiástica de Gilberto Freyre no boletim de VI/1955) e, talvez, spinolista (ao elogiar e propor o então Presidente da República como sócio honorário, no Verão de 1974 – vd. "O 51.º..").

[11] Cf. pasta sobre o estatuto de utilidade pública (1987-90) e *dossier* «Documentos historicos da Casa do Alentejo» (1933-91), in AHCA. Antes recebera um louvor do Ministério da Educação Nacional (1939) e o grau de Oficial da Ordem da Benemerência (1941), ambos, porém, sem o alcance material e jurídico do estatuto de utilidade pública.

[12] Vd. tema geral do último «Congresso Alentejo XXI» (2004) – "Alentejo, região portuguesa e europeia: desafios da globalização e do desenvolvimento".

a crescente importância das redes de contactos e da estruturação dum grupo de interesses (*lobby*) com maior capacidade de influência junto das várias esferas do poder político, quer intra quer transnacional (como a UE, a UNESCO, etc.)[13]. No contexto dum mundo cada vez mais globalizado, as reivindicações associativas e identitárias sub-étnicas suportam a tentativa de contrapor alternativas assentes no princípio da diversidade, em resposta a uma indiscriminada "padronização cultural – sobretudo de incidência anglo-saxónica – do modo de vida", porque corrosiva da "individualidade" (ou seja, da tal diversidade) no interior do espaço "nacional" (cits. da declaração de princípios do CNCR, *idem*: 9).

2. CAPITAL SOCIAL: ENTRE O CONVÍVIO, A IRMANDADE, A ASSISTÊNCIA E A BENEMERÊNCIA

Não é por acaso que a CA é conhecida pelas suas conferências e bailes. Uma estimativa por ocasião do seu 50.º aniversário atribuía-lhe acima de 3 mil conferências e festas (cf. "Mais..", 1973). Essa tradição manteve-se até à actualidade, tendo evoluído dum modelo de palestra solitária para conferências colectivas (incluindo ciclos temáticos).

A este propósito cabe referir alguns eventos que conciliavam várias modalidades, como as festas de aniversário (iniciadas com a abertura da 1.ª sede, e juntando confraternização, refeição, alocução e baile) e as "tardes alentejanas" / "tardes dançantes" (desde 1929, incluíam "manifestações de arte", seguidas de baile). Também se realiza(va)m ciclicamente festas de Natal, Ano Novo, Carnaval, Páscoa e da Pinha, estimulando um contacto regular entre os membros da comunidade transtagana.

Em termos do estabelecimento de redes de contactos, saliente-se a formação dum Conselho Regional enquanto órgão representativo dos 42 concelhos administrativos alentejanos, regulamentado em 1933 mas com trabalho feito já detrás, sobretudo nas áreas assistencial, cultural e de intermediação junto das autoridades públicas (cf. Grémio Alentejano, 1934: [25]-29). Em 1984, este órgão entretanto esvanecido ressurge sob a forma de "núcleos de naturais" dos concelhos alentejanos, com vista a um trabalho e representação autónomas no seio da instituição[14]. Porém, só alguns núcleos

[13] Note-se que esta é uma tendência internacional no associativismo (regionalista ou não) na diáspora, como o comprova o caso italiano no Canadá (vd. Harney, 1998).

[14] Cf. "Memorando sobre a história e actividades da Casa do Alentejo desde a sua fundação em Junho de 1923 até Dezembro de 1989", CA, I/1990, fl. [4] (documento dactilografado do AHCA). Salvo nota contrária, as fontes das iniciativas da CA são os oficiais balanço de Gonçalves (1956), aquele memorando ou o sítio de Internet da CA, cada qual cobrindo sobretudo o período entre as suas fronteiras, daí ser dispensável uma remissão mais exaustiva.

farão um trabalho continuado; além disso, sairá frustrado o desejo da Direcção dos núcleos como locais de recrutamento maciço de novos sócios (cf. Jordão, 1999).

Ainda neste âmbito, e associado à troca de informação e ao estabelecimento de relações, saliente-se a colaboração nos congressos da Imprensa Alentejana (1932 e 1933) e Alentejano (13 edições entre 1985 e 2004), a "festa dedicada ao estudante alentejano" (1939), a representação nas festas comemorativas do 1.º centenário do Liceu de Évora (1941), as excursões a empreendimentos hidro-eléctricos e agrários transtaganos (1936, 1941, 1947), ao *Diário de Notícias* (1947) e a Vila Viçosa (1954), a adesão à Associação da Imprensa Regional e Técnica (1956), e a participação no Congresso de Ciências Agrárias (1943) e no já referido I Congresso das Comunidades Portuguesas (1964).

O fomento de relações com outras associações para fins associativos concretos foi frequente, tendo a CA endereçado convites para vários dos seus aniversários (p.e., Casa de Cabo Verde e Grupo dos Amigos de Olivença), disponibilizando as suas instalações em situações de necessidade, caso da Casa de Goa na fase de instalação (cf. "O 51.º..", 1974, e "Casa de Goa..", 1964, respectivamente). Registe-se também a adesão a iniciativas da FPCCR (vd., p.e, "Encerramento..", 1982).

Outra modalidade convivial muito usada (embora com fito primevo de reconhecimento simbólico) foi a cerimónia de homenagem, normalmente a alentejanos que se destacaram na sua actividade[15], mas também não olvidando os chefes de Estado (Carmona em 1940). Encontram-se afixadas nas paredes da sede placas ("Quadro de honra de alentejanos ilustres") que contemplam uma poucas dezenas de individualidades de várias áreas, predominando os intelectuais e do século XX.

No campo assistencial, destacam-se o natalício e pascoal «bodo aos pobres» (obra duma Comissão feminina própria), o apoio pecuniário a alentejanos mais necessitados, a colocação de comprovincianos desempregados (a pedido destes), o retorno de "patricios indigentes, fornecendo-lhe[s] para tanto os necessários meios", a assistência a doentes e presos (incluindo a então costumeira oferta de tabaco), o funcionamento dum posto clínico (1941-70, gratuito para os comprovincianos e dirigido pelo médico Ramon de La Féria), entre outras iniciativas[16].

---

[15] Eis uma lista oficial até 1955: tenores José Rosa e Tomás Alcaide; escritores Manuel Ribeiro, Mário Beirão, José da Silva Picão e Gabriel Pereira; poeta Conde de Monsaraz; académico Hernâni Cidade; combatentes na I Guerra Mundial; político João de Azevedo Coutinho; religioso S. João de Deus; maestro José Cordeiro. Também foram homenageados os engenheiros José Custódio Nunes e António Alves da Costa (responsáveis da Empreza Hidro Electrica do Alto Alentejo – cf. cópia do «Relatório da Direcção – ano de 1931», Grémio Alentejano, 10/I/1932, fl. 7, *Dossier* «Documentos históricos da Casa do Alentejo», 1930-94, AHCA) e o presidente da congénere de Lourenço Marques, por sinal ex-médico do posto clínico da «casa-mãe» (cf. "A Casa..", 1954).

[16] Para a citação cf. cópia do «Memorial [da Casa do Alentejo]», [c.1941], fl. [1], s/ass., *Dossier* «Documentos históricos da Casa do Alentejo» (1930-94), in AHCA.

A CA oferecia também descontos aos seus associados em vários estabelecimentos comerciais (dos mais variados sectores) e em consultórios médicos, o que era ponto de honra daquelas associações regionalistas com maior implantação institucional, influência comunitária e empenho associativo (cf., p.e., "Descontos.", 1964; para a comparação cf. Melo, 2004). Acresce ainda o restaurante da CA, especializado na respectiva cozinha regional, e ainda hoje um espaço popular e conhecido (para o que decerto contribui o impressivo cenário criado pelos azulejos naturalistas de Jorge Colaço, alusivos à feira alentejana de St.ª Eulália – cf. Coelho, 2002: 16 e 18).

No sector educativo, destaca-se a actividade do Orfeão da Casa do Alentejo (desde 1927), os cursos de explicação e lições de literatura (1928), de ginástica (desde 1935), de literatura portuguesa (1942) e de dicção (1950), a escola primária feminina (1942-70, com «cantina» e para as filhas de alentejanos desfavorecidos) e os prémios para os melhores alunos alentejanos dos liceus de Lisboa e Alentejo (desde anos 40, pelo menos – cf. Casa do Alentejo, [1948]).

Refira-se ainda o patrocínio, desde XII/1939, do *Almanaque Alentejano* ("obra de divulgação regionalista" coordenada pelo jornalista Fausto Gonçalves – vd. Gonçalves, 1956: 29) e a edição dum órgão impresso (*Boletim do Grémio Alentejano / O Grémio Alentejano / Boletim da Casa do Alentejo / Revista Alentejana / Revista Alentejo*, 1935 –, totalizando mais de 500 números[17]). Este último teve um papel relevante, promovendo a aproximação entre os alentejanos, com informação útil (alguma de teor técnico-profissional), noticiário sobre os eventos regionais e da CA, obituários de associados e dirigentes, campanhas apoiando movimentos locais em causas concretas (p.e., a reivindicação duma escola de ensino técnico em Elvas, secundando o movimento local representado no *Jornal de Elvas*, em 1953, ou a criação do concelho de Vendas Novas, em 1954). Inseriu também informação sobre oferta de trabalho pelos interessados (cf. "Bolsa..", 1953) e sobre as suas 'filiais' / 'irmãs' no ultramar e na diáspora (cf. "A Casa.", 1954; "Vai..", 1974; "Emigrantes..", 1983), e publicitou os grandes «sorteios» (iniciados em 1947), um instrumento importante para recolher fama e proventos.

Enquanto corpo de associados, a CA nunca reuniu a maioria dos membros do seu espaço potencial, o que é a regra no associativismo. Na primeira década de vida, evoluiu gradualmente até ao milhar de sócios (cf. relatórios anuais no órgão impresso). Em meados dos anos 30, dá um salto para os 3 milhares. Nos anos 40 e 50 deve ter registado alguma queda, pois não são revelados dados absolutos e por em 1962

[17] Tem como colaboradores iniciais homens de letras, académicos e especialistas como Agostinho Fortes, Lourenço Cayolla, Hernâni Cidade, Celestino David, Oliveira Charrua, Vítor Santos, José Gomes, Nobre de Gusmão, eng. Custódio Nunes, Santos Ferro, ten.-cor. Batista Carvalho, Ramos e Costa, etc..

ter caído para os c. de 2 milhares. Recupera a partir de então; quando retoma os 3 mil sócios, no início dos anos 80, lança uma ambiciosa campanha dos 5 mil sócios. Em 2000 fixava-se em 2004 sócios activos (1559 «naturais», 218 «auxiliares» e 227 «familiares»)[18].

Quanto à estrutura sócio-profissional dos associados, a única informação disponível para uma data antiga remete para 1933 e só para o universo dos sócios residentes na capital (cf. Grémio Alentejano, 1934: 20/1). Nestes 1107 sócios, predominavam os comerciantes (12,56%), seguidos de perto pelos empregados de comércio (11,38%), oficiais do Exército (10,93%) e estudantes (10,84%). Em termos de grandes grupos, a maioria seria oriunda da administração pública (só os funcionários públicos, dos correios e telégrafos e municipais totalizavam 9,12%). Num escalão intermédio surgem os proprietários (4,34%), os empregados de escritório (4,07%) e os professores (3,61%), os médicos (3,52%), os empregados bancários (3,43%) e os advogados (2,71%). Trata-se, portanto, dum perfil de classes médias e pequena burguesia, ligadas sobretudo à administração pública, serviços e profissões liberais. Registe-se a presença diminuta do operariado (c. de 4%, entre aspirantes, ajudantes de farmácia, carpinteiros, electricistas, marceneiros, tipógrafos, etc.).

No final de novecentos, cristaliza-se uma tendência: a idade avançada da maioria dos sócios (1046 com 65 ou mais anos, ou 52,20% do total, incluindo 809 sócios naturais, 152 auxiliares e 85 familiares), donde, em princípio, prevalecendo os já reformados. Além disso, reforça-se a predominância das classes médias, e em termos profissionais, destacam-se os bancários (9,75% do total de não-reformados, ou 62/38/2), os funcionários públicos (6,69%, ou 65/4/1) e os empregados de serviços (de escritório e administrativos com 5,74%, ou 53/1/6). Em contrapartida, os estudantes praticamente desaparecem (2 sócios naturais).

Talvez devido à maior probabilidade de decréscimo por desaparecimento biológico dos seus associados, este tipo de associativismo esteja cada vez menos dependente de quotizações e mais ligado a outras fontes de financiamento, como festas, restaurantes (ou a sua concessão), venda de produtos próprios, aluguer de espaço, etc.

3. IDENTIDADE CULTURAL: CELEBRAÇÃO E FESTA, REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS

Não descurando o alcance da escola primária, do posto médico e dos bailes, a actividade cultural foi a vertente mais relevante da intervenção da CA.

[18] Os sócios auxiliares são alentejanos que residem na região e os familiares são parentes próximos de sócios naturais. Todo os dados para 2000 são baseados em fontes oficiais fornecidas pela CA.

Além do copioso e diversificado número de iniciativas nesta área, ressalta que esta actividade serviu para a instituição não só legitimar a sua intervenção pública como para afirmar uma identidade regional junto dos seus e da comunidade nacional.

Esta identidade regional significou, sobretudo, o assumir duma identidade cultural, i.e., a consciência de pertença comum a uma comunidade com base em características e actividades culturais singulares e em sociabilidades que constantemente actualizam, renovam e reproduzem aspectos desse mesmo universo de artefactos, vivências e representações (sobre a identidade social como actividade processual do homem vd. Cabral, 2003).

A maioria das conferências permitiam convocar a identidade regional, fosse pela naturalidade do palestrante ou nos factos, figuras ou assuntos evocados[19]. Mas também havia uma abertura (curiosidade) ao exterior, fosse de pendor nacional, universal ou mesmo face a outras regiões[20]. Além disso, o próprio dia do aniversário, 10/VI, evocava uma figura cultural nacional com projecção universal, Camões. A maioria das palestras abordava a literatura (e, nesta, a poesia), em especial, suas figuras (mais no caso nacional), correntes estéticas e conteúdos.

O Orfeão Alentejano, também já mencionado pela sua componente educativa, é também aqui uma referência, dado divulgar um repertório musical regional e ser um agrupamento da própria instituição, permitindo maior consistência, visibilidade e regularidade (apesar de algumas paragens). Apresenta-se em 1933 e em 1951 a sua actuação é radiodifundida pela EN. Tinha então c. de 100 elementos.

De resto, é na área musical, sobretudo no canto popular de raiz tradicional, que a CA consegue marcar o terreno dum modo inédito e sustentado.

Com efeito, a 1.ª exibição de canto alentejano na capital é organizado por esta instituição regionalista, em 1937. Este evento teve a forma dum "concurso de modas

---

[19] P.e., sobre regionalismo (dr. Carlos Belo de Morais, em 1927; Lourenço Caiola, em 1930), "O Alentejo" (dr. Pedro Fazenda, 1929; cap. Luís Alves Martins, 1934), "Baixo Alentejo" (eng. Aboim Inglês, 1930), "Poesia alentejana" (dr. Augusto Amado de Aguilar, 1930), "O Alentejo que só nós conhecemos" (dr. Mário Madeira, 1933), "A nossa província" (dr. Agostinho Fortes, 1933), "O Alentejo e a nacionalidade" (id., 1939), "Regionalismo e sociedades de educação e recreio" (dr. Ferreira Deusdado, 1936), "Mário Beirão, poeta" (Joaquim Lança, 1936), "A saudade em Florbela" (dr. Victor Santos, 1936), «Uma hora com os poetas alentejanos (id., 1949), "Personalidade e a obra de Fialho de Almeida" (dr. Umberto Araújo, 1937), "Poetas do Alentejo" (Mário Mota, 1940), "Alentejo – terra – pão" (dr. Diogo Ramos e Costa, 1940), "Eça de Queirós, jornalista no Alentejo" (Leopoldo Nunes, 1943), «O meu Alentejo» (Maria de Aguiar, 1944), «O mundo alentejano» (Urbano Rodrigues, 1950), «Cantares alentejanos» (rev.º António Marvão, 1952) e «O Alentejo e a arte portuguesa» (dr. Mário Tavares Chicó).

[20] Vd., p.e., as palestras sobre Camões (em 1927, 1933, 1942), «Pedagogia de Montaigne» (prof. Manuel Subtil, 1934), António Nobre (prof. Severo Portela, 1937), a tuberculose (em 1931, 1935 e 1937), «Mário de Sá Carneiro e a poesia subjectiva» (dr. João Gaspar Simões, 1940), «Machado de Assis e a moderna poesia brasileira» (id., 1942), Antero de Quental (dr. Hernâni Cidade, 1942), «O Minho, terra de alegria» (dr. João Valério, 1947), «Problema de habitação e transporte» (sr. Plínio Silva) e «O Algarve visto do Alentejo» (dr. Virgílio Passos, 1951).

populares alentejanas", por 4 «ranchos» (de Mértola, Vila Verde de Ficalho, Aldeia Nova de S. Bento e Vidigueira), no Teatro de S. Luís e com a colaboração da EN. A fórmula seria depois aperfeiçoada e mais espectacularizada, nas edições de 1952, 1965 e 1967 (todas no Pavilhão dos Desportos).

A 2.ª contou com 10 grupos de "cantos populares alentejanos" (de V. V. de Ficalho, Aldeia N. de S. Bento, St.º Aleixo, Reguengos, Aljustrel, Sobral da Adiça, Amareleja, Pias[21], Serpa e Mértola, sendo este um rancho infantil extra-concurso) e foi um grande êxito (mais de 6 mil espectadores). Como os grupos concorrentes não podiam ser de "organização permanente com direcção efectiva", foi necessário contar com a colaboração oficial local, daí o apoio logístico por parte de casas do povo, juntas de freguesia, câmaras municipais e sindicatos nacionais[22]. Tratava-se da tentativa de recuperar traços culturais rurais num novo enquadramento ("deverão obrigatoriamente apresentar-se com trajo regional *tão vulgarizado outrora* entre a gente do campo", cf. *idem*, itálico meu), embora com as crianças e os mineiros a introduzir uma nota dissonante num cenário nostálgico que se queria fixista e bucólico. Não bastava a revitalização da herança musical, como se fizera em 1937, agora era também necessário criar todo um cenário condizente com uma certa concepção ruralista e tradicionalista, embora assumindo um compromisso com as formulações do espectáculo moderno.

As edições de 60 surgiram na veste de festival (III Grande Festival de Canto Alentejano e IV Festival de Cantares Alentejanos) e associando música popular de raiz tradicional com a música de massas. A de 1965, p.e., tinha no programa uma componente de "variedades", com música ligeira (p.e., Tony de Matos e Madalena Iglésias), a participação de 5 grupos corais (de Serpa, Cuba, V. V. de Ficalho, Reguengos e o da CA, criado em 1952) e do conjunto musical «5 D'ouros» (também da CA; cf. *Programa..*, [1965]).

Mas como a dinâmica da modalidade terpsicórica era então muito influente no circuito dos espectáculos de inspiração tradicional, surgiram também os grupos fol-

---

[21] Com o Grupo Coral de Pias deu-se um caso, provocado pela omissão dos seus versos do programa oficial, o que podia relacionar-se com o teor mais transgressivo dos mesmos, sem paralelo nos restantes repertórios (embora a CA tenha justificado tratar-se de falha involuntária): "levo as noites sem dormir, / pensando em ti meu amor / eu não posso resistir, / linda rosa deixa-me ir / p'ra teu peito encantador." («Rosa branca»); "Eu trabalho todo o ano/ para produzir o pão; / Não me dá o resultado, / meu lindo Alentejo / Sôfro uma desilusão. / Vou-me embora p'rá cidade / que o campo já me aborrece / que eu lá na cidade tenho / meu lindo Alentejo / quem por mim penas padece." («Meu lindo Alentejo»; cf. *Dossier* «Cantares alentejanos[:] Prémio «Dr. Virgilio Baião», 1951-52, AHCA). Note-se que este era 1 dos 3 grupos que não estavam enquadrados por uma estrutura do regime (em 10). Tais letras serão publicadas posteriormente no boletim (vd. "«Modas»...", 1952).

[22] Cf. «Regulamento do concurso de cantos populares alentejanos», Lisboa, 16/VIII/1951 (in *Dossier* «Cantares alentejanos[:] Prémio «Dr. Virgilio Baião», 1951-52, AHCA).

clóricos alentejanos. Além da convocação de grupos folclóricos, a CA organizou uma «marcha popular», que actuaria, durante os anos 60 e 70, na quadra dos santos populares junianos. Embora uma fórmula lisboeta, as marchas populares foram emuladas pelo país fora, incluindo pelo associativismo regionalista ultramarino (cf. Melo, 2001, 2003 e 2004).

Já nos anos 80 dá-se uma mudança, com o patrocínio à exibição e reunião dos grupos corais alentejanos da Grande Lisboa e Setúbal surgidos no pós-revolução de 1974, na ordem das 2 dezenas por ocasião da sua participação no I Congresso de Cantares do Alentejo (1983)[23]. A própria música era não só divulgada como analisada e debatida tematicamente (culminando no Congresso do «Cante» Alentejano, de 1997, organizado pela CA em Beja[24]). Além disso, estava mais difundida institucionalmente, tendo a emulação irrompido geograficamente mais próximo da representante regionalista por excelência e graças a uma comunidade migrante então muito activa (e, provavelmente, potenciada pelo apoio do fortalecido poder local, das câmaras municipais mais alinhadas politica ou culturalmente ou ambas). A nova fórmula sem competição (pois sem concurso) continua em 1986, exibindo-se então 29 grupos, no Pq. Eduardo VII. Estes grupos passaram a ter um palco privilegiado na CA, primeiro na animação dos seus aniversários, depois nas «tardes culturais alentejanas» (desde 1988). Tinham, contudo, de repartir o espaço com as congéneres alentejanas. Por vezes, a instituição torna-se um agente de espectáculos, um intermediário, como p.e. na actuação de 4 agrupamentos na Feira Internacional do Artesanato (Feira Internacional de Lisboa, 1989). Ainda em 1989, desfilaram pela Baixa lisboeta, ao lado de bandas de músicas e ranchos folclóricos.

Estamos, assim, perante uma invenção da tradição (cf. Hobsbawm, 1994), pois estes grupos são formais e estáveis (ao invés dos originais). Além disso, pretendem estabelecer uma ligação com um certo passado, ora heróico e abnegado do povo alentejano ora lírico e bucólico do contexto local, e fazem-no através da repetição, da continuidade. Daí a importância dos circuitos regulares de exibição e da sua formalização institucional. O reforço do poder local (e das políticas culturais) e o crescente êxodo rural para a Área Metropolitana de Lisboa (como consequência da reconversão da economia nacional pela adesão à Comunidade Económica Europeia, reforçando os serviços e diminuindo o peso do sector agrícola), acompanha a con-

---

[23] Também a «Grande Festa Cultural do Alentejo», que ocupou 1 mês de 1983 e onde se debateu as "realidades histórico-cultural e económica da região, encerrou com um "desfile cultural e etnográfico" na principal artéria da capital (cf. "Memorando..", *op. cit.*, AHCA).

[24] Este encontro contou com a participação de académicos e outros estudiosos da etnografia (p.e., José Chitas, Henrique Pinheiro, Salwa Castelo-Branco, Julián del Valle, pe. António Cartageno, Domingos Morais, etc.) e de dinamizadores de grupos folclóricos alentejanos, a maioria dedicados em exclusivo ou sobretudo ao cante alentejano – cf. CA, 1997.

solidação destes grupos nesta mesma área. O Alentejo vive por isso, cada vez mais, fora de si, na ou junto à capital, ou seja, desterritorializou-se.

Neste âmbito, destaca-se ainda o evento «Semana do Alentejo» (de 1979), que associava um desfile etnográfico à divulgação de actividades culturais regionais (artesanato, turismo, produtos locais, etc.), depois continuado anualmente pela «Semana dos Concelhos». Tal permitiu a descentralização da intervenção da CA, pois algumas das acções ocorriam nos próprios concelhos, além do reforço das parceiras com serviços culturais municipais.

No campo da música, surgiria ainda a Orquestra Ligeira da Casa do Alentejo (no aniversário de 1984), combinando um repertório de música popular alentejana («modas»), marchas, clássica, folclórica internacional (russo, *folk*, tango, mambo) e clássica alusiva à região («Suite alentejana», do compositor conterrâneo Luís de Freitas Branco; cf. *Estreia..*, [1984]). A música que passava, portanto, não era só a regional. A CA estava aberta aos géneros mais populares, e assim teria que ser por causa dos bailes (fonte de receitas), bem como a géneros com simbolismo especial, como o fado e a «canção popular portuguesa» (a 'colheita' de José Afonso e tantos outros). Aliás, as suas portas sempre estiveram abertas a outras solicitações, como p.e. para as comemorações do mês da música em 1989 pela FPCCR (com orfeões, ranchos folclóricos, bandas de música, etc.).

No reverso da música, a letra contou não só com declamações em conferências e coros como recitais de poesia/poetas alentejanas (p.e. em 1950), recolhas e concursos.

No campo teatral, formou-se o Grupo Cénico da Casa do Alentejo no final de 1953, acolheram-se o Grupo Cénico da Junta de Freguesia de Vila Nova de S. Bento e o Grupo de Teatro de Santa Clara-a-Velha de Odemira (ambas em 1989).

A biblioteca, também ela um emblema da instituição, foi aberta no aniversário de 1937, espelhando os seus c. de 9 mil volumes actuais um acervo generalista, além duma parte relevante especializada na temática transtagana.

As exposições são também um dos trunfos desta instituição, estreando-se com Dórdio Gomes (em 1932, do qual tem vários quadros). Realizou a sua «1.ª Exposição de Artes Plásticas do Alentejo» em 1938, a 2.ª em 1973 e a 3.ª em 1989[25]. Junte-se-lhes as de desenhos (de Francisco da Cruz Louro, Constantino Martins e Azinhal Abelho, em 1937), a de artistas naturais do concelho de Moura (de 1988, destacando-se António Franco e Costa Pinheiro), a sugestiva exposição «Sul» de Guy Ferreira

[25] A última contou com obras de 19 artistas alentejanos, de grande qualidade: Alberto Godinho, Álvaro Lapa, Ana Esquivel, Aníbal Falcato Alves, António Palolo, Armando Alves, Costa Pinheiro, Diamantino Bravo, Dórdio Gomes, Espiga Pinto, Estrela Faria, Francisco Relógio, Hélder Batista, Henrique Ruivo, José de Carvalho, Joaquim Bravo, Manuel Ribeiro de Pavia, Noémia Cruz e Rogério Ribeiro.

e a do alentejano radicado no Canadá Eduardo Rosa (ambas em 1989). Noutros suportes, destaque-se as mostras de produtos de Redondo e da Serra da Ossa (1932), da «Semana Z» (protecção civil) e de tapetes de Arraiolos (ambas de 1937), do livro alentejano (1938), de fotografias do Alentejo (1939), do fotógrafo Eduardo Nogueira e o painel de azulejos «Morte do Lidador», de Jorge Colaço (ambas de 1940), do jornal alentejano e de barros do Sul (ambas de 1947), de fotografias regionais de Artur Pastor (1948) e Armando Raposo (1953, de plantas e flores e de obras de talha e quadrados de Alípio Brandão (ambas de 1948), entre muitas outras.

O artesanato também foi sempre uma área muito explorada. Além da componente expositiva, acima referida, saliente-se a criação da Tear, c. de 1983, uma oficina regional de artesões sediada na CA e cuja produção foi premiada internacionalmente nos anos 90 (cf. "A nossa.", 1997).

Resta, novamente, abordar o papel do órgão impresso. Parte relevante dos seus milhares de páginas é ocupada com informação e conhecimento sobre a região alentejana: n.ºs ou partes dedicados a algumas das suas urbes (1943-44, 1947), a personalidades locais (dos mais falados são Fialho de Almeida e Florbela Espanca, juntando-se Bento de Jesus Caraça e Manuel da Fonseca após a revolução de 1974). No campo literário, saliente-se o Concurso Literário, organizado pelo próprio órgão impresso (desde 1953), o qual aproveitava e divulgava parte desse material. Em 1954, ao literário adita-se uma competição fotográfica. Tal fórmula será relançada em 1997, com o Prémio Casa do Alentejo «O Alentejo, sua história, suas gentes e cultura», tendo já contemplado conto, fotografia, «cante» e pintura. Também desde esse ano é organizada uma Feira do Livro, com incidência no livro de temática alentejana.

A edição livreira da CA (vd. quadro) demonstra uma preocupação com a existência de literatura de referência, sobre a questão oliventina (1932 e 2001), a «reforma agrária» (2004), a história local (Monsaraz, 1966), dialecto (1933), pintura (de Rogério Ribeiro, 1981), livro (1938), poesia (1938, 1952, 1963, 1965, 1970 e 1978) e «cante» alentejanos (1997). Aqui destaca-se a poesia relativa ao canto alentejano, com uma recolha comentada de Victor Santos, em 4 tomos (1938, 1963, 1965 e 1978). Outra parte das publicações dão informação institucional (estatutos, relatórios, propaganda, etc.), e outra ainda são separatas de artigos no órgão impresso ou teses aos congressos da Imprensa Alentejana. Fora do âmbito regional, refira-se a separata duma conferência sobre a alimentação (1954), e um livro sobre o mutualismo (1998).

Quadro da edição livreira do Grémio Alentejano/Casa do Alentejo (1932-2004)

Autor	Título	Local	Editor	Data
FORTES, Agostinho	*Nótulas àcêrca dum falar da margem esquerda do Guadiana, acompanhadas de algumas notícias folclóricas*	Lx.	CA (Cadernos 4)	1933
GA	*Estatuto do Grémio Alentejano*	Lx.	Soc. Nac. de Tip.	1933
NAMORADO, Filipe de Morais	*Impulso ao ensino técnico no Alentejo*	Lx.	II Cong.º da Imp.ª Alent.ª	1933
GA	*Ano de 1933. Relatório e contas da Direcção. Parecer do Conselho Fiscal e relatório do ConselhoRegional (aprovados em Assembleia Geral de 27 de Fevereiro de 1934)*	Lx.	s.n.	1934
GA	*Ano de 1934. Relatório e contas da Direcção e parecer do Conselho Fiscal (Assembleia Geral de 15 de Fevereiro de 1935)*	Lx.	GA	1935
GA	*Primeira exposição do livro alentejano: 1 a 10 de Junho de 1938: catálogo*	Lx.	GA	1938
SANTOS, Vítor (compil. e notas)	*Cancioneiro alentejano*	[Lx.]	GA	1938
CA (Lisboa)	*Estatuto*	Lx.	[Impr.ª Art.ª]	1942 (imp.)
AGUIAR, Maria	*O meu Alentejo*	Lx.	CA	1944
NUNES, José Custódio	*Palestra sobre o Alentejo*	Beja	CA	1945
CA (Lisboa)	*Alentejanos e alentejanistas: ouvi a Casa do Alentejo*	Lx.	CA	[1948]
CENTENÁRIO DO CONDE DE MONSARAZ 1852-1952	*Centenário do Conde de Monsaraz 1852--1952: curriculum vitae: retratos e poesias de várias épocas: poetas alentejanos ao poeta do Alentejo*	Lx.	CA	1952
CA (Lisboa)	*Programa do serão cultural para distribuição de prémios do I Concurso Literário*	Lx.	CA	1953
GALVÃO, António José Martins	*Vegetariana ou carnívora? (história da alimentação)*	Lx.	sep. BCA (conf.ª)	1954
GONÇALVES, Fausto	*30 anos de acção cultural da Casa do Alentejo*	Lx.	CA	1956
CA (Lisboa)	*Estatuto da Casa do Alentejo*	[Sintra]	[Sintra-Gráf.ª]	1957
SANTOS, Vítor	*Cancioneiro alentejano. Poesia popular*	Lx.	Liv.ª Portugal	1959
COSTA, Diogo Cândido Ramos e	*Majestade de Rainha*	Lx.	sep. BCA	1960 (dep. legal)
SANTOS, Vítor	*O que se entende por regionalismo*	Lx.	sep. BCA	1960
SANTOS, Vítor	*Se... As comemorações*	Lx.	sep. BCA	1960 (dep. legal)
SANTOS, Vítor	*O Alentejo, como Angola, também é Portugal*	Lx.	sep. BCA	1961
SANTOS, Vítor	*Carta aberta ao Senhor Ministro da Justiça*	Lx.	sep. BCA	1961
SANTOS, Vítor	*Carta aberta ao senhor Ministro das Obras Públicas*	Lx.	sep. BCA	1961

SANTOS, Vítor (compil. e notas)	*Cancioneiro alentejano. Poesia erudita [vol. 1]*	Lx.	Serv. Cults. de Divulgação Alentejana [CA]	1963
SANTOS, Vítor (compil. e notas)	*Cancioneiro alentejano. Poesia erudita [vol. 2]*	Lx.	Serv. Cults. de Div. Alentejana	1965
[CA (Lisboa)]	*Relatório e contas da direcção*	Lx.	CA	1965>
GONÇALVES, José Pires	*Monsaraz: vida, morte e ressurreição de uma vila alentejana*	Lx.	CA	1966
CA (Lisboa)	*Estatutos/ Estatuto da Casa do Alentejo*	Lx.	[Gráf. Port.ª]	1967
FRAGOSO, Manuel	*Terras de sol: poesia*	Lx.	CA	1970
CA (Lisboa)	*Estatuto da Casa do Alentejo*	Lx.	s.n.	1976 (dep. legal)
CA (Lisboa)	*Estatuto: 1958*	Lx.	CA	1976 (dep. legal)
SANTOS, Vítor (compil. e notas)	*Cancioneiro alentejano*	Lx.	GA	1978
CA (Lisboa)	*Rogério Ribeiro: pintura 1974-1980: [Catálogo-exposição]*	Lx.	CA	1981
CONGRESSO DO «CANTE» ALENTEJANO, BEJA, 1997	*Congresso do «Cante» Alentejano [actas]*	Lx.	CA	1997
CUTILEIRO, Tiago	*Os azulejos da Casa do Alentejo*	Lx.	CA (Cadernos 2)	1998
CARVALHO, Domingos	*Mutualismo: a força do associativismo democrático*	Lx.	CA (Cadernos 3)	1998
COELHO, Guilherme Alves	*Casa do Alentejo «Palácio Alverca»*	Lx.	CA (Cadernos 1)	1998 [3.ª ed.: 2002]
RODRIGUES, Mário	*Actualidade, justiça e oportunidade da questão de Olivença*	Lx.	Gr. dos Amigos de Olivença-CA	2001
	Memória alentejana	Lx.	Centro de Estudos Documentais do Alentejo (CA)	2002
MURTEIRA,	*Uma revolução na revolução - reforma*			
António (dir.)	*agrária no sul de Portugal*	Porto	Campo das Letras e CA	2004

Fontes: biblioteca da CA; Porbase. Nb: apenas se incluíram as separatas do órgão impresso que constam da Porbase.

4. CONCLUSÕES

A história da CA é, portanto, uma história exemplar enquanto registo duma instituição representativa dum projecto cultural centrado na continuada partilha dum conjunto de referências, valores e práticas singulares. É um exemplo modelar, o que não significa que seja único. Afinal, as associações regionalistas sempre valorizaram a diversidade, pois era um valor necessário para a sua afirmação.

Porém, a CA contém características que lhe permitiram ter um impacto relevante na sociedade: a antiguidade, a continuidade, a articulação entre as dimensões política, social e cultural num mesmo quotidiano (na sua acção assistencial, filantrópica, educativa, cultural, doutrinária, reivindicativa e meramente associativa). A junção destas características foi conferindo confiança, credibilidade e influência comunitária, tornando aquilo que se poderia limitar a um projecto de reunião, de protecção grupal, num projecto de afirmação, de confluência e de abertura às comunidades e à sociedade.

Essa abertura era proporcionada não só por certos conteúdos e parcerias como pela própria partilha de fórmulas de intervenção com o restante associativismo voluntário independente (i.e., fora da esfera do Estado), como p.e. as modalidades sócio-culturais como as festas de aniversário, os bailes, os divertimentos de salão, as conferências, a edição (boletins, opúsculos e livros), o teatro e a biblioteca (cf. Melo, 2001: cap. V). Porém, uma diferença singularizava-as, e que é a bandeira do regionalismo. Além disso, essa particularidade era alimentada por estratégias de envolvimento intra-pessoal e afectivo, daí a centralidade da articulação entre actividades sociais e culturais, do assistencialismo e de encontros regulares.

O regionalismo promovido pela CA teve que se relacionar e negociar com forças políticas e sociais diversas (governantes e demais autoridades públicas, comunidades alentejanas, associativistas, etc.), daí resultando a acção possível. Num primeiro momento, houve que cimentar a instituição, criando mecanismos de aproximação e atracção para a comunidade sub-étnica (festas, «tardes alentejanas» com arte e bailes, I Congresso da Imprensa Alentejana), onde se incluem desde logo as estratégias reivindicativas. Depois, e acompanhando o reforço do associativismo regionalista, registou-se uma articulação mais forte entre regionalismos de pendor cultural (construção dum conjunto de representações e práticas sobre o alentejanismo»), social (assistência, convívio e educação) e político (reivindicações para a região em termos de infra-estruturas e pedido de reconhecimento oficial da instituição via estatuto de utilidade pública, etc.). Face à contra-ofensiva do salazarismo, a CA recolheu-se a um regionalismo de pendor mais sócio-cultural, que manteve viva a chama duma comunidade crescentemente compelida ao exôdo rural e à imigração. Com os Planos de Fomento, surge o argumento da planificação racional como arma para combater o esquecimento do Alentejo na repartição do investimento nacional. Após a revolução acentua-se o regionalismo político, agora mais embrenhado na luta político-partidária. Apesar desse empenho, o peso institucional e uma maior sensibilidade do poder político valem-lhe, finalmente, a concessão do estatuto de utilidade pública (1991). Debalde, o apoio oficial ao associativismo voluntário permanece débil, volúvel e arbitrário (de que os benefícios a certos clubes de futebol são a prova mais cabal). Face à suspensão da regionalização político-administrativa,

reemergiu a dimensão sócio-cultural, com o reforço dos bailes, da confraternização, das conferências e dos espectáculos de canto popular alentejano, e uma maior abertura ao exterior. Esta abertura espelha a reconsideração do localismo enquanto vivência democrática, participada e comunitária da globalização, superando a questão nacional. Daí a nova divisa («Um povo, uma cultura, uma região»), que intitula este texto.

5. Fontes e bibliografia citadas

"A CASA DO ALENTEJO HOMENAGEOU O DR. [José Hermilo] Meira e Cruz presidente de Direcção da sua congénere de Lourenço Marques, sendo trocadas mensagens de saudação" (1954), *Boletim da Casa do Alentejo*, Lisboa, CA, n.º 213, IV, p. [11].

"A NOSSA ARTE ALENTEJANA[:] TEAR GANHA TROFÉU INTERNACIONAL" (1997). *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, s. 2, n.º 5, III, p. 5.

APPADURAI, ARJUN (1996). *Modernity at large. Cultural dimensions of modernity*, Londres e Minneapolis, University of Minnesota Press.

"BOLSA DE TRABALHO" (1953). *Boletim da Casa do Alentejo*, Lisboa, CA, n.º 200, XII, p. [30].

CABRAL, JOÃO DE PINA (2003). "Identidades inseridas: algumas divagações sobre identidade, emoção e ética", Lisboa, ICS-UL, *working paper* (www.ics.ul.pt).

[CALADO], [RAFAEL SALINAS] (1946). "A Casa do Alentejo e o Conselho Superior do Regionalismo", *Boletim da Casa do Alentejo*, Lisboa, CA, n.º 109, I-II, p. 10/1.

CANDEIAS, ANTÓNIO BAPTISTA (1980). "Alqueva em questão", *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 467, XI-XII, p. 15.

CANDEIAS, ANTÓNIO BAPTISTA (1997). "Casa do Alentejo e «Cadernos CA»", *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, s. II, n.º 7, XII, p. 30.

"CASA DE GOA EM LISBOA" (1964). *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 323, III, p. 5.

CASA DO ALENTEJO (Lisboa) ([1948]). *Alentejanos e alentejanistas! Ouvi a Casa do Alentejo*, [Lisboa], [Ofs. Gráfs. da Rádio Renascença].

CASA DO ALENTEJO (Lisboa) (s/d). "Quem somos", Lisboa, CA, in http://www.casadoalentejo.pt.

COELHO, GUILHERME ALVES (2002). *Casa do Alentejo «Palácio de Alverca»*, 3.ª ed., Lisboa, CA.

COGRESSO DO «CANTE» ALENTEJANO, BEJA, 1997 (1997), *Congresso do «Cante» Alentejano [actas]*, s.l., Casa do Alentejo, 1997, policopiado.

"DESCONTOS EM CASAS COMERCIAIS AOS SÓCIOS DA CASA DO ALENTEJO" (1964), *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 329, IX, p. 32.

"EMIGRANTES DO CANADÁ CRIAM CASA DO ALENTEJO" (1983), *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 481-482, VII-X, p. 23-5.

"ENCERRAMENTO DO ENCONTRO DE COLECTIVIDADES DE CULTURA E RECREIO DO DISTRITO DE LISBOA RECLAMA APOIOS DO GOVERNO" (1982), *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 476, X-XI, p. 22.

ENES, CARLOS (1996), *A Casa dos Açores em Lisboa*, 1.ª ed., Lisboa, Casa dos Açores.

ESTREIA DA ORQUESTRA LIGEIRA DA CASA DO ALENTEJO ([1984]), s.l., s.n., brochura.

FRIEDMAN, JONATHAN (1996 [1994]), *Cultural identity and global process*, Londres, Sage Publications.

GALVÃO, ANTÓNIO JOSÉ MARTINS (1952), "Na sala da Direcção [da Casa do Alentejo]", *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 182, VI, s. p.

GERALDO, MANUEL (2000), "Casas regionais a uma só voz", *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, s. 2, n.º 17, X-XII, p. 9/10.

GOMES, CARLOS (1996), *Regionalismo em Portugal. Subsídios para a sua história*, Lisboa, Casa do Concelho de Ponte de Lima.

GONÇALVES, FAUSTO (1956), *30 anos de acção cultural da Casa do Alentejo*, s. l., CA.

GRÉMIO ALENTEJANO (1934), *Ano de 1933. Relatório e contas da Direcção. Parecer do Conselho Fiscal e relatório do Conselho Regional (aprovados em Assembleia Geral de 27 de Fevereiro de 1934)*, Lisboa, s.n..

HARNEY, NICHOLAS DEMARIA (1998), *Eh, paesan! Being italian in Toronto*, Toronto, University of Toronto Press.

HOBSBAWM, ERIC (1994 [1983]), "Introduction: inventing traditions", in Eric Hobsbawm & Terence Ranger (ed.), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Presss, p. 1-14.

"Impõe-se que o Estado auxilie as Casas Regionais – declarou recentemente o dr. Victor Santos, numa entrevista que concedeu, recentemente, ao «Diário Popular»" (1960), *Boletim da Casa do Alentejo*, Lisboa, CA, n.º 273, I, p. 5.

JORDÃO, LUÍS (1999), "Breve história sobre a origem dos núcleos", *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, s. 2, n.º 13, XI-XII, p. 13.

[MACHADO], [FRANCISCO VALENTE] (1965), "Algumas determinantes do exodo no Alto e Baixo Alentejo[:] comunicação apresentada pela Casa do Alentejo no I Congresso das Comunidades Portuguesas", *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 342, XI, p. 10/1.

"MAIS DE 3000 FESTAS E CONFERÊNCIAS JÁ SE REALIZARAM NOS SALÕES DA CASA DO ALENTEJO" (1973), *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 434, VII, p. 14.

MARQUES, A. H. DE OLIVEIRA (1986), *Dicionário de maçonaria portuguesa*, Lisboa, Editora Delfos, 2 v..

MELO, DANIEL (2001 [1997]), *Salazarismo e cultura popular (1933-1958)*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

MELO, DANIEL (2003), "Os desfiles das nações", *História*, Lisboa, História – Publicações e Conteúdos Multimédia, ano XXV, III série, n.º 57, VI, p. 50-7.

MELO, DANIEL (2004), "Longe da vista perto do coração: o associativismo regionalista no contexto colonial português", Coimbra, Comissão Organizadora do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, *working paper* (www.ces.uc.pt).

"«MODAS» DO RANCHO CORAL DE PIAS" (1952), *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 180, IV, p. [14].

NITO (1937), "Entrevistando o [sócio] n.º 1", *O Grémio Alentejano*, Lisboa, GA, n.ºs 22-23, VI-VII, p. 50.

"O 51.º ANIVERSÁRIO DA CASA DO ALENTEJO" (1974), *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 444, V-VII, p. 16.

PAQUETE, VITOR (1996), "A Liga Alentejana[:] subsídios para a pré-história da Casa do Alentejo (I)", *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, s.II, n.º 3, IX-X, p. 14/5.

PAQUETE, VITOR (1997), "A Liga Alentejana[:] subsídios para a pré-história da Casa do Alentejo (II)", *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, s.II, n.º 4, I, p. 30.

PROGRAMA DA III FESTA DE CANTARES ALENTEJANOS ([1965]), s.l., s.n., brochura impressa.

PUTNAM, ROBERT D. (2001), *Bowling alone. The collapse and revival of american community*, N. Iorque, Simon & Schuster.

PUTNAM, ROBERT D. (ed.; 2002), *Democracies in flux. The evolution of social capital in contemporary society*, N. Iorque, Oxford University Press.

"REFORÇO DA APU NO ALENTEJO NAS PRÓXIMAS ELEIÇÕES AUTÁRQUICAS – OBJECTIVO FIXADO PELO 4.º

ENCONTRO REGIONAL DE ELEITOS DO POVO UNIDO" (1982), *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 473-474, IV-VII, p. 14.

SANTOS, JOSÉ ANTÓNIO (1985), *Regionalização: processo histórico*, Lisboa, Livros Horizonte.

SANTOS, VICTOR (1961a), "Carta aberta ao Senhor Ministro das Obras Públicas", *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 292, VIII, p. 3.

SANTOS, VICTOR (1961b), "O Alentejo, como Angola, também é Portugal", *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 294, X, p. 4.

SANTOS, VICTOR (1965), "As Casas Regionais instituições de utilidade pública", *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 339, VII, p. 3.

THIESSE, ANNE-MARIE (1997), *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

THIESSE, ANNE-MARIE (1999), *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil.

"VAI SER FUNDADA A CASA DO ALENTEJO DO QUANZA-SUL EM NOVO REDONDO" (1974), *Revista Alentejana*, Lisboa, CA, n.º 443, IV, p. 5.

IDENTIDADE CULTURAL E INTERVENÇÃO SOCIAL – UM OLHAR SOBRE A COMUNIDADE CIGANA NO ALENTEJO*

por

Ana Paula Fitas**

Resumo: O texto que aqui apresentamos visa destacar, relativamente à comunidade cigana, o papel desempenhado pela vertente comunicacional na mediação subjacente à intervenção social. A reflexão, organizada segundo uma abordagem socio-antropológica, propõe a análise do papel das representações sociais na construção dos comportamentos colectivos a partir da observação directa das formas relacionais entre a comunidade cigana e a população dos distritos de Beja, Évora e Portalegre.

Palavras-chave: Minorias; comunicação; coexistência.

Introdução

Entre a memória social que participa da identidade cultural e a integração societária, os grupos minoritários são objecto de uma política social que, muitas vezes, minimiza na sua ponderação analítica – em função de pré-conceitos importados de representações sociais assentes no senso comum – factores significativos e quiçá determinantes para a eficácia da intervenção social. Propomos, por isso, um olhar limpo de cosméticas ancestrais sobre a comunidade cigana, em nome de um património cultural e de uma memória colectiva fundados na oralidade, cujo arquivo se pretende justo, renovado e, na medida do possível, independente ou altruísta, relativamente aos trajes que a subjectividade da literacia e da ideologia dominante quase sempre, dada a sua natureza, arrastam.

---

* O presente texto constitui uma adaptação da comunicação: "Identidade Cultural e Intervenção Social – um olhar pela comunidade cigana no Alentejo" apresentada no dia dia 26/10/2000 no Forum "Culturas Periféricas/Vivências Conjuntas" promovido pela Câmara Municipal de Beja e realizado entre 25 a 28/10/2000 em Beja, nas instalações do IPJ.

** Instituto Superior de Serviço Social de Beja.

1. Identidade/Alteridade

A identidade resulta, entre o ser e o parecer, da imagem que os outros nos reconhecem, retirada da imagem que lhes transmitimos pelo modo como agimos, acrescida dos fundamentos do próprio agir (que podem permanecer opacos).

Entre imagens (uma, resultante do reflexo das práticas objectivas que, subjectivamente, exercemos no mundo e outra, resultante da interpretação subjectiva dos outros sobre o reflexo objectivo da nossa subjectividade), a Identidade constrói-se como caleidoscópio de espelhos reflectores dos mundos do "eu" na sua relação com os "outros"...

A Identidade é, por isso, o que podemos apreender da dinâmica relacional dos grupos sociais e/ou dos indíviduos. Encontramo-nos, por esta razão, no plano das representações sociais e da sua interactividade, quando abordamos a problemática da identidade; reino das subjectividades cruzadas, a identidade é o espaço padronizado (em função dos parâmetros que a socialização e a enculturação nos permitem enquanto grupos sociais situados no espaço e no tempo) que, cada um de nós e a sociedade em geral, concede à aceitação da "diferença", isto é, da alteridade...

A Identidade é o reconhecimento do sentimento de pertença a determinado grupo; nesse sentido, constitui-se como reflexo exacto do etnocentrismo e do respectivo grau de receptividade ao "outro", legitimando e institucionalizando o estatuto concedido – por cada grupo culturalmente distinto – à categoria de alteridade.

2. Identidade e Comunicação

A Identidade, mais que uma realidade estática é um processo dinâmico que emerge na instância relacional – considerada enquanto plano denotador da afirmação do(s) interlocutor(es).

Dito de outro modo, a Identidade emerge na Comunicação porque é na comunicação que cada sujeito se afirma como *"ser-em-si"* para o *"outro"*, definindo – de acordo com a terminologia filosófica de Sartre – o modo de *"ser-para-si"* com que participará na praxis relacional com a alteridade, através dos mecanismos activados pelas interacções sociais que veiculam as interacções culturais, analisadas endogenamente por cada grupo e relativamente às quais se configuram as respectivas representações sociais.

É aliás, neste plano, que se torna relevante, para os técnicos de intervenção social, a análise da problemática da identidade já que, nas suas funções de investigadores (no terreno e de mediação), é, na comunicação, que podem encontrar a chave do sucesso para as suas planificações, uma vez que só na comunicação se

pode estabelecer e garantir a inteligibilidade dos objectivos definidos relativamente aos públicos-alvo, sendo nesse mesmo plano promovida a negociação indispensável à participação cívica dos próprios protagonistas dos processos dessas intervenções.

3. Identidade, Cultura Oral e Cultura Letrada: o caso dos Ciganos

Na sua instância dinâmica e comunicacional, a problemática da Identidade adquire, no plano das relações socio-culturais, o papel de estratégia relacional. É na cultura – encarada enquanto depositária dos processos históricos de que cada grupo social ou étnico é alvo – que se encontram as motivações de resistência ou permeabilidade à mudança; quer dizer, é no conjunto de mecanismos determinados pela dinâmica socio-histórica específica de cada cultura que se encontram as razões que legitimam a sua institucionalização (mesmo nos contextos de exclusão – ou, seria de perguntar: particularmente neles?).

Reportando-nos à problemática da integração social da etnia cigana, cabe-nos, por um lado, destacar dois condicionalismos *"a priori"* do processo comunicacional, os quais, apesar de interligados, merecem uma análise diferenciada.

Por um lado, as relações sociais do povo cigano com os que a ele não pertencem, denotam, como uma constante histórica, o facto de se situarem quase sempre (excepção feita, designadamente e com a devida relatividade, a períodos como os da Guerra Civil de Espanha), em planos marcados pela violência, o confronto e a rivalidade, justificados pela marginalidade e a exclusão deste grupo étnico no que respeita à sociedade envolvente. Por outro lado mas, decorrentemente, a atitude e as práticas sociais dos dois grupos, ciganos e não ciganos, ficou marcada por um sentimento de desconfiança, resultante desse antagonismo assente no confronto e na rivalidade (destaquem-se, nesse sentido e a título ilustrativo, exemplos como: a concorrência no acesso ao trabalho sazonal entre ciganos e não-ciganos, fenómeno face ao qual o nomadismo cigano emergia como elemento facilitador; o facto dos ciganos terem resistido à integração social compulsiva a que os modelos económico-políticos de gestão de carácter feudal sujeitaram os não-ciganos, inserindo-os em contextos caracterizados pela interdependência e a perda de autonomia).

Cabe-nos ainda lembrar que, em termos culturais, ciganos e não-ciganos coexistiram no espaço português até meados do século XX, dotados de competências sociais similares, isto é, as sociedades em que se inseriam eram iliteradas – quase exclusivamente no caso dos ciganos e tendencialmente no caso dos não-ciganos. Esta característica garantiu aos dois grupos paridade no acesso ao trabalho que a propriedade privada definia, paridade essa que foi sendo ultrapassada pelos não-ciganos, com a sua cedência aos laços de dependência para com os proprietários –

comportamento que motivou a consolidação do inter-conhecimento e do controle social a que a organização societária cigana não aderiu...

Consideramos, por isso, legítima a afirmação do facto de as representações sociais negativas que a sociedade envolvente construiu sobre a etnia cigana, encontrarem, na sua resistência ao servilismo (que justifica o recurso a actividades económicas paralelas e *desviantes*), parte significativa da sua fundamentação. De acordo com esta perspectiva, seria – no mínimo – interessante, explorar psicanaliticamente as relações entre grupos ciganos e não-ciganos... em particular, porque o grau de dependência e servilismo a que os não-ciganos cederam sob pretextos de sobrevivência, assentes em expectativas de ascensão social, constituiu, aos olhos de ciganos e de não-ciganos uma vitória cultural de preservação da autonomia e da *liberdade* – valor ético que, em 1974, fez os trabalhadores rurais assalariados e os operários, aderir à Revolução de Abril, com o objectivo de readquirirem o direito a essa autonomia e liberdade perdidas muitos séculos atrás, através da reivindicação dos mecanismos que contemporaneamente as tutelam – com destaque para as questões da participação cívica democrática e do associativismo sindical.

No mesmo contexto se compreende a padronização de *clichés* deturpadores da realidade que sustentam representações sociais que associam as práticas económicas dos ciganos à charlatanice.

Por exemplo, ao senso comum não ocorre a analogia entre o "regatear" cigano e o que é próprio das culturas orais e, muito especificamente, dos espaços meridionais e do sul – onde as práticas socio-económicas ao ar livre e com carácter público justificam as negociações verbais e a multiplicidade estratégica do seu processamento já que, por um lado, os espaços dos seus mercados são abertos e que, por outro, a tradição de permanência na marginalidade incentivou a prossecução do desenvolvimento de práticas ilegais só viáveis em contextos exteriores às redes de controle social e ao interconhecimento que o nomadismo permite, propiciando a emergência dos processos de etnocentrismo e anonimato que um grupo socio-cultural coeso e fechado viabiliza (disso são exemplo, o contrabando, o roubo, a criminalidade encomendada e o próprio tráfico de droga – práticas que enformam o quadro de representações sociais negativas a que os ciganos estão confinados nas *entrelinhas* das atitudes xenófobas dos não-ciganos em relação a esta comunidade).

Este tipo de representações sustenta a ideia generalizada do "medo" e/ou das *desconfianças* e *reservas* que uma comunidade desenvolve relativamente à outra; para os ciganos os *gadgé* são *traidores* e *a sua palavra não vale nada* enquanto para os não-ciganos, *o cigano é esperto, está ali para nos enganar* ou *somos sempre enganados pelos ciganos*... Trata-se, de um certo ponto de vista, de um equívoco comunicacional fundado numa transferência psicanalítica de ostentação sublimatória e de uma catarse pelo passado de exclusão de que a generalidade dos cidadãos não-

-ciganos se sente herdeiro e de que não quer ser protagonista, reconhecendo – e aí reside o fundamento da conflitualidade latente – a competência cigana em "tornear" o estado de obediência a que o controle socio-económico reduziu a autonomia e liberdade do povo não-cigano.

Finalmente – mas, de forma alguma exclusivamente – há a destacar, neste processo analítico-hermenêutico entre ciganos e não-ciganos, a progressiva integração dos não-ciganos, a partir das dependências económico-sociais acrescidas e agravadas ao longo do tempo e que os expôs e permeabilizou à mudança social. Os não-ciganos chegaram assim com uma postura radicalmente diferente da dos ciganos a um contexto societário marcado pela industrialização, informatização, terciarização e globalização.

Dito de outro modo, a progressiva aculturação – ou será melhor dizer, mudança? – das sociedades com culturas orais para os modelos sociais com culturas letradas, acentuou o fosso entre ciganos e não-ciganos, numa especificidade desse outro fosso mais alargado entre pobres e ricos que a mudança social contemporânea fez acentuar, reduzindo as relações inter-culturais entre as duas comunidades. O facto decorre da forma distinta como procede, em cada um, o processo de inserção profissional: os ciganos continuam, no interior do país, nómadas e rurais – maioritariamente, se pensarmos em termos de auto-representação social, dado o desprendimento com que se relacionam com o meio social envolvente; por outro lado, os não-ciganos estão sedentarizados e foram sucessivamente integrando os quadros operários e técnicos da sociedade envolvente. Neste contexto, seria interessante estudar o conceito de *trabalho* entre a comunidade cigana e a comunidade não-cigana.

Deste modo, se no plano da reconversão socio-profissional da população rural e iletrada encontramos resistências erguidas pelo contexto cultural oral relativamente à intervenção social, então, no caso da etnia cigana deparamo-nos com uma complexificação ainda mais problemática tanto mais que, institucionalmente, tendemos a utilizar tipologias classificatórias cada vez mais estandartizadas, em função de critérios urbanos que pressupõem determinados níveis de literacia. É aliás neste sentido que considero necessária no plano do desenvolvimento do papel dos *mediadores* culturais e socio-culturais, a formação de carácter didáctico-pedagógica, uma vez que a sua função de *tradutores/negociadores* dotados dessas competências é determinante para a diminuição dos hiatos comunicacionais e para o estabelecimento de *pontes* entre as minorias étnicas e a sociedade homogeneizante que caracteriza os modos de organização social urbana.

Um facto que julgo dever ser tomado em consideração nesta dicotomização *ciganos e não-ciganos* face à questão da mudança social, é o da alteração dos papéis dos grupos sexuais na estruturação societária já que, na cultura letrada das sociedades urbanizadas, a diferenciação sexual tende a dissolver-se pela uniformização dos papéis socio-profissionais.

Na realidade, nas culturas orais, as sociedades organizam-se fundamentalmente a partir da estruturação sexual diferenciada, fenómeno esse que, actuando como *facto social total,* condiciona culturalmente toda a praxis e toda a atitude face ao exterior. No caso dos ciganos, esta questão é particularmente relevante e toda a intervenção social deverá ser ponderada deste ponto de vista sob pena de insucesso, ineficácia ou mesmo, rejeição. Respeitar os condicionalismos culturais de um dado grupo pode constituir um caminho favorável à criação das condições negociais que o contrato social propõe à comunidade cigana através das medidas de apoio à sua integração – ou deveremos dizer, inclusão? – social.

De qualquer modo, é a identidade – que funciona como mecanismo de relação com a alteridade – que preside às relações sociais entre ciganos e não-ciganos e é no plano cultural que encontramos a configuração da natureza dessas relações pois é pela auto-representação construida no confronto com a representação social dos outros que acentuamos a nossa singularidade como forma de pressão (reflexo de uma luta de poder) nas negociações que a comunicação e a coexistência supõem...

4. Estratégias Identitárias e Integração Social

É o medo, reflexo da história vivida de traumas e confrontos, que subjaz à desconfiança inter-relacional entre ciganos e não-ciganos... Desta forma, as práticas sociais de uns e de outros diferem nos modelos económico-sociais que, culturalmente, fundamentam as diferenças societárias...

À coesão social dos grupos e/ou das etnias diferenciados e diferenciáveis, subjaz a respectiva identidade cultural que resulta do conjunto de atitudes e práticas legitimado endogenamente pelo respectivo grupo de pertença e reconhecido pela sociedade envolvente como "específico" ou "singular", isto é, como próprio de uma alteridade inequívoca (o que está presente, por exemplo, na ideia da eventual inclusão minoritária numa dada cultura dominante: os ciganos rejeitam a ideia de ser *gadgés* e estes, como não-ciganos, não têm como aspiração social *ser cigano*).

A identidade cultural emerge assim, nas relações sociais, como um condicionalismo comunicacional resultante dos modos de apreensão, interpretação e reacção de um dado grupo relativamente ao mundo envolvente... configuração cultural de uma dada organização social e das representações que lhe são inerentes, a identidade estrutura-se nos planos sexual, social (socio-económico e socio-profissional), psicológico e cultural como mecanismo enformador da integração social dos grupos que, do seio da sua coesão cultural, agem e interagem, estrategicamente.

E dizemos estrategicamente porque os grupos sociais actuam, no campo relacional, de acordo com fórmulas – ou segundo práticas – que conduzem à realização eficaz

dos seus objectivos e que decorrem da avaliação do "outro" (isto é, dos juízos morais que a respectiva cultura fundamenta a partir do conjunto de representações sociais que construiu).

Esta avaliação, constituida de pressupostos que justificam uma certa previsibilidade, tendo, na relação entre ciganos e não-ciganos, como atitude de partida, a desconfiança, materializa-se em atitudes comportamentais de carácter estratégico que visam, quase sempre e em última análise, a auto-defesa de cada identidade face ao "outro" que se lhe apresenta como ameaçador – questão que, no caso dos ciganos, é agravada pela representação social histórica de uma identidade cultural que as ideologias dominantes remeteram sempre para os planos da marginalidade, condenando-a ao estatuto de eterno sujeito de atitudes de "reserva", "desconfiança" e "suspeita" que a sociedade envolvente institucionalizou como modo de tratamento para esta minoria étnica.

A problemática da identidade cultural é o espelho da face visível da personalidade cultural de base dos grupos étnicos ou socio-culturalmente distintos. Barómetro do grau de receptividade à alteridade, a personalidade cultural de base determina os modos de acção/reacção na interacção com os outros.

Deste modo, só compreendendo o tipo de resistências culturais (e as respectivas fundamentações sociais e socio-económicas) capazes de emergir na comunidade cigana, poderemos planear as intervenções sociais que, a terem esta realidade em conta, deverão denotar o exercício pedagógico-didáctico supra-referido nas suas estratégias de promoção das atitudes de mudança com vista à sua inclusão/integração social que deve respeitar – ou, pelo menos, não violentar – a ética universal do respeito pelas diferenças culturais sem prejuízo do cumprimento da legalidade.

Xenofobia e racismo são, neste contexto, atitudes resultantes da incompreensão da diferença dos outros, incompreensão essa que conduz à sua representação como espaço depositário de "responsabilidade" e "culpa" (a que não é alheia a doutrinação e enculturação religiosa de tradição judaico-cristã) pelo que não reconhecemos como legítimo. É o desemprego, a pobreza e a exclusão que a sociedade proporciona que justifica o agravamento da violência social. Racismo e xenofobia para com as minorias, em particular, com os ciganos, são, afinal, atitudes catárticas de transferência dos sentimentos de rejeição e exclusão social a que os indíviduos procuram, num esforço pelo reconhecimento da sua integração social, escapar...

BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, PIERRE (dir.) (1993). *La Misére du Monde,* ed. du Seuil, Paris.

CAMILLERI, CARMEL (1997). "Les Stratégies Identitaires des Immigrés" in Revue *Sciences Humaines* – Hors-Série nº 15, Dec.1996-Jan.

Ciganos em Portugal – A Excepção e a Regra, ed. Câmara Municipal de Lisboa, Lisboa, 1999.
COELHO, ADOLFO (1995). *Ciganos de Portugal*, ed. Publ. Dom Quixote, Lisboa.
DOUGLAS, MARY (1971). *De la Souillure – Essai sur les notions de pollution et de tabou* ed. François Maspero, Paris.
LEWIS, OSCAR (s/d). *Os Filhos de Sánchez* ed. Moraes, Lisboa.
MONTENEGRO, MIRNA (org.) (1999). "Ciganos e Educação" ed. Instituto das Comunidades Educativas – Cadernos ICE nº 5, Lisboa.
NUNES, OLÍMPIO (1996-2ª ed.). *O Povo Cigano*, ed. Obra Pastoral dos Ciganos, Lisboa.
VALA, JORGE (e outros) (1999). *Expressões dos Racismos em Portugal*, ed. ICS, Lisboa.

FIRAKU E KALADI: ETNICIDADES PREVALENTES NAS IMAGINAÇÕES UNITÁRIAS EM TIMOR LESTE

por

Paulo Castro Seixas*

Resumo: O artigo analisa a importância de uma dicotomia étnica (Firaku, Kaladi) ao longo das diversas imaginações unitárias históricas em Timor Leste (Belo, Portuguesa, Maubere e Indonésia), assim como a sua ressurgência no período pós-colonial. Discute-se a possível origem pré-colonial de tal dicotomia étnica, assim como o lugar de tal dicotomia nas relações entre as imaginações etnolinguísticas timorenses e as imaginações unitárias. Finalmente, a construção pós-colonial de tais imaginações étnicas como "regionalismos" ou como "nações" é identificada como um problema em aberto.

Palavras-chave: Timor; Nação; etnicidade.

1. INTRODUÇÃO

Em 2001, na altura da campanha eleitoral para a Assembleia Constituinte e Parlamento em Agosto, quando em casa do Francisco (um dos meus intérpretes da cultura timorense) com alguns membros da sua família e muitas crianças, visionávamos no LCD da minha câmara um dos comícios em Liquiçá, numa conversa do Francisco com o seu irmão, a certa altura, surge a referência a alguém no comício que é classificado como "Firaku". Foi neste contexto, já político, que pela primeira vez (apesar de em 2000 já ter efectuado uma estadia de terreno) ouvi este termo. Quando perguntei o que queria dizer "Firaku", surgiu ali a primeira versão desta história na voz do Francisco com a ajuda do seu irmão e que de seguida parafraseio:

> *Quando os Portugueses chegaram a Timor, falaram primeiro com os timorenses de Dili. Os timorenses ouviram e ficaram calados. Depois foram para leste e voltaram a falar com os timorenses dali mas neste caso os timorenses simplesmente viraram as costas aos portugueses. E, assim, os calados ficaram "Kaladi" e os que viraram as costas tornaram-se*

* Universidade Fernando Pessoa. Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Projecto POCTI/34064/1999/ANT).

"vira-cus" e depois "Firaku". Os "Firaku" são os timorenses de Lorosae, de Manatuto para leste e são mais extrovertidos, negociantes e meliantes; os "Kaladi" são os de Loromono, de Manatuto para Oeste e são mais introvertidos, mais perguiçosos, mais consensuais. (Esta foi a versão contada por dois Kaladi).

Apesar de ter regressado a Timor em 2002 e em 2003, só em 2004 (Março--Abril) considerei que era o tempo propício para apalavrar esta questão pois com a entrega da segurança interna e externa ao governo timorense pela UNMISSET teríamos os timorenses entregues a si próprios e às suas diferenças. Portanto, Firaku e Kaladi caracterizariam diferenças entre os timorenses, tal qual foram percebidas pelos portugueses. E tais representações culturais, cuja origem estaria no primeiro "confronto do olhar" dos portugueses com os timorenses, teriam talvez como elemento prévio ou, pelo contrário, ganharam ao longo do tempo, uma densidade étnica na memória e representação actual da sociedade timorense. No entanto, ao longo dos últimos 4 anos de trabalho sobre Timor (com 5 estadias no país de cerca de mês e meio cada) percebi que esta classificação é uma estrutura latente e não é apalavrada nas conversas correntes, pelo menos explicitamente através de tais denominações apesar de fazer parte dos sentidos das conversas, por vezes mesmo antes delas se iniciarem[1].

O facto de ser uma estrutura latente que serve de classificação às pessoas e aos sentidos culturais dos seus gestos e palavras é também evidente quando se procura introduzir este tema numa conversa, o qual pode criar uma certa dificuldade e até um mal-estar se não foi racionalizado antes através de algumas das soluções possíveis que abordaremos mais adiante. Ao mesmo tempo, uma primeira revisão bibliográfica sobre o muito que se escreveu sobre Timor a propósito desta transição e mesmo obras chave sobre História ou Antropologia Timorense, poucas são as referências que se encontram a estes termos, o que torna tais representações e sua eficácia histórica, sócio-cultural e política um enigma na (re)construção da Nação e do Estado timorense que é importante estudar. No entanto, apesar escassa referência a tais termos na literatura sobre Timor, eles encontram-se referenciados no *Tétum Language Manual for East Timor* de Geoffrey Hull significando "firaku, Eastern East Timorese" e "Kaladi, Western East Timorese" (2000: 68 e 74) e no *Dicionário de Tétum-Português* de Luís Costa de 2000 com os seguintes significados: Firaku:

[1] Benjamim Corte Real, Reitor da Universidade de Timor Leste, considerou mesmo que se trata de uma espécie de tabu. Por outro lado, Em 2001, quando tomei conhecimento destes termos tinha dois intérpretes principais da cultura timorense, o Francisco e a Cristina que se conheceram um ao outro por meu intermédio. Quando perguntei à Cristina sobre esta questão ela disse-me de imediato que o Francisco era de certeza Kaladi porque quando eu os apresentei ela (Firaku de Baucau) é que se apresentou primeiro e falou enquanto ele ficou calado mais a observar.

adj. "Que é natural das montanhas da parte leste e nordeste da ilha; *ema firaku*: pessoa dessa região"; Kaladi: s. "Natural das montanhas de Timor". Portanto, Firaku e Kaladi significariam apenas naturais das montanhas!

Em 2004 (Março-Abril), na última estadia no país em trabalho de campo, o problema que procurei explorar, como interpretação do "espírito do tempo" era então o da relação entre o fim da UNMISSET (portanto a saída do último poder estrangeiro) e o desafio final da confrontação dos timorenses com os seus próprios fantasmas de divisões internas. Esta preocupação enquadra-se na ideia do limiar pós-colonial implicar uma "passagem" de hibridismo temporal ou multiplicidade histórica em que, ao mesmo tempo que se perspectiva o progresso, se olha também para o passado e a tradição[2]. E de facto, logo no início de 2004, a questão Firaku--Kaladi parece ter sido um tema de discussão, pelo menos nas ruas de Dili, de tal maneira que o Brigadeiro General Taur Matan Ruak referiu-a num jornal do país[3]. Esta não era, no entanto, a primeira vez que, neste período pós-colonial, a relação Firaku-Kaladi se referia. Apesar de, curiosamente, esta questão estar ausente nos textos que os portugueses têm escrito sobre Timor nestes últimos anos, ela tem surgido em textos produzidos em Timor, na Austrália, na Indonésia ou nos Estados Unidos. Logo em Janeiro do ano 2000 num jornal australiano um enviado especial tomou contacto com esta divisão timorense de Este e Oeste mas, numa interpretação certamente incorrecta, transformou-a numa divisão de gangs urbanos de jovens no *East and West Side* da cidade de Dili[4]. Por sua vez, o antropólogo James Fox referia, também no ano 2000, que "on the streets of Dili, among local East Timorese, there is a popular distinction made between talkative Easterners (firaku) and more taciturn Westerners (Kaladi)." (Fox, 2000: 22) e Fox acrescentava ainda que o grupo etno-linguístico Mambai é o modelo que está na base do estereótipo Kaladi e que eram também os Mambai que serviam de modelo para o termo Maubere. Em Novembro

---

[2] Esta perspectiva de hibridismo temporal é referida por diversos autores do pós-colonialismo, ainda que não seja aqui o momento para a discussão das implicações de tal visão de multiplicidade histórica e do colonial como referência.

[3] O Timor-Leste International and Local Media Monitoring de 6 de Janeiro de 2004 informa que o Timor Post referia "Firaku and Kaladi talk of the town" e que "The brigadier General Taur Matan Ruak, said people should not pay any attention to the rumours circulating about Firaku against Kaladi, because it is done with the purpose to divide the community. He added that the dispute between the two groups (Kaladi and Firaku) has existed since the Portuguese time." (in http: //www.etan.org/et2004/january/04-10/06localm.htm).

[4] Com o título "Battered society on the brink", o Sydney Morning Herald – January 20, 2000 refere: "Tensions are rising as the rebuilding of East Timor begins, Conor O'Clery writes from Dili.". E no corpo do texto: "Dili has two youth gangs, the Firaco on the east side and the Kaladi on the west. Before liberation, Indonesian repression and a night curfew kept rivalry in check. Now the youths chase around on motorcycles. "What city in the world doesn't have gang fights?" a UN worker said. "You could even call it normal. But if there's no work soon, it could get out of hand." (In http: //www.asia-pacific-action.org/southeastasia/indonesia/netnews/2000/and03_v4.htm#East%20Timorese%20demonstrate).

de 2001, ainda Fox, noutro texto (Fox, 2001: 7) refere que o primeiro batalhão das FDTL, cujo recrutamento tinha sido finalizado em Janeiro desse ano, era predominantemente Firaku e que tal foi particularmente notado pelos timorenses dos distritos ocidentais, ou seja Kaladi. Outros textos sobre Timor Leste vêm referindo esta relação entre Firaku e Kaladi e a sua pertinência política. Anthony Smith do Southeast Asian Studies de Singapura afirma que "The East Timorese themselves are often divided into two subgroups: the eastern Firaku account for arround 30% of the population, while the western Kaladi form 50%", referindo ainda que "Independence support in Indonesian times was stronger in the Firaku regions" (Smith, 2002) e Dwight King do Center for Southeast Asian Studies at Northern Illinois University, tendo analisado as eleições para a Assembleia Constituinte de 2001 e as eleições Presidenciais de 2002, encontrou a partir dos resultados das mesmas "three political cleavages, one generational and two regional – one that divides the eastern from the western region and one that distinguishes the central mountain region from the rest of the country," (King, 2002), uma referência que se pode considerar indirecta mas pertinente.

A minha interpretação mais ou menos intuitiva do "espírito do tempo" em 2004; os incidentes que se foram registando antes e depois da minha estada no país em Março/Abril de 2004 (dos que tive conhecimento, o de Los Palos e o de Dili com o L7); as conversas entre timorenses em Dili que associam estes e outros incidentes, de uma ou de outra forma, à questão Firaku-Kaladi e depois a descoberta de referências que aqui e ali aludem de forma continuamente vaga mas persistente à questão Firaku-Kaladi fizeram-me considerar que estava perante um enigma que talvez configure um problema central na construção da Nação e do Estado em Timor Leste.

2. UNIDADE E ETNICIDADE NA CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO E DO ESTADO EM TIMOR LESTE

A Nação tal qual a conhecemos, nos países Ocidentais, é uma "invenção da tradição" (Hobsbawm, 1990) moderna a partir de "comunidades imaginadas" (Anderson, 1992). Em Timor Leste estamos na presença de um país cuja frágil integridade territorial foi atingida como colónia não antes de 1914 e cuja Nação começou a tomar forma para uns no final do período colonial português quando uma geração de timorenses instruídos pôde "imaginar" Timor como uma nação (John Taylor, 1999), enquanto que para outros foi o primeiro corpo de timorenses a ser recrutado nas forças armadas portuguesas que pôde "imaginar" Timor como nação pela primeira vez, tendo a sua defecção para a Fretilin em Outubro de 1975, reforçado essa visão (Gunn, 2001: 22) e para outros ainda só após e devido à invasão indonésia e

pelo facto desta não ter sido capaz de "imaginar" Timor Leste como parte da Indonésia (Anderson, 1993), é que Timor se "imaginou" como nação. Em 400 anos de presença portuguesa no território, não teríamos mais de 60 ou 70 anos de colonialismo português, e de um colonialismo frágil em que uma administração colonial coexistia com uma pluralidade de culturas locais (Thomaz, 2000: 34). Neste quadro é ainda possível traçar o percurso das invenções de tradição através de comunidades imaginadas quer em relação à história da Nação, ou seja, às diferentes tentativas de unidade territorial, quer mesmo para as etnicidades (re)produzidas nos períodos colonial e neo-colonial. De facto as "divergências e convergências" (Campagnolo, 1992) decorrentes destas etnicidades imaginadas e desta Nação que se vai imaginando configuram o presente desafio deste primeiro país do século XXI.

Apesar de se poder traçar as etnicidades imaginadas e a génese imaginada da Nação como memória oral por um lado e como memória escrita do século XIX e XX por outro, provavelmente o problema principal na construção da Nação e do Estado em Timor Leste não é tanto se Timor Leste é uma Nação mas sim que tipo de Nação e de Estado estão a ser criados (é, quer e pode ser) em Timor Leste. Uma Nação pode ser criada sobre uma abstracção sustentada por uma "hegemonia" que se legitima no poder dos aparelhos de Estado, os quais (re)produzem o mito da nação sem uma densidade histórica concreta – foi este um pouco o trabalho que a ONU levou a cabo em Timor nos últimos 4 anos e, especialmente, entre 2000 e 2002 (Seixas, 2003) – ou, pelo contrário, uma Nação pode ser criada a partir de sociedades concretas plurais, assumindo a sua densidade histórica quase imemorial (obviamente um desafio muito maior). Esta importante escolha, não excluindo a possibilidade "ou e e", será revelada nos próximos três anos de uma forma bem mais clara pelo "processo ritual" (Turner, 1974) ou pelo "dispositivo ritual alargado" (Augé, 1994) que os três momentos políticos críticos configurarão (eleições locais em 2004/05, parlamentares em 2006 e presidenciais em 2007).

Para já, e a partir do trabalho de terreno já efectuado, torna-se bastante notório um balancear entre duas posições:

a) uma vontade timorense consciente de agarrar a invenção da tradição da recém-nascida Nação (cuja origem eles procuram remontar em geral a 1974--75) e a comunidade imaginada dos "Timor oan" (filhos de Timor), a actual expressão, à falta de outra, que substituiu o "Povo Maubere" – que acabou por não vingar no actual período pós-colonial;

b) a força de uma dimensão étnica (muito menos falada mas muito viva em acções e nas línguas) e, algumas vezes, talvez mesmo um certo "Nativismo" (Parry, 1994), uma estratégia de "retorno aos rituais" como eu evidenciei no meu último documentário etnográfico (Seixas, 2004).

O presente texto pretende-se parte de uma pesquisa que questiona, por um lado, o nascimento da Nação timorense, os seus processos de invenção de tradição e as suas comunidades imaginadas e, por outro, as etnicidades timorenses com as suas próprias tradições inventadas e comunidades imaginadas. Estes dois processos, concomitantes no presente período pós-colonial, são atravessados por "universos de sentido" como a memória colonialista, a memória da resistência, a modernização transnacional, a experiência da diáspora, o quase-nativismo, o neo-colonialismo económico, o desconstrutivismo pós-colonial... numa constante serendipity temporal entre o construir do futuro e o olhar para o passado. O trabalho de campo efectuado por mim em 2004 esclareceu que a questão étnica em Timor – muito pouco conhecida – é um elemento fundamental na construção do Estado e da nação, colocando vários problemas científicos e políticos que neste texto apresentaremos. O meu principal argumento, ao longo dos próximos quatro pontos, é que houve cinco grandes tentativas de imaginação unitária sobre Timor, ao mesmo tempo que uma imaginação étnica dicotómica (para além da imaginação étnica plural) se fazia sentir sempre, tendo esta última resistido aos sucessivos falhanços das imaginações unitárias. Timor foi talvez papuásico/melanésio antes de se ter tornado palco de um choque de civilizações entre papuas/melanésios e malaios/indonésios supostamente entre o ano 3000 A.C e o ano 1000 A.C., sendo possível que a divisão entre Firaku e Kaladi, que o termo "malae" (designando "estrangeiro" e derivando de "malaio") e que o próprio nome da ilha (Timor de Timur, que significa Leste) sejam reminiscências desse choque civilizacional[5] e do domínio malaio/indonésio. No entanto, é enquanto "**Província dos Belos**"[6] que se conhece a primeira unidade territorial imaginada pré-colonial do Timor Oriental por oposição à "Província do Servião" de Timor

[5] A hipótese de os termos Firaku e Kaladi remeterem para este choque civilizacional, implicando assim que a questão indonésia/papua enquanto questão rácica/étnica tenha actualmente ainda sentido, poderá parecer a alguns pouco crível mas pode não ser assim. Jill Jolliffe conta a seguinte história actual, a qual tem como palco Irian Jaya ou Papua Ocidental, lugar onde a ocupação indonésia se confronta com a população local melanésia: "um comandante militar indonésio que pergunta a um guerrilheiro do Movimento da Papua Livre (OPM) na ponta ocidental da Papua-Nova Guiné qual a diferença entre os indonésios e os papuas da Nova Guiné, ao que o guerrilheiro respondeu: – 'Uma coisa que você nunca compreenderá: isto!' e arrancou da cabeça um cabelo crespo." (Jolliffe, 1989: 14). Gunn põe a hipótese de Timor ter sido palco de um "choque de civilizações" tal qual o caracteriza Samuel Huntington e em que os Malaios e os Melanésios (juntamente com outros) se encontraram frente a frente. Considerando a zona de influência malaia e a zona de influência Melanésia, de facto Timor encontra-se na fronteira, estando a sua parte leste incluída nas línguas papuas ou melanésias. Segundo Gunn, este encontro levou Timor a constituir "identidades crioulas". Se tal é verdade, também será verdade que a questão malaia-melanésia ainda evidencia resquícios em Timor.

[6] Antes do Império Belo, Timor teria tido outras unidades. Como refere Thomaz, encontram-se "em algumas regiões, vestígios da existência de uma aristocracia anterior, os *loros* (nome que significa 'sol' em tétum)..." (Thomaz, 1998: 618). Também Corrêa (1935: 342-343) refere que havia dois "ramos" de senhores feudais da zona leste de Timor, os *Loros* e os *Babulo* (dos 9 *loros* e dos 9 *Babulos*), em princípio anteriores ao domínio Belo. De facto trata-se de enigmas da história de Timor por desvendar.

Ocidental. O império dos Belu, Belun ou Belos, com sede em Béhali ou Wehale, terá tentado a submissão das outras etnias, utilizando a inserção de *datos* (nobres) Belos e da língua tétum como principais instrumentos mas não o conseguindo totalmente. Seguidamente, Portugal preocupou-se em imaginar primeiro até aos anos 30 um **Timor da Insulíndia** e, dos anos 30 aos anos 70, um "**Timor Português**", ao mesmo tempo que, na sua administração do território, potenciava a (re)produção da dicotomia étnica Kaladis, Firakus. A imaginação colonial portuguesa termina em 1974 com o 25 de Abril e o processo de descolonização. Ainda em 1974 surge uma nova imaginação unitária, a de "**Povo Maubere**", criada pela Fretilin, e no ano seguinte, em 1975, a partir da invasão indonésia surge uma outra imaginação unitária, a que enquadrava Timor como a **27ª província indonésia** – "**Timor-Timur**" ou "Tim-Tim". A imaginação unitária Maubere terminou em 1998 (com a transmutação do CNRM em CNRT) e a de Timor-Timur em 1999 com o Referendo. Mas durante todo este período a relação dicotómica étnica Firaku-Kaladi manteve-se, ainda que por vezes sob a variante Firaku-Maubere, ela própria ocultada pela relação predominante Resistente-Colaboracionista. A partir do ano 2000 e gradualmente, com a timorização do país (a qual culminou com a saída da UNMISSET a 20 de Maio de 2004), a relação Firaku-Kaladi tem vindo ao de cima de novo. No limiar pós-colonial em que Timor se encontra todo o passado é presente e todo o presente é futuro em construção e se a imaginação étnica surge, ela é indissociável das diversas imaginações unitárias, no entanto o contínuo fracasso de todas as imaginações unitárias não deixa de ser um alerta, o qual torna necessário, em termos de intervenção social e política, a promoção de espaços de reflexão e negociação sobre ambas as imaginações, étnicas e unitárias, para que uma imaginação nacional plural timorense sustentável possa ser de facto, e mesmo porventura *de jure*, construída.

3. UNIDADE E ETNICIDADE IMAGINADAS NO TIMOR PRÉ-COLONIAL: OS BELOS E OS OUTROS

Em termos de tradição oral, a dicotomia – senão étnica, ao menos linguística – Firaku/Kaladi é muitas vezes referida como uma criação dos portugueses e, ainda que alguns digam que a diferença antecedia a chegada destes, nunca ouvi que fosse criação dos Tétum que é a hipótese que neste ponto se apresenta, ou seja, como apropriação e transformação linguística e social em que a língua Tétum servia os interesses do grupo étnico Tétum-Belo como estratégia de domínio político e cultural unitário, no sentido da construção do império dos Belos. No entanto, os elementos que os historiadores nos apresentam, associados a uma desconstrução linguística, a alguns outros elementos da cultura oral e mesmo às escassas referências ao sig-

nificado dos termos na bibliografia colonial possibilitam que se coloque a hipótese dos Tétum Belos estarem na origem da denominação dicotómica Firaku-Kaladi e esta ter mesmo desempenhado um papel na unidade inter-étnica supostamente então construída.

Geoffrey Gunn, Seguindo H. G. Shulte Nordholt, refere que antes da chegada dos Europeus existiria em Timor uma espécie de Estado Unitário, cujo poder supremo existiria num centro ritual, o "construtor de pontes", centro que era partilhado por diversas comunidades em função de relações de afinidade. Esta superestrutura política teria a sua base no reino de Waiwiku-Wehale, situado actualmente em Timor Ocidental, o qual estaria dividido entre os Atoni e os Tétum Belu, divisão que correspondia à diferença de línguas (Gunn, 1999: 35-36). Luís Filipe Thomaz refere duas grandes províncias ou "confederações", a "província do Servião" e a "província dos Belos[7]" (a qual abrangia toda a parte oriental da ilha), cada uma com o seu "imperador", respectivamente o imperador de Senobai e o imperador de Béhali, sendo que a província dos Belos teria dois centros, um em Wehale ou Bé-Háli e o outro em Luca, perto de Viqueque (Cf. Thomaz, 1998: 618) sendo esta referência ainda actualmente confirmável pela tradição oral. É provável, segundo o antropólogo James Fox, que o reino Tétum Belu de Wehale se tenha estendido mesmo a cerca de dois terços da ilha e que os Belos, e outros malaios de cabelo liso que se tinham instalado mais recentemente na ilha, tenham ido "avançando para o interior enquanto desalojavam e dominavam os 'melanésios' de cabelo frisado", como os Atoni (Gunn, 1999: 36), certamente entre outros. A imaginação de uma unidade Belo pré-colonial ainda é acessível por tradição oral, como constatei em Abril de 2004, considerando-se Wehale o centro mais importante, sendo, no entanto, necessária uma maior atenção à construção dessa imaginação nacional e à influência que a mesma tem nas diversas etnias, uma vez que é uma imaginação nacional que valoriza o papel da etnia Tétum-Belos.

Os Tétum-Belos terão dominado as demais etnias pela via da sobreposição dos *datos belos*, enquanto aristocracia militar, na hierarquia dos demais reinos, difundindo, por essa via, o tétum (Costa, 2001: 60). Os *datos* belos eram, assim, estrangeiros malaios que passavam a assumir, pela via indirecta (sustentado em Wehale) o poder em vassalagem ao "imperador" de Wehale. Os Tétum-Belos, assim, poderão ter sido mesmo os primeiros *malae*, quer dizer, malaios, com o sentido já de "estrangeiros" que é o que o termo designa actualmente. Há, evidentemente, várias outras hipóte-

[7] A palavra Belo virá de Belu ou Belun, a qual significa "amigo". Apesar de me parecer uma tese de difícil aceitação, Basílio de Sá, no seu livro Timor Português de 1956, considera que "como os 'estados' do oriente eram pouco influentes e, portanto, menos rebeldes ao domínio da coroa, teriam sido os próprios portugueses a denominar aqueles reinos de amigos e, daí, Belos." (Matos, 1974: 105).

ses. "Malae" poderia ter surgido muito precocemente na história de Timor quando este território (como outras ilhas do "arquipélago malaio") foi palco de um "choque de civilizações" (Gunn, 2000: 14), a Melanésia e a Malaia. "Malae" seria, então, uma espécie de evidência da linha Wallace[8] (Jollife, 1989: 14-15; Alves, 1998: 84) e poderia ter sido o estereótipo pelo qual os grupos étnico-linguísticos malaios mais recentes (Mambai, Galoli...) teriam sido conhecidos pelos grupos étnicos, melanésios, que anteriormente já estavam em Timor (cf. Thomaz, 1998: 623). Daí a palavra pode ter passado a designar estrangeiro em geral e ter sido, por transferência, aplicada aos portugueses, os quais (designados por vezes como "portugueses negros" ou "topázios") de facto já eram mesclados com malaios quando chegam a Timor. Que os Mambai ou outros grupos étnicos de origem malaia tenham sido tratados por "malae" é só uma hipótese que – acredito – nunca poderemos comprovar, no entanto que os Tétum-Belos poderiam ser tratados também como "malae" e não apenas os portugueses, parece encontrar algum suporte numa das várias cartas que José dos Santos Vaquinhas escreveu para o *Boletim da Sociedade de Geografia* em 1885:

> "Julgam-se os povos de *Beale* e os de *Okusse* superiores a todos os outros da ilha e só inferiores aos portuguezes, e por este motivo elles se intitulam a si próprios *malai-meta*, chamando aos portuguezes ou estrangeiros *malai-mute*[9]..." (Vaquinhas, 1885: 63)

Os Tétum-Belos, no entanto, não terão dominado as demais etnias como um todo nem terão estendido o seu poder a todo o território, assumindo-se essencialmente como um enxerto étnico hierárquico. E, como no Ocidente da ilha, os melanésios Atoni terão sido desalojados, à medida que os malaios Tétum-Belos avançavam para o interior, também no Leste tal pode ter acontecido e as populações de migrações mais antigas ter-se-ão também refugiado mais a Leste. O facto de, mesmo já durante o período colonial português, os Fataluco de Lautém (ponta leste) (cf., entre outros, Thomaz, 1998: 614; Carvalho, 2001: 68) nunca terem aceite o Tétum como língua franca e preferirem o português pode bem ter sido a evidência de uma imaginação étnica de resistência à tentativa étnica hegemónica Belo. Aliás, o facto de Lautém ter sido o primeiro e, em consequência da invasão indonésia, o único distrito em que se realizaram eleições em 1975 (Júnior, 1995: 89-96), porque era o único que se tinha preparado para tal, não deixa de ser mais um sinal (entre vários) da resistência

---

[8] Alfred Wallace, ao analisar botânica, zoológica e etnicamente o arquipélago malaio, estabeleceu uma linha divisória no arquipélago que passava pelo estreito de Lombock e em relação à qual a "raça" malaia ocupava essencialmente o arquipélago a ocidente dessa linha e a "raça" melanésia ocupava a zona a oriente dessa linha, ficando aí a ilha de Timor.

[9] Malai-meta ou na escrita de hoje malae-metan significa estrangeiro negro ou africano; enquanto malai-mute ou malae-mutin significa estrangeiro branco ou europeu.

e autodeterminação destas populações. Por outro lado, quando os Europeus chegaram a desintegração ou fragmentação deste poder imperial de Wehale – como "as abelhas desertando da colmeia" segundo a caracterização do historiador indonésio A. B. Lapian (Cit in Gunn, 1999: 36) – surge, aparentemente, como rápida mas a verdade é que em 1818 Louis de Freycinet, no relato que faz de Timor, caracteriza ainda a divisão entre a província dos Belos e a província do Servião (Gunn, 1999: 37) e o último rei da dinastia imperial de Wehale só morre em 1924. Ora, tal parece indicar que ainda que os diversos pequenos reinos ou repúblicas jogassem as suas lealdades políticas segundo as circunstâncias[10] (sendo possível a existência, inclusive, de lealdades diversas e sobrepostas) e que os Belos não tivessem construído um império com uma unidade política central forte mas mais uma confederação suportada pelo poder indirecto dos *datos belos*, a verdade é que tal império terá deixado marcas suficientemente profundas a um nível cultural, possibilitando uma imaginação territorial unitária.

Apesar do desconhecimento existente em relação a esta primeira imaginação unitária do território timorense e da sua aparente fragilidade, é a ela que se deve a expansão do Tétum ("língua dos chefes") como língua franca, ou seja, um dos elementos centrais na actual construção da Nação e do Estado. Ora, em função da forte influência da língua tétum, pela qual se criaram os vários novos etnónimos pelos quais actualmente conhecemos grupos étnicos já existentes anteriormente com outros nomes, como no caso dos Maraes, os Búnaques, os Quêmaques, etc. (Almeida, 1976), toda a história que é contada pode sê-lo numa qualquer língua local ou na língua veicular, o tétum, não sendo os termos os mesmos e, mesmo quando o são, não tendo o mesmo sentido. Ou seja, a história de Timor é, fundamentalmente, polifónica, sendo necessário orquestrar as diversas versões étnicas para, através de traduções múltiplas, fazer algum sentido da mesma.

É o caso da história dos Firaku e dos Kaladi. Sendo Firaku uma palavra de origem Macassai que quer dizer "nosso amigo ou "nós camaradas" (Justino Guterres em entrevista de terreno e Hull, 2004), ou seja um etnónimo de auto-classificação, em Tétum passou a significar "pessoas das montanhas de leste e nordeste". Esta tradução, aparentemente sem sentido, percebe-se pelo facto dos Tétum fazerem fronteira com os Macassai e os considerarem "Ema Foho" ("gente da montanha") por oposição a si próprios, os Tétum, que se auto-designam como "Ema Fehan" ("gente da planicíe" segundo informação de terreno[11] ou "pessoas da planície da costa sul"

[10] Artur Teodoro Marcos afirma que "Os reinos aproximam-se ou subtraem-se da soberania portuguesa, de acordo com os interesses pessoais dos seus régulos e consoante os procedimentos que tem para com eles o governador português." (Matos, 1974: 119). Ora tal afirmação pode generalizar-se quase a todo o período de permanência portuguesa em Timor.

[11] Entrevista a Clementino Reis do Amaral.

segundo Costa, 2000). De facto, a própria palavra "Tétum" deriva do termo "tetuk", o qual significa "planicíe" (Almeida, 1976: 361)[12]. Assim, tudo indica que os Tétum apropriaram-se de um auto-conceito Macassai para o devolverem como hetero-conceito alterando-lhe o significado, ao mesmo tempo que lhe invertiam a orientação que de positiva passava a negativa pela via da conotação aristocrática e, porventura, mesmo civilizacional que a hegemonia Belo tinha dado à "Ema Fehan". Mas se em relação à palavra Firaku se consegue propor tal desconstrução, já em relação à palavra Kaladi tal empreendimento surge como mais difícil. Não é certo que Caladi ou Kaladi fosse uma auto-classificação étnica numa língua Mambai: Osório de castro refere que eles se denominavam Gari (Castro, 1996: 92) e António de Almeida refere mesmo que Caladis é a designação que lhes dão os timorenses de leste e os Tétum (Almeida, 1976: 344). Artur de Sá (seguindo o Diccionario Teto-Português de Rafael das Dores) remete a sua origem etimológica para a palavra malaia Keladi (nome de planta comestível) no entanto, a origem social do termo Caladi/Kaladi não é clara, sendo o seu significado em Tétum idêntico ao de Firaku, ou seja, "gente da montanha", só que agora de Oeste, tendo também a mesma orientação negativa.

A relação entre gente da terra (montanhas) e gente do mar (costa) é referida por Elizabeth Traube como elemento central de um sistema político "diárquico" de alianças típico de Timor, ainda que a autora não refira, especificamente, relações entre grupos étnicos concretos como aqui colocamos como hipótese.

> "... each ethnic group distinguished between original, autochthonous inhabitants and ancestral invaders from overseas and represented itself as descended from one or the other, insiders or outsiders, the people of the land (mountains) or the people of the sea (coast). This distinction operated at multiple social levels. Within a social system, it structured dualistic or diarchic political ideologies in which ritual authority and jural power were distributed between two complementary functions. At another level, the distinction was of considerable importance in the classification of neighbouring groups and the delineation of ethnic boundaries. In any given inter-ethnic relationship, the group associated with origins and with the inside was also attributed special ritual powers, while the group identified as newcomers from the outside was said to be oriented toward worldly affairs." (Traube, 1995: 44)

De facto, o que propomos aqui é que a relação entre os Tétum e os Mambai e os Macassai se construiu segundo esta lógica política "diárquica" entre povos da terra (montanha) e povos do mar (Tétum), tendo a língua Tétum sido usada como estratégica de reformulação política do território por parte dos Belos na qual a apropriação/reformulação dos etnónimos terá desempenhado um papel relevante.

O que parece evidenciar-se é que os Belu de Bé-Háli, através do Reino de Luca, tenham tentado incluir as diferentes etnias (e especificamente os Mambai ou

---

[12] Tétum é "Etnónimo derivado da palavra *tétuk*, planicíe – realmente, é em regiões planas, que este grupo etnolinguístico prefere viver. Os Tétuns apelidam-se a si mesmos *êma tétum* 'gente tétum'" (Almeida, 1976: 361).

"Kaladis" e os Macassai ou "Firaku" uma vez que eram as duas maiores[13]) de Timor oriental num sistema hierárquico criado politicamente mas sustentado culturalmente pela língua tétum e em que, enquanto todos os Outros eram da montanha, os Belu eram da planície litoral onde, exactamente e não certamente por acaso, se comerciava o Sândalo. Esta hierarquia inter-étnica planície vs montanha reproduzia-se também ao nível intra-étnico, pela inserção como *liurais* e *datos* (chefes de Reino e chefes de Suco) que os Tétum tinham nos demais grupos étnicos, implicando as alterações no Tétum, curiosamente denominadas num estudo recente (por certo usando a terminologia indígena) como tétum fehan vs tétum foho, ou seja, tétum da planície vs tétum da montanha (Fox, Soares et al, 2003: 20)[14].

4. UNIDADE E ETNICIDADE IMAGINADAS NO TIMOR COLONIAL: DO TIMOR ÍNDICO AO TIMOR PORTUGUÊS NO RECALCAMENTO DA IMAGINAÇÃO ÉTNICA

Na tradição oral, como dissemos no início do ponto anterior os Tétum estão curiosamente ausentes em toda esta história, sendo a origem dos termos Firaku e Kaladi muitas vezes remetida para o choque de culturas que se deu entre os Portugueses e os Timorenses. Na pequena história que me foi contada em 2001 – referida no início deste artigo e que, com algumas variações, faz parte do património oral dos timorenses – Firaku e Kaladi não seriam senão corruptelas linguísticas em Tétum do português "Vira-Cu" e "Calado". Apesar de alguns assegurarem que esta história está num livro (o qual será até de um governador português)[15] não só não encontrei qualquer referência nesse sentido, como as referências aos termos Firaku e Kaladi, escassas, remetem sempre para um contexto indígena de utilização e nunca portu-

[13] Luís Costa (2001: 59) ao caracterizar (a partir de dados vários e inclusive de um recenseamento da UN de 1997) o número de falantes das diversas línguas, atribui 190.000 falantes para o tétum, a mais falada, logo seguida do Mambae com 80.000 falantes e do Macasae com 70.000 falantes.

[14] "The first of these Tetun dialects is associated with the traditional polities of Waiwiku-Wehali on the southern coastal plain of West Timor where the towns of Besikama and Betun are now located. This dialect, often referred to as 'straight' or 'true Tetun' (Tetun Terik or Tetun Los), is regarded as the highest and most sophisticated form of Tetun speech. It retains a 'noble register' (lia na'in), a special vocabulary, used on formal occasions, for humbling oneself and respecting others. The linguist, Catharina van Klinken, who has studied this dialect intensively refers to it as the 'coastal' (fehan) dialect of Tetun (1999). Included in this dialect is the Tetun spoken on the coastal plain of East Timor which is associated with the former polities of Suai and Camanasa. Van Klinken regards the Suai form of Tetun as a subdialect of Fehan Tetun. She contrasts both of these subdialects with what she calls the 'mountain' (foho) dialect of Tetun, which is spoken to the north, both in the mountains and on the plain, on both sides of the border in West and East Timor. This dialect, for example, is spoken in both Atambua and Batugade." (Fox, Spoares et al, 2003: 20).

[15] Entrevistas a Vergilio Smith e a Alexandre Magno Ximenes.

guês. Na possibilidade da origem portuguesa dos termos, a tradução para tétum por corruptela linguística... e a tradução (ainda com outro sentido) do termo Firaku para Macassai... teria sido, então, um processo em princípio que decorreu depois de 1769, altura em que os Portugueses são expulsos de Lifau (Oekussi) e assentam Praça em Dili. Ora, não só todo este processo parece pouco crível como, se assim tivesse sido, é muito estranho que não haja qualquer memória escrita face à importância e intensidade de tais processos linguísticos. Há aqui uma contradição entre a tradição oral e o que podemos encontrar na bibliografia colonial, constituindo-se um enigma a resolver.

No entanto, entre outras possíveis hipóteses, podemos considerar (caso "Vira--Cu" e "Calado" tenham sido termos criados por portugueses, ainda que corruptelas dos pré-existentes Firaku e Kaladi[16]) que os portugueses utilizaram (com consciência disso ou não) a mesma lógica de domínio dos Belos, usando termos depreciativos para classificar as maiores etnias de Timor Oriental, os Mambai e os Macassai num acordo (ao menos tácito) com os Tétum-Belos[17]. Mas também pode ter acontecido que os termos "Vira-Cu" e "Calado" tenham sido traduções que os próprios Tétum-Belo fizeram para português dos termos que já usavam, Firaku e Kaladi, mantendo a lógica depreciativa que já existia na oposição entre "gente da planície" e "gente da montanha". Ou seja, em relação à civilização (agora portuguesa) os da

[16] Também pode ter acontecido que vira-cu seja corruptela de Firaku (palavra Macassai certamente pré--existente), enquanto Kaladi para denominar os Mambai, seja por seu lado corruptela, de facto, de calado, ainda que o significado deste estereótipo tenha surgido antes da denominação, a qual terá a sua origem no português por os portugueses se terem instalado em território Mambai (Dili). Traube refere que "ideas about knowledge and its transmission organized Mambai interactions with outsiders and shaped their reputation as a withdrawn and secretive people. In this ethnic stereotype, which was held by Portuguese, other Timorese, and Mambai themselves,..." (1995: 52).

[17] Este tipo de lógica poderia levar-nos a compreender porque é que os portugueses ajudaram a que o Tétum fosse a língua franca de Timor, substituindo o malaio, e a perceber também porque é que em Dili (zona em que se falava o Mambai) se passou a falar tétum após o estabelecimento dos portugueses. Como Fox, Soares et al referem "Portuguese in Dili adopted a simplified form of market Tetun as the lingua franca for the territory which they controlled. Tetun was adopted only after Portuguese possessions were reduced to just the island of Timor. Prior to this, Malay was the preferred lingua franca among the various peoples on Flores, Alor and Timor who acknowledged allegiance to the Portuguese. Thus, for example, until the early 1850s, Malay-speaking volunteers from Sika on Flores, known as the Company of Militia from Sika (Companhia de Moradores de Sika) were recruited, on a near annual basis, to do battle for the Portuguese in their local warfare in East Timor." (2003: 20). No entanto, a razão pela qual foi o Tétum adoptado e não outra língua, não é claramente estabelecida mas fontes do século XVII referem-se a "uma certa unidade linguística, o que talvez indique que tinham uma noção um pouco confusa da difusão do tétum." (Thomaz, 1998: 617). A hipótese de uma aproximação entre os Portugueses e os Tétum é uma hipótese antropológica pertinente para uma análise histórica mais em profundidade pois a missionação em Luca no século XVII; o convite em 1786 ao rei de Luca (centro provável do império Béhali no Leste) para desempenhar o cargo de tenente-general e governador da Província dos Belos por parte do governador Vieira Godinho como forma de terminar a chamada "Guerra dos Doidos" (Matos, 1975: 4) e o heroísmo patriótico de Reis do Amaral no período da ocupação japonesa podem bem ser indícios de uma aproximação de facto entre os portugueses e os Tétum.

montanha eram "Vira-Cus" ou "Calados"... e os Tétum eram, afinal, quase *malae,* como já vimos. De facto é provável que todos estes enigmas acerca das Políticas da Diferença entre antigos colonizadores (os Belos) e novos colonizadores (os Portugueses) impliquem leituras cruzadas entre a tradição oral (esta por sua vez cruzada em função das etnias) e escrita e a desconstrução de ambas.

Na ausência de uma recolha oral mais aprofundada e analisando para já antes a bibliografia colonial, pode-se colocar como hipótese que a imaginação da unidade e diversidade timorenses foi um jogo de espelhos na relação entre a colónia e a "metrópole" no qual a "metrópole" "imaginou" um Timor à vez étnico e uno que servia os seus interesses políticos e, por seu lado, os grupos étnicos timorenses foram-se "imaginando" em função daquelas outras imaginações coloniais.

A discussão sobre a Antropologia de Timor surge exactamente entre 1860 e 1920, tendo depois um segundo momento importante, enquanto culminar e sedimentação da discussão, na década de 1940 e um terceiro momento depois da última missão antropológica a Timor em 1953. No período que medeia entre 1860 e 1920 uma política de estabelecimento definitivo de um domínio político sobre o território coincide com uma discussão por parte de estrangeiros e portugueses da sua unidade ou duplicidade (malaio-melanésia) "rácica" e cultural. Na década de 1940 a resolução dessa discussão torna-se definitiva, ao mesmo tempo que todo um império provincial do Minho a Timor se pretende uno cabendo a discussão antropológica de síntese a Mendes Corrêa com base científica na antropologia física; na década de 1950 e 60 António de Almeida, com ênfase para os aspectos da antropologia social e cultural, procura dar consistência à proximidade cultural entre Timor e a Índia (adindo argumentos à predominância Malaia e nada Melanésia de Timor) mas também à unidade cultural do império provincial como um todo. Portanto toda a construção histórico-antropológica de Timor que se fez nestes períodos é, também, uma construção política. Por outro lado, a construção no presente dessa mesma dimensão étnica, de memória e representação, está contagiada pela discussão dessas épocas e pelas consequências político-sociais que tal discussão teve.

4.1. A questão malaio/indonésia vs papua/melanésia, a unidade rácica do Estado da Índia e o "dividir para reinar" colonial

A relação entre o (não) uso dos termos Firaku e Kaladi e a ausência de questão Este-Oeste numa análise exploratória da bibliografia colonial sobre Timor, ao mesmo tempo que uma análise mais esmiuçada da história colonial timorense nos indicia tais divisões, faz-nos colocar a hipótese de vários níveis de práticas e discursos. Por um lado um discurso intelectual da metrópole que remete para uma unidade rácica

do território timorense e, mesmo, implicitamente, de todo o Estado da Índia, ou seja de todo o Oriente Português; por outro lado, uma política administrativa em Timor que procura quebrar alianças pela extinção dos reinos e criação dos Concelhos ao mesmo tempo que uma prática política de domínio pelas guerras de pacificação utiliza as diferenças entre timorenses do Leste e do Oeste, já existentes e enfatizadas, para conseguir assegurar o poder colonial. O que aqui se propõe como hipótese exploratória é que um determinado discurso antropológico da metrópole acerca de Timor, enfatizando a mesclagem de predominância malaia/indonésia, e a estratégia de domínio da administração colonial em Timor, utilizando as divisões Leste-Oeste de forma violenta, eram duas faces da mesma política colonial e uma resposta dupla à obra de Alfred Russel Wallace, a qual inaugura a evidência de uma diferença entre Lorosae e Loromono em Timor, entendida como questão malaia/indonésia vs papua/ /melanésia. As versões pós-coloniais acerca destas divisões serão, por um lado, reflexo de uma tradição oral timorense e, por outro, reflexo da duplicidade discursivo--prática da colonização portuguesa.

Abordando o discurso da Metrópole pode-se começar por referir que uma das representações da diferença étnica Firaku/Kaladi, Lorosae/Loromono no presente remete para uma diferença pré-colonial, ou seja, alguns timorenses dizem que a diferença Firaku-Kaladi antecede a chegada dos portugueses[18]. Tal representação actual remete-nos (e poderá ser um espelho) para uma discussão que, de facto, surge na década de 1860 e que vai até à década de 1940, instituindo-se então, depois da obra de Mendes Corrêa, um discurso da Metrópole definitivo. A discussão foi começada, em princípio, pelo naturalista inglês Alfred Russel Wallace que esteve algumas semanas no Timor holandês em 1859 e no Timor português durante 4 meses em 1861 e que "vinha proclamar a predominante afinidade papua, nada malaia, dos timorenses montanheses da parte portuguesa" (Corrêa, 1943: 592 e 1944: 24). De facto, Wallace afirma que "Two very strongly contrasted races inhabit the Archipelago – the Malays, occupying almost exclusively the larger western half of it, and the papuans, whose headquarters are New Guinea and several of the adjacent islands", sendo que "Far south of the Molucas lies the island of Timor, inhabited by tribes much nearer to the true Papuan than those of the Molucas". (Wallace, 2003). No entanto, convém referir que, para além desta asserção geral, Wallace é mais específico quando diz que "The mountaineers of Timor are a people of Papuan type..."

[18] Vários informantes de vários estratos sociais consideram que a diferença antecede a chegada dos portugueses, entre eles, a Ministra da Igualdade e o Secretário de Estado da Cultura (Micató e Vergilio Smith). Por outro lado, Justino Guterres, antropólogo timorense e Director Geral do Ensino Superior, rejeita tal versão considerando que foi a prática administrativa colonial (como veremos no ponto seguinte) que criou essa divisão entre timorenses.

enquanto que "On the coast there has been much admixture of some of the Malay races, and perhaps of Hindu, as well as Portuguese." (Wallace, 2003). Assim, Timor era mais Papua/Melanésio do que Malaio/Indonésio e os povos das montanhas de Timor tinham mais atributos do primeiro grupo em relação aos povos do litoral, caracterizando Wallace ainda o carácter destas duas raças da seguinte forma: "The Malay is bashful, cold, undmonstrative, and quiet; the Papuan is bold, impetuous, excitable, and noisy. The former is grave and seldom laughs; the later is joyous arid laughter – loving, – the one conceals his emotions, the other displays them." (Wallace, 2003) ou "se os grupos classificados como Papuas eram activos, ruidosos e extrovertidos, já os malaios eram tranquilos, indolentes e escondiam os seus sentimentos" (Schouten, 2001: 161). Com estas passagens de Wallace temos os dois níveis de distinções que são relevantes (como vamos ver) para a compreensão das denominações Firaku e Kaladi, por um lado revelando as semelhanças entre eles como timorenses das montanhas face aos timorenses do litoral (os Belos e os outros, segundo a hipótese desenvolvida anteriormente neste texto), por outro lado, revelando diferenças étnicas que coincidem em geral com os estereótipos que diferenciam actualmente timorenses de Lorosae – os Firaku (quais Papuas das montanhas de leste) e de Loromono – os Kaladi (quais Malaios das montanhas de Oeste)[19]. Se esta dicotomia étnica é sustentável como hipótese é difícil de se dizer...mas que os Papuas, enquanto migração mais antiga, tivessem sido empurrados para as montanhas de leste pelos Malaios de migração mais recente e que ambos tenham sido empurrados para as montanhas em detrimento do litoral por parte dos Tétum não é de excluir, como já referimos antes.

De qualquer forma, esta discussão que começou com Wallace, com os seus argumentos de carácter naturalístico-observacional, continuou com os antropólogos portugueses. Ora esta discussão parece ter chegado a uma contradição entre os argumentos da antropologia física (medição de crâneos, análise de fotografias e observações in loco) e os argumentos da antropologia cultural (traços psicológicos e, essencialmente, análise linguística). De facto Mendes Corrêa acaba por seguir mais outros autores, concluindo que a fronteira política (Timor Português – Timor Holandês) coincide com uma fronteira rácia, sendo os ocidentais, holandeses, predominantemente papuásios, enquanto os orientais, portugueses, seriam predominantemente malaios[20]. Em relação aos montanheses da zona oriental dos quais talvez

[19] Os estereótipos apresentados por Wallace são de facto reproduzidos na actualidade para caracterizar os "temperamentos" ou "personalidade" dos indivíduos de Lorosae e de Loromono como eu constatei nas diversas entrevistas que fiz (cf. Fontes Primárias).

[20] A questão indonésio-papua foi complexa, tendo havido teses que abrangiam todas as possibilidades. Em 1847 Junghuhn considerava os timorenses com origem em indonésios e melanésios; Lapicque em 1896

Wallace especificamente falasse, ou seja, os Firaku, Corrêa cita Leite de Magalhães (1920), numa das poucas vezes que o termo Firaku consta na bibliografia colonial, para confirmar que até eles tinham origem malaia, e até "proto-malaia" (pelos traços europóides) e não Melanésia. Leite de Magalhães, seguindo certamente a ideia já expressa por Affonso de Castro (1867), diz não ser "ousado afirmar que seriam malasianos, isto é, indígenas de raça amarela, os antecessores, ou melhor, os primitivos ocupantes da ilha. Talvez parentes próximos, senão irmãos, dos montanheses das Celebes e das Molucas, que a crença etnológica conhece pela designação de Alfuros[21], e de cuja caracterização tanto se aproximam os Firaku do interior montanhoso das regiões do leste, tipos geralmente finos, de feições indo-europeias, onde apenas se destacam vestígios de sangue negro nos anéis de alguns cabelos" (Magalhães, 1920, cit. in Corrêa, 1944: 34). De qualquer forma, a antropologia cultural incipiente da altura (sustentada basicamente na linguística) apresentava argumentos que iam na direcção da tese de Wallace. Corrêa refere que "em 1877 Lesson, sobre elementos linguísticos, aproximara os timores dos Fidgianos e portanto dos Melanésios e Papuas. A célebre linha divisória que Wallace traçara entre a Indonésia e a Melanésia arrumava Timor para o lado desta última (Corrêa, 1943: 592 e 1944: 24). No entanto, também esta tese linguística viria a ser rebatida mais uma vez procurando sustentar uma proximidade linguística às ilhas Celebes...

Esta conclusão intelectual portuguesa em torno da questão malaio-melanésia, remetendo os timorenses para uma caracterização racial mesclada mas predominantemente malaia ou indonésia, leva-nos a pôr a hipótese de uma relação entre a identificação de tal substracto rácico e, por um lado, a unidade rácica do Estado da

---

consideravam os timorenses eram idênticos a outras populações do arquipélago (Batas, Daiaques, Alfuros, Macassares) não sendo nem papuas, nem melanésios; Barros da Cunha, em 1898, dizia que os timorenses eram papuas; H. Ten Kate em 1893 e em 1915, J. Wanner em 1913, Fiedler em 1926 e Bjilmer em 1929 estabeleciam as diferenças entre os Atoni da parte ocidental, mais melanésios, e os Belos, da parte oriental, mais malaios (Cf Corrêa, 1943: 592-594). É com base nestes autores que Mendes Corrêa, primeiro em 1916 (com base nas observações do antropólogo português Fonseca Cardoso) e depois em 1944 na obra Timor Português (a partir da análise de 14 Belos que vieram às exposições coloniais de 1934 e 1940 e ainda com base em 500 fotografias de timorenses reunidas pelo governador Álvaro da Fontoura), conclui que o timorense é mesclado mas com evidente predominância "protomalaio ou indonésio, com tendências ora europóides (...) ora melano-índicas." (Corrêa, 1943: 596).

[21] O termo "Alfuro" segundo Shouten (1997: 124) quererá significar "selvagem" numa língua de Halmahera (ilha das Celebes ou Molucas). A tese de Leite de Magalhães, colocando-os do lado dos malaios pelo facto de serem parecidos com os Alfuros entra em contradição com o que Wallace, na sua obra de 1869 (2003), diz dos Alfuros, pelo menos os de Sahoe e Galela: "These people are quite distinct from the Malays, and almost equally so from the Papuans. They are tall and well-made, with papuan features, and curly hair; they are a bearded and hairy-limbed, but quite as light in colour as the Malays." (Wallace, 2003). A interpretação desta frase e, especificamente, do "almost equally so from the Papuans" parece ser a de que os Alfuros serem mais parecidos com os Papuas do que com os Malaios.

Índia, ou seja do Oriente Português no qual se incluía Timor, e, por outro lado, com a própria unidade rácica de Timor enquanto território ultramarino. Para além do trabalho de antropologia física de Mendes Corrêa nos anos 40, a missão etnográfica dirigida por António de Almeida em 1953 (na qual Mendes Corrêa esteve em Timor durante um mês) deu também origem a publicações (em particular o artigo "Timor e alguns confrontos etnográficos" de 1961) em que se enfatiza a comparação de costumes timorenses com os da Índia, indicando mesmo a Índia como origem de alguns deles[22].

Em relação às práticas políticas da administração colonial podemos começar por enunciar uma outra versão pós-colonial acerca da questão Firaku-Kaladi que afirma que tal divisão surge em função da maior revolta no território, a de Manufahi, e devido às "guerras celestinas" ou à estratégia de "dividir para reinar" que o governador Celestino da Silva usou para pacificar o território ou, como diz o antropólogo timorense Justino Guterres (entrevista de terreno), "Os Firaku ajudaram os portugueses a acabarem com a sublevação contra o Boaventura – portanto na guerra de 1912 contra Manufahi – e os Firaku vitoriosos trouxeram cabeças que ainda hoje em dia há grutas, por exemplo em Baucau, com cabeças... Ora isto criou ódio durante gerações contra os Firaku, contra os da zona leste". A hipótese da origem da diferença entre Firaku e Kaladi nesta altura é desmentida pela evidência (como indiciámos no ponto anterior e veremos no ponto seguinte), no entanto é possível que tais diferenças pré-existentes tenham sido enfatizadas neste período e cristalizadas numa oposição Este-Oeste.

É de notar, de facto, que a unidade rácica territorial timorense serviria mais para consumo político da metrópole e para uso nas relações externas portuguesas, não sendo necessariamente usada em Timor. É certo que em Timor houve uma política do uso de tais representações consoante os interesses pois, ao mesmo tempo que se extinguiam os reinos e se criavam os concelhos, no sentido de criar uma

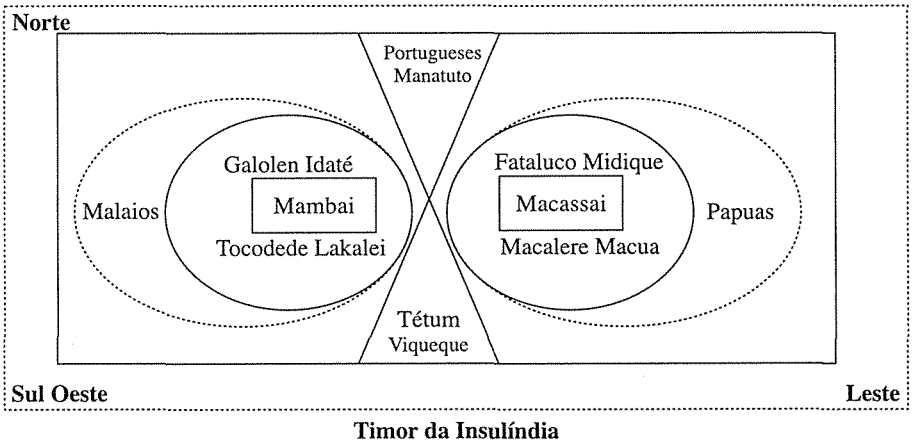
[22] António de Almeida faz uma constante referência à Índia, mesmo quando se trata de colocar dúvidas sobre essa influência. Timor é, antes de mais, referido como inserido na região que denomina Insulíndia (apesar de Insulíndia ou Indonésia significarem etimologicamente o mesmo, pode-se talvez ler na primeira mais uma Índia de ilhas do que ilhas do Índico, o que não deixa de ser pertinente); depois é a importância que os timorenses dão aos búfalos que pode equiparar-se ao respeito pelo boi na Índia; são os carrinhos puxados a cavalo de Goa que podem aparentar-se com os kuda-carreta de Dili (1961: 6); é a vestimenta timorense denominada Langotim e que, por ser uma palavra marata, terão sido gentes indianas ou portugueses da Índia que deram nome ao vestuário timorense (id: 13); é a ourivesaria que afirma ser de influência indiana (id: 14), chegando a dizer que a luta de galos terá sido levada da Índia: "curioso entretenimento, tão generalizado em Timor, foi provavelmente levado da Índia para ali pelos nossos antepassados" (id: 6). Para além destas constantes referências à Índia, António de Almeida faz também algumas a Moçambique, Angola, Guiné..., como se Timor tivesse uma relação directa com a Índia e também com as demais colónias portuguesas, sendo no entanto ilhado em relação ao contexto indonésio e melanésio que o cerca.

homogeneidade administrativa, usaram-se os Reinos de Leste para combater os Reinos de Oeste na maior sublevação (a de Manufahi, a qual começa em 1895 e que atinge o auge com D. Boaventura entre 1911 e 1913) que existiu em Timor. Assim, por um lado, temos uma quase completa ausência de referências aos termos Firaku e Kaladi ao mesmo tempo que temos referências às divisões Este-Oeste a um nível administrativo e de história política sem, no entanto, haver qualquer referência explícita a uma questão cultural entre o Este e o Oeste.

Se a história colonial reproduziu, nas diferenças que instigou, a situação étnica pré-colonial torna-se necessário mais pesquisa para saber mas a verdade é que a administração colonial em si mesma parece ter contribuído para as diferenças Este-Oeste. O facto de no final do século XVIII se ter transferido a capital de Lifau (Oecussi) para Dili propicia uma visão do território em que se estabelece a diferença entre "Reinos do Oeste" e "Reinos do Leste" (por exemplo, ver França, 1891: 32). Por outro lado, como tinha já acontecido noutras situações, na "última grande revolta da história de Timor: a de Manufahi (1911-1913) recorreu-se aos "leais moradores de Manatuto" e outras forças fiéis" (Thomaz, 1994: 597), ou seja, aos de leste para combater "os povos de Oeste" (Oliveira, 1996: 373). Ora estes e outros aspectos por esclarecer na história colonial timorense poderão ter reproduzido de forma específica uma etnização Este-Oeste no país por parte da administração colonial, ao mesmo tempo que os discursos da metrópole enfatizavam um Timor Insulíndico e, mais tarde, um Timor Português (Fig. I).

É em função deste quadro colonial plural discursivo e prático que devemos entender o padrão de (não) utilização dos termos Firaku e Kaladi na bibliografia colonial como veremos no ponto seguinte. Ou seja, a unidade insulíndica primeiro, portuguesa depois, enquanto alegoria produzida à distância pela metrópole como centro do império, era desmentida, quer pelo *funu* timorense em que "revolta é ali o estado normal e a tranquilidade o excepcional" (Castro, 1867: 101), quer pelo "dividir para reinar" da administração colonial.

Fig. I – Do Timor da Insulíndia ao Timor Português[23]



Timor da Insulíndia
Timor Português

4.2. Firaku e Kaladi na bibliografia colonial: o recalcamento étnico

A quase ausência dos termos referidos na bibliografia colonial pode derivar a) de uma incipiente utilização dos mesmos ou de uma utilização dos mesmos apenas entre timorenses e como estrutura latente (como ainda hoje acontece, aliás); b) de uma mais ou menos propositada exclusão dos mesmos por parte dos que escreviam sobre Timor, quer a partir do território quer a partir da metrópole, em função da dominação de uma ideologia de unidade territorial ou c) de uma construção forte dos mesmos apenas ao longo do século XX e até como consequência das guerras de pacificação, ou seja como construção de comunidades étnicas mais alargadas, como "comunidades imaginadas" construídas como consequência da estratégia portuguesa de resposta à revolta dos "povos do Oeste"..., enfim como quase-tribos.

O que é um facto é que os termos Firaku e Kaladi e a questão Este-Oeste como questão cultural central estão praticamente ausentes da bibliografia colonial timorense à excepção de uma referência nos *Anais do Conselho Ultramarino* em 1868 (Sá, 1950: 41), da referência no *Boletim da Sociedade de Geografia* (Vaquinhas, 1882:

[23] Não se inseriram todas as línguas, uma vez que há línguas pertencentes ao grupo papua também do lado ocidental (ex: Bunak) e línguas do grupo austronésio do lado do oriente (ex: Naueti). No entanto o maior número de falantes a leste de Manatuto utiliza línguas papua e o maior número de falantes a oeste utiliza línguas austronésias, com relevância para a divisão entre o Macassai a leste e o Mambai a oeste.

286), do importante parágrafo de Osório de Castro (1996: 74), de uma referência de pé de página em Pinto Corrêa, o qual também cita Osório de Castro (Corrêa, 1935: 334 e 338), de uma referência vaga de Mendes Corrêa (1943) e da referência de Artur de Sá (1950). As referências recentes – já num período pós-colonial – de Geoffrey Gunn (2001: 18) e também de Mattoso (2001: 13)[24] são ainda um reflexo daquelas sem uma análise acrescida.

Na bibliografia colonial os termos Firaku e Kaladi não só surgem poucas vezes como poucas vezes surgem em relação um com o outro. Em relação ao termo Firaku de forma isolada, Leite de Magalhães (1920) refere-o e é depois citado por Mendes Correa em 1944 como já vimos, sendo também referido por Paulo Braga quando, ao escrever sobre os diversos tipos de gente que frequenta um *bázar* (mercado), caracteriza aqueles que passam "com pele escura de *firracos*", definindo depois no glossário final *firraco* como "indígena mantanhez" (Braga, s/d: 35) mas sempre sem qualquer referência ao termo Kaladi. A referência de Paulo Braga é pertinente no sentido em que pode corroborar uma certa pertença mais melanésia dos Firaku em relação aos Kaladi. Em relação ao termo "Calado" (o K do Tétum é substituído pelo C português) parece que a referência original é de Afonso de Castro (1867: 328) e designa um dos dialectos falados nas montanhas à volta de Dili[25]:

> "Fallam-se em Timor differentes dialectos, entre eles mencionaremos o *Teto*, o *Vaiqueno*, o *Galolo* e o *Calado*. O Teto é a língua por assim dizer official, a que fallam os chefes, e que está generalisada em Dilly e mais presídios portuguezes e nos reinos do Centro e do Poente até Batugadé. O *Vaiqueno* é a língua fallada pelos habitantes dos reinos do Servião, o *Galolo*, pelos reinos de lestes, e o *Calado* pelos das montanhas que cercam Dilly." (1867: 328)

Nos *Apontamentos Para um Diccionario Chorografico de Timor de Raphael das Dores,* coligido entre 1871 e 1892, indica-se o termo "Calade" como designando jurisdições de vários reinos que residem nas montanhas próximas de Dili; depois, num pequeno livro sobre Timor para as escolas, Bento de França (1891) refere os "calados" das montanhas próximas de Dili sendo quase certo que – como vários

[24] Gunn utiliza Osório de Castro ainda que com erros, escrevendo: "Castro também observou nos Olán Timor (filhos de Timor) a distinção ou a rivalidade cultural entre os Firako (maioria falantes de Fataluku), e os Kaladi (na sua maioria falantes de Mambae), sugerindo uma divisão mais primitiva dos timorenses, fora das categoria convencionais" (2001: 18). Ora, para além da gralha Olán em vez de Oan, por um lado, os Firaku (tal qual são descritos por Castro) falam, na sua maioria Macassai e não Fataluku e quanto ao facto destes termos remeterem para uma divisão mais primitiva, tal é uma das hipóteses apenas e é ilação de Gunn e não de Castro. Por seu lado, Mattoso escreve de forma relativamente vaga em 2001: "Ora, a agressividade mantém-se viva neste país já quase independente, como se verifica nas rivalidades, por vezes sangrentas, entre Timorenses de Loro mono (distritos ocidentais) e Timorenses de Lorosa'e (distritos orientais), e nos combates entre grupos de jovens que cultivam as artes marciais." (2001: 13).

[25] Curiosamente, nenhum mapa dialectal que conheça alguma vez incluiu o Calado.

outros dados deste livro – tenha ido buscar a referência a Afonso de Castro; finalmente Luna de Oliveira em 1950 refere, ao usar o termo "Caladis", numa nota de pé de página que "Caladi é o nome que os indígenas dão aos habitantes das montanhas"(Oliveira, 2004, vol II: 547)[26]. Na actualidade, as pouquíssimas referências (Marcos, 1995: 40 e Centeno e Carneiro, 2001: 63) são apresentações de documentos sem que os termos tenham suscitado qualquer questão nas obras em que tais documentos se apresentam.

Quanto aos dois termos em conjunto, a primeira referência parece remontar a 1868, aparecendo nos *Anais do Conselho Ultramarino*: "Todos os auxiliares dos reinos que vêm para o serviço da praça, quer sejam firaco, quer sejam calades, aprendem dentro de alguns mezes o teto enquanto que passados annos, ainda não aprendem o portuguez" (Sá, 1950: 41). Numa carta informativa sobre Timor publicada em 1883 no Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa surge uma segunda referência (ainda que o próprio texto remeta para textos anteriores, certamente o de Affonso de Castro de 1867 e outro o de Raphael das Dores, coligido entre 1871 e 1892), estabelecendo entre eles uma relação, ainda que não de oposição mas, pelo contrário, de alguma semelhança:

> "Têem havido alguns governadores e escriptores que suppozeram que a palavra Calado ou Firaco era dialecto que se fallava em Timor, quando estes dois nomes somente significam montanhezes ou povo das montanhas; por exemplo em Dilly chama se vulgarmente aos povos do interior e das cercanias Calados, quando o dialecto que estes fallam é denominado Mambai, assim como nas povoações do litoral se chamam Firacos aos povos do interior e os dialectos que estes fallam é o Macassae, Hauquenaque, Miadique, etc.
>
> Se vulgarmente chamam áqueles povos Calados ou Firacos é mais por ironia e desprezo pelo estado de ignorância e selvajaria em que se acham." (Vaquinhas, 1883: 286)

Repare-se como este texto estabelece uma semelhança entre Caládos e Firacos, enquanto povos das montanhas e como esta semelhança na qual se centra o texto dar a ler duas diferenças, uma entre o litoral-planicie-civilizado e o interior-montanhoso--selvagem de Timor e outra entre as montanhas das cercanias de Dili, onde vivem os Caládos e as montanhas do interior-leste (pois o Macassai, Hauquenaque, Miadique são dialectos do leste) onde vivem os Firacos. Por outro lado, este texto abre o enigma que não resolve, que é o de haver uma denominação colectiva sobreposta à denominação etno-linguística e até abrangendo mais do que um dialecto ou língua. No entanto, este texto dá-nos pistas, por um lado, para a compreensão do termo "Maubere" (o

[26] É relativamente incrível que Luna de Oliveira em cerca de 1500 páginas sobre Timor não refira nunca a relação ente Firaku e Kaladi ou sequer de qualquer relevância à questão Este-Oeste como uma questão cultural central em Timor.

qual abordaremos no ponto 5.1.), por outro lado, põe em causa a hipótese que atribui a origem da oposição Firaku-Kaladi às Guerras de Pacificação (as quais vão de 1887 a 1912)[27], tudo indicando que tal oposição seja, de facto, mais antiga.

Para além destas referências, Osório de Castro parece ser o primeiro a referir de forma explicita os "Firacos" e "Kaládi" em relação de oposição, sendo a sua referência usada mais recentemente por Geoffrey Gunn. No seu livro *A Ilha Verde e Vermelha de Timor* (publicado na revista Seara Nova em 1928/29 e em livro só em 1943), Osório de Castro refere os Caládi e os Firácos em dois momentos (1996: 74 e 91 a 93). Nas páginas 91 a 93 refere-os em relação às línguas dizendo que os "Firacos" falam o midíki, o macassai, o nau-êtè, o uaimá e o daguedá, enquanto os "Caládi, ou Gári, como eles se denominam" (id: 92) falam o mambai. Esta agregação de grupos sócio-linguísticos em denominações mais abrangentes (Caládi e Firacos) é pertinente no sentido de percebermos um segundo nível – acima dos grupos sócio-linguísticos específicos, ainda que juntando estes por semelhanças linguísticas ou/ /e étnicas – de agregação étnica, e ainda que muitas outras línguas fiquem de fora, tal divisão pode ser vista como central da cultura timorense por colocar em lados opostos os dois grandes grupos sócio-linguísticos timorenses com excepção dos Tétum, ou seja, os Mambai e os Macassai. De facto, num outro parágrafo da mesma obra, Osório de Castro possibilita-nos esta ilação sendo, no âmbito da literatura colonial, a referência mais evidente da diferença cultural Este/Oeste, ainda que o autor não aprofunde a informação que dá, tendo este parágrafo passado quase despercebido ao longo do tempo:

> "*Oân Timor*, filho de Timor, se denomina já colectivamente o timorês do nosso território. Mas designações colectivas étnicas[28] só conheço na linguagem moderna a de *Firácos*, a si próprios aplicada pelos povos que demoram desde Baucau, no mar da Banda, a Luca, no mar de Timor, ou Contra-Costa, até à extremidade oriental da ilha; de *Kaládi*, ou, aportuguesadamente, *Calades*, aos povos da linha central de montanhas, com dois estratos, pelo menos linguísticos para o mar de Banda a um lado e outro de Díli (Hera e Motael ou *Mota-áin*, *mota*, ribeira, e *áin* foz, ou a-par); de Lamaquitos, ou *Lama-Kito*, aos povos do reino montanhoso de Bubonaro, mas ainda considerados como Calades. O mais, é gente do reino de Manufáhi, ou de Motael, da Ermera, etc." (Castro, 1996: 74)

Este pequeno texto é fulcral não só porque é o primeiro que evidencia uma divisão etnonímica do território timorense em função dos dois grande grupos, Firaku

---

[27] Esta tese é defendida pelo Antropólogo Timorense Justino Guterres (como veremos mais adiante) quer em entrevista concedida ao autor do presente texto, quer numa entrevista concedida em 1995 em Camberra ([em linha] http: //orient4.orient.su.se/cpas/pdf/TowardsaCivilSociety.pdf – acedido a 30 de Setembro de 2004).

[28] Sublinhado meu. Esta expressão é, creio, em si mesma, de um grande valor pois é exactamente essa a hipótese que estamos neste texto a colocar.

e Kaladi, coincidentes respectivamente com o Leste (Lorosa'e) e o Oeste (Loromono), como identifica de facto os termos Firaku e Kaladi como "designações colectivas étnicas". Depois, em 1935, na obra Gentio de Timor, Armando Pinto Corrêa cita todo o parágrafo de Osório de Castro e, a propósito das origens lendárias de Timor para o povo de Motael, refere que "os habitantes da circunscrição se designam genericamente por calades." (Corrêa, 1935: 338), continuando numa nota de pé de página uma análise deveras interessante:

> "Igual tratamento lhes dá a gente de Baucau, a qual, por seu turno, na boca dos *caladis*, é tratada por *firacos*. Entre os baucauenses, *firaco* é nome que atribuem apenas aos montanheses da sua circunscrição, áqueles cujas mulheres, nas dansas, ostentam penachos de penas de catatuas" (Corrêa, 1935: 338).

Repare-se nas identidades diferenciadas que esta nota evidencia para a palavra firaco, por um lado uma identidade geo-étnica (leste) mas, por outro lado, uma identidade estratigráfica (identificando o firaco no leste como o indivíduo da montanha, remetendo tal referência para estrato social e, talvez mesmo, étnico-civilizacional diferenciado). Em reforço de que tal ideia é, de facto, a que está em causa, acrescentemos uma outra nota de pé de página da mesma obra, quando a propósito do modo de tratamento Corrêa refere que "quando se dirigem a alguma autoridade, empregam os indígenas a expressão *ita, bote*: 'Vós, grande'", fazendo na tal nota de rodapé o seguinte comentário: "modo de dizer comum a toda a colónia. Capricham os timores de certa categoria, por toda a parte em recorrer à língua tétum, quando falam com os europeus. È o idioma da cidade e dá um ar de distinção, pensam eles, a quem sabe servir-se dele. Muitas vezes me sucedia interpelar em macassai um indígena da minha zona, e ele, todo lépido e orgulhoso, dar-me o troco em tétum, mostrando assim que não era qualquer *firaco*..." (Corrêa, 1935: 270). De facto estas referências de Pinto Corrêa parecem poder ser argumentos para a tese relativamente às repercussões sócio-culturais do domínio Belo.

Em 1943 (e certamente não por acaso no ano em que o livro de Osório de Castro é publicado) na grande síntese científico-política Raças do Império, Mendes Corrêa, que defende ao longo do texto sobre Timor a sua predominância malaia, escreve esta frase:

> "A divisão, a fragmentação excessiva em 'reinos' ou 'sucos' independentes, a distinção entre o reino de Servião submetido ao Sanibay e o território português dos Belos, a diversidade destes e dos Atoni da parte holandesa, a existência de Firacos e Caladi, de malasianos e de não malasianos, de tantos reinos, de mais de vinte línguas e dialectos, da exogamia, de partidos cordialmente irredutíveis uns aos outros, eis a realidade, expressão da relativa falta de unidade bio-étnica daquelas populações." (Corrêa, 1943: 585 – sublinhado nosso)

Corrêa refere na bibliografia Osório de Castro e é provável, como dissemos, que esteja aí a origem desta referência aos Firaku e Kaladi, colocando de seguida a questão dos malasianos e não malasianos (pois como vimos Leite de Magalhães defende a origem malasiana dos Firaku). Mas, para além deste parágrafo, Mendes Corrêa não apalavrou mais esta questão...

Em 1950 temos ainda o pequeno artigo do Padre Artur de Sá *Os Caladis de Timor* o qual é todo ele uma resposta ao problema que Osório de Castro coloca no seu célebre parágrafo:

> "Algumas expressões indígenas, entre as quais Firacu e Caladi, têm sido tomadas por vários autores como vocábulos característicos, podendo conter a solução de um problema étnico..." (Sá, 1950:39)

Artur de Sá responde a este problema considerando que Caladi é uma "designação toponímica, sem qualquer significado étnico subentendido" (id: 41), cuja origem remontará à palavra malaia Keladi, ou seja, "plantas cujas raízes são uma espécie de inhames e que os indígenas menos afortunados procuram para a sua alimentação" (ibid: 44), concluindo que a expressão evoluiu e se generalizou ao timorense colonizado e submisso e que à altura se podia traduzir com o significado de "saloio".

Finalmente, António de Almeida, numa comunicação já em 1975, refere, primeiro a propósito dos Mambae e depois a propósito dos Tocodédes (de Liquiça):

> "O Tou é o idioma dos autênticos Mambáes, os *Caládis*, ou gente da montanha (Háto Builico, Maubisse, Turiscái, Léte Fóhò e Erméra – aqui já algo adulterado), como os designam os Timorenses do leste e os Tétum, alcunha essa substituída por *Gaére*, entre os Búnaque," (1976: 344)

> "Os Tocodédes recebem alcunhas de outros povos timorenses: *Gári* ou *Caládi*, povos da montanha (como os apelidam os *Firácos*, ou populações de além Manatuto, mormente, aos Mambáes)" (id: 362)

Ainda que possa haver ainda uma ou outra referência que tenha escapado à presente pesquisa, as referências apresentadas evidenciam que o texto mais rico é o de Osório de Castro de 1928 e que nunca se levantaram hipóteses históricas e antropológicas para o efeito sinédocal que se produziu de tomar o todo pela parte, levando a que Este e Oeste passassem a ser sinónimos de Firaku e de Kaladi. Se tal aconteceu por desconhecimento, é também possível que houvesse um crivo entre o conhecimento local em Timor e o conhecimento adequado para a Metrópole, ao mesmo tempo que a "consciência possível" ao nível científico era cerceada por uma ideologia política em que o império e a sua unidade eram fulcrais. É no âmbito

desse pressuposto valorativo que se compreende que a única divisão em Timor fosse a que se estabelecia entre o Timor Holandês e o Timor Português, muito apropriadamente o primeiro mais melanésio e o segundo mais malaio (ainda que fosse mais perto da Melanésia). Quanto às divisões internas do território português era impossível escamotear as divisões etno-linguísticas mas tal pluralidade era preferível à consciência de uma divisão étnica dicotómica, a qual pudesse pôr em causa a unidade básica do território ao nível rácico e, por isso, pôr em causa a unidade ao nível político e a coerência política do próprio Império. É claro que tal gestão política da questão étnica em Timor nem precisou de ser muito consciente dado o incipiente esforço de conhecimento antropológico que os Portugueses fizeram em Timor.

5. UNIDADE E ETNICIDADE IMAGINADAS NO TIMOR RESISTENTE: FIRAKU E KALADI, MAUBERE E ASSIMILADO, RESISTENTE E COLABORACIONISTA

A possível relação, ao longo de três grandes contextos históricos, entre termos diferentes é complexa. A hipótese de uma relação (ainda que não linear e polifónica) é possível e até provável, no entanto há uma série de resistências (num período que é de reconciliação nacional) em apalavrar tais correlações. Firaku e Kaladi referem-se a um tempo colonial e possivelmente até pré-colonial, em que a consciência de dominação, talvez primeiro em relação ao domínio Tétum-Belo e, depois, em relação aos Portugueses parece ter sido substituída/suprimida em função de uma divisão dos próprios timorenses. Maubere e Assimilado são termos que surgem com a consciência da dominação portuguesa e como forma de resistência face a tal dominação. Resistente e Colaboracionista são termos que se referem ao período da colonização indonésia e à divisão dos timorenses face a tal colonização. Cada uma destas dicotomias é uma arena de representações em que a polifonia evidencia estratégias de identidade por auto e heteroidentificação em função da situação de interacção específica que se cria entre os falantes (ou seja, quem são, sobre o que falam e para que é que e para quem falam).

Firaku e Kaladi podem caracterizar diferenças de Este vs Oeste mas também de primitivo vs desenvolvido, de Macassai vs Mambai, de pró-português vs rebelde e também de agressivo/corajoso vs pacifico/preguiçoso... mas podem também caracterizar semelhanças, identificando-se os dois como povos da montanha, do interior, ignorantes e primitivos por oposição aos do litoral, da planície, avançados e civilizados. Maubere e Assimilado podem caracterizar diferenças povo vs aristocracia (liurais), de montanha vs planície ou interior vs litoral mas também de primitivo/ /ignorante vs desenvolvido/civilizado e também de resistente/independentista vs

aportuguesado/subordinado e, por fim, num momento já de colonização indonésia Maubere passou a ser sinónimo – ao menos para alguns – de Timorense[29]. Quanto a Resistente vs Colaboracionista, torna-se difícil possibilitar um complexo de significados, sendo evidente a arena que existe na relação entre Leste e Oeste e a Resistência, por outro lado, tem sido evidente desde a estratégia da Resistência clandestina (desde 1978 mas com mais força a partir de 1990) que Resistente e Colaboracionista poderia ser a mesma pessoa em fases diferentes do seu dia em diversos contextos sócio-culturais.

Quando, em trabalho de campo antropológico, se procurava saber sobre cada um dos termos de *per se* encontrámos resistências mas conseguia-se algumas respostas; no entanto quando se procurou apalavrar as relações que existem entre estes diversos termos, especificamente entre Maubere e a dicotomia Firaku – Kaladi, a resposta era a de que não havia relação ou não havia resposta: tínhamos tocado num dos pontos mais delicados de todo este trabalho de desconstrução sócio-linguística.

5.1. Firaku/Kaladi vs Liurais/Burgueses, Firaku/Kaladi vs "Sangue Azul"; Mauberes vs Assimilados

A relação de diferença, e mesmo possivelmente a relação primitivo/civilizado, identificada à relação leste/oeste por um lado e à relação montanha/planície por outro num contexto geo-étnico, à relação povo/liurais num contexto feudal timorense e à relação maubere/assimilado num contexto colonial parecem ter partilhado uma forte homologia. Num contexto timorense (ainda que o contágio dos sentidos linguísticos atribuídos pelo colonizador nunca possa ser excluído), os Firaku é provável que tenham sido concebidos como mais primitivos do que os Kaladi[30] quer por estes,

---

[29] Veja-se a propósito dos diversos efeitos sócio-linguístico do termo Maubere o elucidativo texto de Fernando Sylvan (1995: 181-184).

[30] Os mais antigos testemunhos de presenças humanas em Timor estão na ponta leste e estarão neste lado as populações que derivam das primeiras migrações para o território (vedo-australóide e papua-melanésia). Assim, os testemunhos locais (pinturas rupestres de Tutuala), a tradição oral e a divulgação de tal perspectiva pelos colonizadores podem ter sustentado essa ideia. A verdade é que a história dos vira-cus e dos calados coloca os primeiros numa situação de maior primitividade pela não compreensão do colonizador recém--chegado. Para o colonizador, primitividade e ancestralidade coincidiriam, o que não quer dizer que assim fosse na relação Kaladi-Firaku, pois quanto à ancestralidade, os Mambae "consideram-se, orgulhosamente, o primeiro povo a chegar à ilha, os verdadeiros aborígenes do território." Tendo os seus antepassados surgido no Ramelau. (Almeida, 1976: 344), não sendo de excluir que tal mitologia seja em si mesma uma estratégia de contraposição em relação aos Firaku. Quanto à primitividade, no terreno, numa conversa entre Firaku e Kaladi, um Kaladi gracejou com a vestimenta (langotim) que era característica, pelos vistos, dos Firaku, identificando-os como "macacos" pelo facto do langotim implicar uma tira de pano ao longo das pernas que se pode assemelhar a uma cauda. Tal referência remete-nos directamente para o que Schouten nos diz em

quer pelos portugueses, mas tanto Firaku como Kaladi terão sido denominações que caracterizavam primitividade, quer face aos "burgueses" ou assimilados, quer face aos liurais, quer ainda face aos de "sangue azul". Um dos informantes no terreno disse-nos que a diferença entre Firaku e Kaladi não era assim tão simples. De facto os Firaku e os Kaladi, mais propriamente os Firaku Ikun Naruk[31] e os Kaladi Koto--Moruk[32], diferenciavam-se dos "Burgueses" (os quais, aparentemente já não eram Firaku nem Kaladi), dos liurais e dos de "sangue azul", ou seja, de facto assemelhavam-se (como já tínhamos percebido na carta informativa do *Boletim da Sociedade de geografia*) enquanto povos da montanha-interior-ignorantes-selvagens por oposição aos da planície-litoral-avançados-civilizados. Esta é, provavelmente, a razão que explica que os termos Kaladi ou Firaku sejam insultuosos, "ofensas", "termos que atiçam o próprio timorense a confrontar-se com o timorense"[33] e, por isso talvez, termos tabu[34] porque, para além de uma pertença geo-étnica, revelam também uma pertença estatigráfica:

> "Mesmo Firaku, mesmo Kaladi, temos um tipo de formação social muito diferente. Os que se consideram "burgueses" sentem-se mais adiantados ou civilizados e não querem incluir-se nestes grupos porque consideram Firaku só as pessoas atrasadas que na altura andavam de langotim[35] (é um vestuário próprio dos timorenses que com todo o corpo nu, é um pedaço de pano com a cauda ali), portanto Firaku Ikun Naruk, neste sentido que ainda com aquela roupa rudimentar não faziam parte das pessoas que já estavam integradas naquele ambiente dos malaes que estavam aqui: não são civilizados, mais ou menos isto. Agora na outra parte, há Kaladis que também não se sentem Kaladis, aqueles que já eram liurais... Os Kaladis Koto Moruk são pessoas que ainda comiam mal, Koto Moruk é aquele tipo de feijão, mas não é bem feijão, tem uma maneira própria de cozinhar, se não for bem cozido – e leva muito tempo – envenena um indivíduo e pode-se morrer.../... Pronto o Firaku é aquele gajo atrasado que ainda não sabia ler, escrever, comia mal, vivia mal; estes é que chamávamos os Firakus; e Loromono também, Kaladi não queria ser Kaladi porque é aquele que vivia mal, comia mal, Koto Moruk, Kaladi Koto Moruk."[36].

---

relação aos estereótipos entre grupos no arquipélago malaio, em que uns grupos referem outros como tendo rabos ou caudas, seguindo aqui uma concepção idêntica à ocidental de civilizados vs selvagens (Shouten, 1997: 122) e tendo mesmo um epíteto, o de "alfuros" para estes últimos, o qual numa língua de Halmahera significaria "selvagens". Ora, como refere ainda Schouten, "Havia alfuros em Seram e outras ilhas das molucas, em zonas de Sulawesi, mas também em Timor e até nas Filipinas" (id: 124). De facto, é em relação a estes alfuros (afinal "selvagens") que Leite de Magalhães diz que os Firakus são parecidos (Magalhães, 1920).

[31] Ikun é rabo ou cauda e Naruk é comprid(a) (Costa, 2000: 170 e 268).

[32] Koto é feijão bravo. Note-se que Kotos significa anão, raquítico, enfezado (Costa, 2000: 209).

[33] Entrevista a Vergilio Smith.

[34] Entrevista a Benjamim Corte Real.

[35] O termo não aparece no dicionário de Luís Costa. Segundo António de Almeida, como já vimos, é uma palavra Marata que terá sido trazida da Índia por indianos ou portugueses.

[36] Entrevista a Alexandre Magno Ximenes.

A propósito dos de "sangue azul", o mesmo informante de terreno, ao explicar as relações de proximidade entre timorenses e poder colonial, refere quais são os timorenses que não fazem parte da classificação de Firaku e Kaladi. Para além dos de Dili (por ser a Capital) e dos de Manatuto, (por estar lá situado o Colégio de Soibada desde 1898) também os de Viqueque não eram incluídos nestes estereótipos por serem de "sangue azul":

> "Aqueles outros tantos que estavam em Viqueque não se sentiam integrados |nestes epítetos| porque eram liurais, estavam mais ligados ao Português. (.../...) Viqueque porque havia, eram os liurais que... porque estavam mais perto dos malaes e eram... burgueses... pequeno-burgueses que nós... eles consideravam, eles próprios de sangue azul. São indivíduos da classe social que, pelos menos, estavam depois do governo... dos malaes em Timor."

Suportando a hipótese que já se pôs no ponto 3 deste texto, a explicação que surge como mais evidente para esta especificidade de Viqueque e que possibilita a compreensão do epíteto de "sangue azul" é o facto de o reino de Bé-Háli (actualmente na parte ocidental de Timor, perto da fronteira) e o Reino de Luca, perto de Viqueque, terem sido a origem da hegemonia dos Belos e da língua Tétum, assim como de uma aristocracia militar que terá imposto os *datos belos* (nobres da etnia Belo que eram liurais) em grande parte do território de Timor Oriental (Cf. Thomaz, 1998: 618). Assim, aos Kaladis e Firakus contrapõem-se hierarquicamente os Belos ou Tétum porque estes são da etnia dominante, por isso de "sangue azul", ao mesmo tempo que (e se calhar porque) são timorenses da planície pois os Tétum são "gente da planície". Ainda em 2004 confirmei esta perspectiva numa entrevista a um Tétum de Viqueque: "Havia também um termo pelo qual a gente tratava os Macassais, *Foho*, quer dizer *tipos da montanha*, nós *Fehan*, quer dizer *tipos da planície*. Este termo aplicava-se, ainda até hoje se aplica. Em Viqueque ainda continua a existir, o entender das pessoas ainda é assim."[37]

Uma ilação possível de toda esta história é que a questão Firaku-Kaladi, enquanto questão Este-Oeste (com alguma probabilidade uma questão Papuas-Malaios) se tenha transformado com a hegemonia da etnia Belos-Tétum, através dos reinos de Bé-Háli e de Luca, numa relação étnica hierárquica com todas as demais etnias subordinadas aos Tétuns e em que Firaku e Kaladi deixam de ser categorias Papuas--Malaios/Macassai-Mambai/Este-Oeste para serem essencialmente equiparados como gente da montanha-interior-ignorantes-selvagens por oposição à gente planície-litoral-avançados-civilizados, ou seja os Belos. Terá sido, assim, a vitória de um tercei-

[37] Entrevista a Clementino Reis do Amaral.

ro excluído mas que não apagou de todo a memória da dicotomia Firaku-Kaladi[38].

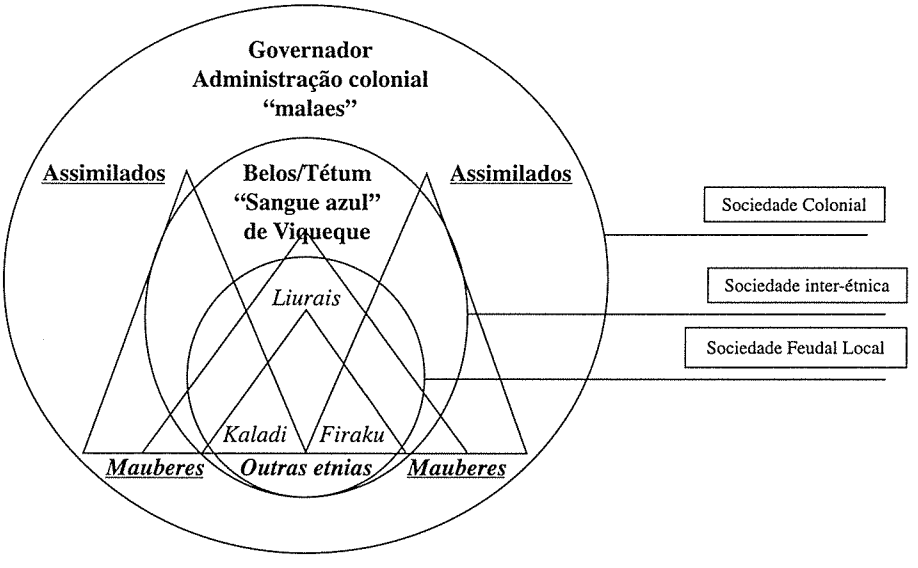
Assim, o Firaku Ikun Naruk e o Kaladi Koto Moruk, ou simplesmente Firaku e Kaladi no contexto social timorense de tipo feudal (na sua relação com a aristocracia, os liurais), no contexto inter-étnico (das diversas etnias face aos Belos/ /Tétum) e também no contexto da presença colonial (face aos "burgueses"), evidenciam uma primeira diferença que depois encontra na denominação Maubere (ignorante, iletrado, provinciano, atrasado...) face à de Assimilado ou Timorense integrado (funcionário da administração) uma derivação homóloga e análoga. Maubere era um termo usado no português de Timor com carácter pejorativo para referir, num contexto colonial, exactamente aqueles que num contexto feudal local eram denominados Firaku ou Kaladi na acepção já não geo-étnica mas sim estratigráfica, ou seja Firaku Ikun Naruk e Kaladi Koto Moruk. Fernando Sylvan (Marcos, 1995: 181-184) refere que Maubere seria um nome vulgar masculino até pelos menos aos anos 30 (1930) e que "tenha servido aos colonialistas portugueses para lhe darem sentido paralelo ao que se contém em zé-ninguém, joão-dos-anzóis ou maria-tonta usados em Portugal em sentido pejorativo. Simplesmente, como é óbvio, zé-ninguém não é usado para todos os Josés, joão-dos-anzóis para todos os Joões, Maria-tonta para todas as Marias, mas só em relação a indivíduos de quaisquer nomes para marginá--los, humilhá-los ou, simplesmente, caracterizá-los." (Sylvan, 1995: 182-183). O facto da palavra Maubere ser um antropónimo (e provavelmente um etnónimo) de origem mambai – por isso Kaladi – não parece aqui, no contexto colonial português, ter qualquer relevância, sendo talvez a generalização desse termo devido ao seu uso frequente como nome próprio[39].

---

[38] A arena linguística é certamente, em qualquer cultura, um substrato do poder político mas em Timor tal é constatável quer a um nível micro, quer a um nível macro. Os Tétum terão gerido fortemente essa arena linguística a vários níveis pois como afirma António de Almeida "A influência do idioma falado pelos Tétuns sobre os povos com quem confinam ou mais convivem é tão grande que criaram etnónimos tradicionalmente admitidos pelas populações do ocidente, por exemplo: Maráes, Búnaques, Quêmaques, etc., em substituição de Ema Ráe, Buna ou En Gái, Ema, etc." (1976: 362).

[39] Entramos aqui num terreno complexo. Nos autores que sobre esta temática escreveram só encontrei a referência a Maubere como antropónimo, no entanto no trabalho de campo identificam-mo também como etnónimo. Fernando Sylvan (1995) remete o termo para o Galoli (língua de Manatuto, vila a leste de Dili) e Marcos (1995: 123) refere que no século XIX tal palavra terá sido usada para denominar um distrito em particular. Nunca encontrei nenhuma referência a um distrito denominado Maubere mas no terreno remeteram--mo para a denominação das pessoas que vivem em Aileu, Ermera e Maubisse, coincidindo com o que escreve Estanislau da Silva (2000) que o remete para a parte central e oeste, portanto não para Manatuto. Para além disso, confundindo um pouco mais os significados em torno deste termo, no terreno uma das mitologias fundacionais de Timor diz que o primeiro homem e a primeira mulher se chamavam Maubere e Bibere e que terão surgido nas montanhas do centro, centro-leste (Ramelau/Matebian), o que talvez esteja relacionado com o facto de Geoffrey Gunn referir que o grupo étnico-cultural "essencial" (presume-se, primeiro) teria sido o grupo "Maubere, indígena, de língua tétum" (1999: 14). Esta ideia está eivada de enviesamentos pois em primeiro lugar Maubere é uma palavra de origem Mambai e não Tétum, inexistente no dicionário de Luís

Fig. II – Sociedade timorense feudal, sociedade inter-étnica e sociedade colonial



Assim, o termo Maubere constituía uma visão etic (a visão dos liurais/ Belos--Tétum e dos burgueses/assimilados), a qual equiparava Kaladi e Firaku sem ter em conta as diferenças que ao nível emic tais etnias estabelecem entre si. Ou seja o termo Maubere aceitava a ideia que "Se vulgarmente chamam áqueles povos Calados ou Firacos é mais por ironia e desprezo pelo estado de ignorância e selvajaria em que se acham." (Vaquinhas, 1883: 286).

5.2. A imaginação Maubere e a imaginação Timor-Timur no recalcamento da imaginação étnica

A denominação Maubere sofreu uma alteração semântica profunda a partir de 1974, elevando-se, através da expressão "Povo Maubere", a epíteto nacional. Tal

---

Costa e ainda que esteja no Tétum Language Manual de Geoffrey Hull (2000: 81) está como um "Fretilin Term"; em segundo lugar, as migrações de populações vedo-australóides e papuas terão sido das primeiras a chegar a Timor, sendo que as 5 línguas de origem papua, o Macassai, o Midique, o Fataluco, o Macalere e o Búnaque (Thomaz, 1998: 592) e os seus respectivos grupos teriam chegado a Timor antes dos Tétuns; em terceiro lugar o tétum terá surgido no território pelos Belos, tendo sido Belo o nome pelo qual era conhecida a região em que se falava tal língua (Thomaz, 1998: 617).

expressão implicava, em primeiro lugar, uma inversão semântica da palavra "Maubere" e, em segundo lugar, uma apropriação do termo já invertido no seu conteúdo enquanto atributo identitário pelo "Povo". A inversão semântica da palavra, implicando um sentido agora positivo, já de si não era fácil[40], no entanto a apropriação do termo Maubere como atributo identitário nacional só seria possível se a relação Kaladi-Firaku tivesse deixado de ser pertinente por essa altura pois, como diz Estanislau da Silva (2000: 54), "O Maubere é a designação etno-linguística de uma pessoa originária da parte central e ocidental de Timor-Leste, enquanto o Firaku é a designação das pessoas que habitam a parte mais oriental do território". De facto Maubere é um antropónimo comum mas também é um etnónimo que caracteriza os de Aileu, Ermera e Maubisse, ou seja um nome Mambai e Kaladi que, com Ramos Horta, se tornara também um epíteto ideológico e um pretenso epíteto nacional[41].

Se a adopção do termo Maubere era intencionalmente só um jogo de resistência colonial[42] acima de qualquer questão étnica ou se havia, desde o início, uma questão étnica ficará para já por saber mas a verdade é que a noção Maubere não tinha implicações apenas na relação entre colonizador e colonizado mas também na relação Firaku-Kaladi. De facto, Maubere, sendo uma palavra Mambai e Kaladi significando ignorante/atrasado e tornada atributo identitário levava a uma inversão simétrica em que a referência à primitividade como valor mudava do leste para o centro-oeste como que uma identidade roubada aos Firaku. Esta inversão simétrica foi bastante complexa e não está suficientemente estudada. A primitividade tinha um sentido duplo[43] revelando um atraso cultural associado a um carácter mais "emotivo"

---

[40] Aqui as variáveis diáspora interna e diáspora externa terão tido, certamente, um papel importante. Para quem é de Dili, talvez a expressão Povo Maubere fosse aceitável pois o meio urbano sob forte influência colonial terá – pelo menos em parte – diluído a relação de oposição Firaku-Kaladi. Também para quem está na diáspora externa tal expressão pode ser aceitável porque o país é visto de longe. E será mais aceitável se se tiver vindo de Dili. É claro que, para além disso temos a questão partidária, a qual torna mais aceitável o epíteto se se era da Fretilin. Pelo facto da Fretilin se ter confundido com a resistência, uma atitude contra o epíteto Povo Maubere tornava-se difícil de justificar plenamente muitas vezes.

[41] Terá sido José Ramos Horta que cunhou este termo (Carrascalão, 2002: 193). A mesma autora refere ainda em relação ao mesmo: "Maubere – Nome próprio masculino da região mambai e caladi, utilizado pela Fretilin para denominar o povo timorense depois de 1974. Passou a ter o significado político de marginalizado, pobre: a utilização pejorativa atribuía-lhe o sentido de 'pé descalço' ou 'Zé ninguém'" (Carrascalão, 2002: 193).

[42] A inversão de um estigma linguístico criado pelo colonizador como forma de tornar obsoleto o valor civilizacional do colonizador para além do exemplo Maubere, Marcos (1995: 121-122) encontra também no "Poder Negro" nos Estados Unidos e nos "Chicanos" no México outros exemplos semelhantes.

[43] A primitividade pode até ter um sentido triplo se aceitarmos uma ancestralidade timorense da ponta leste (atestada por Mendes Corrêa e outros) que é substituída por uma ancestralidade simbólica do Maubere, enquanto primeiro homem timorense, surgido no Ramelau. No entanto, talvez esta seja uma análise simbólica pouco fiável e até desnecessária para o objectivo que aqui temos.

ou "bruto" nas suas "razões"[44]. Ora, era este sentido de primitividade que a noção de Maubere, associada a um partido, a Fretilin e a uma ideologia marxista-leninista com influências maoístas, roubava à identidade Firaku, complexificando a relação Firaku/Kaladi no que concerne à relação atrasado/civilizado, porventura equiparando-as e tornando-as comutativas pois se uns tinham sido "vira-cus", agora os outros eram "zés-ninguém".

Por outro lado, pode-se dizer que esta inversão simétrica é central pois é através dela que se altera a relação povo/liurais e a relação colonizado/colonizador. Se o colonizador utilizou a primitividade dos Firaku contra os Kaladi[45], agora eram os Kaladi que, tornados mauberes, iam utilizar essa primitividade na luta contra o poder colonial e contra todos aqueles timorenses assimilados a esse mesmo poder colonial, ou seja, normalmente filhos da aristocracia timorense. Havia aqui um jogo de transferências pois a agressividade que o colonizador português vislumbrou nos Firaku e que conseguiu fazer com que estes utilizassem contra os Kaladi (essencialmente na revolta de 1911-13), é agora reivindicada pelos Kaladi para a projectar sobre os Assimilados e o colonizador. Assim, o mauberismo poderá ter constituído uma tentativa de verdadeira revolução face à estrutura das relações sociais e simbólicas entre os diversos grupos em Timor Leste.

O efeito sinédocal máximo de forma a designar todo o timorense em "Povo Maubere" tendo surgido em 1974, parece só ter sido proposto como epíteto nacional de forma oficial com o CNRM em 1988[46] mas sempre com a não-aceitação de tal epíteto por parte de muitos timorenses. De facto, por detrás da aceitação ou não da expressão Povo Maubere como designativa da nação timorense estaria, ao mesmo tempo, a questão entre Firaku e Kaladi, assim como, porventura, ainda a relação entre timorenses e portugueses (Cf Duarte, 1988: 17-18, Marcos, 1995: 121 e Carrascalão, 2002: 136-137). Apesar do epíteto Maubere ter sido rejeitado em 1998 quando o CNRM se transformou em CNRT, ainda em 2002, no debate relativo à Constituição de Timor-Leste, referiu-se a propósito do uso da expressão "povo Maubere": "Maubere people. Section 11.1. The term Maubere does not represent all East Timorese but it

---

[44] Utilizamos aqui as expressões que com facilidade se ouvem no terreno em relação aos Firaku. Firaku é um adjectivo como indica Luís Costa e é usado não apenas para qualificar uma pertença geo-étnica mas também um certo carácter étnico e potencialmente pessoal, o de alguém "emocional" (entendido como alguém que, diríamos nós, *ferve em pouca água*), mesmo "bruto" e que leva a sua ideia avante, mesmo quando não tem razão.

[45] Referimo-nos aqui essencialmente à revolta de Manufahi e à forma como foi aplacada pelos portugueses usando os reinos de Leste contra os do Oeste.

[46] O CNRM (Conselho Nacional da Resistência Maubere) foi criado em 1988 com a discordância da UDT em relação, entre outras coisas, ao epíteto Maubere que considerava um factor de desunião, nunca tendo de facto pertencido a esta estrutura. Em 1998 o CNRM é substituído pelo CNRT (Conselho Nacional da Resistência Timorense) (Carrascalão, 2002: 136-137)

is a concept that only represents certain parts of East Timor. The implication is that it will encorage tribal[47] conflicts, *firaku* and *kaladi*", referindo-se em nota de rodapé que "Firaku is a term that represents the Eastern part of East Timor people and Kaladi represents the western part of East Timor people"[48].

Assim, a relação Firaku-Kaladi, durante todo o período da Resistência (em princípio entre 1974 e 1998 mas com extensões, como vimos no parágrafo anterior, até 2002) passou a ser uma relação Firaku-Maubere ocultada, no entanto, pela atitude política da Fretilin focalizada em sistematicamente ocultar o primeiro dos termos numa tentativa de "imaginação nacional" unitária, ainda que não aceite. De qualquer forma, o mauberismo colocou os Firaku numa situação complexa[49], não podendo assumir a pertença Maubere como identidade própria mas impedidos de a rejeitar completamente, uma vez que estariam a rejeitar assumir a Resistência face à ocupação, ou seja, estariam a ser Colaboracionistas, ou seja, estariam a aceitar uma outra "imaginação nacional" alternativa, a de "Timor-Timur" ou Timor como 27ª província indonésia, uma imaginação unitária imposta e impossível desde o início (cf. por ex. Anderson, 1993; Dunn, 1995; Aditjondro, 2000 entre muitos outros). Este paradoxo impediu, creio, que a situação dos Firaku fosse tornada mais clara e impediu mesmo que a dicotomia Firaku-Maubere se evidenciasse, não a tendo aliás encontrado em mais nenhum texto de forma explícita para além do de Estanislau da Silva. Como resultado de tudo isto e, especificamente, do desmoronar das duas imaginações nacionais unitárias, a Maubere e a de Timor-Timur, já no período pós-colonial ressurgem de forma explícita as diferenças entre Firaku e Kaladi e, especificamente, a participação no processo de resistência face à ocupação indonésia é uma das arenas discursivas em que a pertença a cada uma das etnias vem ao de cima.

Assim, o período pós-colonial, e de uma forma mais evidente, a partir da saída da UNMISSET em 2004, enquanto último poder estrangeiro e com a entrega da segurança externa e interna do país ao governo, ressurgem da latência as imaginações étnicas, ao mesmo tempo que se anseia por uma imaginação nacional que

---

[47] O sublinhado é meu e a razão do mesmo é que se trata do único texto em que a palavra "tribo" é aplicada para classificar os Firaku e os Kaladi, por outros referidos como "designações étnicas colectivas" ou "regionalismos".

[48] in www.tids-et.org/download%20Document/Proocedings/Proocedings%208.rtf (acedido a 30 de Setembro de 2004).

[49] Esta análise possibilita-nos mesmo pergunta até que ponto esta era a segunda vez que os Firaku se encontravam na mesma situação de uma escolha impossível. O facto de, no tempo colonial, os Firaku de Lautém ou Fatalucos (distrito da ponta leste de Timor-Leste) ao mesmo tempo que eram os "vira-cus" face aos portugueses, não aceitarem o tétum como língua franca, preferindo falar o português leva-nos a perguntar se não havia neste tipo de comportamento a rejeição ao mesmo tempo da aceitação de uma identidade territorial dos Belos e de uma identidade territorial portuguesa.

ocupe o lugar das diversas imaginações unitárias falhadas pré-coloniais, coloniais, neo-coloniais e resistentes.

6. CONCLUSÕES

Tentámos passar pelas diversas imaginações de unidade territorial timorense ao longo do tempo, ao mesmo tempo que acompanhámos as tentativas que tais imaginações unitárias fizeram para criar imaginações subordinadas a partir das divisões étnicas prevalentes de forma imemorial.

Assim, tentando sintetizar o que este texto propôs, talvez tenha havido várias imaginações unitárias na ilha de Timor, sendo possível que um Timor, primeiro mais papuásico, tenha sido palco de um choque de civilizações entre papuas/melanésios e malaios/indonésios supostamente entre o ano 3000 A.C e o ano 1000 A.C. e que as marcas desse choque civilizacional subsistam até hoje, quer no próprio nome da ilha que evidencia o domínio malaio/indonésio (Timor de Timur, que significa Leste), quer na divisão entre Firaku e Kaladi que parece ter reminiscências do choque papua-malaio. No entanto, a primeira imaginação unitária relativa ao território nacional actual de Timor Leste da qual nos chegou conhecimento é a que toma como denominação Província dos Belos, tendo-se procurado mostrar no texto como tal imaginação unitária terá utilizado a língua Tétum no sentido de redefinir o lugar das duas etnias dominantes em Timor Oriental, os Mambai e os Macassai, caracterizando-as hierarquicamente de forma subalterna como "Ema Foho" face a "Ema Fehan" ou Tétum, passando no caso dos Macassai o conceito Firaku de deixar de ser um auto-conceito significando "nós camaradas" para passar a ser um hetero-conceito Tétum significando "gente da montanha de leste e nordeste". Uma segunda e terceira imaginações unitárias criaram-se no Timor colonial português, procurando-se num primeiro momento identificar Timor Leste como Malaio/Indonésio no sentido de assegurar a unidade do Estado da Índia, ou seja do Oriente Português, para depois, a partir dos anos 30 com a mudança política (Acto Colonial; Exposições Coloniais...) passar a uma imaginação de um "Timor Português" a qual tinha, ainda assim, em conta a imaginação anterior. Apesar de haver uma tradição oral que afirma que os termos Firaku e Kaladi são a tradução de Vira-Cus e de Calados, talvez o mais certo é que o oposto tenha acontecido e estes últimos sejam uma apropriação para português daqueles termos, o que representa a mesma estratégia que os Belos utilizaram e, porventura até, um acordo – ao menos tácito pelo facto dos Tétum não terem epíteto português conhecido – com os Tétum, ou até uma estratégia completamente Tétum, no sentido de colocar hierarquicamente os Mambai e os Macassai abaixo dos Portugueses e dos Tétum. "Povo Maubere", essencial-

mente a partir de 1974, é a quarta imaginação unitária sendo bastante complexa pois utiliza um termo que era ao mesmo tempo uma auto-classificação Mambai e uma hetero-classificação dos timorenses por parte dos colonialistas portugueses. A generalização deste epíteto a todo o timorense e, ao mesmo tempo, a sua vinculação directa a um partido político de ideologia marxista-leninista com matizes maoístas (a Fretilin) configurava uma imaginação colectiva de difícil contestação, tornando-se tal contestação quase impossível quando, depois da invasão indonésia de 1975, tal imaginação passou a significar também a luta de um Povo pela auto-determinação e face à opressão de uma quinta imaginação unitária neo-colonial, a de Timor-Timor ou 27ª Província Indonésia. No entanto, o facto de Maubere designar apenas uma parte da população timorense nunca terá deixado de ser uma evidência latente, tendo assim permanecido a divisão entre Kaladi e Firaku, agora Maubere e Firaku. Foi necessária a substituição da denominação Maubere pela de Timorense no Conselho Nacional da Resistência em 1998 e a recusa do epíteto nacional Povo Maubere na Constituição de 2002 enquanto processo de reconciliação e de prevenção de conflitos e, assim, falhou mais uma imaginação unitária...

Agora são todos "Timor ôan" (designação antiga já referida, aliás, por Osório de Castro), epíteto nacional frágil e que deixa vir à superfície a relação difícil entre kaladi e Firaku (um velho *Funu* afinal) mas que, ao mesmo tempo, não toma partido por nenhum dos dois pólos da contenda nem por nenhum terceiro excluído, seja ele Belo, Português, Indonésio ou outro... Um Estado-Nação moderno precisa de uma imaginação unitária forte que suporte o Estado de forma a suprimir outras possíveis emancipações nacionais no mero estatuto de "regionalismos", enquanto um Estado de Nações, típico de um regime de emancipações pós-coloniais, implicará antes uma imaginação unitária fraca possibilitando a representação no Estado das diversas imaginações nacionais. Em Timor o resultado das eleições para a Assembleia Constituinte em 2001, logo transformada em 2002 em Parlamento, implicou o domínio de um único partido, a Fretilin, indiciando tal representação política a possibilidade de construção de um Estado-Nação moderno de tipo unanimista, no entanto as imaginações étnicas ancestrais, tendo sobrevivido às imaginações unitárias coloniais e tendo mesmo desmontado a primeira imaginação nacional auto-determinada, a de "Povo Maubere", dificilmente se reduzirão a meros "regionalismos" de índole folclorista, aproximando-se mais de uma representação e participação política próxima de um modelo de Estado de Nações. Com o resultado das eleições presidenciais de 2002, tendo em conta a distância que Xanana Gusmão revelou em relação à Fretilin, o unanimismo do Estado-Nação deu lugar a uma "liderança dividida" evidente para os Timorenses e para os analistas (por ex. Shoesmith, 2003). Esta liderança dividida colocou a Nação num compasso de espera tenso em que o presidente vai adoptando o papel de apaziguador face aos incidentes que são sinais que não devem ser des-

prezados. Os próximos períodos eleitorais (eleições locais, parlamentares e presidenciais) serão, certamente, um forte teste da democracia timorense sendo importante criar fóruns de discussão e prevenção de conflitos dos modelos de Estado-Nação e de Estado-de-Nações entre os quais Timor deverá encontrar o seu rumo.

FONTES PRIMÁRIAS

Para além do acompanhamento constante dos meus amigos e intérpretes da cultura timorense, Francisco da Conceição Ribeiro e Cristina Freitas, agradeço as entrevistas concedidas a propósito deste tema (nem todas usadas neste texto) por Rogério Lobato (Ministro do Interior), Micató (Ministra da Igualdade), Vergilio Smith (Secretário de Estado da Cultura), Justino Guterres (Director Geral do Ensino Superior), Carlos Estevão e Carmen da Cruz (Comissão Verdade e Reconciliação), Benjamim Corte Real (Reitor da Universidade de Timor Leste), Gabriela Gusmão e Alexandre Magno Ximenes (Min. Educação), Clementino Reis do Amaral (partido Kota), Bartolomeu Dias (Tutuala) entre outros.

Antropologia Visual: Seixas, Paulo Castro (2004) *Umane Mane Foun – O Regresso dos Rituais* (60 min. MiniDV/DVD). Autoria: Paulo Castro Seixas/Produção: Univ. Fernando Pessoa (apoios: FCT/MDM-P).

BIBLIOGRAFIA

ADITJONDRO, GEORGE J. (2000). "Ninjas, Nanggalas, Monuments, and Mossad Manuals: An Anthropology of Indonesian State Terror in East Timor" in Jeffrey A. Sluka, Death Squad. *The Anthropology of State Terror,* Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press.

ALMEIDA, ANTÓNIO DE (1961). "Timor e Alguns Confrontos Etnográficos", *Boletim do Instituto Vasco da Gama,* n.º 80, 1961.

ALMEIDA, ANTÓNIO DE (1976). "Da Origem Lendária e Mitológica dos Povos do Timor Português", *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa.* Classe de Ciências, Tomo XIX, Lisboa.

ANDERSON, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* London: Verso.

ANDERSON, B. (1993). "Imagining East Timor", *Arena Magazine,* N.º 4 April-May.

AUGÉ, MARC (1994). *Pour Une Anthropologie des Mondes Contemporains,* Paris, Aubier.

ALVES, MANUEL COSTA (1998). *Voltar a Timor,* Lisboa, Gradiva.

BOXER, C. R. (1992). *O Império Marítimo Português 1415-1825,* Lisboa, Ed. 70.

BRAGA, PAULO (s/d). *A Terra, a Gente e os Costumes de Timor,* Editorial Cosmos, Lisboa.

CAMPAGNOLO, MARIA OLÍMPIA LAMEIRAS E CAMPAGNOLO, HENRI (1992). "Povos de Timor, Povo de Timor: Diversidade, Convergências" in *Estudos Orientais III – O Ocidente no Oriente Através dos Descobrimentos Portugueses.*

CARRASCALÃO, MARIA ÂNGELA (2002). *Timor. Os Anos da Resistência,* Maria Ângela Carrascalão

e Mensagem- Serviços de Recursos Editoriais, Queluz.

CARVALHO, MARIA JOSÉ ALBARRAN DE (2001) "Panorama Linguístico de Timor. Identidade Regional, Nacional e Pessoal" in *Camões, Revista de Letras e Literaturas Lusófonas,* Julho--Setembro 2001, n.º 14, pgs 65-79.

CASTRO, AFFONSO (1867). *As Possessões Portuguezas da Oceânia,* Imprensa Nacional, Lisboa.

CASTRO, ALBERTO OSÓRIO DE (1996-©1928/29). *A Ilha Verde e Vermelha de Timor,* Fundação Oriente, Livros Cotovia, Lisboa.

COSTA, LUÍS (2000). *Dicionário de Tétum-Português,* Lisboa, Edições Colibri, Faculdade de Letras Univ. de Lisboa.

COSTA, LUÍS (2001). "O Tétum, Factor de Identidade Nacional", *Camões, Revista de Letras e Literaturas Lusófonas,* Julho-Setembro 2001, n.º 14, pgs 59-64.

CENTENO, RUI M. S. E SOUSA, IVO CARNEIRO (2001). *Uma Lulik Timor – Casa Sagrada do Oriente,* Porto, Ed. Reitoria Univ. Porto/Faculdade de Letras/CEPESA.

CORRÊA, ARMANDO PINTO (1935). *Gentio de Timor,* Imprensa Lucas e Cª, Lisboa.

CORRÊA, MENDES (1943). *Raças do Império,* Porto, Portucalense Editora.

CORRÊA, MENDES (1944). *Timor Português. Contribuições para o seu Estudo Antropológico,* Imprensa Nacional de Lisboa.

DUARTE, JORGE BARROS (1988). *Timor Um Grito,* Odivelas, Pantaedro.

DUNN, JAMES (1995). "Invasão, Ocupação, Resistência" *Encontros de Divulgação e Debate em Estudos Sociais,* Sociedade de Estudos e Intervenção patrimonial, Colégio Corpus Christi, Vila Nova de Gaia (tradução de um capítulo da obra Timor – A people Betrayed).

FOX, JAMES J. AND DIONÍSIO BABO SOARES, EDS. (2003 ©2000). *Out of the Ashes: The destruction and Reconstruction of East Timor.* Adelaide: Crawford House Publishing.

FOX, JAMES J. (2001). "Recent Security Developments in East Timor" in AUS-CSCAP (Austrália and Security Cooperation in the Ásia Pacific) Newsletter, N.º 12, November 2001 |em linha| http: //www.cscap.org/documents/cscap-nov=1-12.pdf (acedido a 30 de Setembro de 2004).

FRANÇA, BENTO DE (1891). *Timor,* Companhia Nacional Editora, Porto.

GUNN, GEOFFREY (1999). *Timor Loro Sae: 500 Anos,* Macau, Livros do Oriente.

GUNN, GEOFFREY (2001). "Língua e Cultura na Construção da Identidade de Timor-Leste" in Timor Lorosa'e, *Camões, Revista de Letras e Culturas Lusófonas,* Julho-Setembro 2001, n.º 14, Ministério dos Negócios estrangeiros, Instituto Camões, pgs. 14-25.

HOBSBAWM, E. J. (1990). *Nations and Nationalism since 1870,* Cambridge: Canto (Cambridge University Press).

HOBSBAWM, ERIC & RANGER, TERENSE (1996). *The Invention of Tradition,* Cambridge: Canto.

HULL, GEOFFREY (2000). *Tetum Language Manual for East Timor,* Academy of East Timor Studies, Faculty of Education and Languages, University of western Sydney, July 2000.

HULL, GEOFFREY (2004). The Languages of East Timor. Some Basic Facts (Revised 24.8.2004) Instituto Nacional de Linguística, Universidade Nacional Timor Lorosa'e |em linha| http: / /www.ocs.mq.edu.au/~leccles/langs.html (acedido a 30 de Setembro de 2004).

JOLLIFFE, JILL (1989). *Timor, Terra Sangrenta,* Lisboa, Edições "O Jornal".

LEANDRO, GARCIA; CARNEIRO, ROBERTO; TOMÁS, LUÍS FILIPE *et al.* (2000). *Timor Um País para o Séc. XXI,* S. Pedro do Estoril, Ed. Atena.

JUNIOR, LEONARDO (1995). "Entrevista Manuel Luís Real – As primeiras e únicas eleições em Timor Leste", *Encontros de Divulgação e Debate em Estudos Sociais,* Sociedade de Estudos e Intervenção patrimonial, Colégio Corpus Christi, Vila Nova de Gaia.

KING, DWIGHT Y. (2002). "East Timor's Founding Elections and Emerging Party System", *Asian*

Survey. Volume 43, Issue 5, Page 745-757, September/October 2003.

LOUREIRO, RUI (1991). "O Encontro de Portugal com a Ásia no Século XVI" in Luís de Albuquerque, António Luís Ferronha, José da Silva Horta e Rui Loureiro (1991) *O Confronto do Olhar na Época das Navegações Portuguesas*, Lisboa: Caminho.

MAGALHÃES, LEITE DE (1920). "Subsídios para o Estudo Etnológico de Timor", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Vol. I, Fasc. II, Porto.

MARCOS, ARTUR (1995). *Timor Timorense com suas línguas, literatura e lusofonia...*, Lisboa, Ed. Colibri.

MATOS, ARTUR TEODORO DE (1974). *Timor Português 1515-1769. Contribuição para a sua História*, Ed. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa.

MATTOSO, JOSÉ (2001). "Sobre a Identidade de Timor Lorosa'e" in Timor Lorosa'e, *Camões, Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, Julho-Setembro 2001, n.º 14, Ministério dos Negócios estrangeiros, Instituto Camões, pgs 6-13.

OLIVEIRA, LUNA DE (2004). *Timor na História de Portugal*, II Vol, Lisboa: Instituto do Oriente/ /Fundação Oriente/IPAD.

PARRY, B. (1994). "Resistance Theory/theorizing resistance: two cheers for nativism" in F. Barker, P. Hulme and M. Iversen (eds) *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester and New York: Manchester University Press.

SÁ, ARTUR DE (1950). "Caladis de Timor" in *Boletim Geral das Colónias*, Ano 26 nº 302/303, pp. 35-45.

SEIXAS, PAULO CASTRO (2001). "Dili: O Limiar Pós-Colonial" in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 42 (1-2) pp 85-97, SPAE, Dezembro de 2001.

SEIXAS, PAULO CASTRO (2003). "A Transnacionalização da Modernidade como Ritual. Notas a partir do caso de Timor" in Branco, Jorge de Freitas e Afonso, Ana Isabel (orgs.) (2003) *Retóricas sem Fronteiras Vol. 2/violências*, Oeiras, Celta.

SILVA, ESTANISLAU (2000). "Construir uma Sociedade Justa" in Jill Jolliffe (2000) *Depois das Lágrimas, A Reconstrução de Timor Leste*, INDE.

SYLVAN, FERNANDO (1995). "Presente e Futuro da Palavra Maubere" in Marcos, Artur (1995) *Timor Timorense com suas línguas, literatura e lusofonia...*, Lisboa, Ed. Colibri.

SHOESMITH, DENNIS (2003). "Timor-Leste: Divided Leadership in a Semi-Presidential State", *Asian Survey*, March/April.

SHOUTEN, MARIA JOHANNA (1997). "Encontros e Desencontros na Zona Leste do Arquipélago Malaio" in *Olhares Cruzados, Oceanos*, N.º 32 – Outubro/Dezembro de 1997: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, pgs 121-130.

SHOUTEN, MARIA JOHANNA (1999). "Antropologia em Timor Português – Os Constrangimentos do Colonialismo", comunicação apresentada no Congresso Práticas e Terrenos da Antropologia em Portugal, Lisboa, Novembro de 1999 |em linha| http: //www.bocc.ubi.pt (acedido a 7 de Outubro de 2004).

SHOUTEN, MARIA JOHANNA (2000). "Novas Perspectivas sobre a História de Timor Português" in *Domus*, Bragança, 2000.

SHOUTEN, MARIA JOHANNA (2001). "Antropologia e colonialismo em Timor Português" *Lusotopie*, 2001, 157-171.

SMITH, ANTHONY L. Self-Determination Conflict Profile – "East Timor" in http: //www.selfdetermine.org/conflicts/timor_body.html (acedido a 5 de Novembro de 2004).

TAYLOR, JOHN G. (1999). *The Price of Freedom*, New York: Zed Books Ltd: Annandale NSW: Pluto Press.

THOMAZ, LUÍS FILIPE (1977). "O Afluxo ao Meio Urbano no Timor Português" in *Revista da Faculdade de Letras,* IV série, n.º 1, 1976/77, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

THOMAZ, LUÍS FILIPE (1994). *De Ceuta a Timor,* Algés: Difel.

THOMAZ, LUÍS FILIPE (2000). "Timor Loro Sae: Uma Perspectiva Histórica" in Leandro, Garcia; Carneiro, Roberto; Tomás, Luís Filipe *et al. Timor Um País para o Séc. XXI,* S. Pedro do Estoril, Ed. Atena, 2000.

TRAUBE, ELIZABETH (1995). "Mambai Perspectives on Colonialism and Decolonization" in Peter Carey and G. Carter Bentley (Editors) *East Timor at the Crossroads: The Forging of a Nation,* Cassell, London and SSRC, New York, 1995.

TURNER, VICTOR (1974). *O Processo Ritual. Estrutura e Anti-estrutura,* Petrópolis: Vozes.

VAQUINHAS, JOSÉ DOS SANTOS (1883). "Timor. Cartas de José dos Santos Vaquinhas" *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa,* 4ª Série N.º 6, Lisboa, Imprensa Nacional, pgs 277-286.

VAQUINHAS, JOSÉ DOS SANTOS (1885). "Timor" *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa,* 5ª Série N.º 1, Lisboa, Imprensa Nacional, pgs 61-64.

WALLACE, ALFRED RUSSEL (2003). *The Malay Archipelago* (© 1869), complete ilustrated edition prepared for Papuaweb, 2003 |em linha| http: //www.papuaweb.org/dlib/bk/wallace/timor.html (acedido a 7 de Outubro de 2004).

V Á R I A

CIÊNCIA & COMUNICAÇÃO

por

José d'Encarnação*

Resumo: Comunicar resultados científicos de forma acessível a um público alargado torna-se cada vez mais necessário. Importa, por isso, que os investigadores se industriem nas boas técnicas de uma comunicação eficaz. Com base em exemplos concretos de obras recentes, procura-se mostrar aspectos positivos e negativos dessa comunicação.

Palavras-chave: Ciência; comunicação; arqueologia.

Poderia ser nome de empresa jornalística ou da área das Relações Públicas: *Ciência & Comunicação.* Não hesitei, porém, em correr esse risco. Na verdade, o tema da **comunicação** aplica-se cada vez mais ao âmbito da Ciência (com C grande), quer estejamos a referir-nos às Ciências ditas Exactas e Experimentais quer às Ciências Sociais e Humanas. Aliás, não andaremos longe da verdade se dissermos que a criação do Curso de Jornalismo na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra se deveu também – pela influência, quiçá, que nela tiveram e continuam a ter docentes da área de História – à necessidade sentida de se estudarem, em conjunto com responsáveis por outras áreas do conhecimento leccionadas na Faculdade, as técnicas da Comunicação.

Foi seguramente a História um dos primeiros domínios em que mais se sentiu a urgência de estreita e nem sempre fácil aliança entre a escrita e o rigor do documento que constitui a fonte da reconstituição do Passado. E quando, no longínquo ano lectivo de 1965-66, um punhado considerável de estudantes de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa escolheu, como opção, a cadeira de Literatura Portuguesa I, nem suspeitaria que o sempre saudoso Mestre, Prof. Lindley Cintra, aceitaria, também ele de muito bom grado, o desafio que essa opção lhe implicava e que vinha, de resto, ao encontro dos seus mais recentes interesses científicos: dar prioridade ao conteúdo histórico da produção literária medieval peninsular, desde *El Cantar del Mio Cid* às *Cantigas de Santa Maria,* de Afonso X, aos Cronicões... E se uma das visitas obrigatórias foi à Arrábida de Sebastião da Gama – com sentida romagem ao cemitério de Azeitão e leitura de textos na Quinta da Bacalhoa

* Universidade de Coimbra.

(o casamento feliz da História com a Literatura e a Arte) – na outra se demandou Vale de Lobos, em pleno coração do Ribatejo, na evocação de Alexandre Herculano, o mestre do romance histórico, essa magnífica recriação de uma História em roupagens de Literatura.

Consolidei os ensinamentos hauridos nos bancos da Instrução Primária pela mão sábia de Zulmira Fialho Faria; depois, nas escolas salesianas, com mestres que não regateavam correcções de ortografia e de estilo; e, já no decorrer da vida universitária, com José Júlio de Carvalho e João Martinho de Freitas, quando integrei o corpo redactorial do *Jornal da Costa do Sol*. Como docente, no Ensino Secundário e na Universidade, mais não fiz que procurar seguir tão preclaros exemplos: interessava o conteúdo, sim; mas à esbelteza e correcção da forma se haveria igualmente de prestar atenção. E, nesse domínio, a linguagem sintética e pensada dos monumentos epigráficos, tão dependentes também eles das regras da Comunicação – são mensagem a transmitir em perenidade – acentuou tendências, reclamou uma atenção redobrada.

Rejubilei, por exemplo, quando Inês Byrne, ao regressar de uma permanência ERASMUS em Itália, me ofertou *Iscrizioni Funerarie Romane,* um livro de Lidia Storoni Mazzolani (Milão, 1991)[1]. A autora – cuja obra vim a conhecer depois, permitindo, aliás, o cimentar de uma inesperada Amizade – soubera captar quanto de 'literário' singelo epitáfio pode conter, como, anos antes, Raymond Chevallier sublinhara no seu clássico *Épigraphie et Littérature à Rome* (Faenza, 1972), tema que, mais recentemente, a escola de Filologia Latina da Universidade de Barcelona haveria de retomar com êxito[2].

E haverá aí linguagem mais nua, concreta, despida de artifícios, pejada de termos técnicos, como a dos artigos e livros de Arqueologia?...

"O Alentejo tem música, nem só chocalhar de gado ou guizalhar das carroças; tem música feita de vozes, que ninguém canta sozinho (...).

No coração do Alentejo, a quatro léguas de Beja, a vila da Vidigueira não tem só em redor dela a imensidão das searas; tem "hortas" com romãzeiras, laranjais bem compassados, regimentos de oliveiras e vinhas de justa fama. Fica-lhe perto, outra vila, noutro tempo notada por seus conventos, suas piedosas ermidas: Vila de Frades. (...)

Ficam, no aro de Vila de Frades, as ruínas de um enorme casarão que a memória dos homens tinha por antigo convento da regra de Santo Agostinho, mas primeiro, da de S. Bento. Fialho de Almeida imaginou-o solar de mouros (...). Mas o casarão, antes de ser solar de um mouro que nunca existiu, foi *villa* romana, situada no aro de *Pax Iulia.*"

"Morreu o derradeiro capelão no dia 21 de Novembro de 1723; ou foi, nessa data, a sepultar. Estava fria a terra que o cobriu. Ficou deserto o casarão, pasmado, amargurado de tanta solidão. Agora, quem o visita, se o souber entender, o ressuscita; mas há-de imaginar a herdade acordando com o cantar amarelo dos galos, a fadiga dos criados ou a mansidão do convento. Se não tivermos sabido, com palavras, ajudar quem aqui vem a ressuscitar o monumento, cremos que as imagens para isso servirão".

---

[1] Cf. recensão in *Conimbriga* 21, 1992, 197-199 e José d'ENCARNAÇÃO, *Estudos sobre Epigrafia,* Coimbra, 1998, 131-134.

[2] Marc MAYER, Mònica MIRÓ e Javier VELAZA, *Litterae in Titulis, Tituli in Litteris (Elements per a l'Estudi de la Interacció entre Epigrafia i Literatura en el Món Romà),* Edicions de la Universitat de Barcelona, 1998.

... Pois é assim que começa e que termina um livrinho sobre as ruínas romanas de São Cucufate[3].

"O perfil exacto e severo dos ciprestes anunciava, até há pouco, a cidade, cuja muralha, de súbito, ao fundo, se descobria. Trabalhos recentes de viação destruíram a quietude do acesso, que, aliás, não era o primitivo caminho de quem, no tempo dos Romanos, chegava a Conimbriga. Desapareceu há muito a calçada original, puída dos passos, trilhada dos rodados; agora não é mais que uma suspeita, a atravessar a Mata da Bufarda. Esta foi, na Idade Média, fojo de ladrões; hoje não tem rumor de gente".

"Da cidade e das *villae* de que falámos, não restam hoje senão ruínas; as estradas, trocadas por outras rotas, são caminhos sem carros, de poucos percorridos ou de todo abandonados.

A morte lenta de uma cidade é coisa que o povo não imagina. Por isso se gerou a lenda de um rei suevo (...). E o povo, acorrentado, olhando a cidade que para trás se lhe ficava, a arrefecer do incêndio, murmurava: "Como a deixa!". Assim teria a cidade deserta tomado o nome de Condeixa...".

Assim começa e assim termina a evocação da cidade romana de Conimbriga[4]. O "chão escutado" – que não basta escavar meticulosamente, descrever miudamente os materiais exumados, remirar pormenores arquitectónicos com vista a uma reconstrução coerente: o mais importante, quiçá, é escutar as mensagens, sentir o Homem que está por detrás das pedras, dos signos e dos objectos[5].

Tanto num livro como noutro, a arte de bem comunicar ao serviço da Ciência.

Já lá vão longe os tempos das primeiras edições do programa televisivo *Um Dois Três,* em que, a custo, Carlos Cruz, pelos seus conhecimentos e prestígio, logrou arrancar dos arcanos bancos universitários cientistas consagrados, que, perante as câmaras e não sem forte dose de ousadia, de luta contra a corrente, vieram publicamente falar do que faziam, do entusiasmo que a investigação lhes despertava, do interesse que as suas pacientes descobertas poderiam ter. E qual não foi o espanto quando se verificou que também isso tinha audiência, também isso suscitava a atenção.

Daí aos hoje quase vulgares *talk-shows,* conversas em estúdio com sábios e homens de Ciência, foi um passo. Não tenho dificuldade já em trazer ao "A falar é que a gente se entende", programa radiofónico que mantenho, há mais de doze anos, numa rádio local em Cascais[6], biólogos de renome internacional (o Prof. Carlos de Sousa Reis, por exemplo); o presidente da Sociedade Portuguesa de Menopausa (Prof. Manuel Neves e Castro); a Prof.ª Isabel do Carmo, docente e investigadora em Nutrição da Faculdade de Medicina de Lisboa; a portuguesa Ana Waagan, uma das maiores especialistas em Cirurgia Cardiovascular, catedrática em Harvard; zoólogos, como o Prof. Pedro Ré, do Instituto do Mar...

---

[3] Jorge de ALARCÃO, *Roteiros da Arqueologia Portuguesa 5 – S. Cucufate.* IPPAR, Lisboa, 1998. Edição trilingue. As citações são das páginas 6-8 e 55. Cf. recensão in *Jornal da Costa do Sol,* 10-9-1998, sob o título "Roteiros de Arqueologia promovem turismo".

[4] Jorge de ALARCÃO, *Conimbriga – O Chão Escutado.* Edicarte, Funchal/Lisboa, 1999. As citações são das páginas 9 e 141. Vide a recensão que publiquei em *Al-madan,* 9 (Outubro de 2000), p. 188-189.

[5] Cfr., a este propósito, ainda que possa parecer lateral ao tema em questão, mas não o é, o meu prefácio "Utilidade e outros saberes" à obra *Lucernas Romanas (Catálogo),* de Eurico de Sepúlveda e V. Rafael Cordeiro de Sousa, editada pelo Museu Municipal de Torres Vedras, 2000.

[6] CSB Rádio. Aos domingos, das 11 ao meio-dia, de Outubro a Julho (inclusive).

De um modo geral, a conversa flui sem recurso a terminologias técnicas que os ouvintes não perceberiam, até porque tenho logrado escolher excelentes comunicadores, que já fizeram 'tarimba' em fóruns internacionais. Sabem que investigar é importante, mas comunicar não o deixa de ser menos.

"Um bom cientista pode não ser um bom professor", diz-nos a experiência; mas temos dificuldade em compreender como é que, em provas públicas de progressão na carreira, inclusive a nível de agregação, a lição (por exemplo) é lida sem o recurso às mínimas técnicas de dicção e teatralidade (no sentido nobre do termo); acompanhada por acetatos que teimam em ser postos de pernas para o ar e estão perfeitamente ilegíveis, tão miúdos são os dizeres, mesmo para quem está em primeira fila; desacompanhada de esquemas elucidativos da mensagem que (supostamente) se deseja transmitir.

E as comunicações em reuniões científicas? Quando se querem ler nos dez minutos concedidos pela Mesa, conforme estava previsto, as dez páginas que laboriosamente se redigiram, incluindo um montão de datas, citações bibliográficas com página e tudo...?! O pior é que esses erros se repetem e poucos se disponibilizam a cerrar fileiras em prol de uma comunicação melhor, mais terra-a-terra, consciente das realidades.

Quando, em Junho de 2000, num colóquio em Itália, a senhora que monocordicamente lia o seu texto fez – finalmente! – breve pausa para respirar, um dos sábios que adormecera convenceu-se de que a colega terminara e apressou-se a aplaudir, perante o riso contido de todos... O certo é que a senhora prosseguiu até final, no mesmo tom; e, se me perguntarem de que falou, responderei: "Espero ter coragem de ler no volume de Actas". O aplauso intempestivo, sinal evidente de 'mensagem por passar', não foi sequer compreendido.

Tempestivo é, porém, o incontestável aplauso que merece recente livro, em boa hora patrocinado pelo (então) Ministério da Ciência e da Tecnologia (e outra atitude não seria de esperar da clarividência de Mariano Gago): *Como Falar com Jornalistas sem Ficar à Beira de um Ataque de Nervos* (Gradiva, Lisboa, Abril de 2001). Tendo como subtítulo *Guia para investigadores e profissionais de comunicação,* ele é o excelente resultado (diga-se desde já) da experiência colhida por dois jornalistas do *Público,* António Granado e José Vítor Malheiros, não só com os seus "colegas da secção de Ciência e Tecnologia" daquele jornal como – e sobretudo – com "todos os investigadores, empenhados na correcta divulgação do seu trabalho e convictos do direito do público a ser informado, que tiveram a paciência de perder horas de conversa connosco ao longo dos anos, das quais saíram muitas das ideias e sugestões presentes neste guia" (p. 5).

* * *

Antes, porém, de nos determos um pouco mais longamente – vale a pena! – sobre o conteúdo dessas preciosas 165 páginas, permita-se-me que, em total espírito de crítica construtiva, exemplifique como, na verdade, o que atrás se disse e o mais que no livro de A. Granado e J. V. Malheiros se pode ler se reveste de importância fundamental.

Escolhi para o efeito duas obras completamente distintas – no conteúdo, na forma e na finalidade. Enferma qualquer delas, em meu entender, de deficiências graves, que detêm, porém, um denominador comum: a falta de à-vontade, o clima de deficiente diálogo, o pudor de ofender – quando, há que repeti-lo, todos nós erramos, é errando que se aprende (já os Antigos

o diziam, "errando discitur") e, amiúde, quem de direito não soube, delicadamente e em espírito de colaboração e amizade, levantar a questão nos termos precisos em que o deveria fazer.

Exemplifiquemos, pois.

Uma "carta arqueológica"

Já que referimos a Arqueologia, comecemos por um livro magnificamente apresentado do ponto de vista gráfico: a *Carta Arqueológica do Concelho de Sertã,* da autoria de Carlos Batata, em luxuosa edição da Câmara Municipal de Sertã (1998), no âmbito do Subprograma C – Procentro.

Impresso na Gráfica Almondina, de Torres Novas, sob *design* gráfico de Rui Mendes, tem preciosa capa em cartolina rija de 3 mm de espessura, onde, sobre o pano de fundo da Carta Militar de Portugal n.º 289, se disseminaram, como que em relevo e obedecendo a critérios estéticos, as fotos dos objectos arqueológicos mais vistosos procedentes do território sertaginense. Registe-se, aliás, que são também muito bonitas e elucidativas as abundantes fotografias, do Autor, que ilustram cada um dos 27 itens que, sob o título "CATÁLOGO DAS ESTAÇÕES ARQUEOLÓGICAS (e materiais arqueológicos avulsos)"[7], constituem realmente o cerne do trabalho – identificado na ficha técnica como *Património Arqueológico do Concelho de Sertã.*

Carlos Batata – licenciado na variante de Arqueologia e arqueólogo com bastante prática no terreno – dá sucinta conta, na *Introdução* (p. 7 e 8), da pesquisa realizada no território do concelho, de que se destacam as campanhas de escavações no Castelo (n.º 22, p. 58-81), que é o vestígio naturalmente tratado com mais larga cópia de pormenores; no Castro de St.ª Maria Madalena (n.º 10, p. 26-35); e na "Estação Arqueol.ª da Mata Velha" (n.º 13, p. 42-47), que poderá vir a ser classificada – se os trabalhos prosseguirem – como *villa* romana ou mesmo como uma *mansio* ou uma *mutatio,* estruturas estas relacionáveis com a via identificada em Pedrógão Pequeno (n.º 18).

Obra que se apresenta como etapa de um processo em pleno desenvolvimento ("Conclusão", p. 93), isto é, balanço de trabalho desenvolvido, enferma da ausência de uma reflexão prévia sobre os objectivos a alcançar.

Constitui, sem dúvida, um livro "de prestígio", pela riqueza formal: requintada maquetização, papel *couché* bem encorpado, cuidadosa localização dos vestígios em cartas topográficas parciais e, acima de tudo, variadíssimas fotos a cores. Nesse aspecto, o título da ficha técnica – *Património Arqueológico* – era o adequado. Na intenção, é "Carta Arqueológica", pois pretende gizar panorâmica dos vestígios arqueológicos. Fica-se, consequentemente, por um mero "catálogo", de sítios e de materiais, desprovido de qualquer índice, nem todos eles merecedores do mesmo destaque nem deles é acentuada a real importância histórica, o que viria ao encontro da perspectiva que o presidente da autarquia teve intenção de sublinhar no prefácio: a melhor consciencialização do Passado ajuda a perspectivar o Futuro.

---

[7] Há, neste título, isolado na pág. 9, de cortina, uma gralha tipográfica: materias em vez de materiais. O exemplo – assaz frequente – de como a evidência pode passar despercebida.

A Comunicação não esteve, aqui, ao serviço da Ciência. Uma obra de prestígio requeria linguagem escorreita, um discurso sequencial e atractivo que não tropeçasse, a dado passo, com... a descrição do estrato 2a de CS 96 A4 (p. 65) – apenas admissível num relatório de escavação.

Atente-se, ainda, em mais dois ou três pormenores, colhidos ao acaso:

1) O primeiro parágrafo da Introdução (p. 7):

"A história das investigações arqueológicas no concelho de Sertã remontam ao não longuínquo [sic] ano de 1994. Tendo sido colocado na Zona do Pinhal, de imediato se começou a investigar o Passado dos concelhos circunvizinhos".

Deduz-se que o Autor, tendo sido colocado, como docente, numa terra eventualmente chamada Pinhal (é mais difícil que se chame "Zona do Pinhal"), depressa se começou a interessar pelos vestígios do Passado dos "concelhos circunvizinhos", entre os quais (supõe-se) se inclui o de Sertã – embora, à primeira vista, seja estranho que não se haja interessado pelos que mais perto de si estariam: os do concelho a que pertence Pinhal.

Uma reflexão cuidada, uma leitura atenta teriam tornado compreensível o que, na redacção publicada, à letra resulta... de mais difícil apreensão.

2) Ao referir o material arqueológico exumado no Castro de St.ª Maria Madalena, escreve Carlos Batata (p. 34):

"Apesar do [sic] monte onde assenta o castro ser um enorme afloramento quartzítico, as peças recolhidas feitas neste material apresentam sérias dúvidas".

O que é que isto quer dizer? "Dúvidas"... de que género? E não será porque estamos precisamente num afloramento quartzítico que as peças de quartzo aí recolhidas carecem de minuciosa análise, antes de as considerarmos artefactos expressamente preparados pelo Homem?

3) Ao tratar da Ponte dos Três Concelhos (n.º 16), esclarece Carlos Batata que ela "fazia parte de uma antiga via romana, detectada pelos autores no concelho de Vila de Rei (cf. Monografia Arqueológica de Vila de Rei)".

Deixando de parte o facto de, por ser romana, ter de ser "antiga"; ficando por esclarecer porque é que, se a ponte 'faz parte' de algo que existe em Vila de Rei, se encontra no território de Sertã, ocorreria perguntar: quem são estes "autores"? Que monografia é esta, que não vem citada na bibliografia do final do volume?[8]

Um manual escolar

Maria Olívia Dias, professora auxiliar do Pólo de Viseu da Universidade Católica Portuguesa, deu à estampa, com chancela da Minerva, de Coimbra, em 1999, as notas avulsas

[8] Como se compreenderá, esta sintomática iniciativa editorial merece, do ponto de vista científico, uma reflexão mais demorada, que é ainda minha intenção promover.

de que se tem servido na sua leccionação de índole propedêutica, subordinando-as ao título *Métodos e Técnicas de Estudo e Elaboração de Trabalhos Científicos.*

Vem a obra na sequência de outras, editadas entre nós, sempre na mira de ajudar o estudante e o investigador a elaborarem, o melhor possível, os seus trabalhos académicos, que vão desde a recensão bibliográfica à pequena nota, ao artigo especializado, à dissertação de doutoramento.

Deste ponto de vista, a questão primordial a pôr consiste em determinar-se com clareza **qual o objectivo do trabalho**, a que público é que se destina – porque, para usarmos dum aforismo popular, "conforme o toque assim se baila".

Por certo Maria Olívia, apesar de expressamente o declarar, não se demorou o bastante na resposta a essa questão, pois há momentos em que escreve para docentes e outros para estudantes, nem sempre deixando clara essa distinção. Por exemplo, ao focar a diferença entre aula teórica e aula prática (p. 30-31), afirma:

- "As aulas teóricas devem ser bem preparadas pelo professor";
- "Com a aula prática, há um maior diálogo entre professor/estudante, maior intercâmbio entre todos os participantes na aula".

Quase seríamos induzidos a pensar, ao ler a primeira frase, que a diferença reside na boa preparação exigida para as teóricas, enquanto as práticas não requerem preparação... E esta reflexão serve para docentes ou para estudantes?

Levar-nos-ia longe uma análise página a página do conteúdo – tendencialmente interessante e útil – deste manual. Acentuarei, contudo, apenas mais dois aspectos:

1.º) A docente estudou, mui provavelmente, alguns anos em Itália, pois que foi na Pontifícia Universidade Gregoriana que se doutorou com a especialidade em Sociologia e Metodologia. Daí que, frequentemente, lhe saiam expressões e termos italianos sem inteira correspondência em português: por exemplo, 'espertos' (p. 50) detém um significado muito diferente de 'peritos' ou 'especialistas', que é o significado correcto do italiano 'esperti', a que corresponde mais proximamente 'expertos'.

2.º) Uma coisa é usar fichas de suporte para uma expressão oral, em que a correcção gramatical sem sempre carece de ser rigorosamente respeitada, outra a passagem a livro dessas "notas", em que o discurso há-de ter uma lógica expositiva coerente.

Foi, sem dúvida, tendo consciência clara desses aspectos que Maria Olívia Dias sujeitou o escrito (afirma-o na Introdução) à apreciação de dois colegas. E das duas uma: ou os colegas não fizeram a referida "leitura atenta" ou acanharam-se na apresentação de sugestões. Foi pena.

Reveste-se o livro duma actualidade flagrante. Basta ler o plano: depois de se assinalarem os métodos e as técnicas susceptíveis de darem eficácia aos estudos (p. 23-38) assim como os diferentes tipos de trabalhos desenvolvidos em cursos universitários (p. 39-55), explana-se a estrutura geral de um trabalho científico (p. 57-90), o plano a seguir (p. 91-103), que instrumentos usar para a recolha de material (p. 105-114), abordando-se, a concluir, as fases por que deve passar a elaboração de um trabalho científico (p. 115-138). Tudo entre-

meado de pertinentes achegas, descendo a pormenores do quotidiano nem sempre merecedores da atenção devida.

Não gostaria, porém, de esquecer o meu propósito: tratar da Ciência e da Comunicação. É nesse ângulo que o livro de Maria Olívia Dias pode constituir paradigma, por enfermar de notória dificuldade de expressão.

Recorto, de novo mais ou menos ao acaso, algumas frases:

1. "(...) estas breves notas que são aquelas que do nosso ponto de vista nos parecem ser as mais comuns entre a juventude universitária" (p. 20).

Ora, se já são 'as mais comuns', porque se torna necessário passá-las a livro?

2. "A falta de acessibilidade a estes instrumentos, quando se pretendem e necessitam utilizar, traz mais dificuldades na aprendizagem e no sucesso aos que não têm à mão estes meios" (p. 28).

É evidente, porque 'a falta de acessibilidade' só se verifica para os que 'não têm à mão estes meios'... Meios que são, no entender da Autora, "o uso de livros, fotocópias, bibliotecas, arquivos, centros de documentação, computadores, *internet* e outros". Regista-se aqui uma notável ausência de rigor lógico, para além da já referida inadequação de linguagem.

3. "Para fazer um exame com sucesso, este deve ser preparado antes de se pôr em prática. Nesta altura já é tarde para tirar eventuais dúvidas" (p. 35).

Compreende-se o que se quer dizer; mas... o que é que se diz? O que é 'pôr em prática' um exame? Que significa 'nesta altura'?

4. Entre as "exigências de uma boa recensão", assinala a Prof.ª M.ª Olívia Dias que ela "deve ser correcta", pois "só os espertos podem atingir o uso da ironia inteligente e construtiva". E acrescenta: "A polémica não se adapta a este tipo de trabalho, muito menos ao insulto, etc." (p. 50). E deve ser justa, porque: "É injusta uma recensão que não seja verdadeira, cheia de preconceitos ou parcialidade".

Um imperfeito domínio da linguagem escrita pode levar, inocentemente, a estas incongruências – evitáveis através de um diálogo aberto e salutar.

O... "ataque de nervos"

Compreender-se-á, por conseguinte, porque saudei de muito bom grado e inteiro aplauso a iniciativa de A. Granado e J. V. Malheiros. Um livro oportuno, bem escrito, claro, fluente, actual, de raríssimas gralhas. Para jornalistas; mas, sobretudo, para quem deseje eficazmente transmitir aos demais – aos leigos e aos seus pares – o resultado do seu labor científico. As regras para uma comunicação eficaz.

"Divulgar um trabalho científico junto do público" (p. 17) constitui, por um lado, uma atitude inteligente: "os artigos científicos tratados pelos órgãos de comunicação social são também aqueles que acabam por ser mais citados nas revistas científicas" *(ibidem);* é, por outro, um "importante contributo para a democracia", pois tal divulgação se traduz num

aumento da cidadania, da "capacidade de compreender o mundo actual, de formar opinião sobre ele, de tomar decisões e de intervir para o modificar" (p. 19).

Importa, nessa ordem de ideias, saber um pouco do que são os jornalistas – não-especializados e "de ciência" – e quais as características de cada um dos meios de comunicação social (p. 20-30); de "como divulgar a investigação" (os assessores de imprensa, o comunicado, a conferência de imprensa, as visitas, a página na Internet... – p. 31-56). Como trabalham os jornalistas? – o exclusivo, a ilustração, a entrevista, o comentário, a reportagem... (p. 57-87). Que fazer para que uma reunião científica possa suscitar o interesse da Comunicação Social? (p. 88-105). Finalmente, como gerir "as relações entre cientistas e jornalistas" de molde a reciprocamente se revelarem do maior proveito? (p. 106-131).

Sucinta mas muito actualizada bibliografia e a transcrição do Código Deontológico dos Jornalistas, do Estatuto do Jornalista (Lei n.º 1/99, de 13 de Janeiro), assim como dos capítulos mais adequados ao tema constantes da Lei n.º 2/99 (Direito de Resposta) – antecedem elucidativo Glossário.

Todo o volume – de escassas 165 páginas já com os anexos – merece leitura atenta e consciente. Os tópicos assinalados constituem, não tenho dúvida, aliciante incontornável (para usar dum adjectivo recém-descoberto...). Permitir-se-me-á, no entanto, que sublinhe dois aspectos que, pelos motivos apresentados no início, particularmente me sensibilizaram:

1 – A clareza sem rebuços nem preconceitos com que se analisam e explicam os habituais conflitos entre cientistas e jornalistas: "que título sensacionalista!", "os dados mais significativos do tema foram deixados para um plano menor", "mandaram-me um indivíduo que não percebia nada disto!"... E, por outro lado, a importância que terá, no final de uma reportagem ou de uma entrevista, ouvir do jornalista a frase "Aqui tem o meu cartão; não hesite em contactar-me pelo telemóvel sempre que lhe pareça ter algo de interessante para contar" – isso significa que tudo correu muito bem.

2 – As regras "de ouro" (diria) a seguir, por ocasião da apresentação de comunicação num congresso ou reunião científica. As sugestões práticas contidas nas p. 95-105 são da maior actualidade. Exemplos:

- "Controle o seu tempo e evite que lhe chamem repetidamente a atenção para terminar".
- "Distinga claramente o que existe de novo no seu trabalho e o que são resultados conhecidos".
- "Fale de forma pausada, principalmente se houver tradução simultânea".
- Corte todos os tópicos que não forem fundamentais.

Os que, há alguns anos, andamos nestas lides da Ciência e da Comunicação compreendemos o alcance da iniciativa, em boa hora patrocinada no âmbito no Programa Ciência Viva – porque, na verdade, "ciência viva" é aquela que sabe entrar sem esforço no quotidiano das gentes.

Sem torres de marfim de permeio.

CIDADE: QUALIDADE DE VIDA E CULTURA. ALGUNS TÓPICOS*

Como habitante de cidades desde que nasci – nomeadamente dos seus "centros" – como pessoa que consome e tenta produzir alguns elementos do que comummente se chama "cultura", e como cidadão que se preocupa com a qualidade de vida colectiva (não sei como é que esse conceito se pode apenas e sobretudo conjugar no singular, no sentido de qualidade de vida própria), o tema deste debate não pode deixar de me dizer muito.

Mas não sou especialista, nem sequer de arqueologia urbana, especialidade (entre muitas da arqueologia) que tem precisamente a ver com as cidades, e se orienta por uma problemática e condicionalismos muito próprios.

Sou o que por tradição se chama pré-historiador, e isso significa que estudo sociedades – ou o que delas resta – para quem as cidades seriam não só entidades desconhecidas, como algo de tão estranho que lhes provocaria, por certo, grande surpresa, se não mesmo susto de morte! De facto, é um lugar-comum dizer que a cidade é o artefacto mais estranho que o ser humano produziu. Durante quase todo o seu percurso, a nossa espécie viveu sem cidades, que apareceram em alguns pontos do mundo há apenas uns 5000 anos. E se, para um "pré--historiador", isso é muito recente, também é verdade que, mesmo depois, e até quase à actualidade, muitas comunidades continuaram a viver de forma mais ou menos longínqua em relação à "influência" das cidades.

Mas se a cidade não foi precisa, durante dezenas de milhares de anos (para não dizer centenas de milhar), para o ser humano se comportar como tal, não há dúvida de que ela, com tudo o que se lhe associa, parece ser uma realidade em permanente expansão, quase uma espécie de "pandemia", roubando cada vez mais espaço ao "campo", e fazendo penetrar a sua influência (nomeadamente através da indústria turística, mas também dos órgãos de comunicação social) até aos confins de todo o planeta.

Hoje, não há ninguém – para além de populações marginais (que repudiam violentamente a cidade, a qual identificam como um elemento agressor), marginalizadas, ou vivendo em níveis de pobreza muito intensos – que não deseje usufruir das vantagens (reais ou imaginárias) da cidade, mesmo que seja das suas periferias.

O mundo rural urbaniza-se a cada momento, penetrando pela rede das acessibilidades e dos "media", e formando uma malha que é uma espécie nova de tecido urbano entremeado de "campos", enquanto o urbanita procura, através dos jardins, dos espaços verdes de que os

---

* Texto elaborado por ocasião do debate "O Presente e o Futuro do Centro do Porto. III – Qualidade de Vida e Cultura", Porto, auditório da Reitoria da UP, 17.12.04 (a convite da coordenadora, Profª Teresa Marques, DG, FLUP).

empreiteiros ainda não tomaram conta, ou de outras estratégias, recriar a "natureza" e a sua nostalgia no coração mesmo da cidade.

A urbe promete qualidade de vida e acesso a bens culturais, restando saber em que é que consistem esses "valores" para os diferentes grupos sociais e para os indivíduos que coabitam na cidade. Torna-se óbvio que por aqui passam complexas formas de "distinção", de exclusão/inclusão, umas vezes patentes, outras vezes subtis, competindo aos sociólogos, antropólogos, geógrafos, e outros, o estudo dessas práticas, representações, e fenómenos conexos.

Talvez o mais interessante, na perspectiva de uma pessoa preocupada com a solidariedade para com os mais carentes (não por uma questão apenas ética, mas em nome de um princípio de cidade como espaço "habitável") é a questão de saber como é que a cidade pode re-construir práticas de sociabilidade colectiva que antigamente se associavam ao mundo aldeão e à família tradicional, à vizinhança, ao sentimento de inter-ajuda, à sensação (mesmo que mítica) de se estar "acompanhado" – aspectos que agora estão alterados por inúmeros factores de todos conhecidos. Refiro-me em particular ao fenómeno inquietante do prolongamento da vida sem condições, em total desamparo afectivo e de outra ordem. A cidade sempre foi o sítio onde as pessoas se encontravam (vem-me à mente a imagem das "plazas mayores" de Espanha), e agora é cada vez mais o espaço onde cada um (ou cada família) está no seu lugar privado a olhar para um monitor, seja de televisão, seja de computador. As condições de sobrevivência emocional neste "tele-espaço" preocupam-me, e julgo que deviam ser debatidas.

O arqueólogo, enquanto tal, pode intervir na cidade como parceiro a dois níveis: mais a montante, no planeamento urbano, exigindo que a sua competência seja considerada ao mesmo título de outras; e, mais a juzante, como parceiro atento ao espaço da cidade como palimpsesto histórico, como sobreposição de sinais de vivências e de acontecimentos, em suma, como agente patrimonializador, equilibrando a tendência para a atitude de "fazer novo" tão típica da modernidade, até hoje.

De facto, se essa atitude é muito interessante e criativa, produzindo até artefactos que parecem aterrados no espaço da cidade como extraterrestres (tipo "Casa da Música" do Porto), e assim se incorporam no tecido antigo causando novos pólos de atracção e vivência, também assume, no dia a dia, o carácter de uma grande diversidade de fenómenos destrutivos, evitáveis, e que são apenas fruto de incultura científica, histórica, etc.. Ou seja, de novas formas de boçalidade ligadas ao desenraizamento, ao pior "provincianismo" que pode haver, que é o do "cosmopolita" sem escrúpulos, e à febre do lucro e dos interesses que se jogam no espaço urbano.

Que capacidade têm os vários actores sociais que ocupam ou utilizam a cidade de se tornarem cada vez mais agentes da sua construção e cada vez menos meros figurantes de uma realidade que se fabrica apesar deles e os exclui? Esta parece ser a pergunta fundamental a fazer aos especialistas, por parte do olhar de quem está de fora como cientista, mas dentro como habitante inquieto e, na medida do possível, atento.

Vítor Oliveira Jorge
Porto, 16.12.04

III CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE "MUSEALIZACIÓN DE YACIMIENTOS ARQUEOLÓGICOS"

No passado mês de Novembro de 2004, entre os dias 15 e 18, decorreu em Zaragoza o III Congresso Internacional sobre "Musealización de Yacimientos Arqueológicos". Este encontro procurou fazer a análise, de uma forma actual, dos conceitos e métodos operativos sobre a musealização de sítios arqueológicos, desde a sua escavação até à exposição ou reserva, com a exibição de posteres e a apresentação de comunicações, seguidas por sessões de apresentação de projectos e experiências, com respectivos debates.

No primeiro painel sobre o mote **Escavação, exposição, conservar ou reservar – critérios técnicos para um processo de decisão**, pretendia-se uma reflexão acerca dos critérios de conservação dos vestígios arqueológicos em áreas urbanas, bem como uma abordagem sobre a concepção de áreas de reserva arqueológica, procurando salientar o papel dos arqueólogos e técnicos de património no que respeita aos processos de decisão que envolvem a arqueologia e as políticas urbanas.

Na segunda sessão, **Da conservação à exposição – tratamento dos vestígios**, foram expostas situações distintas como: sítios arqueológicos com protecção edificada e com meios de informação fazendo uso das modernas tecnologias, e sítios, mais ou menos extensos, sem uma delimitação efectiva, com poucos recursos informativos, e cuja falta de elementos constitutivos não permite uma clara compreensão quer da forma, quer da função, procurando deste modo o mote para o debate.

Na sessão seguinte, **Selecção temática do discurso histórico**, esteve aberta a discussão acerca da função da musealização, para a qual se apontou como imprescindível o pleno conhecimento de qual o público alvo que se pretende atingir.

Finalmente, o último painel sobre **Sítios musealizados como recurso cultural e turístico – sustentabilidade e qualidade da visita**, baseou-se na apresentação de uma série de exemplos de espaços vivos vocacionados para a investigação, divulgação, animação cultural e oferta turística.

Das exposições destacam-se as apresentações portuguesas de Salete da Ponte e Rui Serrano sobre o título: "Estudo prévio de musealização do *Forum de Seilium/Sellium*" e também a presença de Lino Tavares com o tema:"Tongobriga – cidade romana, da escavação ao público", na terceira e quarta sessão, respectivamente.

O êxito deste encontro científico residiu não só na contribuição expositiva dos projectos de musealização de sítios arqueológicos, mas sobretudo no seu carácter dinâmico, proporcionado pelo constante debate, que possibilitou a análise de discursos operativos, bem como o apontar para critérios de intervenção de conservação e musealização.

Andreia Machado
Lic. Conservação e Restauro

RECENSÃO

"Pensar en el otro entre los huni kuin de la amazonía peruana", por Patrick Deshayes y Barbara Keifenheim. IFEA-CAAAP, Lima, 2003, 263 págs. ISBN 9972-608-15-8

Conocidos por sus pinturas corporales o por su sistema de parentesco – de cuyo funcionamiento se ha dicho que es "más" kariera que el célebre modelo australiano analizado sucesivamente por Durkheim, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Goodenough y Dumont – los *huni kuin* o *cashinaua* de la Amazonía peruana sorprenden esta vez por lo elaborado de su sistema de pensamiento. Este libro de Patrick Deshayes y Barbara Keifenheim analiza sus diferentes concepciones de las relaciones entre el Sí y el Otro, la identidad y la alteridad. La obra intenta rebatir un viejo prejuicio acerca del etnocentrismo indígena: que determinadas sociedades conciban su vida social como la "más" humana no implica que nieguen o cuestionen la humanidad de las demás, pues la existencia de éstas constituye una condición necesaria para propia reproducción. Los Otros – indígenas, blancos, los incas en el pasado e incluso los muertos y los espíritus que infestan la selva – conforman, todos, dimensiones vitales para la definición del Sí.

La sociedad *huni kuin* se divide internamente en dos mitades exogámicas, partición que según Deshayes y Keifenheim obedece a una naturaleza "totémica". Cada mitad representa a una parte complementaria de la sociedad, y no puede aspirar entonces a representar al conjunto de la misma, ni tampoco considerarse superior a la otra. Los miembros de la mitad *Inu* son los varones *inubake* ("hijos del jaguar") y se asocian con la caza, la jefatura, las asambleas, las alianzas y las actividades sociopolíticas. Los miembros de *Dua*, los *duabake* ("hijos de la luz radiante"), se vinculan por su parte con la belleza, lo esotérico, la vida ceremonial y la espiritualidad. El modelo ideal de poblado *huni kuin* es un caserío fundado por dos hombres mayores, los *shanen ibu* ("viejos parientes"), quienes encarnan o personifican ambas nociones: así, el *shanen ibu inubake* se ocupa de las relaciones políticas internas, y su contraparte *duabake* de las relaciones espirituales con el exterior. Ambos viejos, con frecuencia, crearon el poblado y son cuñados, pues han intercambiado sus hermanas y sus hijas entre sí.

Una segunda división distingue a los miembros de las dos mitades según el sexo, dando como resultado cuatro grupos. *Inu* y *dua*, en otras palabras, designan en un sentido amplio a las mitades, pero en sentido estricto refieren únicamente a los varones de las mismas. La primera mitad se divide así en varones *inubake* y mujeres *inanibake*, y la segunda en varones *duabake* y mujeres *banunake*. Los *inubake* se unen en matrimonio con las *banunake*, y los *duabake* con las *inanibake*.

Cada una de estas cuatro particiones vuelve a dividirse por tercera vez en grupos de

generaciones alternas, dentro de los cuales se transmiten los nombres y las identidades individuales de abuelos a nietos. Las generaciones, al intersectarse con las particiones de mitad – que dividen el universo social en dos – y de sexo – que dividen las dos mitades en cuatro grupos – originan ocho *shutabu*; es decir, grupos de gente que pertenece a la misma mitad, el mismo sexo y la misma generación. Los *shuta* no son simplemente homónimos; gozan de una relación privilegiada que en algunos casos semeja el padrinazgo y en otros llega casi a la identidad total. No pocas veces los ancianos *shuta*, dadores de los nombres personales, se consideran casi antepasados vivientes y son llamados *en betsa*: lit. "otro yo-mismo".

El funcionamiento simultáneo de las tres particiones origina lo que los autores llaman el "sistema relacional", que es tan consistente como exhaustivo: "Todas las relaciones sociales posibles de un hombre *Huni Kuin* se expresan a través de ocho vocablos" (p. 127). Este sistema da como resultado ocho comportamientos típicos, que definen a cada persona de acuerdo con su pertenencia o no a la misma mitad, sexo y generación que Ego: (1) Los *betsa*, dijimos, pertenecen a la misma mitad, el mismo sexo y el mismo grupo de generaciones alternas. (2) Las *pui* pertenecen a la misma mitad, diferente sexo y a la misma generación que Ego; son mujeres prohibidas como esposas, y de hecho entre ellas están las hermanas y las primas paralelas de Ego. (3) Las *ain* pertenecen a la otra mitad, el otro sexo y el mismo grupo de generaciones alternas que Ego; entre ellas figuran las primas cruzadas reales o clasificatorias, y allí Ego encontrará su propia esposa. (4) Las *achi* son de la misma mitad, otro sexo y otra generación; en consecuencia, en las relaciones con ellas priman el respeto y la reserva, pues suelen ser las suegras potenciales de Ego. (5) Los *chai* son del mismo sexo, la mitad opuesta y la misma generación que Ego; son cuñados, primos cruzados, afines por excelencia. (6) Los *kuka* pertenecen al mismo sexo, la otra mitad y la otra generación; son los padres de las *ain* y los esposos de las *achi*. (7) Las *ewa*, una de quienes es la madre de Ego, pertenecen a la otra mitad, el otro sexo y la otra generación. Finalmente, (8) los *epa*, uno de los cuales es el padre de Ego, designan a los parientes de la misma mitad, el mismo sexo y la otra generación.

Según Deshayes y Keifenheim, esta nomenclatura no constituye una mera terminología clasificatoria, sino un modelo comprehensivo de cohesión social que mantiene unidos a los *huni kuin* organizando unidades sociales abarcativas; y, en definitiva, un sistema abstracto de relaciones del cual lo que llamamos "parentesco" no es más que un subsistema: "La relación con el Otro – anotan – es un principio social y no un principio familiar" (p. 147). El "Otro" ofrece aspectos diversos y, tal como en el caso de los yaminahua, los blancos o los incas, no puede reducirse a la mera afinidad matrimonial.

Los autores exponen luego lo que llaman "Segunda concepción del Otro". Si la primera concepción se estructura en torno de la complementariedad, la simetría y la alianza matrimonial, la segunda se caracteriza por la asimetría y la ausencia de alianza. La primera concepción, en otras palabras, delimita al "Otro interno", el afín con quien el criterio de vínculo prevaleciente es el establecimiento (o no) de relaciones de alianza. En cambio, en la segunda concepción las mitades conforman una totalidad que se opone a los distintos tipos de extranjeros. Los *huni kuin* aparecen como un todo indivisible proyectando la división social fuera de sí mismo, exorcizando las divisiones internas y pensándose como una sociedad unificada en oposición con los "Otros". Esta dicotomía se expresa verbalmente mediante las nociones de *kuin* y *bemakia*. Es en este contexto que Deshayes y Keifenheim critican la traducción de

kuin como "real", "verdadero", "conocido", "familiar", "actual", "principal", y de su opuesto *kuinman* como "irreal", "falso", "desconocido", "hipotético", "extraño" y "secundario" (p. 153). Según ellos, el concepto de *huni kuin* no niega connotaciones morales y existenciales a las demás sociedades. La categoría de *Huni kuinman* consagra a los Otros como seres humanos, aunque diferentes: seres que de ninguna forma son concebidos como "falsos" o "irreales".

Las nociones relativas al "Otro" y al "Sí" se definen en cada caso, más que por sus contenidos específicos, en función de sus relaciones recíprocas. En la primera oposición el modificador *Kuin* encierra buena parte de la identidad de los *huni kuin* pero, sin embargo, no designa una cualidad inherente atribuida invariablemente a un sujeto (u objeto) dado. Es más bien un ideal de referencia nunca alcanzado, un mapeo conceptual que configura los contornos del "Sí", frente a los cuales se definirá – luego, por oposición relativa y sin especificidad ni contenidos propios – la cualidad de "no-Sí" (*kuinman*). Aplicado tras los vocablos relacionales, por ejemplo, el modificador *kuin* distingue al *epa kuin*, padre de Ego, del resto de los *epa kuinman*, hermanos y primos paralelos de éste.

La segunda oposición, *kayabi-bemakia*, se complementa en algunos contextos con la primera, pero funciona al revés: aquí la categoría bien delimitada es *bemakia* ("Otro"), frente a la cual *kayabi*, flexible y maleable, comprende todo aquello que aparece como "no-Otro". *Kuin* y *bemakia* constituyen, de esta forma, las categorías de referencia de ambas oposiciones, los puntos de anclaje a partir de los cuales se definen, relativamente y en los distintos contextos, los sentidos eventuales de *kuinman* ("lo no-*kuin*") y *kayabi* (lo "no-*bemakia*"). En las páginas más fascinantes de la obra, los autores describen la combinación estratégica de ambas oposiciones para "crear" zonas de ambigüedad, delimitando espacios conceptuales liminares en contextos específicos como la caza o la alimentación: "Siempre es el ideal *kuin* el que orienta las conductas mientras que el *bemakia* indica su límite último, más allá del cual hay riesgo de perder su identidad" (p. 209). En otras palabras, en un sistema de categorías sociales fluidas y dinámicas, pero dueñas de un gran rigor conceptual, la manipulación de estas oposiciones permite a los individuos cierto margen de maniobra, elección de estrategias y metas personales. Por ejemplo un cazador que califica pocas especies animales como *kuin* limita su rango de presas pero, a la vez, incrementa el valor social de las mismas; y, en consecuencia, se autodefine implícitamente no sólo como gran proveedor, sino también como un líder político en potencia. En cambio, quien clasifica como *kuin* un gran número de especies incrementa sus posibilidades de obtener presas a diario, pero a la vez "confiesa" ser un cazador mediocre.

Si destacamos estos ejemplos es porque en términos generales los datos etnográficos obtenidos por Deshayes y Keifenheim nos parecen mucho más interesantes que su lectura un tanto rígida mediante ciertos conceptos de Robert Jaulin y Pierre Clastres. La generalidad y abstracción de estas herramientas analíticas deja escapar en muchos casos la riqueza de la información presentada; y, en consecuencia, la descripción suele ser mucho más persuasiva que la lógica de la exégesis.

Un buen ejemplo es lo que los autores llaman "definición global" de "una estructura de alianza colectiva al interior de la cual se pueden realizar tales o cuales alianzas particulares" (p. 138). La tesis que parece originar todo el entuerto es que, según Deshayes y Keifenheim, en el caso *huni kuin* no puede hablarse de un "simple sistema de parentesco",

sino más bien de un sistema relacional de clasificación, dentro del cual la estructura de parentesco es tan sólo un "subsistema" (p. 125). No creemos que este juicio esté lo suficientemente fundamentado.

En primer lugar, los autores parten de la premisa de que en este caso "no se trata de un sistema de parentesco, sino de un sistema de relaciones sociales definidas de forma onomástica" (p. 130). Esto puede ser cierto, pero no alcanzamos a comprender por qué las clasificaciones y la onomástica *no* formarían parte del dominio del parentesco, salvo que se piense el mismo mediante definiciones draconianas y tecnicismos férreos. El parentesco es un hecho social *total*, una estructura compleja de conceptos, actitudes, hábitos, ideologías, valores, representaciones y prácticas que relacionan a la gente entre sí: no una clasificación terminológica abstracta. Lo mismo puede decirse de la distinción realizada por los autores entre lo "social" y lo "familiar" en la p. 147, que a nuestro juicio resulta artificiosa.

En segundo lugar, la idea de que la "gente del sí" – es decir la no desposable como *epa*, *betsa*, *achi* o *pui* – consiste de "parientes como de no parientes", y que por ende "no se pueden oponer afines y parientes" (p. 138), parece provenir de una confusión entre las categorías de consanguinidad/afinidad y real/clasificatorio. Deshayes y Keifenheim critican la traducción de *kuin* como "verdadero" aduciendo, primero, que Ego se casa en un 90% de los casos con una *auin kuinman* y no con una *ain kuin*; segundo, que estas esposas no son menos valoradas; y, tercero, que no puede decirse entonces que los *huni kuin* se casen en tal alto porcentaje con "falsas esposas". La observación fáctica es ciertamente correcta, pero parece revelar más un problema de traducción que un dilema objetivo. ¿Por qué no atribuir a *kuin* y *kuinman*, en este contexto específico – y evitando cualquier exceso moral o existencial – los viejos significados antropológicos de "real" y "clasificatorio"? ¿Por qué no decir, sencillamente, que Ego se casa en un 90% de los casos con sus primas cruzadas clasificatorias? De la misma forma, si la *ewa kuin* es la madre "real" de Ego, las *ewa kuinman* parecen ser, simplemente, sus madres "clasificatorias". Y si *epa kuin* es el padre "real" de Ego, por supuesto que los *epa kuinman* no son "falsos padres" sino, tan sólo, los hermanos del padre y sus primos paralelos, los "padres clasificatorios" (p. 157).

Sea como fuere, el resultado de este desajuste entre descripción e interpretación es que con frecuencia el análisis deja escapar la especificidad del caso. En ocasiones, por adolecer de una excesiva generalidad. Por ejemplo, los conceptos de "Sí" y de "Otro" son herramientas claramente más apropiadas para las elucubraciones psicológicas que para develar tramas culturales. Se esté o no de acuerdo con ella, la teoría de la afinidad potencial – por poner un ejemplo – se presenta como un equipamiento conceptual mucho más sutil y atento a los matices cosmológicos del contexto amazónico que el recurso a categorías tan abstractas y generales como el "Otro" o la "alteridad".

Pero, en otras ocasiones, el problema es el inverso; es decir, un confinamiento caprichoso en lo concreto. ¿Por qué el caso *huni kuin* no puede beneficiarse de los hallazgos comparativos que la teoría del parentesco realizó sobre los sistemas kariera no sólo en Australia, sino en otros grupos de la familia lingüística pano? No queda clara la necesidad de tirar por la borda un siglo de teoría antropológica para rotular determinados aspectos de un fenómeno como "sistema" y otros como "subsistemas", sobre todo cuando las causas de esta jerarquía y los niveles de determinación entre dichos niveles no han sido debidamente aclarados.

Las salvedades expuestas, no obstante, no deben impedir de ningún modo la valoración altamente positiva de *Pensar en el otro...*, que – sospechamos – se constituirá en una obra de referencia para muchos etnólogos americanistas. Las razones son varias: la sutileza cualitativa de los datos presentados; la prolijidad y la concisión extremas de la argumentación (que contribuyen no poco al agrado que provoca la lectura); y, por encima de todo, el meritorio afán de acometer la empresa de traducir con fidelidad una lógica y un modo de pensamiento diferentes. Sólo resta, en consecuencia, cerrar estas consideraciones celebrando que este libro de Patrick Deshayes y Barbara Keifenheim haya sido traducido al castellano.

Diego Villar
CONICET, Argentina

RECENSÃO

"Sobre Alguns Reflexos de Lágrimas Paradas a Meio do Rosto", por Vítor Oliveira Jorge, com fotografias de Danilo Pavone, Porto, Edições Afrontamento, 2004.

tudo tão irreal
tão nu, tão corpóreo,
que o texto gostaria de sair
de dentro de si mesmo,
e segregar um caule rugoso
cheio de seiva,
um ramo decorativo
e iluminado;

ou um cacto,
um espinho,
uma tela para onde caísse
um pingo de cor,
uma obra muito simples,
mas onde quem escreve
tivesse a ilusão
de verter um pouco
de si, com sofrimento.

finalmente, talvez surgisse
a nostalgia
do acontecimento. (p. 53)

A palavra "nostalgia" evoca, na cultura ocidental, antiquíssimas tradições literário-filosóficas. A etimologia grega sugere "regresso" (*nostos*) e "dor" (*algos*): a nostalgia é a dor, o sofrimento causado pelo desejo de retorno – ou melhor, pela consciência da impossibilidade desse regresso. É, pois, o perpétuo desconforto de não nos sentirmos em casa, de não habitarmos os nossos desejos – o sentido de exílio no tempo em que vivemos, nos espaços que cruzamos, no corpo que nos aprisiona. Como sugere Heidegger, a nostalgia define paradoxalmente o modo como o homem moderno, consciente do seu exílio e da sua finitude, *habita* o mundo. Mas o "problema da habitação" (para recuperar um título feliz de Ruy Belo), na sua dimensão filosófica, parece não ser vivido como um problema pelo homem

citadino contemporâneo, que já não vive e frui o tempo na sua intensidade e duração, consumindo-o antes em fragmentos desenraízados e nas imagens aceleradas e efémeras que lhe chegam dos *media*. A nostalgia deixa, pois, de se fazer sentir quando há a perda do sentimento e da necessidade de *habitação*.

Não assim, todavia, no mais recente livro de poesia de Vítor Oliveira Jorge. A nostalgia que atravessa estes quinze poemas concretiza-se no modo particular para que o próprio título, *Sobre Alguns Reflexos de Lágrimas Paradas a Meio do Rosto*, desde logo nos remete: a suspensão. Não estamos aqui perante uma nostalgia paralisante e absorvida em si mesma, vivida como negação do tempo presente e fixada num passado irrecuperável. Trata-se, sim, de uma insatisfação inquieta face a um presente que nega, pelas rotinas falazmente tranquilizadoras do quotidiano, o acesso a uma plenitude recordada e desejada. Uma nostalgia que busca, deste modo, a suspensão do tempo, a abertura de momentos de encantamento – na palavra poética, no corpo, no amor:

uma palavra que é uma
agulha certeira
que faz soltar o músculo,
que desperta o salto equestre
do amor.

uma palavra que nos
torna cúmplices
de a termos pronunciado
para dentro do corpo
de cada outro de nós.

uma palavra que é um poder
temível
– capaz de manter à distância
todos os que nos interrompem,
ocupando-nos os dias
com futilidades. (p. 13)

Esta sequência de textos explora, de formas diversas, a suspensão como adiamento do fim, do fechamento, da finalidade, e constitui-se como espaço de abertura e liminalidade. O liminal é convocado, de um modo sempre inesperado, no próprio jogo que se estabelece entre os textos de Oliveira Jorge, as belíssimas fotografias de Danilo Pavone, e a metáfora musical que atravessa ambos. Poesia, fotografia e música: três artes de experimentar – suspendendo – o tempo, que dialogam entre si e se reflectem sobre o pano de fundo ora negro, ora branco, onde se inscreve o texto de Oliveira Jorge.

E creio que "pano de fundo" descreve bem o inusitado espaço de inscrição poética aberto por esta textualidade – uma textualidade que se assume, sem rodeios, como teatralidade e representação:

como se o texto, ao passar,
provocasse um certo «frisson»
na encenação. (p. 27)

Mas a teatralidade da poética de Oliveira Jorge não se limita a um assumir da dimensão de fingimento da linguagem ou à simples reflexão metapoética; o teatro revela-se, acima de tudo, na centralidade que nesta poesia assume, qual actor plenamente entregue ao seu ofício, o corpo despojado e frágil perante o olhar crítico do leitor-espectador. E, aqui, texto e imagem complementam-se, ou melhor, suplementam-se. Pela sua natureza indicial, a fotografia confere presença ao texto entendido como "tessitura" de sentido, apreendendo e fixando num momento do tempo a rugosidade corpórea e mineral que atravessa os poemas, para que o nosso olhar a possa contemplar como algo sempre novo, nunca visto. E assim, como leitores-espectadores, somos confrontados com uma liminalidade fundamental: entre o movimento e o repouso contemplativo, entre o efémero e o perene, entre a memória da palavra e a presentificação da imagem, entre a in-tensão e a ex-tensão:

fascina-me
o facto de pousares assim
nua na rocha, estendida.

como se te entregasses
a um amor eterno.

a um orgasmo interminável,
que só o granito
e as suas figuras hieráticas
geralmente conhecem;

como se a intensidade
fosse compatível em nós,
humanos,
com a duração [...] (p. 15)

Ainda no contexto da teatralidade poética que percorre este livro, não queria terminar sem referir um poema que não passará certamente despercebido a quem conhecer Vítor Oliveira Jorge como arqueólogo – ou, talvez, como alguém para quem poesia e arqueologia não são compartimentos estanques, mas, no essencial, uma e a mesma coisa. Não se pense, todavia, que a textualidade performativa de Oliveira Jorge se fecha sobre as metáforas arqueológico-poéticas – já algo esgotadas e do domínio do lugar-comum, porque demasiado recorrentes – da escavação e da profundidade. A sua poesia-arqueologia é, diversamente, generosa e aberta ao diálogo inter- e mesmo transdisciplinar, fazendo deste habitação privilegiada. Ela convoca para o seu interior outras ciências, outros saberes, outros modos e agentes de conhecimento – designadamente a história, a astronomia, a filosofia, a antropologia, a arquitectura

– que se juntam assim ao arqueólogo-poeta "no grande terraço / da actualidade":

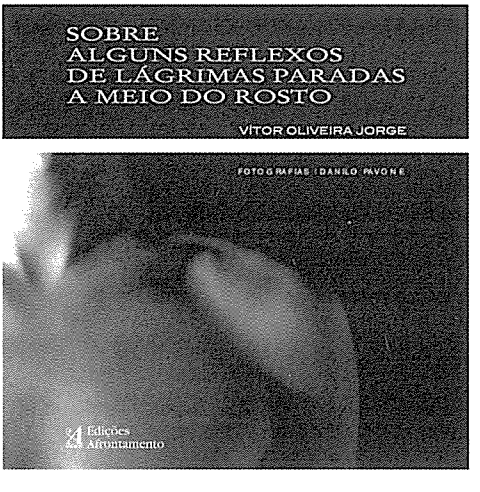
o arqueólogo está imerso
na mesma luz do presente
que nos banha a todos.

e como todos os que pensam,
ele debruça a atenção
(um peculiar modo de olhar)
sobre certas coisas,
lugares, paisagens.
e procura, sob as camadas
de sentido evidentes,
ver outras subpostas.

outras humanidades,
outros métodos de acção
e de inteligibilidade.
outros modos de fabricar
objectos, espaços, mundos,
seres, pensamentos, desejos. (p. 48)

Perante tal abertura à participação generosa, o leitor-espectador não pode senão deixar-se envolver nesta encenação de palavras, materialidades, memórias, saberes e afectos – passando também ele a acreditar, contra os hábitos entorpecedores do quotidiano, que "entre o que se faz / e o que se pensa / há uma íntima conexão".

Daniela Kato



NOTÍCIAS

Nos últimos meses ocorreram no Porto uma série de acontecimentos muito importantes em relação com as áreas a que esta revista se reporta. Sendo impossível dar conta de todos, organizados pelas mais diferentes entidades, e em particular pela Universidade do Porto, referirei apenas alguns, de forma breve. Em Outubro de 2004 tivemos na Faculdade de Letras a antropóloga britânica **Henrietta Moore**, da London School of Economics, e o pré-historiador, também britânico, **Julian Thomas**, da Universidade de Manchester. Cada um deles apresentou duas conferências e fez uma sessão de diálogo com investigadores. O mesmo se passou com outro seu conterrâneo, desta vez o pré-historiador **John Barrett**, da Universidade de Sheffield, já em Novembro. Todas essas foram iniciativas do DCTP-FLUP, apoiadas pelo British Council. Seguiu-se, no teatro Rivoli, uma mesa-redonda sobre "La Mise en Scène du Passé", coordenada pelo signatário e pelo antropólogo francês **Marc Augé** (EHESS). Após um importante colóquio internacional de Sociologia que o DS da FLUP levou a cabo, sob a evocação da figura de **Pierre Bourdieu**, realizou a ADECAP na Fundação Eng.º António de Almeida, em 20 e 21 de Dezembro, um seminário de reflexão sobre a obra do antropólogo britânico **Tim Ingold**. Foram dois dias riquíssimos de reflexões e de troca de ideias.

Ano novo, vida nova: logo em Janeiro esteve entre nós o filósofo e etologista francês **Dominique Lestel** (da ENS, Paris), que apresentou na FLUP duas conferências, com o apoio da Reitoria da UP: O dia 15, que se seguiu a essas conferências, viu dois acontecimentos muito significativos: o lançamento do livro **"Conservar para Quê?"** editado conjuntamente pelo DCTP/FLUP e pelo CEAUCP (FCT), no auditório da biblioteca municipal Almeida Garrett, e a apresentação pública do filme de **Catarina Alves Costa**, **"O Sítio de Castelo Velho"**, no auditório de Serralves completamente cheio, com a presença do Presidente do IPPAR, da consagrada realizadora, e da Prof.ª Susana O. Jorge, principal "interveniente" naquele filme.

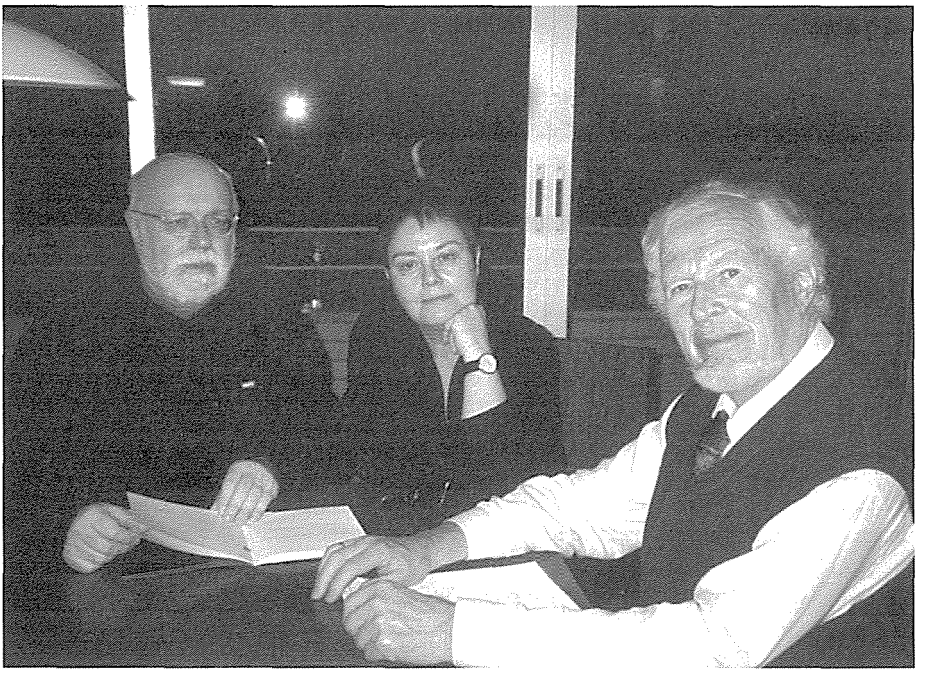
Tivemos depois a felicidade de ter entre nós um grande mestre e amigo, o **Prof. Doutor Hermanfrid Schubart**, a quem a Universidade do Porto, através da Faculdade de Letras, concedeu em 28 de Janeiro de 2005 o doutoramento "honoris causa", cerimónia que decorreu com grande participação e brilho, no salão nobre da antiga Faculdade de Ciências. O seu "padrinho" foi o Prof. Doutor Jorge de Alarcão, da FLUC, tendo a Prof.ª Doutora Susana O. Jorge (FLUP-DCTP) feito o elogio do doutorando.

Arqueólogo alemão, Shubart nasceu a 1 de Dezembro de 1930, em Kassel (Hessen). Licenciou-se na Universidade de Leipzig em 1953, na área de História. De 1953 a 1957 foi professor adjunto da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Greifswald, onde se doutorou a 1 de Dezembro de 1955 (com 25 anos de idade) com uma tese sobre Pré-história

da região de Mecklemburgo. De 1957 a 1959 foi colaborador do Instituto de Pré-história e Proto-história da Deutsche Akademie der Wissenschaften, em Berlim, tendo realizado escavações e viajado pela Europa. Em 1959 começou a trabalhar no Instituto Arqueológico Alemão de Madrid, do qual foi sub-director de 1967 a 1981, e Director de 1981 a 1994, momento em que se jubilou. Realizou nesse período numerosas escavações em Portugal e Espanha, nas áreas da Pré-história e da Proto-história. Entretanto, em 1971, foi nomeado professor agregado da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Munique, onde apresentou, naquele ano, um importante trabalho sobre a Idade do Bronze do Sudoeste da Península Ibérica, e onde se encarregou de cursos sobre Pré-história e Proto-história da Europa Ocidental e Mediterrânica. Foi objecto de várias distinções, na Alemanha, em Espanha, e em Portugal. É doutor *honoris causa* pela Universidade Autónoma de Madrid (desde 1989).

Juntamos uma foto de Hermanfrid Shubart, tirada no Porto por sua esposa Inka Schubart, durante um momento de confraternização com Susana e Vítor O. Jorge, nas vésperas do dia solene.

Vítor Oliveira Jorge



Trabalhos de Antropologia e Etnologia
Vols. 45-47 2005-2007

Conselho Redactorial

Alexandre Alves Costa (FAUP)
Álvaro Campelo (Univ. F. Pessoa)
Augusto Santos Silva (FEP)
Cristiana Bastos (ICS-UL)
Fernanda Ribeiro (FLUP)
Filomena Silvano (FCSH-UNL)
Henrique Gomes de Araújo (Univ. Católica – Porto)
João Arriscado Nunes (CES-UC)
Jorge de Alarcão (FLUC)
Jorge Freitas Branco (ISCTE)
Maria de Jesus Sanches (FLUP)
Mário Jorge Barroca (FLUP)
Nuno Portas (FAUP)
Paula Mota Santos (Univ. F. Pessoa)
Paulo Castro Seixas (Univ. F. Pessoa)
Paulo Tunhas (Univ. F. Pessoa)
Sofia Miguens (FLUP)
Susana Oliveira Jorge (FLUP)

Os artigos propostos para publicação nos TAE são,
em regra, lidas por dois dos elementos do Conselho Redactorial.
As opiniões expendidas por cada autor (ou autores) dos textos publicados
são da sua exclusiva responsabilidade.

NESTE VOLUME

Retrospect

Whatever happened to women and men?
Gender and other crises in anthopology.

Património? Que património?
O património etnológico

O perfil profissional do arquivista
na sociedade da informação

Trilhos de Celtas no Noroeste. Crenças etnogenealógicas
e novos consumos em Portugal e na Galiza

Grafitos literários e Estado Novo

Museus e Consumo

Reflexões sobre o trabalho de um antropólogo
numa instituição de engenharia civil

"Um povo, uma cultura, uma região":
a história exemplar da Casa do Alentejo

Identidade Cultural e Intervenção Social – Um
Olhar sobre a Comunidade Cigana no Alentejo

Firaku e Kaladi: etnicidades prevalentes nas
imaginações unitárias em Timor Leste

VÁRIA

Ciência & comunicação

Cidade: qualidade de vida e cultura.
Alguns tópicos

III Congreso Internacional sobre
Musealización de Yacimientos Arqueológicos

Recensão de "Pensar en el otro entre los
huni kuin de la amazonía peruana"

Recensão de "Sobre Alguns Reflexos
de Lágrimas Paradas a Meio do Rosto"

APOIO:

MC

MINISTÉRIO DA CULTURA

INSTITUTO PORTUGUÊS DO
LIVRO E DAS BIBLIOTECAS

ISSN: 0304-243X

9 770304 243007