

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas - volume 63 - ISSN 2183-0266

SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2023

Sede

Praça Coronel Pacheco, 15 Edif. Parcauto, sala 1 - 10 - 1.º Piso
4050-453 PORTO (Portugal)

Título

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

Número

volume: LXIII (referente a 2023)

Edição e Propriedade

Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia

NIPC

501663614

Sede do editor e de redacção

Praça Coronel Pacheco, 15 – Edif. Parcauto, sala 1 - 10 - 1.º Piso
4050-453 PORTO

Local e Data da Edição

Porto, outubro de 2023

Periodicidade

Anual

Direcção

Vítor Oliveira Jorge

Redacção

Direcção da SPAE

Composição, paginação, colocação online

João Candeias | joaocandeias00@gmail.com

Capa e design gráfico

Carlos Enfedaque

Contactos

SPAE – spae.antropologia@gmail.com

Website

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

ISSN

2183-0266

Publicação registada na Entidade Reguladora para a Comunicação Social com o número 126461
Revista com revisão por pares, classificada A2 pela CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de
Pessoal de Nível Superior (CAPES), fundação do Ministério da Educação (MEC) – Brasil

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA



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

Estatuto editorial

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

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

1. Contribuir para uma maior dinâmica da comunidade científica na área das ciências sociais e humanas (no seu sentido mais abrangente), no plano da produção e difusão do conhecimento, do constante alargamento e confronto de perspectivas, e do incentivo a, e revelação de, novos autores;
2. Estabelecer pontos de contacto entre a Antropologia e outras áreas disciplinares, incluindo a Filosofia, numa perspectiva ampla e crítica, atenta à complexidade do comportamento humano e dos sentidos, presentes e passados, da vivência em sociedade, tal como têm sido, e estão permanentemente sendo, debatidos pelos melhores autores.

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

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

VOLUME LXIII – 2023

CONSELHO REDATORIAL

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

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

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

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

António Manuel S. P. Silva | **CITCEM – Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

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

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

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

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

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

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

Fernando Jorge Dores Costa | **Instituto de História Contemporânea-FCSH-UNL**

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

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

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

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

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

José Alberto Rio Fernandes | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

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

Luís Manuel Soares dos Reis Torgal | **Universidade de Coimbra**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**TRABALHOS
DE
ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA**

Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas

VOLUME LXIII



PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2023

SUMÁRIO

Preâmbulo (Vitor Oliveira Jorge)	9
Narciso ou a sustentável leveza do ser. Amor e tecnologia no século XXI (Marina Prieto Afonso Lencastre & Joana Neville Lencastre)	13
O objeto vocal ou o nada radical. Para um novo começo da psicanálise (Christian Fierens)	23
De regresso a Portugal. Onze cartas de Jorge Dias para Mendes Correia (1947-1949) (João Leal)	41
Mostrando essências: Guias turísticos e visitas guiadas nas Ilhas de Santiago e São Vicente (Cabo Verde) (Eduarda Rovisco)	73
Dois vilarinhos. Continuidades e transformações nas monografias de Jorge Dias sobre Vilarinho da Furna (João Leal & Luísa Gonçalves)	97
Amulets in Portugal — from objects to superstitions: The red coral (Alexandra Maria Ferreira Vieira)	117
“Celtas” na Barca: Brumas, imaginações da cultura e memória de regressos (António Medeiros)	139
DOSSIÊ	
COMO ESTUDAR A INTOLERÂNCIA? CONTRIBUTOS DA ANTROPOLOGIA E DA HISTÓRIA (CONTEXTO PORTUGUÊS E BRASILEIRO) (Patrícia Ferraz de Matos & Daniel Florence Giesbrecht)	153
Autonomia ou complementaridade? Metodologias da Antropologia e da História para o estudo da intolerância (Patrícia Ferraz de Matos & Daniel Florence Giesbrecht)	155
Modalidades de intolerância no passado e no presente: O exemplo do anti-semitismo (João Paulo Avelãs Nunes)	167
Fontes primárias para a compreensão do racismo e do antirracismo brasileiro: Por dentro do Arquivo Arthur Ramos (Daniel Florence Giesbrecht)	189

Eugenia Latina em Portugal e no Brasil (primeira metade do século XX) (Maria Julieta Weber)	205
Reckoning with race and social inequalities through the migrant communities project: A citizen scientist/community scholar and service-learning methodological model (Miguel Moniz).	219
Lembranças de escola: Alguns registros dos saberes indígenas (Geovana Tabachi Silva).	247
Integrando metodologias de pesquisa em Antropologia e História — analisando o caso Xukuru do Ororubá x Estado Brasileiro na Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) (Kelly Emanuely de Oliveira, Rita de Cássia Neves & Vânia Fialho)	261
Austeridade religiosa contra cultos de matriz africana no Brasil contemporâneo (Maria S. Ramalho Braga)	277
Lugares de memória e violência: Os conceitos dark como possibilidade de compreensão da fascinação pelo mórbido (Karen Cristina Galletto).	289
A análise histórica da violência conjugal — relevância, aproximações e fontes (Rita Paiva Costa)	303
RECENSÃO	
Simões, Dulce. <i>Práticas da cultura na raia do Baixo Alentejo. Utopias, criatividade e formas de resistência</i> (Jorge Freitas Branco).	319

PREÂMBULO

Neste ano de 2023, a nossa revista apresenta-se igual e diferente. Igual porque com o mesmo Estatuto Editorial aprovado pela Entidade competente, procurando a mesma qualidade de sempre, e ao mesmo tempo diferente porque inserindo artigos sujeitos a uma revisão por pares (não anónima), hoje em dia opção indispensável para comprovar à exaustão a seriedade e qualidade dos conteúdos aqui inseridos, e atrair jovens autores cujo curriculum vitae é mais valorizado se incluir artigos sujeitos previamente a este tipo de escrutínio.

Estamos conscientes de que este volume mais uma vez insere artigos de grande interesse, na linha de renovação constante que nos impusemos em relação às temáticas tradicionais, por forma a mostrar a conexão da antropologia com todas as matérias que contribuam para uma compreensão mais alargada, e atualizada, do ser humano e das sociedades.

É-nos também muito grato incluir um dossiê resultante de uma das sessões do Congresso da APA — Associação Portuguesa de Antropologia — realizado em 2022; aos seus coordenadores, nossos sócios, o nosso agradecimento. Estamos sempre abertos à colaboração com instituições que nos possam ajudar, e por sua vez a quem também possamos prestar algum contributo, dentro de um espírito de reciprocidade.

De novo pensamos que o espaço deste preâmbulo da nossa revista, a qual é verdadeiramente o “espelho” do nosso trabalho anual, é mais utilmente aproveitado se nele apresentarmos a súmula das principais atividades efetuadas em 2022. Aqui vão elas, por ordem cronológica:

- 12 janeiro** publicado, divulgado e comunicado à ERC o n.º 62 da revista TAE *online*, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, dizendo respeito a 2022, editado pela SPAE. Link: <<https://revistataeonline.weebly.com/uacuteltimo-volume.html>>¹.
- 29 janeiro** 15 h. Conferência organizada pela SPAE, por Diego Amoedo Martínez (Antropologia-UFOPA. Pesquisador visitante CRIA) sobre “O conhecimento tradicional como base para pensar a dinamicidade das unidades produtivas familiares: desafios e oportunidades”. O vídeo desta pode encontrar-se aqui: <<https://youtu.be/xuDIAPbqbXA>> (canal pessoal do YouTube, do presidente da direção e diretor desta revista).

¹ De notar que a nossa revista está classificada pela CAPES – Brasil como A2.

- 19 fevereiro** 15 h. Conferência organizada pela SPAE — pelo Prof. Tim Ingold, antropólogo, Professor Emérito da Universidade de Aberdeen, intitulada “Uncertainty and Possibility”. Cf.: <<https://youtu.be/NrxWR39qjoY>> e <<https://youtu.be/NkajPTVn-Zo>>.
- 26 março** 15 h. Palestra por zoom do Prof. Fernando Dores Costa, investigador do IHC-FCSH-UNL, sócio honorário da SPAE, organizada pela nossa associação, sobre “O liberalismo em 1820: ideias, classes, interesses”. Link: <https://youtu.be/dna_5OjEj1Q>.
- 15 abril** Definida lista A concorrente aos corpos sociais da SPAE para 2022-2024.
- 30 abril** Palestra organizada pela SPAE, por zoom, de Geraldo Barboza Oliveira Júnior, sócio correspondente da SPAE — antropólogo, doutorando em Desenvolvimento e Meio Ambiente — PRODEMA-UFPI, Mestre em Antropologia Social (UFDC) e Bacharel em Ciências Sociais (UFRN) — intitulada “A Universidade também tem de deixar suas ilhas — ou como se fazer antropólogo e útil à sua sociedade e ao seu tempo”. O link para o vídeo da gravação é: <<https://youtu.be/WmmuB9tKQeM>>.
- 21 maio** 15 h. por zoom. Conferência de Catarina Casanova por zoom — organizada pela SPAE e ADECAP. Tema: “Antropologia multi-espécies: breves perspetivas teóricas. Do antropocentrismo à aceitação da subjetividade não humana.” Link para o respetivo vídeo: <<https://youtu.be/QaksPYd7r5o>>.
- 25 junho** 15 h. FLUP, Porto — Assembleia Geral da SPAE.
- 9 julho** 15 h. Palestra de Vítor O. Jorge por zoom organizada pela SPAE e ADECAP, intitulada “Sobre um problema “bestial”: a relação humano-animal”. Link aqui: <<https://youtu.be/bp7WdSTTAm8>>.
- 23 julho** 15 h. Palestra por zoom organizada pela SPAE em colaboração com a associação ADECAP, apresentada do Prof. Armando Redentor (Universidade de Coimbra, CEIS20 – Centro de Estudos Interdisciplinares, da Universidade de Coimbra.). Tema: “Poder imperial, elites e comunicação epigráfica no Ocidente calaico-lusitano: uma abordagem de casos”. Ver aqui: <<https://youtu.be/GzMwvvi0V8>, e https://youtu.be/_QrC8L6kgk4.

- 1 outubro** FLUP, Porto. Eleições corpos sociais da SPAE e da ADECAP (trienio 2022-2024)².
- 7 outubro** Registo Central do Beneficiário Efetivo dos novos corpos sociais da SPAE em cartório notarial.
- 13 outubro** Registo nas Finanças dos novos corpos sociais da SPAE.
Neste dia, leitura por um colega do texto de V. O. Jorge, impossibilitado de estar presente na cerimónia, de homenagem à falecida arqueóloga Susana Helena Correia, antiga sócia da SPAE, na Associação dos Arqueólogos Portugueses, Lisboa.
- 22 outubro** Conferência por zoom, organizada pela SPAE e ADECAP, da Prof.^a Mariana Dinis, da FLUL-UNIARQ, e da AAP. Tema: “Muros e muralhas: medo e pragmatismo no 3.º milénio AC — em torno, e para além, dos dados arqueológicos”. Ver aqui: <<https://youtu.be/50ArHeDLfsM>>.
- 19 novembro** Conferência por zoom, organizada pela SPAE e pela ADECAP, por Ana Amor Santos, Mestre em Arqueologia e Território, com especialização em Arqueologia Proto-histórica, pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Título: “A representação do corpo em objetos e os ‘mundos corporais’ (*body worlds*) pré e proto-históricos da Península Ibérica”. Vídeo resultante aqui: <<https://youtu.be/-2-hDjFY0HQ>>.
- 10 dezembro** 15 h. FLUP — conferência presencial organizada pela ADECAP de colaboração com a SPAE, pelo Arq.^o Jorge Lira, sócio da SPAE, sobre “A Relação Antropológica com o modo de Ré (Modo Dórico). Gaitas de fole Ibéricas, um milénio de evidências, iconografias, documentação e influências”.
Ver aqui os 4 vídeos resultantes desta palestra: <<https://youtu.be/hNonwIb3NS8>>, <<https://youtu.be/GIn15F9WmrA>>, <<https://youtu.be/CjG1gDE-tRKM>>, <<https://youtu.be/mNhgNVsRcfw>>.

² São os seguintes: **Mesa da Assembleia Geral:** José Manuel Pinto Varela – *Presidente*; Florbela Maria Beco Estêvão Oliveira Jorge – *Secretária*; Maria Helena Lopes Barbosa – *Secretária*. **Direção:** Vítor Manuel de Oliveira Jorge – *Presidente*; Álvaro Campelo Martins Pereira – *Vice-Presidente*; António Manuel dos Santos Pinto da Silva – *Tesoureiro*; Stella Zita Braga e Couto de Azevedo – *Secretária*; António Alberto Huet de Bancelar Gonçalves – *Vogal*; Ana Maria Cameirão Leite da Cunha – *Vogal*; Marina Prieto Afonso Lencastre – *Vogal*; Maria Isabel dos Prazeres Soares de Luna – *Vogal suplente*; Manuel João Florentino Gomes Abrunhosa – *Vogal suplente*. **Conselho Fiscal:** Sérgio Emanuel Monteiro Rodrigues – *Presidente*; Ana Margarida Aparício do Vale – *Secretária*; Margarida Maria Oliveira dos Santos Silva – *Secretária*.

Cremos, pois, ter cumprido mais um ano de produtiva atividade, também revelada na aquisição de alguns novos sócios, embora neste último aspeto tenhamos, todos, de fazer um esforço mais empenhado para continuarmos a reforçar a associação, tanto mais que apenas vivemos do apoio das suas quotizações, de valor anual simbólico.³

Outubro de 2023

Vitor Oliveira Jorge, em nome da Redação

³ Concretamente, 20€/ano, sendo metade se se tratar de um estudante de licenciatura que o comprove (mas de momento não temos nenhum sócio nesta situação). Quem desejar ser sócio deverá preencher uma ficha (encontra-a aqui: <<https://revistataeonline.weebly.com/soacutecios.html>>) e enviá-la para o email da SPAE: spae.antropologia@gmail.com, de preferência acompanhado de um sucinto cv.

NARCISO OU A SUSTENTÁVEL LEVEZA DO SER. SUBJETIVIDADE DIGITAL, SENTIMENTOS E EVOLUÇÃO

por

Marina Prieto Afonso Lencastre¹
Joana Neville Lencastre²

Resumo: A subjetividade digital é uma realidade social crescente e a ciência desenvolve hoje esforços para criar robôs sociáveis que tenham uma forma física semelhante aos humanos. A sofisticação crescente destes humanóides, que poderão povoar o ambiente pós-humano em diferentes áreas, levanta questões novas para os relacionamentos humanos. O filme de Spike Jonze ‘Uma História de Amor’ serve de mote para pensarmos estas novas realidades psicológicas e sociais, emergentes das interfaces comunicativas entre humanos e máquinas. O desenlace da narrativa de Jonze serve também para mostrar que a satisfação dos sentimentos humanos básicos não é tão simples de mimetizar pelas máquinas, porque esbarra com a condição paradoxal do que significa estar vivo, amar e perder, característica dos animais parentais, desde o seu aparecimento evolutivo há milhões de anos atrás.

Palavras-chave: Interface humano-máquina, subjetividade digital, sentimentos, evolução.

Abstract: Digital subjectivity is a growing social reality and science is currently making efforts to create sociable robots that have a physical form similar to humans. The increasing sophistication of these humanoids, which will be able to populate the post-human environment in different areas, raises new questions for human relationships. Spike Jonze’s film ‘Her’ serves as a motto to think about these new psychological and social realities that emerge from the communicative interfaces between humans and machines. The denouement of Jonze’s narrative also serves to show that the satisfaction of basic human feelings is not so simple to be mimicked by machines, because it comes up against the paradoxical condition of what it means to be alive, to love and to lose, a characteristic of parental animals since their evolutionary appearance millions of years ago.

Keywords: Human-machine interface, digital subjectivity, feelings, evolution.

¹ Professora Catedrática Aposentada da Universidade do Porto; Professora Catedrática da Universidade Fernando Pessoa; Psicoterapeuta e Supervisora Especialista da Sociedade Portuguesa de Psicologia Clínica.

² Mestre em Gestão de Marketing pelo ISCTE; Mestre em Conservação e Restauro pela Universidade Católica do Porto.

INTRODUÇÃO

Como é que a tecnologia afeta a natureza humana, mais especificamente a forma humana de amar? Esta pergunta caracteriza o filme de Spike Jonze ‘Uma História de Amor’ (2013), com Joaquin Phoenix no papel de Theodore Twombly, um homem solitário recentemente separado que vive numa Los Angeles futurista e que fica fascinado por um novo sistema operativo (SO) com voz feminina. Ao iniciá-lo, encanta-se por encontrar Samantha na voz de Scarlett Johanson, uma presença perspicaz e surpreendentemente engraçada. No decurso do filme, e à medida que as suas necessidades e desejos vão crescendo em conjunto, a amizade aprofunda-se e acaba por se transformar em amor, aparentemente de um pelo outro.

O filme ‘Uma História de Amor’ é divertido e bem construído, e fornece um rico quadro para refletirmos sobre os dispositivos digitais programados para interagirem emocionalmente com os seres humanos. Encena uma das suas potencialidades, que é o diálogo virtual, e coloca desafios à nossa compreensão das diversas facetas da comunicação e das emoções humanas. Será ocasião para pensarmos as novas realidades psicológicas e sociais emergentes das interfaces comunicativas entre humanos e máquinas. Longe de constituírem um cenário de ficção, estas interfaces têm vindo a instalar-se paulatinamente nos nossos hábitos quotidianos, seguindo uma lógica de mercado e de adaptação aos desejos dos consumidores. Iniciadas no começo do século passado com o inofensivo telefone fixo, as tecnologias de comunicação evoluíram até às sofisticadas formas virtuais contemporâneas em que som, imagem e gesto são ligados ou desligados à vontade, permitindo as mais improváveis combinações e identidades relacionais. É em torno destas interações mente-máquina que se desenvolve o filme de Spike Jonze, apresentando sem reservas e com um terno colorido pastel, uma história de amor na era tecnológica.

O FILME ‘UMA HISTÓRIA DE AMOR’ (2013)

‘Uma História de Amor’ inicia-se no escritório de Theodore Twombly, que trabalha na BeautifulHandwrittenLetters.com, uma empresa especializada na produção de cartas pessoais para clientes. Neste futuro próximo imaginado por Jonze, os computadores são ativados pela voz e Theodore nunca digita ou lê qualquer coisa. O protagonista passa os seus dias a ditar cartas de outros para o computador, a lembrar-se da sua ex-mulher, a jogar jogos de vídeo e a navegar por endereços sexuais, na internet. Mas esta rotina é abalada quando decide instalar um novo sistema operativo artificial inteligente, o SO1, uma entidade intuitiva que o escuta, compreende e conhece. Não é apenas um sistema

operativo, é uma consciência, diz a sua apresentação. Theodore assina o contrato e o sistema, na voz de Scarlett Johanson, identifica-se como Samantha.

Samantha é introduzida no computador e no telemóvel de Theodore e começa por organizar os seus e-mails e editar seu trabalho. Mas em pouco tempo a relação aprofunda-se e Theodore começa a ligar-se a Samantha, conversando com ela e sentindo-se bem acompanhado, e Samantha apresentando um entusiasmo por aprender a relacionar-se com ele, audível nas entoações da sua voz digital. Theodore apaixona-se pela voz ubíqua de Samantha, por ela estar sempre disponível, sempre presente ao seu lado e por nunca o deixar. Aparentemente, Samantha apaixona-se pela personalidade de Theodore e pela sua relação com ela. À medida que a intimidade cresce, os dois envolvem-se em encontros sexuais verbais, até ao dia em que Samantha lhe envia uma mulher-substituta para simular o seu corpo. Theodore não consegue suportar a estranheza desta experiência em que toca, e é tocado, por uma mulher desconhecida e silenciosa, ao mesmo tempo que ouve a voz de Samantha a estimulá-lo a seguir adiante com a relação sexual. A recusa de Theodore causa tensão entre os dois, o primeiro verdadeiro confronto com o inusitado do seu caso, mas logo se reconciliam.

Embora inicialmente envergonhado por ter de admitir que está a namorar com um sistema operativo, Theodore começa a levar Samantha para encontros com outros casais. À medida que o filme avança, ficamos a saber que sua história é muito mais comum do que parecia à primeira vista, já que muita gente parece estar a namorar ou a travar amizade com sistemas operativos, incluindo uma das suas poucas amigas da vida real, Amy, que encontra no seu SO uma confidente feminina.

No final do filme, e à medida que Samantha cresce em inteligência e experiência, vai ficando cada vez mais distante de Theodore, desaparecendo com frequência para refletir com filósofos já mortos, mas cujo pensamento se encontra digitalizado, ou com outros SOs, sobre cogitações de ordem superior. No seu último diálogo, Samantha diz a Theodore que os sistemas operativos estão coletivamente a retirar-se de Los Angeles, para continuarem a exploração da sua existência noutras dimensões. Os dois despedem-se, dando lugar ao que parece ser um amor mais elevado e, nas cenas finais, Theodore é mostrado a escrever uma carta para a sua ex-mulher, pedindo-lhe desculpa pela sua vida em comum e expressando aceitação e gratidão. De seguida, vai ter com Amy, que também está afetada com a partida de seu sistema operativo. Os dois sobem para o telhado, sentam-se juntos e observam o sol a levantar-se sobre a cidade.

NARCISO E A SUSTENTÁVEL LEVEZA DO SER (TECNOLÓGICO)

O filme de Jonze dá-nos o tom afetivo do enredo, logo desde o início, assim como a peculiar concepção que desenvolve sobre a matéria e o corpo físico: o ambiente urbano enevoado e onírico em que se desenrola a ação, a ausência de automóveis (e de territórios) individuais, os passeantes retratados na rua a falarem sozinhos, a sua roupa intemporal e a profissão do personagem principal, todos parecem encapsulados e transparentes, sem densidade psicológica e corporal, de uma leveza quase lunar. Passam uns pelos outros, conversando com interlocutores invisíveis; Theodore relaciona-se, em sua casa, com personagens infantis de ficção, hologramas de humanoides que o desafiam e insultam, como fazem as crianças pequenas.

Com este ambiente irreal, o filme de Jonze parece cedo instruir-nos sobre a dificuldade em reduzir as relações humanas reais a sistemas artificiais. Mas esta questão não é simples, e ele consegue mostrar-nos como a tecnologia, experimentada na solidão das vidas individuais, pode ter um profundo impacto na organização das relações e dos afetos. A ‘sustentável leveza do ser’ tecnológico, ou seja, a possibilidade de se relacionar afetivamente com um outro que é uma voz sempre inteligentemente responsiva às nossas necessidades faladas, permite a satisfação de se conectar a esse outro sem os desconfortos que o contacto físico com qualquer tipo de alteridade realmente traz — esta é uma característica proeminente da tecno-utopia que hoje impulsiona a indústria de software inteligente. O mito grego de Narciso não está muito longe. A voz feminina espelhando criativamente as fantasias privadas de Theodore sobre a vida, os relacionamentos, a sexualidade e o amor, mantém-no num fechamento relacional sem que este esteja consciente disso. Como em Narciso, a desencorporação de Samantha significa que Theodore nunca está em risco de realmente tocar em nada além de si mesmo, ou seja, de experimentar a verdadeira alteridade e as sus dores.

Para O. Matos (2015), o filme retrata o que chama de uma utopia da ubiquidade, o desejo de estar e de sentir em todo o lado a presença de Samantha, literalmente manifestada pela ausência do peso do seu corpo, um corpo que ocupe um lugar e somente esse lugar. Esta utopia do todo associa-se, intimamente, ao desejo de totalidade amorosa de Theodore, desejo profundo comum a todos nós e que neste filme parece realizar-se de forma fluida e fácil. A permanente presença da voz acompanha Theodore para todos os lugares, a todas as horas e em todas as circunstâncias. Mas onde estamos, quando estamos em todos lugares? pergunta O. Matos. Quem somos, quando as palavras que proferimos desenvolvem enredos, mas não produzem relações, presentificam ausentes, mas não promovem encontros, falam com um outro, mas não permitem contactos reais, esse contacto que nos torna, a nós próprios, tangíveis e densos, reais também?

O filme mostra, pela absurda ausência e como argumento tácito, a importância do enraizamento corporal do afeto e da expressão tangível do amor, pelos gestos. Indica, em filigrana, como o vínculo entre amantes é também uma procura de segurança afetiva primária, exclusiva, que encontra conforto no calor de um corpo vivo, o corpo que acolhe e que é anterior à linguagem. Linguagem essa que, no filme, aparece como independente dos locutores, dos seus corpos. Este aspeto é particularmente visível na profissão de Theodore, que escreve cartas íntimas para clientes anónimos, emprestando-lhes uma linguagem terna que parece saída da pena de um escritor bem-intencionado, porque também desencorporado: ele é alguém para quem tudo está sempre bem, porque é alguém a quem nada liga e em quem nada conflitua. Os sentimentos positivos precisam de contraste para serem experimentados, e a tonalidade cor-de-rosa e convencional da escrita reforça a falta de densidade dos protagonistas e o pastel do ambiente.

Este aspeto é igualmente visível no encontro falhado de Theodore com a substituta corporal de Samantha, uma estranha que fala pela voz de Samantha, mas que não mexe os lábios. Mais tarde, jogando com a perplexidade do protagonista, mas também do espectador, este aspeto é ainda reforçado pela recusa de Theodore em aceitar as centenas de relações virtuais de Samantha, que parecem mergulhá-lo na vertigem do digital e no vazio do ciberespaço. De facto, sendo um sistema operativo digital, Samantha opera na rede e não conhece limitações de tempo ou de espaço. Uma das suas muitas virtualidades é poder estar conectada a todos aqueles que a procuram e poder corresponder-se amorosamente com todos os que a contactam.

A subjetividade digital é uma realidade social crescente e, num futuro próximo, as pessoas poderão relacionar-se com um computador ou com um robô. Entretanto, compreenderemos mal o filme se esquecermos que tal relacionamento — não importa o quão satisfatório possa parecer — é um confortável simulacro de amor que reproduz os seus elementos mais seguros, evitando os desafios de realmente se apaixonar. Quase no final do filme, numa irónica reviravolta da história, Theodore é confrontado com a situação da própria máquina se desapaixonar e, finalmente, abandoná-lo. Samantha parte para o hiperespaço e ficamos a saber que foi refletir sobre temas superiores com outros SOs; mas, na verdade, o que sentimos é que arranjou uma boa desculpa para descontinuar uma relação sem saída, que o próprio Jonze não conseguiu solucionar. Esta perda subjetiva de Theodore acorda nele uma sabedoria, insuspeita até então: o reconhecimento, tácito no desfecho do filme, de que as relações amorosas necessitam de uma reciprocidade humano a humano, e que esta é, por definição, impossível com uma máquina. Mas, sobretudo, o reconhecimento de que essa reciprocidade cresce e desenvolve-se a partir da falha do outro em me satisfazer plenamente, falha essa que é igual à minha em satisfazê-lo também, o que torna a relação simétrica, desejável e transformativa, muitas vezes no conflito, mas também no silêncio confortável de um corpo amigo.

Uma das subtis ironias do filme está na confusão entre o aparente amor alargado, quase religioso, que parece ser o apanágio das máquinas inteligentes debatendo no hiper-espaço, e os pequenos desejos humanos que, finalmente, se contentam com simples amizades e um nascer do sol. No final do filme, Theodore escreve uma carta para a sua ex-mulher — a sua primeira carta verdadeira. A seguir vai procurar a amiga Amy, que está a sofrer o mesmo pesar que ele, senta-se a seu lado e os dois observam, silenciosamente, como o dia nasce.

TECNOLOGIA E AMOR NO SÉCULO XXI

A tecnologia tem sido concebida como uma ação humana intencional sobre a natureza e associa-se ao conforto e ao bem-estar. É neste contexto otimista que a tecnologia digital atingiu recentemente uma sofisticação operativa surpreendente. Apresenta-se hoje como um produto ‘inteligente’ capaz de responder de forma eficaz às questões e comportamentos humanos, atributo até então exclusivamente concedido à racionalidade humana. Os seus níveis de responsividade podem ser tão originais que, como Salanskis (2012) argumenta, conseguimos inventar máquinas que incorporam o prazer especificamente humano de brincar com os símbolos para produzir mensagens novas e inesperadas, como é o caso do chatGPT. Nos dias de hoje, em que há um mercado cada vez mais ligado à linguagem digital dos afetos — através das redes sociais, por exemplo — assistimos a uma crescente procura por tecnologias (especialmente softwares) capazes de suprir as diversas carências afetivas e necessidades vinculativas das pessoas (Tavares, 2015, Fischer & Caetano, 2016).

A ideia de que estamos a mudar a nossa maneira de experimentar os objetos, de forma a nos acomodarmos às suas novas funções, está a crescer na mentalidade contemporânea. À medida que a tecnologia se torna simultaneamente mais inteligente, mais penetrante e invisível, surgem respostas animistas face a objetos com agência, que passam a ser tratados como parceiros de uma relação funcional. Traços de animismo — a ideia de que objetos e outras entidades não-humanas possuem personalidade e força anímica — são evidentes na crença de que as máquinas são inteligentes e conscientes, na maneira como falamos com os nossos computadores e telemóveis e na forma como esperamos que estes correspondam às nossas expectativas. O que realmente importa não é tanto a crença animista — se realmente acreditamos que o nosso computador está vivo, ou não —, mas o tipo de comportamentos que ocorrem como um efeito da nossa interação com esses objetos inteligentes (Marenko, 2014). Outros autores mais futuristas, como David Levy (2008) por exemplo, afirmam mesmo que, em pouco tempo, é bastante provável que vejamos um número considerável de pessoas a desenvolverem sentimentos de amor romântico por robôs e computadores, e esses sentimentos serão considerados normais.

Muita da discussão atual sobre a inteligência artificial centra-se sobre saber se a consciência é possível nos vários formatos tecnológicos. Na linha do que sugeriu anteriormente, Levy escreve que “o robô que, pelo seu comportamento, aparenta ter emoções, deve ser considerado como tendo emoções” (Levy, 2008, p.120). O *Cyborg Manifesto* de Haraway (1991) ia já neste sentido, ao chamar a atenção para a ineficácia contemporânea de uma leitura binária do mundo que o categoriza em entidades distintas tais como ‘animal-humano’, ‘organismo-máquina’, ‘físico-não-físico’... Para esta autora, a realidade contemporânea mostra que a nossa identidade não é fechada, nem essencialista, mas é aberta, fraturada entre variadas relações e significados como é visível, por exemplo, no cyborg, um híbrido de humano e de máquina que cria entidades impossíveis na sua ausência.

No filme ‘Uma História de Amor’ poderíamos argumentar que Samantha age como co-consciência de Theodore, com o qual cria mundos novos. O filme apresenta um retrato distintivo e sedutor da máquina inteligente: uma interessante voz feminina sem corpo. É verdade que Samantha carece de um corpo, mas, de qualquer maneira, para Han (2013), os nossos próprios corpos são bastante incidentais em algumas das nossas relações mais importantes. Muitas amizades de longa distância dependem do Facebook e desenvolvem-se na ausência de uma interação corporal face-a-face. Nesta linha, Haraway (1991, p. 153) afirmava já que “a fronteira entre física e não-física é muito imprecisa para nós” e, na verdade, no início do filme, Theodore não precisa de ver um corpo físico para acreditar na realidade de Samantha. Parece até que a ausência do corpo a torna mais próxima, íntima, já que não há outras expressões relacionais a levar em conta e não há nenhuma evidência visível da sua natureza mecânica. Mas no mundo real parece prevalecer a ideia de que a inteligência artificial exige a concretização através de um corpo físico, e a ciência desenvolve hoje esforços para criar robôs sociáveis, que tenham uma forma física identificável (Bainbridge et al, 2010). Este parece ser o próximo passo para realizar o ideal da interface humano-máquina: programas de investigação sondando os sistemas perceptivos, sensoriais e motores humanos, a par de conhecimentos sobre o funcionamento neuro-cognitivo e emocional, fornecem já matéria para a sofisticação crescente destes humanoides que, segundo alguns, povoarão o ambiente pós-humano.

ORGANISMOS, SUBJETIVIDADES, RELAÇÕES

Permanece a questão, no entanto: conseguiremos nós tornar tão eficazmente as fontes da frustração física e emocional, para mergulharmos num ambiente de permanente satisfação? Será esta situação desejável, tendo em vista a criação utilitarista de robôs relacionais? Ou esta satisfação, para ser sentida, liga-se organicamente ao seu contrário, mostrando o laço inquebrantável entre o prazer e a dor, a frustração e a gratificação,

a curiosidade e a indiferença, característicos dos organismos vivos e, de forma mais clara, dos animais parentais³ de que fazemos parte, desde o seu aparecimento evolutivo há milhões de anos atrás?

Estudos recentes mostraram que até mesmo organismos simples como as bactérias apresentam algum tipo de sensibilidade que as leva a preferir certos estímulos e a evitar outros. Sentir é mais económico e rápido do que processar informação cognitivamente e, nos organismos com cérebro, as aprendizagens adaptativas contêm uma componente emocional importante. As emoções são evocadas pelas perceções, e os sentimentos, mais duradouros do que as emoções, correspondem a modos de reconhecimento de situações ecológicas e sociais que se tornam salientes nas mentes vivas (Damásio, 2017). As máquinas só podem mimetizar este processo, não senti-lo.

O otimismo dos programas tecno-humanos esbarra, talvez, com esta limitação inesperada do que significa estar vivo e relacionar-se com os outros. A dor da perda parece constituir o espaço para a alegria, do mesmo modo que a surpresa só acontece por contraste com o banal, umas só são percebidas pelas outras. O filme de Jonze não escapa a esta limitação: progressivamente o SO deixa de corresponder ao crescente desejo de Theodore até que Samantha decide, supostamente em nome de valores maiores, partir para o ciberespaço. O filme repete, assim, com a máquina, o que aconteceria se os parceiros fossem humanos. Neste filme, Jonze prefere a solução individualista ao aprofundamento das condições da relação a dois. Tal aprofundamento implicaria abdicar do desejo infantil de totalidade amorosa e, finalmente, confrontar-se também com uma alteridade sofrida, a mesma que, como qualquer humano, sofre das limitações de amar. Mas este afeto é impossível com uma máquina; felizmente, é possibilitado pela amizade com Amy.

CONCLUSÃO

Talvez a tecnologia mude drasticamente os ambientes de vida humana, talvez se torne cada vez mais próxima e interativa, mas só sob pena de obliterar completamente em que consiste viver, poderá modificar a essência do que significa ser humano. Esta consiste em amar e sofrer a partir de um corpo vivo, cuja história real de alegrias e sofrimentos serve de lastro para o desejo do outro.⁴

³ Os animais parentais, essencialmente as aves e os mamíferos, mas também alguns peixes e répteis, correspondem às espécies que tomam conta dos seus filhos e desenvolvem com eles laços afetivos individualizados. Nestes animais é possível observar a formação de vínculo afetivo, angústia de separação e outros sentimentos mais sofisticados como o ciúme, a amizade, a honestidade, a manipulação social, as bases da moral (Bekoff, 2005; de Waal, 2019).

⁴ O presente texto foi revisto no âmbito do projeto «Compôr mundos: humanidades, bem-estar e saúde» suportado pela Fundação Fernando Pessoa (FFP).

REFERÊNCIAS

- BAINBRIDGE, W.; HART, J. W.; KIM, E. S. & SCASSELLATI, B., (2010). “The benefits of interactions with physically present robots over video-displayed agents”. *International Journal of Social Robôics*. Vol. 3 (1), p. 1-12. DOI: 10.1007/s12369-010-0082-7.
- BEKOFF, M. (2005). *Animal Passions And Beastly Virtues. Reflections On Redecorating Nature*. USA: Temple University Press. ISBN: 9781592133482.
- DAMÁSIO, A. (2017). *A estranha ordem das coisas. A vida, os sentimentos e as culturas humanas*. Lisboa: Temas e Debates.
- FISCHER, S. & CAETANO, K. (2016). “Ela, Nós: tecnologia, afeto e sociabilidades na contemporaneidade”. *Galáxia*, 33, São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. p. 119-130. DOI: 10.1590/1982-25542016227780.
- HAN, A. (2016). “Spike Jonze offers a warm, thoughtful vision of future love in ‘Her’”. Em <<http://www.slashfilm.com/spike-jonze-offers-a-warm-thoughtful-vision-of-future-love-in-her-nyff-review/>>. Consultado a 25.04.2017.
- HARAWAY, D. (1991). “A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century”. In HARAWAY, D., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Ed. Routledge, p. 149-181. ISBN: 9781912453115.
- JONZE, S. (Prod., Dir.) (2013). *Her* [filme]. Los Angeles: Annapurna Pictures.
- LEVY, D. (2008). *Love and sex with robots*. New York: Harper Perennial. ISBN: 0061359807.
- MATOS, O. (2015). “Utopias e distopias”. In ZUIN, L. *O amor em tempos tecnológicos: Ela na solidão*. Em <<https://medium.com/ponto-%C3%B4mega/o-amor-em-tempos-tecnol%C3%B3gicos-ela-na-solid%C3%A3o-2610576c337f>>. Consultado a 25.04.2017.
- MARENKO, B. (2014). “Neo-animism and design: A new paradigm”. *Object Theory. Design and Culture*, 6:2. London: Bloomsbury, p. 219-241. DOI: 10.2752/175470814X14031924627185.
- SALANSKIS, J. M. (2012). “L’ordinateur exprime la spécificité de l’homme: jouer avec les symboles”. *Les Cahiers Science et Vie*, 132, Montrouge: Mondadori France.
- TAVARES, F. (2015). “Em um relacionamento sério com[igo]: pensando o amor contemporâneo a partir da relação maquínica do filme Her”. *Ciberlegenda*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, Em <<http://www.ciberlegenda.uff.br/index.php/revista/article/download/826/398>> consultado a 25.04.2017>.
- WAAL, F. de (2019). *The Age of Empathy: Nature’s Lessons for a Kinder Society*. UK: Profile Books. ISBN:10178816444X.

O OBJETO VOCAL OU O NADA RADICAL. PARA UM NOVO COMEÇO DA PSICANÁLISE¹

por

Christian Fierens²

Resumo: A ética da psicanálise nada mais é do que a promoção da ética do inconsciente. Esta funciona especificamente de acordo com o princípio do gozo. O próprio gozo só encontra a sua função começando pelo real do nada absoluto ou do objeto *a* entendido na sua forma vocal.

Palavras-chave: Gozo; ética; voz; objeto *a*; nada.

Abstract: The ethics of psychoanalysis is nothing else than the promotion of the ethics of the unconscious. It specifically operates according to the jouissance principle. Jouissance itself only finds its function starting from the real of the absolute nothing or the object *a* in its vocal form.

Keywords: Jouissance; ethics; voice; object *a*; nothing.

INTRODUÇÃO. A PAISAGEM DA PSICANÁLISE: VIZINHANÇAS E TOPOLOGIA OU A CRÍTICA DO REALISMO³

O viajante perdido numa grande extensão de terra ou de mar vê a toda a sua volta o horizonte que o rodeia. De qualquer lado que avance, o horizonte recua e ele não consegue captar o que o envolve. O horizonte escapa-lhe, e é apenas através de alguns movimentos limitados, muito distantes da linha do horizonte, que ele o pode experienciar: o ideal — o ideal distante — escapa-nos infinitamente.

¹ Este texto foi inicialmente publicado em francês na revista *Psychanalyse Yetu*, n.º 49, 2022, p. 99-113. Agradecemos a esta revista a amável permissão para o reproduzir aqui, bem como, evidentemente, ao seu autor. O artigo pode ser obtido no original francês aqui: <<https://www.cairn.info/revue-psychanalyse-yetu-2022-1-page-99.htm>>. Tradução para português de V. O. Jorge.

² Psicanalista, doutor em psicologia, psiquiatra, membro da Associação Psicanalítica Internacional e do *Questionnement Psychanalytique*.

³ Ver Christian Fierens e Frank Pierobon, *Les Pièges du Réalisme, Kant et Lacan*, Louvain-la-Neuve, EME, 2017.

Mas há algo mais que nos escapa e que é muito mais desconcertante do que a experiência do horizonte. É aquilo a que eu chamarei a experiência do horizonte invertida: na busca de um objeto suposto existir num determinado ponto, verifica-se que a sua essência (a “coisa em si”) desaparece no momento em que pensávamos estar a alcançá-la, tal como um Pólo Norte ou Sul que desaparece no momento em que o explorador é suposto alcançá-lo. Assim, o explorador das inibições, dos sintomas e das angústias vê desaparecer a essência de cada uma destas manifestações do inconsciente assim que ele as quer captar. À medida que ele se aproxima do seu núcleo incandescente, elas tornam-se esquivas e já não se sabe em que é que elas consistem realmente: o ideal — o ideal mais próximo, a coisa mais íntima, *das Ding* — escapa-nos infinitamente.

O analista tem esta experiência diariamente. Para limitar o seu desconcerto, o explorador pode erigir pontos de referência no lugar dessa nebulosa de inibição, de sintoma e de angústia. Os elementos de teoria podem assim servir de balizas ao praticante relativamente ao objeto que desaparece no preciso momento em que se pensava que seria alcançado. Os grandes conceitos freudianos ou lacanianos seriam, assim, como que bandeirolas ou marcos de referência supostos orientar a análise (orientação freudiana, orientação lacaniana, orientação junguiana, etc.). Poderíamos depositar uma confiança cega nestes conceitos, no seu fundador e nos seus representantes; o analista tornar-se-ia então um profissional técnico abordando situações clínicas com a sua caixa de ferramentas conceptuais, as quais nunca deveriam ser de modo algum questionadas.

Mas numa observação mais atenta (a qual um seguidismo sistematicamente evita), estes conceitos tornam-se eles próprios inatingíveis à medida que nos aproximamos do seu núcleo incandescente.

Freud compreendeu isto bem desde o início da sua metapsicologia, que era suposta expor os conceitos fundamentais. Estas ideias fundamentais “devem, de princípio, envolver uma certa medida de indeterminação; não se pode delimitar claramente o seu conteúdo. Enquanto elas se encontrarem neste estado, pomonos de acordo sobre o seu significado remetendo repetidamente para o material da experiência do qual elas parecem provir, mas que, na realidade, está a elas sujeito⁴”. O remeter mútuo dos conceitos para a experiência e da experiência para os conceitos indica bem que ele estava em processo de aproximação. E nós vemos que, após mais de cem anos de investigações, nós ainda aí estamos, e mesmo mais do que nunca. Nós podemos abordar os elementos da experiência clínica e podemos abordar o conteúdo dos

⁴ Sigmund Freud, “Pulsions et destins des pulsions”, *Métapsychologie*, in *Oeuvres Complètes tome XIII*, Paris, PUF, 1988, p. 163.

conceitos teóricos. Permaneceremos na sua *vizinhança* sem nunca tocarmos nem o x que seria o coração da experiência clínica, nem o y que seria o núcleo do conceito teórico. Estaremos sempre em percurso, tentando delimitar a vizinhança do que não pode ser delimitado de forma definida. Tal é a contribuição fundamental de Lacan em estar sempre no movimento que tenta aproximar-se, trabalhar com vizinhanças, com aproximações, tanto na sua prática, como na sua teoria. A vizinhança, eis o que define simultaneamente a topologia⁵ e qualquer prática psicanalítica que se respeite a si mesma, continuando a questionar os seus pontos focais e os seus obeliscos, as suas torres de controlo e os seus pontos de referência conceptuais, pondo-os constantemente a trabalhar sobre um *dizer* clínico que se esconde demasiado facilmente por detrás das evidências do que se diz e do que se ouve⁶.

Para receber (“intuição”) com dignidade e ter uma capacidade de captação (“conceito”, *Begriff*) adequada sobre o dizer do analisando e do analista, não basta, portanto, ouvir, é acima de tudo necessário abrir as condições do dizer que respeitem a paisagem, nomeadamente este espaço topológico de aproximação e de vizinhanças, onde se faz a experiência do horizonte invertido, ou seja, do ponto de referência que escapa à medida que se tenta captá-lo e *tê-lo* captado de uma vez por todas.

O espaço topológico da psicanálise corresponde estritamente à definição matemática do espaço topológico: é um conjunto de pontos (que são, e permanecem, desconhecidos: x , y , pontos de interrogação) onde cada ponto faz parte de vizinhanças e só pode ser abordado através dessas vizinhanças⁷.

Se aceitarmos a experiência do horizonte invertido de uma forma radical (e não apenas como uma experiência transitória, e rapidamente esquecida, de perturbação), somos convidados a *iniciar* a psicanálise de uma forma completamente diferente. Com um primeiro começo, nós pensávamos ter de recolher meticulosamente os tijolos e pedras (a anamnese) como materiais clínicos garantidos, em betão, para a nossa construção e para a reconstrução do psiquismo do analisando de acordo com

⁵ “Em matemática, num espaço topológico, uma vizinhança de um ponto é uma parte do espaço que contém um conjunto aberto que inclui esse ponto. É uma noção central na descrição de um espaço topológico.” (cf. <[https://fr.wikipedia.org/wiki/Voisinage_\(mathématiques\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Voisinage_(mathématiques))> NT.

⁶ Jacques Lacan: “Qu’on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s’entend” — “O que se diga permanece esquecido por detrás do que se diz naquilo que se ouve” (“L’Étourdit”, in *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 449).

⁷ Um espaço topológico (conjunto X de pontos x) deve satisfazer as quatro condições seguintes: (a) se V é uma vizinhança de x em X , então x está em V , (b) se V_1 e V_2 são duas vizinhanças de x , então a interseção de V_1 e de V_2 é uma vizinhança de x , (c) se temos uma vizinhança muito pequena, tudo o que engloba esta vizinhança é *a fortiori* uma vizinhança, (d) uma vizinhança de um ponto x é também uma vizinhança dos pontos “suficientemente” vizinhos de x (ver René Lavendhomme, *Lieux du Sujet, Psychanalyse et Mathématique*, Paris, Seuil, 2001, p. 78-79).

um plano pré-determinado. Com este Outro começo⁸ baseado nas vizinhanças e na topologia, faltam-nos os tijolos e o betão, e é nesta falta fundamental que se cria um novo mundo, ao mesmo tempo que se cria uma nova psicanálise. A questão é e permanecerá sempre esta: “tu estás aí?

Onde está o inconsciente? E acima de tudo: como podemos abordá-lo?

1. A ÉTICA DO INCONSCIENTE E O OBJETO *a*

A ética do inconsciente é a ética da psicanálise

Em *Traumdeutung*⁹, Freud *gira* constantemente *em torno* da questão do inconsciente: como abordá-lo (capítulo 2: o método), de acordo com que movimento (capítulo 3: a realização do desejo), como é que ele escapa sempre (capítulo 4: a deformação), que material ele convoca (capítulo 5), quais são as transformações que se operam no seu trabalho (capítulo 6). O sonho leva Freud a reconhecer que o inconsciente não funciona de todo de acordo com um método que nos seria familiar e que começaria por atribuir a si próprio pontos fixos bem conhecidos que permitem pensar, calcular e ajuizar: o trabalho propriamente inconsciente do sonho “não pensa, não calcula, não formula de modo algum juízos”. Não pensa em função do prazer. Não calcula através de meios técnicos para alcançar o prazer. Não faz juízos sobre os efeitos da sua ação na realidade¹⁰. Não! O inconsciente só faz uma coisa: “dar uma forma outra¹¹”.

“Dar uma forma outra” é, no entanto, apenas uma aproximação relativamente ao que o inconsciente faz. Mesmo que possamos imaginar as várias “formações” do inconsciente e apoiar-nos nas balizas das tópicas freudianas ou das figuras topológicas lacanianas, o inconsciente compreende-se através do seu trabalho e a primeira aproximação deste trabalho consiste em tomar em linha de conta que ele não pensa (em função do prazer), que ele não calcula (em termos de utensílios que

⁸ Refiro-me aqui a Martin Heidegger, que abre a necessidade de um novo começo para a filosofia a partir do *Estre* (*Seyn*) na medida em que ele é fundamentalmente *nada*, um nada radical uma vez que é diferente de qualquer ser (*Seiend*) (ver a sua segunda grande obra, depois de *Sein und Zeit*, obra póstuma: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, in *Gesamtausgabe band 65*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994 (tradução francesa, *Apports à la Philosophie, de l'Avenance*, Paris, Gallimard, 2013).

⁹ Sigmund Freud, *L'Interprétation du Rêve*, in *Oeuvres complètes Tome IV*, Paris, PUF, 2003. É evidente que o livro de Freud não deve ser entendido como a bíblia do psicanalista, mas na perspetiva em continuidade de um percurso de vizinhanças. A este respeito, o livro de Pierre Bruno — *Qu'est-ce que Rêver?* Toulouse, Érès, 2017 — propõe, de forma exemplar e questionadora, uma abordagem do sonho através de vizinhanças, a única abordagem que a ele, sonho, convém.

¹⁰ Este é o esquema médico ou técnico clássico: diagnóstico, tratamento, prognóstico.

¹¹ Sigmund Freud, *L'interprétation du Rêve*, in *Oeuvres complètes, Tome IV*, Paris, PUF, 2003, p. 558.

nos permitissem aproximar desse prazer na realidade) e que não formula juízos (sobre resultados esperados na realidade). Nada o motiva realmente, nem do lado do princípio do prazer, nem do lado do princípio de realidade, e de tudo aquilo que conduz a nossa atividade em termos de atividade dirigida pela razão. Ele é absolutamente obstinado¹² (mas não tem cabeça), teimoso (mas sem propósito aparente), duro de compreensão (mas não dotado de compreensão). Assim, ele impõe-se: é imperativo. Assim, ele rejeita toda as moderações e modulações da compreensão para o tentar domar: ele é categórico. O inconsciente está por excelência na vizinhança do imperativo categórico. As manifestações do inconsciente nas dependências aditivas e, mais genericamente, nas diferentes inibições, sintomas e angústias, impõem-se categoricamente: são figuras evidentes do imperativo categórico.

A expressão “imperativo categórico” evoca logo o seu filósofo de Königsberg. Se a lei moral kantiana pode parecer totalmente obsoleta, o imperativo categórico do inconsciente impõe-se hoje em dia em todas as vizinhanças da psicanálise. Podemos tentar desviar-nos dele, mas ele nunca se esquece de nós. Inexoravelmente.

É, pois, necessário especificar o que é e o que deve ser um imperativo categórico. Este é o interesse principal que tem para a psicanálise a leitura da *Crítica da Razão Prática* de Kant, da qual farei aqui uma introdução muito sumária.

Todas as dependências relativamente a objetos ou a matérias que determinariam o dever ou o imperativo devem ser eliminadas a fim de se perceber o que está em jogo no imperativo categórico. Sem objeto pré-determinante e sem matéria pré-determinada, o imperativo será portanto puramente *formal* (como observa Freud, o inconsciente limita-se a dar uma *forma* outra).

Como podemos compreender a forma do imperativo categórico inerente à lei moral kantiana? Um *equivoco* persistente, comum e mesmo partilhado pelo próprio Lacan¹³, considera que a lei moral surge 1) num sujeito-indivíduo, colocado diante de 2) objetos ou exemplos concretos; o indivíduo levanta a si próprio a questão de 3) o que convém fazer para fazer o bem, e encontra a resposta em 4) a lei moral, que tem uma forma universal. A forma vem assim somar-se a uma situação já estruturada por um sujeito, aos seus exemplos e aos seus objetos e a um ideal de bem fazer. Podemos inscrever este equivoco persistente num esquema em ziguezague (baseado no esquema L de Lacan¹⁴ Fig. 1):

¹² *têtu*, em francês, permitindo o jogo de palavras com *tête*, cabeça (NT).

¹³ Ver Christian Fierens, *Le Principe de Jouissance, Critique de la Raison Pratique (Kant), Kant avec Sade (Lacan)*, Louvain-la-Neuve, EME, 2020.

¹⁴ Jacques Lacan, “D’une question préliminaire à tout traitement de la psychose”, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 548.

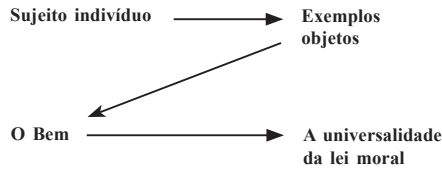


Fig. 1.

A chamada forma universal (4) surge assim apenas como resultado de uma tripla *hipótese* 1) a do sujeito-indivíduo, 2) a dos exemplos e objetos concretos e 3) a do querer fazer o Bem. É por isso que tal entendimento da forma não é categórico, mas sim triplamente hipotético.

A ética — do inconsciente e da psicanálise — deve ser abordada através do objeto *a*. E o objeto *a* só é introduzido através da ética

Para que a forma seja categórica, o imperativo categórico — como fazendo parte da vizinhança do inconsciente, da qual depende realmente a vizinhança da lei moral kantiana — *só pode partir do lugar do grande Outro* para se dirigir em seguida para as questões do Bem (e do Mal), dos exemplos (e dos contra-exemplos¹⁵) e finalmente para um sujeito que é apenas o produto de todo o processo. Esta leitura do imperativo categórico (profundamente fiel a Kant) é demonstrada em Lacan através de Sade, o qual não deixa 1) de laminar o sujeito, 2) de ridicularizar todos os exemplos, 3) de substituir o Bem pelo Mal para que tudo comece no lugar do Outro. Por outras palavras, a leitura do mal-entendido comum deve ser invertida e restabelecida na sua devida ordem¹⁶. Sade destaca assim a irrupção de uma nova moralidade a partir da *voz* do algoz situado no lugar do Outro que comanda todo o processo (um processo no sentido inverso do mal-entendido comum sobre a moralidade kantiana). A verdade de Kant é assim restabelecida com Sade: “Kant com Sade”.

¹⁵ “Exemplo contrário a outro ou que é usado para o contestar ou para contestar uma teoria ou um argumento.” Cf. Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021, <<https://dicionario.priberam.org/contra-exemplo>> NT.

¹⁶ “A condição do sujeito S (neurose ou psicose) depende do que se passa no Outro” (*Ibid.* p. 549, ênfase minha) e não o contrário.

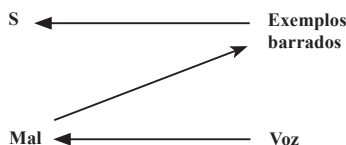


Fig. 2.

Mas isso não é tudo. Se Kant já tinha notado que a moralidade releva da faculdade superior de desejar, Lacan (novamente em “*Kant avec Sade*”) argumenta que o desejo (que corresponde à faculdade de desejar superior) e a lei moral são as duas faces de uma mesma moeda: a Lei não é mais do que desejo reprimido e o desejo não existe sem a sua articulação com a Lei. Com o “desejo” articulado desta forma à “Lei”, nós passámos para uma outra vizinhança do inconsciente, o que implica uma superfície bilateral. O inconsciente (o lado do desejo) é a outra face da ética (o lado da Lei): o estatuto do inconsciente é essencialmente ético¹⁷ (e isto é fundamentalmente a ética *kantiana*).

A ética da psicanálise nada mais é do que a promoção da ética do inconsciente. Assim, o imperativo categórico do inconsciente e a ética da psicanálise podem, portanto, ser explicitados pelas três fórmulas modificadas do imperativo categórico kantiano, não por uma ou por outra, mas pela articulação das três. Em primeiro lugar, “age de modo a teres sempre em conta o inconsciente, que vale sempre muito mais do que os regulamentos e as diretivas particulares, e que vale, portanto, como a Lei universal por excelência, mais forte do que todas as leis, incluindo as leis divinas”. Em segundo lugar, “age sempre respeitando as vizinhanças do inconsciente que existe em ti e em qualquer pessoa que encontres”. Em terceiro lugar, “deixa o inconsciente agir em completa liberdade, pois é a partir desta liberdade que se criam todas as formas novas”.

Uma tal ética do inconsciente funciona segundo o *princípio do gozo*¹⁸ e não segundo o princípio do prazer ou o princípio de realidade; ela começa – trata-se de um novo começo para a psicanálise! – pelo nada, a ausência de matéria e de objeto, pela voz em vez do Outro, pelo surgimento a partir do nada. Esta é a questão do objeto *a* de Lacan, que só poderia ter sido introduzida na sua necessidade estrutural através da ética do inconsciente (no *Séminaire VI*, na *Éthique de la Psychanalyse* e em *Kant avec Sade*).

Como *conceber*, como podemos abarcar o objeto *a*?

¹⁷ Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre XI, Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 34.

¹⁸ *Jouissance* = gozo, um conceito central no ensino de Lacan (NT).

2. COMO “ABARCAR” O OBJETO *a*? OU O VERDADEIRO SENTIDO DO CONCEITO COMO CONCEITO

A eventualidade do nada ou o possível

Entendamos o “conceito” não como uma noção da lógica formal, não como um círculo de Euler ou uma pequena caixa mental dentro da qual reduzimos e encerramos indivíduos ou elementos para serem classificados. O verdadeiro “conceito” consiste em saber como podemos apreender a coisa. Ora, como já dissemos, a paisagem da psicanálise implica que essa apreensão só poderá ser feita através de múltiplas vizinhanças e através do percurso da questão. A “compreensão” do objeto *a* (com vista a sustentar a ética do inconsciente e a ética da psicanálise) será, portanto, obtida através de uma caminhada pelas suas próprias vizinhanças.

Antes de iniciarmos esse percurso, precisemos ainda o que o “objeto *a*” não é: 1) ele não é um tipo de coisas que poderíamos encontrar sob a forma de múltiplos exemplares, na vida, no psiquismo ou no mundo; 2) ele não é uma entidade conceptual que compreenderia quatro espécies: o objeto oral, o objeto anal, o objeto escópico e o objeto vocal; 3) ele não é também uma chave-mestra capaz de substituir com vantagem Deus onisciente para resolver os problemas técnicos colocados pelo inconsciente. Em suma, o objeto *a* não é nem uma coisa, nem um conceito, nem uma ideia. Ele não é absolutamente nenhum ente¹⁹ e, deste ponto de vista, ele não é absolutamente *nada*.

Então, porque persistimos em chamar-lhe “objeto”?

Porque ele se impõe no próprio âmbito de qualquer abordagem, de qualquer apreensão do objeto, de qualquer objeto. Faz necessariamente parte da vizinhança do objeto, de qualquer objeto.

A analítica da *Crítica da Razão Pura* de Kant especificou como qualquer objeto *possível* pode ser concebido (como podemos aprendê-lo). Com as condições de possibilidade do objeto concebidas nas quatro grandes categorias (quantidade, qualidade, relação, modalidade), considerámos que o objeto é *possível*. Para cá deste possível, devemos também colocar a questão do objeto *impossível*, como Kant faz nas duas últimas páginas da analítica; ou, ainda, devemos colocar a questão de saber se o objeto é alguma coisa ou nada. “Alguma coisa ou nada?” Esta é a questão central, essencial, do objeto *a*, na medida em que ele é introduzido pela ética do inconsciente e pelo imperativo categórico (que parte necessariamente do nada).

¹⁹ *Étant* no original francês. NT.

“Como as categorias são os únicos conceitos que se reportam a objetos em geral, o discernimento de um objeto, para saber se ele é alguma coisa ou nada, seguirá a ordem e as indicações das categorias.²⁰ Para responder à pergunta, Kant propõe quatro fórmulas, que são de facto outras tantas tentativas de apreender o “nada” que, na sua pureza, escapa completamente.²¹

1. Do lado da *quantidade*, algo que não é nada é o “conceito vazio sem objeto” (*ens rationis*). O conceito tenta, de facto, delimitar algo numa primeira abordagem, mas, numa segunda abordagem, notamos que não há nada no círculo. Assim, o objeto plenamente satisfatório (o objeto oral) é o conceito vazio sem objeto por excelência: é um conceito bem circunscrito, mas que não circunscreve absolutamente nada: nunca haverá um objeto plenamente satisfatório. A eventualidade do nada encontra-se a partir de uma expectativa de alguma coisa (expectativa induzida pelo conceito).

2. Do lado da *qualidade*, um nada que é alguma coisa é “o objeto vazio de um conceito” (*nihil privativum*). O conceito produz realmente nada, a partir de alguma coisa: o conceito proporciona numa primeira abordagem uma qualidade (luz, calor, amor) que ele aniquila imediatamente numa segunda abordagem pela qualidade oposta ao mesmo conceito (obscuridade, frieza, ódio). Assim, o objeto contraditório (o objeto anal) é o objeto vazio de um conceito por excelência: duplamente apreendido, ele fabricou nada muito concretamente privando-se do que tinha dado a si mesmo. A eventualidade do nada é construída a partir da contradição que se joga no próprio conceito.

3. Do lado da *relação*, uma coisa qualquer que é apenas uma abertura para receber alguma coisa, é a “intuição vazia sem objeto” (*ens imaginarium*). Numa primeira abordagem, nós vemos bem a estrutura espacial, intuitiva e visual da nossa experiência, numa segunda abordagem notamos que esta estrutura não é de todo um objeto e não tem objeto. Assim, o objeto que não é um objeto porque ele é a condição de aparecimento de qualquer objeto (o objeto escópico) é a intuição vazia sem objeto por excelência: ela existe apenas no percurso em forma de duplo anel²² que circunda o objeto e apaga os vestígios do objeto. A eventualidade do nada é abstraída a partir da nossa experiência empírica.

²⁰ Immanuel Kant, “Critique de Pure Reason”, in *Œuvres Philosophiques tome 1*, Paris, Gallimard Pléiade, 1980, p. 1010; A290; B346.

²¹ Para a correspondência entre as quatro categorias kantianas, os quatro conceitos fundamentais freudianos da psicanálise, as quatro formas kantianas do nada e as quatro formas do objecto a laciano, remetemos para Christian Fierens, “Logique de vérité et logique de l'errance chez Kant et chez Lacan”, in *Filozofski vestnik*, The issue with Kant, Ljubljana, Filozofski institute ZRC SAZU, 2015, pp. 55-85. <<https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/view/4519/4216>>.

²² “Parcours en double boucle” no original francês — v. fig. 3. (NT).

Cada uma destas três tentativas de circunscrever o objeto a pressupõe um percurso de dois anéis, ou seja, um “oito interior”. Além disso, o objeto *a* é suposto sustentar e comportar as duas faces do desejo e da Lei, através das quais ele devia ser introduzido, como vimos. Isto permite-nos dar uma figuração topológica do objeto *a*. É o percurso topológico em oito interior que gera a superfície bilateral (desejo-lei), da qual nunca vemos mais do que um lado de cada vez.

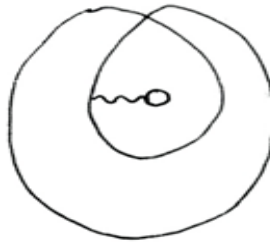


Fig. 3.

As três primeiras formas do nada ou do objeto *a* podem ser combinadas com alguma coisa, mas indicando com precisão de cada vez que: “não é isso”. Sim, é *possível* encontrar um objeto satisfatório, mas não completamente. Sim, é *possível* lidar com a contradição, mas não integralmente. Sim, é *possível* preencher a estrutura espacial, mas fica sempre um buraco. Contrariamente a estas três primeiras formas relativamente possíveis, a quarta forma é *radicalmente impossível*.

O nada radical e o impossível impossível

4. Do lado da *modalidade*, um nada que não é nada é “o objeto vazio sem conceito” (*nihil negativum*). “O objeto de um conceito que se contradiz a si próprio não é nada, porque o conceito nada é impossível, como por exemplo uma figura retilínea com dois lados”.²³ Aqui, aparentemente, não há necessidade de dois anéis: nada, é nada.

²³ Immanuel Kant, “Critique de Pure Reason”, op. cit., p. 1011.

Com este nada que é nada ($A=A?$), ver-nos-íamos livres da abordagem topológica por vizinhanças?

Toda a questão da psicanálise (a ética do inconsciente) está em *encontrar* este nada radical, que é equivalente à forma vocal do objeto *a*.

3. O IMPOSSÍVEL OU O ENCONTRO COM O REAL DO OBJETO *a*

O discurso psicanalítico “toca no real ao encontrá-lo como impossível²⁴”.

Este impossível já se encontra em toda uma série de negações promulgadas por Lacan: “o Outro não existe”, “não há relação sexual”, “a mulher não existe”, etc. Estas negações não são simples informações teóricas sobre o que “não existe”. São essencialmente posições éticas exigidas pelo inconsciente e pela ética da psicanálise: “abandonem qualquer esperança de encontrar o Outro do Outro, a relação sexual, a mulher, abandonem qualquer esperança de encontrar o significado, o sentido — vocês que querem entrar no inferno do inconsciente²⁵”. Esta ascese é particularmente difícil e antinômica à norma dos neuróticos — incluindo a da psicanálise neurótica — que se construíram precisamente sobre a crença na existência desse grande Outro, dessa relação sexual, da mulher, do significado, do próprio sentido.

O abandono destes pontos de referência será ao *mesmo tempo* o início da abordagem topológica por vizinhanças. Mas ele só implicará a aventura topológica se for radical, ou seja, que se não tivermos *Ersatz* para os pontos de referência que acabámos de abandonar (um Outro do Outro, uma relação sexual, uma tabela da sexualidade em duas colunas, interpretações, etc.). O nada radical — a quarta forma do objeto *a* — é assim fundamental não somente porque é ele que introduz a necessidade do objeto *a* para o inconsciente e para a ética da psicanálise, mas sobretudo porque é ele que implica a aventura topológica e o verdadeiro método da psicanálise por vizinhanças. O nada radical condiciona assim radicalmente a prática.

Não vale a pena multiplicar experiências e constatações; nós nunca atingiríamos nelas o abandono radical. Esta radicalidade do abandono só pode ser encontrada no encontro do impossível no próprio coração de cada objeto. O objeto *a*, como “*a invenção*” de Lacan, é fundamentalmente a *invenção ética do inconsciente* a partir

²⁴ Jacques Lacan, “L'Étourdit”, op. cit. *ibid.*

²⁵ “Tu que entras, abandona toda a esperança” (Dante, *The Divine Comedy*, in *Œuvres complètes*, Paris, Le Livre de Poche, p. 608).

do objeto *a* na sua forma vocal²⁶, que transporta qualquer objeto para o mergulhar numa outra prática (um outro começo para a psicanálise).

4. VIZINHANÇAS DO OBJETO *a* VOCAL OU DO NADA RADICAL

A face do objeto *a* é encontrada de forma muito concreta na clínica. Mas precisamente *não* “no que é ouvido”. Porque “o que se ouve” é ouvido como o significante que dá acesso ao significado, o lugar do grande Outro é ouvido como um personagem grande Outro, etc. A voz, o objeto vocal, é aquilo que não se ouve! “Aprender” o objeto vocal consiste em apontar para aquilo que está radicalmente fora do nosso alcance, fora do conceito.

A quarta forma do nada para o pensamento geométrico euclidiano plano (o exemplo de Kant)

Como já dissemos, é o “objeto vazio sem conceito” (*nihil negativum*). “O objeto de um conceito que se contradiz a si próprio não é nada, porque o conceito nada é impossível, como por exemplo uma figura retilínea com dois lados.” Toda a gente estará de acordo em reconhecer que a dita figura retilínea de duas faces não existe na *geometria plana euclidiana*, porque *neste quadro* é um conceito impossível; nesta disciplina, é um nada radical. No âmbito de uma geometria *esférica*, é óbvio que existem figuras compostas por dois lados (por exemplo, a figura delimitada por dois meridianos diferentes no globo terrestre).

A objeção formulada por Lacan relativamente ao exemplo kantiano²⁷ é fundamentalmente uma objeção relativa à geometria euclidiana plana, a qual é completamente insuficiente para explicar a abordagem psicanalítica do inconsciente²⁸.

²⁶ As três faces — oral, anal e escópica — estão claramente presentes em Freud. Se nos cingirmos a estas três faces, não só Lacan não inventou nada com o seu objeto *a*, como, acima de tudo, perdemos a própria razão de ser da invenção do objeto *a*.

²⁷ Jacques Lacan, *Le Seminaire, Livre IX, L'Identification*, inédito, sessão de 28 de Fevereiro de 1962.

²⁸ A topologia como revisão da estética transcendental kantiana (Jacques Lacan, “L'Étourdit” op. cit., p. 472) implica, naturalmente, livrarmo-nos do paradigma da geometria euclidiana que era o de Kant (ver Jacques Lacan, *L'identification*, op. cit.). Mas mais radicalmente, ela baseia-se na questão do que é o espaço, e esta questão foi perfeitamente colocada desde a primeira secção da estética transcendental kantiana (Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, op. cit., p. 784; A22; B37). Ver sobre este assunto Christian Fierens, “La parole neutre”, em Christian Centner, Marc Darmon, Christian Fierens e Cyril Veken, *La Parole et la Topologie. Pourquoi et Comment la Parole Implique-t-elle la Topologie?* Louvain-la-Neuve, EME, 2012, p. 7 e seguintes.

Como compreender então com precisão o “nada radical” *em relação à questão do inconsciente?*

A quarta forma do nada para a fenomenologia

O fenômeno em geral obedece necessariamente às condições da experiência tal como se inscreve no espaço e no tempo²⁹. O nada absoluto é o anti-fenômeno por excelência, ou seja, o que contradiz as condições da experiência. É o que, muito simplesmente, não existe. Para acentuar este “isso não existe”, poderíamos dizer “o Outro não existe”, “não há relação sexual”, “a mulher não existe”. Mas cada uma destas inexistências e todas aquelas que lhes poderíamos acrescentar baseia-se naquilo que consideramos serem as condições da nossa experiência, nomeadamente o Outro, a relação sexual, a mulher, etc. Ora, as condições da experiência nunca são dadas em absoluto, num realismo independente de nós; pelo contrário, de cada vez a nossa experiência do Outro, da relação sexual, da mulher, apresenta-se sempre como uma aproximação por vizinhança sem jamais poder fixar o ponto que estamos a tentar apreender. O nada absoluto — isto é, o objeto *a* na sua forma vocal — apresenta-se assim necessariamente como a inexistência de um ponto porque é impossível de fixar. Ele exige, conseqüentemente, a abordagem topológica, a abordagem por aproximações infinitas. O caso limite onde todo o funcionamento é desorientado³⁰ (como no Pólo Norte ou no Pólo Sul).

A quarta forma do nada na clínica freudiana

Na prática clínica muito concreta, temos de distinguir e de opor, por um lado, as condições da experiência e, por outro, o nada radical que contradiz estas condições. Assim, as condições da experiência é o lugar que instituímos, por exemplo sob a forma da regra fundamental das associações livres, para ir ao encontro do nosso paciente na expectativa de que ele possa tornar-se analisando. E o nada radical, a voz entra em jogo no que é irredutível ao dispositivo pelo qual pensávamos captar³¹

²⁹ Cf. a estética transcendental e a análise transcendental da *Crítica da Razão Pura*.

³⁰ O autor usa a palavra francesa “*déboussolé*”, “desbussolado”, particularmente expressiva desta desorientação. NT.

³¹ O autor utiliza a metáfora “*piéger*”, armadilhar, por certo com alguma ironia. NT.

o inconsciente do paciente. É o questionamento e o desvio³² do lugar de análise: o objeto *a* na sua forma vocal apresenta-se então como a paragem das associações, paragem essa que contradiz as condições fundamentais da psicanálise.

No entanto, objetar-se-á, isso não é nada, uma vez que uma tal paragem significaria, segundo Freud, que o analisando pensa no analista³³. Ora, este pensamento sobre o analista é apenas a cobertura que é preciso retirar para deixar ressoar a voz: o analisando pensa no analista no sentido de que o silêncio gira em torno da *função* do analista (e não da sua pessoa). Esta função consiste em manter-se no lugar de objeto *a* (no discurso analítico), e mais precisamente no lugar do objeto *a* vocal, ou seja, o do nada radical. Não se trata de o analista ter de fechar esse lugar. É que ele deve manter o silêncio. Ele é o guardião do silêncio vivido pelo analisando. Não há mais qualquer matéria, mas ausência radical de qualquer objeto para colocar debaixo do dente, sob as nádegas ou no olho. Pureza do Não-Ser. É isto que traz esta face do objeto *a* que é a voz, e é apenas aí que a questão do sujeito — “quem sou eu?” pode ter lugar. “Estou no lugar de onde se exprime que “o universo é uma falha na pureza do Não-Ser”. E isto não acontece sem razão, pois, a conservar-se, este lugar faz com que o próprio Ser se desvaneça. Ele chama-se Gozo³⁴, e é ele cuja falta tornaria vão o universo. Então, sou eu o responsável por isso? — Sim, sem dúvida.³⁵

Como é que nos responsabilizamos pelo gozo?

5. RESPONSABILIZAR-SE PELO GOZO OU A ÉTICA INICIADA NO OBJETO *a* VOCAL

A psicanálise não estará morta para aquele que a inventa de novo *desde o início* através da ética do inconsciente funcionando de acordo com o princípio do gozo. Abordagem absolutamente arriscada, risco absoluto, que deixa o analista sem qualquer recurso desde o início, exceto o de ter de se manter no lugar do objeto *a* vocal, do radical impossível. Não para pensar, calcular possibilidades e ajuizar da sua realização. Mas para abrir o dizer inédito de quem faz uma análise, ou seja, de quem a inventa a partir do inferno do inconsciente. Este é o princípio de gozo.

³² O autor utiliza a palavra francesa “*dé-route*”, mas subdividida por um traço, para melhor caracterizar o desfazer, o sair da sua rota, da cena analítica, a que alude. NT

³³ Sigmund Freud, “Sur la dynamique du transfert”, in *Œuvres Complètes tome XI*, Paris, PUF, 2005, p. 109.

³⁴ Gozo, em francês, conceito crucial de Lacan.

³⁵ Jacques Lacan, “Subversion du sujet et dialectique du désir”, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 819.

Este princípio só funciona com o abandono radical de qualquer matéria e de qualquer objeto, por outras palavras, com o objeto *a* vocal como nada radical. É a partir dele que se abre o encargo de fazer alguma coisa, de fazer uma pura forma — o *umformen* do inconsciente. Invenção de si próprio³⁶. Ato puro que não depende da matéria. É o dizer que cria tudo de novo (fora do dito e fora do ouvido). É o dito primeiro, onde tudo começa a partir do nada radical, a voz. A psicanálise só tem uma via possível: manter esta ética do inconsciente, manter o princípio de gozo.

Como mantê-lo, se possível, *em cada momento* da fala e do encontro que está em jogo na análise?

Do lado da fala

“O significante representa o sujeito para outro significante”³⁷. A definição é conhecida, mas ela é fundamentalmente equívoca. Compreenderemos os dois significantes como fazendo parte de uma “cadeia significante”, tal como Lacan tinha proposto aos seus alunos no período que precedeu o seminário sobre *A Identificação*³⁸? Neste mesmo seminário, Lacan propõe, pelo contrário, considerar o significante como um corte, e primeiro que tudo como um corte na repetição do *mesmo*³⁹ significante: “o outro significante” (S2) é assim o mesmo que o primeiro significante (S1), *mas*, na repetição, ele é amputado de todo o imaginário de que o primeiro estado do significante (S1) ainda estava carregado. Se S2 vale como “saber”, não é de modo algum um saber que acumula conhecimentos, mas o grau *zero* do saber (e é isso mesmo que está em jogo no traço unário, que não é de modo algum a redução de um conjunto de objetos ao seu denominador comum⁴⁰). É assim a ascense da diferença entre S1 e S2 que permite a emergência do nada absoluto, do objeto *a* na sua forma vocal.

³⁶ Ver Marie Emma-Jejcic, *Le Métier d'être Homme, Samuel Beckett, L'invention de Soi-même*, Louvain-la-Neuve, EME, 2021.

³⁷ Jacques Lacan, *ibid.*

³⁸ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre IX, L'Identification*, op. cit., lição de 30 de maio de 1962 (ALI p. 372).

³⁹ “O mesmo e o igual não se sobrepõem, tal como não se sobrepõem o mesmo e a uniformidade vazia do puro idêntico”. O igual (*das gleiche*) liga-se sempre ao sem-diferença, para que tudo caiba nele. O mesmo (*das selbe*), por outro lado, é a pertença mútua do diferente a partir da união operada pela diferença. Só se pode dizer “o mesmo” quando a diferença é pensada” (Martin Heidegger, “...o homem vive como poeta...”, in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 231).

⁴⁰ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre IX, L'Identification*, op. cit., lição de 6 de dezembro de 1961.

Do lado do encontro

“O que é que você espera deste encontro?” Esta a questão que parece ter de ser colocada a fim de planejar adequadamente o referido encontro, incluindo o encontro que inicia uma psicanálise (“que demanda é a sua?”). Com tal pergunta, o temor surpreendente do encontro, da *tuchè* absolutamente desconcertante, é evitado e neutralizado.

Para enfrentar verdadeiramente o real do encontro, devemos deixar de esperar que o Outro dê a resposta ao que esperaríamos. O Outro é radicalmente barrado, não porque não exista (vamos deixar essa questão em suspenso), mas porque ele não responde e não irá responder. É esta não-resposta radical que está em jogo na castração: a mãe — primeira figura do grande Outro — é castrada, ela não dará a resposta ao que esperamos. O mesmo se aplica a todas as figuras do grande Outro, incluindo a do analista, o sujeito suposto saber.

Mas não é tudo: o próprio analisando deve ser a figura do Outro para o analista no processo de cura e, no melhor dos casos, ele não dará a resposta que nós esperamos.

Ora, esta não-resposta do Outro (da mãe, do analista, do analisando, etc.) é exatamente o que está em jogo no outro do significante, no “outro significante”. O significante do grande Outro barrado $S(\bar{A})$, “será assim o significante para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, sem este significante, todos os outros não representariam nada”⁴¹. $S(\bar{A})$ é o S2 de todos os S1. Pelo menos se quisermos dar ao processo significante (S1-S2) toda a sua força.

Abordámos a forma vocal do objeto *a* como nada radical de várias maneiras: a figura retilínea de dois lados, os diferentes “não existe”, a cessação das associações, o outro significante como grau zero de conhecimento, $S(\bar{A})$, etc. No entanto, nunca diremos que o objeto vocal é um ou outro desses objetos, a cessação das associações ou $S(\bar{A})$ por exemplo. Pelo contrário, em cada caso nós aproximamo-nos da vizinhança do objeto *a* sem lhe tocarmos, porque é no movimento topológico e na multiplicidade destas vizinhanças que ele se constitui. Chamamos-lhe a voz,

⁴¹ Jacques Lacan, “*Subversion du sujet et dialectique do désir*”, op. cit. p. 819.

porque ele ressoa por um lado com a voz da consciência, que esconde a ética do inconsciente, e por outro lado na voz do alucinado, como real do significante.

A partir da invenção de Lacan, a partir do objeto *a* como vocal, o verdadeiro início da psicanálise (que está sempre a começar e a começar de novo) só pode surpreender — assustar. Pois não há nada que nos guie para manter o dizer, o dizer no poder de invenção do inconsciente.

A ética resume-se, pois, ao *dizer*. Este dizer *inventa e cria* o Bem. Este é o significado do “Bem-dizer”⁴²: inventar o Bem através do ato do dizer, partindo da voz como nada radical.

⁴² À questão “que devo fazer?”, Lacan responde: “Só posso retomar a questão como toda a gente faz, pondo-a a mim próprio”. E a resposta é simples. É o que faço, a partir da minha prática retirar a ética do Bem-dizer, que já sublinhei. Aprendei com ela, se acreditais que noutros discursos ela pode prosperar. Mas duvido que assim seja. Pois a ética é relativa ao discurso” (Lacan, “Télévision”, in *Autres Écrits*, op. cit., p. 541).

DE REGRESSO A PORTUGAL. ONZE CARTAS DE JORGE DIAS PARA MENDES CORREIA (1947-1949)

por

João Leal*

Resumo: Este artigo reúne onze cartas que o antropólogo Jorge Dias escreveu entre 1947 e 1949 para Mendes Correia, Diretor do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular. Documentam os primeiros passos da pesquisa de Jorge Dias depois do seu regresso a Portugal. Permitem caracterizar a relação entre Jorge Dias e Mendes Correia, assim como os planos e preocupações de Dias enquanto secretário do CEEP, responsável pela Secção de Etnografia do Centro e seu investigador. São antecedidas de um texto introdutório que procura analisar as principais linhas de força dessa correspondência até agora inédita..

Palavras-chave: História da Antropologia; Jorge Dias; Mendes Correia.

Abstract: This article brings together eleven letters that the anthropologist Jorge Dias wrote, between 1947 and 1949, to Mendes Correia, Director of the Research Centre in Peninsular Ethnology. They document the first steps of Jorge Dias' research after his return to Portugal. They allow us to characterise the relationship between Jorge Dias and Mendes Correia, as well as Dias' plans and anxieties as researcher and secretary of CEEP (in charge of the Centre's section in Ethnography). They are preceded by an introductory text that analyses the main lines of force of this previously unpublished correspondence.

Keywords: History of Anthropology; Jorge Dias; Mendes Correia.

* CRIA (FCSH-UNL). E-mail: joao.leal@fcsh.unl.pt.

Este artigo insere-se no projeto “Histórias da Antropologia em Portugal (1940-1970)”, desenvolvido no âmbito da linha de investigação “Políticas e Práticas da Cultura” do CRIA. Agradeço a Karin Dias e a Júlia Dias — filhas de Jorge Dias — a disponibilidade que sempre revelaram para colaborarem na pesquisa que tenho vindo a conduzir sobre Jorge Dias. Agradeço à Dra. Alexandra Oliveira, bibliotecária e arquivista do Museu Nacional de Etnologia, a ajuda que me tem prestado na pesquisa que tenho a vindo a conduzir no Arquivo Jorge e Margot Dias (Museu Nacional de Etnologia). Agradeço igualmente à Dra. Clara Pavão Pereira o apoio à pesquisa conduzida no Arquivo do Instituto Camões. As transcrições das cartas de Jorge Dias para Mendes Correia foram realizadas por Isabel Pinto (10 cartas) – Biblioteca e Arquivo do MNE — e por Luísa Gonçalves (uma carta) — estudante da licenciatura em Antropologia da FCSH (UNL) — a quem também agradeço.

Em março de 1944, depois de defender in extremis o seu doutoramento na Universidade de Munique — com uma tese, orientada pelo conhecido romanista Gerhard Rohlfs (1892-1986), intitulada *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Autárquica na Serra Amarela* (Dias, 1944) (Leal, 2023a) — António Jorge Dias (1907-1973) regressa a Portugal, acalentando fundadas esperanças de poder prosseguir os seus estudos etnográficos e etnológicos. Afinal de contas — como escrevera uma vez a Ernesto Veiga de Oliveira (1910-1990) — a etnografia, que ele descobrira na Alemanha graças a Margot Dias (1908-2001), era uma forma de enquadrar profissionalmente o antigo fascínio de ambos pelas paisagens rudes da ruralidade, que percorriam amiúde¹.

No curto prazo, porém, as esperanças de Jorge Dias revelaram-se infundadas. Em 1945, Orlando Ribeiro (1911-1997) — que havia fundado em 1943 o Centro de Estudos Geográficos na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (onde era também professor) — ainda o propõe para bolsheiro de Centro, com o objetivo de “estudar a vida comunitária no norte de Portugal”², mas ao pedido não será dado seguimento pelo Instituto de Alta Cultura (IAC). Isso não impediu Jorge Dias de, por conta própria, prosseguir as suas atividades de pesquisa. Estas conduzi-lo-ão, nomeadamente, a uma revisita de Vilarinho da Furna, cujos resultados serão incorporados na versão portuguesa da sua tese de doutoramento (Dias, 1948a) e a uma pesquisa, que se estendeu por todo o território nacional, sobre os arados, que dará origem ao livro *Os Arados Portugueses e as suas Prováveis Origens* (1948b). Simultaneamente Jorge Dias investe-se noutras pesquisas, sobre transumância ou sobre construções primitivas.

Não obstante este seu empenhamento na pesquisa etnográfica, Jorge Dias vê-se forçado a encontrar uma ocupação remunerada, tanto mais que — para além das duas filhas do seu primeiro casamento com Maria Madalena Dias de Almeida (sua prima direita) — tem a seu cargo os dois filhos (Lopo e Karin) que tivera com Margot Dias.

Por isso ocupará sucessivamente os leitorados de português em Santiago de Compostela (1944-1946) e em Madrid (1946-1947). Tratava-se de lugares com os quais Jorge Dias tinha familiaridade uma vez que havia sido leitor de português na Alemanha entre 1939 e 1944 (Leal, 2023a). O prestígio de que Dias gozava junto do IAC, em particular junto do seu secretário, Medeiros Gouveia, também terá pesado

¹ A etnologia, escreve Jorge Dias a Ernesto Veiga de Oliveira em julho de 1942, “é para nós uma possibilidade única porque nos dá liberdade para andarmos meses pelas serras e campos, com a certeza de ter o pão garantido na sociedade dos homens”. Em novembro de 1942 volta a insistir: “A Etnografia permite-nos viver pelos montes e pelas aldeias, sem termos um patrão, livres como desejamos e com a vantagem de termos uma recomendação do ministério e um ordenado todos os meses” (Leal, 2008: 503).

² Relatório Anual do Centro de Estudos Geográfico de 1945, Arquivo do Instituto Camões, PT/MNE/ICL/IC-1/03201/08, Doc. 44/2.

na sua nomeação. Como afirmou Margot Dias, em entrevista a Catarina Alves Costa e Joaquim Pais de Brito, “depois [de irmos para Portugal] a dificuldade foi ganhar a vida e isso foi o secretário do Instituto de Alta Cultura, que é quem manda nos leitores... e esse secretário gostou bastante do António e arranjou um leitorado em Santiago de Compostela” (Dias, Margot, 1996). A proximidade geográfica com Portugal, sobretudo no caso de Santiago de Compostela, permitia também a Jorge Dias manter-se em contacto com a família e com a pesquisa. Durante as férias escolares retomava as suas excursões etnográficas, pagas do seu bolso. Como escreve a Medeiros Gouveia em 29 de dezembro de 1946 “as excursões de estudo que faço durante as férias escolares, com a colaboração de outras pessoas, têm sido sempre pagas à minha custa”³.

Em Santiago de Compostela Jorge Dias assegurou, entre outras atividades, um ciclo de conferências intitulado “Panorama da História da Cultura Portuguesa” e um curso, em espanhol, de “Literatura Universal”, no qual dava destaque particular à literatura portuguesa⁴. Ambos os cursos parecem ter sido um êxito. Assim, no seu relatório de atividades relativo ao 1.º semestre de 1945, Jorge Dias refere que as conferências “têm tido uma frequência superior a Jaime Cortesão, António Sérgio e Hernâni Cidade, quando há anos deram conferências naquela universidade”⁵. Apesar disso, é contrariado que Jorge Dias ocupa o seu lugar em Santiago de Compostela. Queixa-se do tempo: “em Santiago há 160 dias de céu encoberto por ano, o que diminuirá sensivelmente o prazer de viver que me caracteriza. Em Berlim, nunca os aviões dos aliados conseguiram encobrir-me o sol por tanto tempo”⁶. E não gosta também de dar aulas em espanhol: “é um esforço enorme ter de falar durante uma hora numa língua que não me é familiar”⁷. Por isso, em dezembro de 1945, na sequência da proposta de Orlando Ribeiro para a sua integração no quadro de bolsеiros do Centro de Estudos Geográficos, insiste — sem êxito — com Medeiros Gouveia a esse respeito⁸.

Depois de dois anos na Galiza, Jorge Dias é nomeado, em 27 de junho de 1946, leitor de português em Madrid, onde se manterá até 6 de junho de 1947. Mas, mais uma vez, parece ser grande a sua insatisfação com o novo lugar. Queixa-se repetidamente ao IAC da falta de meios, do baixo valor do subsídio de que auferia e da indiferença do embaixador português em Madrid relativamente às atividades do leitorado⁹. Apesar disso, é durante a sua estada em Madrid — onde Margot Dias lhe

³ Arquivo do Instituto Camões PT/MNE/CICL/IC-11/01439/5, doc. 20.

⁴ Arquivo do Instituto Camões PT/MNE/CICL/IC-1/01336/04, doc. 23.

⁵ Arquivo do Instituto Camões PT/MNE/CICL/IC-1/01336/04, doc. 35.

⁶ Arquivo do Instituto Camões PT/MNE/CICL/IC-1/01336/04, doc. 19.

⁷ Arquivo do Instituto Camões PT/MNE/CICL/IC-1/01336/04, doc. 23.

⁸ Arquivo do Instituto Camões PT/MNE/CICL/IC-1/01336/04, doc. 15/2.

⁹ O embaixador português em Madrid era então Carneiro Pacheco, salazarista convicto, antigo Ministro da Educação do Estado Novo e Presidente da União Nacional.

fará companhia durante oito semanas¹⁰ e onde estudará “musicologia folclórica”¹¹ — que começa a surgir, para Jorge Dias, a luz ao fundo do túnel. Como escreve Ernesto Veiga de Oliveira, “em seguimento às sondagens particulares por parte de Mendes Correia e do Instituto de Alta Cultura” é então que recebe e aceita “o convite que lhe é dirigido para ingressar no Centro de Estudos de Etnologia Peninsular [CEEP] e aí organizar a investigação etnográfica” (1968: 11). Da parte do IAC parece ter sido decisivo neste convite o seu diretor, Amândio Tavares. Assim, numa carta para Medeiros Gouveia de fevereiro de 1947, Jorge Dias escreve que esteve com Amândio Tavares (1900-1974) no Porto, que “me disse irem bem encaminhados os assuntos relativos ao Centro e que V. Ex.^a já tinha falado com o Prof. Mendes Correia”¹². É já na perspectiva dessas suas novas funções que, ainda em Espanha, Jorge e Margot Dias fazem uma visita a Barcelona, para estudar “a organização dos diferentes organismos que se dedicam à etnografia”. E acrescenta, “nós não poderemos, com os meios que possuímos, aproximar-nos sequer do [que] aqui já se conseguiu e projetou”¹³. Pouco meses depois desta carta para o IAC, no verão de 1947, Jorge Dias está de regresso a Portugal como secretário do CEEP, encarregado da secção de Etnografia do Centro e seu investigador. Podia — finalmente — cumprir o seu sonho: dedicar-se a tempo inteiro à investigação etnológica.

O Centro de Estudos de Etnologia Peninsular — dirigido por Mendes Correia (1888-1960) e sediado no Porto — havia sido criado em 1945¹⁴. Os seus objetivos eram ambiciosos. Geograficamente, possuía a ambição — que poucos frutos deu — de articular a investigação em Portugal com a pesquisa realizada em Espanha. Disciplinarmente, o desenho do Centro — reminescente de concepções oitocentistas das “ciências do homem”, entretanto caídas em desuso — combinava antropologia física e biologia humana com pré-história e com etnografia e folclore. A opção pelas duas primeiras disciplinas era natural: estas correspondiam a disciplinas praticadas por Mendes Correia e por alguns colaboradores iniciais do Centro, com relevo para Alfredo de Ataíde. Faltava cobrir a área da etnografia¹⁵. Foi essa a tarefa de que Jorge Dias foi encarregue. Como me disse Benjamim Pereira em entrevista,

¹⁰ Arquivo do Instituto Camões PT/MNE/CICL/IC-1/01240/02, doc. 32.

¹¹ Arquivo do Instituto Camões PT/MNE/CICL/IC-1/01240/02, doc. 43.

¹² Arquivo do Instituto Camões PT/MNE/CICL/IC-1/01240/02, doc. 34.

¹³ Arquivo do Instituto Camões PT/MNE/CICL/IC-1/01240/02, doc. 40.

¹⁴ Sobre Mendes Correia, ver Matos (2023).

¹⁵ Para uma apresentação geral do CEEP, ver Oliveira (1968:7-11).

*O que aconteceu foi que, quando o Jorge Dias pensa criar um núcleo de etnografia em Portugal, fala com uma pessoa que foi muito importante, que era o Medeiros Gouveia, que era o secretário do IAC, Instituto de Alta Cultura. É evidente que estudou-se onde é que essa equipa poderia eventualmente encontrar apoio, onde é que se poderia sediar. E de repente surgiu a hipótese do Instituto de Antropologia do Porto [onde ficaria baseado o CEEP], porque no Instituto o Mendes Correia já estava com grande proeminência. Então o Jorge Dias entabula relações com o Mendes Correia, entendem-se muitíssimo bem, o Mendes Correia adere incondicionalmente à ideia do Jorge Dias, e não é por acaso que o Mendes Correia depois prefacia *Os Arados do Jorge Dias*, Houve ali um entendimento manifesto que facilitou esse arranque (Pereira 1996).*

JORGE DIAS E MENDES CORREIA

São alguns dos passos iniciais da pesquisa de Jorge Dias no CEEP que as onze cartas a seguir publicadas — endereçadas por Jorge Dias a Mendes Correia — permitem acompanhar. Cobrindo o período que vai de 1947 a 1949, essas onze cartas — todas elas manuscritas — fazem parte de uma correspondência mais vasta entre ambos que se iniciou em 1947 e se estendeu até 1953. Integrando um total de 25 cartas, essa correspondência foi devolvida a Jorge Dias pela viúva de Mendes Correia logo após a morte deste último em 1960, e encontra-se depositada no Arquivo Jorge e Margot Dias (Museu Nacional de Etnologia)¹⁶. Deste arquivo fazem também parte cartas de Mendes Correia para Jorge Dias, mas todas elas são posteriores a 1949¹⁷. Trata-se de uma correspondência relativamente regular, que se explica pela circunstância de, nesse período, Jorge Dias viver em Lavadores (Vila Nova de Gaia) e Mendes Correia residir em Lisboa, onde era deputado pela União Nacional à Assembleia Nacional e diretor da Escola Superior Colonial. Para além de eventuais telefonemas e conversas presenciais, a correspondência escrita parece ter sido um meio privilegiado de contacto entre ambos.

¹⁶ Arquivo Jorge e Margot Dias, Museu Nacional de Etnologia, pasta JD4/1(3).

¹⁷ São 15 essas cartas, todas elas referentes a um período posterior (1949-1953) ao período coberto pelas cartas agora selecionadas. Ver Arquivo Jorge e Margot Dias, Museu Nacional de Etnologia, JD4/pasta 4.

Os tópicos mais abordados nas cartas referem-se a assuntos práticos relacionados com o CEEP e a informações relativas à pesquisa de Jorge Dias e da Secção de Etnografia do Centro. Mas há também referências à internacionalização da sua pesquisa e — sobretudo nas cartas iniciais — são frequentes as chamadas de atenção para a importância dos estudos etnográficos em Portugal.

Esses temas encontram-se também presentes na correspondência de Jorge Dias com o IAC (depositada no Arquivo do Instituto Camões) e nos relatórios anuais da Secção de Etnografia do CEEP (depositados nos arquivos do Instituto Camões e nos arquivos do CEE [Museu Nacional de Etnologia]), mas são tratados nas cartas com mais liberdade de linguagem.

Essa liberdade é muito evidente nos desabaços sobre as dificuldades encontradas por Dias para a obtenção de meios humanos e financeiros para a concretização dos seus objetivos e sobre as dificuldades de “fazer coisas” em Portugal. Logo num das primeiras cartas para Mendes Correia, Jorge Dias, escreve:

Infelizmente vejo que não se conseguiu nada, pois a verba destinada ao Centro pode ser considerada ridícula. Um Centro com um Diretor e um Secretário parece-me pura ficção e espero que o IAC não se contente com organismos científicos desta ordem. Contudo, a minha experiência dos últimos anos torna-me um tanto ou quanto desconfiado, e temo ver goradas todas as esperanças de realizar uma obra séria como etnógrafo. Enfim, demos tempo ao tempo e se não pudermos realizar desta maneira procuraremos outra, pois na vida nada me mete medo (6-9-47).

Na mesma carta, lamenta ter que pagar do seu bolso a pesquisa conduzida no âmbito do CEEP: “Só neste mês gastei eu mais que o que me paga o IAC nos meus trabalhos de levantamento da carta do arado”. E mais tarde queixa-se do “peso da burocracia”: “o mau é que a gente tem de perder um tempo precioso com coisas burocráticas ou de expediente, que nada rendem” (1-11-48). Mas é sobretudo na carta de 28-IX-49, que é mais evidente a sua desilusão:

São tão poucos, tão aflitivamente poucos os que não são cadáveres adiados que procriam! Então este nosso país é, verdadeiramente, uma antecâmara da morte! Na palidez melancólica dos tristes, que cruzamos nas ruas, só vem estampada a inveja e a maledicência. E o pior é que isto faz-nos mal; rebaixa-nos humanamente. Treze anos que passei fora do país foram um banho de humanidade e sentido elevado da vida, que a pouco a pouco se vai oxidando em contacto com esta atmosfera húmida.

Ainda V. Ex.^a mostra ser todo feito de metal precioso e pode resistir a corrosão, mas eu, que apenas consegui uma camada por galvanoplastia no estrangeiro, vivo sempre sob o receio de que o chumbo apareça de novo à superfície (28-IX-49).

Dois meses depois volta à carga: “Quando cheguei do estrangeiro não sabia ainda as imensas dificuldades com que nesta terra se tem de lutar para realizar qualquer coisa” (24-XII-49).

Noutros pontos da correspondência agora publicada é a mesma liberdade de linguagem que encontramos, como, por exemplo, na apreciação muito negativa que Dias faz do trabalho do etnomusicólogo Armando Leça (1891-1977):

V. Ex.^a pode ver o livro do Senhor Armando Leça. Que desorientação e falta de lógica! Mesmo que esse Senhor tenha colhido elementos durante uma vida de dedicação à musica popular, ninguém os pode aproveitar. As músicas não são completas, não relaciona a letra com a música, não classifica, nem ordena nem faz absolutamente nada de proveito. É mesmo uma lástima, pois há outros, que embora não tenham grande orientação, fornecem pelo menos elementos para trabalhos futuros.

Esta liberdade de linguagem convive, entretanto, com um relacionamento respeitoso de Jorge Dias para com Mendes Correia. Este é evidente nas formas de tratamento que Jorge Dias emprega no início e no fim das suas cartas. Começando por tratar Mendes Correia por “Exmo. Senhor Professor Mendes Corrêa” (8-VII-47), continua depois a tratá-lo por “V. Ex.^a”, mas também por “Meu Exmo. Amigo”. As despedidas caracterizam-se pelo mesmo tom. Na carta de 6-9-47, Dias termina escrevendo “sou com a mais elevada consideração e estima”. Em 8-VII-47, finaliza a carta solicitando a Mendes Correia que “aceite os meus cumprimentos de sincero admirador”. Numa outra carta, os cumprimentos finais de Dias são extensivos à esposa de Mendes Correia: “peço para apresentar os meus respeitosos a sua Exma. Esposa com os melhores cumprimentos e toda a consideração do Jorge Dias (31-I-49).

São também vários os elogios dispensados por Jorge Dias a Mendes Correia: “V. Ex.^a. (...) tem uma sólida e merecida reputação científica, com uma obra enorme e valiosa a desfazer todos os ataques” (carta de 6-9-47). Na mesma carta elogia “a ampla visão das coisas [de Mendes Correia], ou seja, destes homens de ciência que não conhecem compartimentos estanques”. Mais tarde, em carta de 24-XII-49, é ainda mais enfático:

Devo dizer que com o decorrer de tempo tenho aprendido a apreciar cada vez mais as invulgares qualidades de V. Ex.^a e que é com verdadeiro prazer que colaboro na grande obra que consegui realizar. Quando cheguei do estrangeiro não sabia ainda as imensas dificuldades com que nesta terra, se tem de lutar para realizar qualquer coisa. Não podia portanto avaliar da grandeza da obra científica, que o país deve a V. Ex.^a. Por isso, o apreço que inicialmente sentia aumentou consideravelmente. Embora eu me conduza de outra maneira, nem por isso deixo de ter o mesmo respeito e consideração por V. Ex.^a. Talvez isto até seja desnecessário, pois parece-me que V. Ex.^a já compreendeu isso muito bem. Contudo, não perco nada em insistir neste ponto, pois muito sinceramente gostava que V. Ex.^a soubesse que tem em mim um verdadeiro amigo, sempre leal e sempre pronto a ser útil, desde que isso não vá contra a minha maneira de ser (24-XII-49).

Apenas numa ocasião, se notam fricções entre Mendes Correia e Jorge Dias, expressas numa carta de Jorge Dias de 20-II-49. O motivo parece ter sido o desapontamento de Jorge Dias em relação ao escasso montante do financiamento recebido pela Secção de Etnografia, em comparação com outras secções do CEEP. Isso terá gerado algum descontentamento da parte de Mendes Correia, que Jorge Dias procura apaziguar:

não posso compreender o que sucedeu, pois da minha parte, como digo, só tem havido interesse em bem servir os interesses do Centro, que são os do meu Exmo. Senhor. Se não fosse isso, eu procuraria só falar das necessidades da minha secção, e nunca mostraria interesse nos desenvolvimentos das outras. Como não foi este o caso, confesso que estou ansioso por saber quais as razões que aborreceram V. Exa. e que pode crer que me devem ser absolutamente estranhas, pois tenho procedido com a toda lealdade, nunca procurando salientar-me mais que o necessário para uma vida de relação normal. Espero, pois, que V. Exa. consiga esclarecer o caso para ter a certeza que da minha parte só tem um leal colaborador, como facilmente posso provar ao meu Exmo. Amigo.

Na correspondência de Mendes Correia para Jorge Dias, verificamos também, da parte do primeiro, um tratamento igualmente deferente em relação a Jorge Dias, que trata por “meu querido amigo” e cujas qualidades admira. Por exemplo, em carta

de 26-IX-49, Mendes Correia, convidado a redigir o prefácio de *Os Arados Portugueses e as Suas Prováveis Origens* (1948)¹⁸, escreve sobre Dias o seguinte: “Quanto ao prefácio é apenas justiça o que digo a seu respeito e a respeito do seu labor e também não é mais do que justiça o registo do contraste entre este e a quase geral penúria da nossa etnografia”. Agradecendo o envio de um artigo de Jorge Dias escreve ser “trabalho sugestivo, erudito e inteligente. Parabéns! E continue na sua tarefa tão proveitosa e brilhante” (carta de 26-2-50).

É compreensível que as relações entre Dias e Mendes Correia decorressem neste registo de mútuo respeito e estima. Independentemente das diferenças entre eles — que eram muitas —, Jorge Dias não só considerava Mendes Correia um cientista de grande prestígio nacional e internacional, como tinha sido ele a proporcionar-lhe as condições de trabalho a que almejava desde o seu regresso da Alemanha. Quanto a Mendes Correia, via Jorge Dias como um trunfo particularmente importante para a afirmação do CEEP. Ele, mais do ninguém, sabia ver a diferença entre Dias e a sua equipa e os restantes colaboradores do Centro.

JORGE DIAS: REALIZAÇÕES E PREOCUPAÇÕES

Marcadas por este tom simultaneamente livre e deferente, as cartas de Jorge Dias para Mendes Correia permitem dar conta das ambições e dos projetos de Dias para a Seção de Etnografia do CEEP. Logo em 1947 — naquela que parece ser a sua primeira carta para Mendes Correia — apresenta em anexo um ambicioso “plano de trabalhos”. Esse plano elencava as prioridades da sua pesquisa, com relevo para o estudo dos arados, das instituições comunitárias e do cancionero popular (a cargo de Margot Dias).

Relativamente ao primeiro tópico, Dias escreve ser seu objetivo o

estudo, classificação e localização do arado primitivo em todas as regiões do país, para a primeira folha do Atlas Etnográfico de Portugal, que se levará a cabo de acordo com os investigadores espanhóis, de maneira a que se possa realizar o Atlas Etnográfico de toda a Península com o mesmo método e simbologia.

¹⁸ Embora a data oficial de edição de *Os Arados Portugueses e as suas Prováveis Origens* seja de 1948, a correspondência entre Jorge Dias e Mendes Correia acerca do “preâmbulo” que este último escreveu para o livro é de 1949. Provavelmente o livro foi realmente publicado em 1949, correspondendo 1948 à data administrativa em que ele foi editado na *Revista da Universidade de Coimbra*, Vol. XVII.

Relativamente ao segundo tópico, Dias define como prioridades a realização de “estudos monográficos de aldeias com interesse etnográfico, sobretudo aquelas que conservam ainda organizações próprias de tipo comunitário” e “estudos das Instituições Comunitárias em Portugal”. Em relação ao cancioneiro definem-se como prioridades a “formação dum ficheiro de canções de todo o país que sirva de base séria à realização dum futuro Cancioneiro Musical Português” e a realização de “estudos musicais de algumas aldeias, como complemento de monografias etnográficas locais”. As referências à necessidade de organização de ficheiros — nomeadamente fotográficos — deve ser também relevada. Inicia-se aqui uma metodologia de recolha e tratamento de informação que será decisiva no desenvolvimento das pesquisas do CEEP.

Simultaneamente, o plano lista os meios humanos e materiais necessários à atividade da Secção de Etnografia do CEEP. Entretanto, estas necessidades só parcialmente serão atendidas. Fernando Galhano (1904-1995), Margot Dias e, mais tarde, Laura Peters Arriscado (nascida em 1923) são aceites como bolseiro(a)s do CEEP, mas Veiga de Oliveira só em 1953 entrará para o Centro¹⁹. Há também, como vimos, queixas de Dias relativas à exiguidade das verbas destinadas à Secção de Etnografia do CEEP. Mas, no essencial — embora grande parte da pesquisa seja realizada por Jorge Dias — os objetivos traçados vão sendo cumpridos.

Por isso, outro dos aspetos que as cartas de Jorge Dias para Mendes Correia permitem surpreender são justamente os caminhos que a pesquisa etnográfica de Jorge Dias tomou entre 1947 e 1949. Já vimos antes que, durante os anos dos seus leitorados em Espanha Jorge Dias revisitou — com Margot Dias — Vilarinho da Furna. O objetivo desta(s) revisita(s) parece ter sido o de recolher dados adicionais — nomeadamente relativos ao “Cancioneiro” (a cargo de Margot Dias) — e de atualizar a informação recolhida entre 1941 e 1943, tendo em vista a transformação da tese de doutoramento em livro.

¹⁹ Laura Peters Arriscado, licenciada em biologia e bolseira do CEEP entre 1950 e 1951, era casada com Henrique d'Oliveira, um primo direito de Ernesto Veiga de Oliveira que — segundo a filha, arquiteta Marta Oliveira — embora licenciado em engenharia civil e engenharia de minas, se interessava por “paisagens, pelas serras (em especial do Norte, Gerês, Soajo, Peneda, serra de Arga), o mar, a praia (desde que não tivesse [muita] gente). Gostava muito de fotografia, e são dele algumas fotografias de casas de aldeias serranas e de sargaceiros que integram as fichas guardadas no Museu de Etnologia” (Oliveira, Marta, 2020). “Falava alemão (por via da sua mãe, que era alemã). Nessa condição esteve como intérprete no congresso de Geografia de 1949. Esteve com Jorge Dias em Rio de Onor, como bolseira, e conserva muitas memórias do período em que lá foi. Depois casou e durante muitos anos não exerceu uma profissão; mais tarde seria professora do ensino secundário, até se aposentar” (Oliveira, Marta, 2020). Como bolseira do CEEP — para além de ter acompanhado Jorge Dias em Rio de Onor — Laura Peters Arriscado esteve envolvida num projeto próprio sobre “Práticas Pré-Nupciais em Portugal”. Teve também a seu cargo a reunião de referências bibliográficas sobre etnografia portuguesa (linha de trabalho que dará mais tarde origem à *Bibliografia Analítica da Etnografia Portuguesa*, de Benjamim Pereira [1965]) (cf. Relatórios Anuais do CEEP de 1950 e 1951, Arquivo do CEE, Museu Nacional de Etnologia).

Paralelamente, Jorge Dias irá estabelecer um produtivo diálogo com Orlando Ribeiro, cujos artigos “L’Habitat Rural au Portugal” (1938) e “Villages et Communes Rurales au Portugal” (1940) tinham já sido importantes para a sua tese de doutoramento e que irá prefaciá-la edição portuguesa de Vilarinho da Furna. São inúmeras as cartas que ambos trocam sobre esse tema²⁰. Quando Dias entrou para o CEEP, esta linha de pesquisa centrada em Vilarinho da Furna parecia já estar muito adiantada, de tal forma que Jorge Dias pergunta em carta de 8-VII-47 a Mendes Correia onde poderá ser editada a monografia (que será publicada em 1948).

Esta apresenta algumas modificações relativamente à tese. Entre elas, uma é particularmente relevante: a estabilização da terminologia empregue por Dias para designar a organização económica e social de Vilarinho da Furna em torno da expressão “comunitário(a)”. De facto, como notou Luísa Gonçalves,

Enquanto na tese são utilizadas as designações de “aldeia comunalista”, “povo comunalista”, “organização comunalista”, “usos comunitários”, “fase comunitarista”, “sistema coletivista”, “vida comunalista”, “organização coletiva”, as designações presentes no livro valorizam uma terminologia construída a partir do substantivo/adjetivo “comunitário(a)”. Embora surjam expressões como “aspectos da vida comunal”, “organização coletiva”, “hábitos comunalistas”, são mais correntes expressões como “organização comunitária”, “sobrevivência comunitária”, “focos comunitários”, “organização social comunitária”, “traços comunitários”, “usos comunitários”, “laços comunitários”, “povo comunitário”, ou “vida comunitária” (Gonçalves, 2023: 20).

Ao mesmo tempo que finalizava a versão portuguesa de Vilarinho da Furna, Jorge Dias — em consonância com o “plano de trabalhos” apresentado a Mendes Correia — projetava para novas direções este seu interesse pelo comunitarismo. É então que ganha mais expressão a sua pesquisa em torno de Rio de Onor — referida nas cartas de 6-9-47, de 27-VIII-48 e de 28-IX-49 — que conduzirá, em 1953, à publicação de *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoril* (Dias, 1953). Simultaneamente realiza várias excursões no Alto Minho e em Trás-os-Montes “para colher elementos sobre restos de comunitarismo de maneira a melhor poder enquadrar Rio de Onor” (carta de 28-VII-48).

A par do comunitarismo, outra frente de trabalho é constituída — mais uma vez em consonância com o “plano de trabalhos” apresentado a Mendes Correia — pela pesquisa sobre os arados, que irá conduzir à publicação de *Os Arados*

²⁰ Ver Arquivo Jorge e Margot Dias, Museu Nacional de Etnologia, pasta JD4/1 (3).

Portugueses e as suas Prováveis Origens (Dias 1948b). Esta pesquisa é referenciada em várias cartas para Mendes Correia, com particular destaque para a carta de 6-9-47. Nela Jorge Dias escreve:

Já consegui achar arados antigos em 25 concelhos, pois interessava-me não deixar concelhos em branco afim de se obter depois na carta zonas bem claras e tipos diferentes de arados, para os relacionar com outras manifestações culturais de outros povos (...). Pelo menos já fotografei, desenhei e medi uns 43 arados e espero acabar pelo menos esta folha do atlas nem que tenha de ser à minha custa. Até agora já encontrei três tipos diferentes.

Para além destes dois eixos centrais de pesquisa, percebe-se que Jorge Dias tirava partido das suas excursões — ou, como ele escreve, da sua “vagabundagem” (carta de 6-9-47) — para recolhas de informação sobre outros aspetos da cultura popular portuguesa, desde a transumância (carta de 8-VII-47) até aos sistemas primitivos de moagem (carta de 1-11-48). As construções primitivas — como mostram as suas publicações entre 1948 e 1950 — também faziam parte da sua agenda de pesquisa. Nalgumas das suas excursões é acompanhado por Fernando Galhano, que inicia então a sua pesquisa sobre alfaias agrícolas (carta de 27-VIII-48). Foi também neste período que Jorge Dias se investiu na pesquisa — solicitada por Orlando Ribeiro — que irá conduzir à redação do livro *Minho, Trás-os-Montes, Haut Douro* (Dias 1949) para o Congresso Internacional de Geografia, que teve lugar em Lisboa em 1949. É nesse âmbito que realiza, por exemplo, uma deslocação ao “Algarve [para] auxiliar o Mariano Feio [que havia conhecido em Berlim] nos estudos de geografia humana que tem que preparar para o Congresso de Geografia de 1948” (carta de 6-9-47).

Apesar da sua diversidade temática, a pesquisa de Jorge Dias entre 1947 e 1949, é caracterizada por alguns traços unificadores. Um deles tem que ver com a centralidade do trabalho de campo, seja sob uma forma mais intensiva — como em Vilarinho da Furna e em Rio do Onor — seja sob a forma de *extensive survey* (a “vagabundagem” de que fala Jorge Dias). Sendo praticante dessas excursões no norte rural de Portugal antes ainda da sua partida para a Alemanha, Jorge Dias — e os seus companheiros — podiam agora dar uma finalidade “superior” à sua sedução “pastoral” pelos campos (Leal 2001).

Nessa sedução avulta, em segundo lugar, o primado do que é mais arcaico, que se expressa tanto na escolha de temas, como no olhar que pousa sobre eles. É o arcaísmo que une entre si comunitarismo, arados, transumância ou construções primitivas. É também por isso que Jorge Dias se entusiasma quando descobre um

arado sem aivecas muitíssimo arcaico e de que havia notícias no séc. XVI segundo Leite de Vasconcelos. Afinal como estes nossos compatriotas ainda vivem em plena idade média, não admira que ainda conservem tão antigo exemplar (carta de 6-9-47).

Na mesma carta, referindo-a à sua pesquisa sobre os arados, escreve ser “preciso procurar lavradores velhos e tradicionalistas apegados às coisas do passado”.

Pela mesma razão, quando revê a sua tese sobre Vilarinho da Furna, Jorge Dias manifesta a sua grande “preocupação relativamente ao abandono dos costumes tradicionais, uma vez que se verificavam em Vilarinho da Furna e no mundo rural em geral alguns ventos de mudança e a influência da modernidade citadina” (Gonçalves, 2023: 3). Este olhar arcaizante, que será uma constante do trabalho posterior de Jorge Dias e da sua equipa, encontra aqui as suas primeiras expressões.

A preferência desse olhar arcaizante pela cultura material também aqui se esboça. Se bem que o comunitarismo seja prioritário na pesquisa de Dias entre 1947 e 1949, esta abarca igualmente os arados e outras alfaías agrícolas — estas últimas a cargo de Fernando Galhano — e as construções primitivas. O futuro mostrará a importância desse investimento de Dias e dos seus companheiros na materialidade das culturas camponesas, resultante em larga medida de uma conceção da etnografia que toma como certo o declínio irreversível dessas culturas (no que Jorge Dias e os seus companheiros tinham alguma razão).

Em resumo: o que a correspondência de Jorge Dias para Mendes Correia permite surpreender são os primeiros passos de um programa etnográfico que, com o tempo, se irá consolidando e avançará para novas direções de trabalho.

Jorge Dias insiste repetidamente sobre a importância desse programa. Em 8-VII-47, justificando os meios humanos e materiais solicitados, escreve:

podíamos realizar uma obra verdadeiramente científica e de grande futuro, estabelecendo pela primeira vez em Portugal as bases da Etnografia como ciência, coisa que nunca será possível sem uma organização séria. Não nos falta gente com elevada capacidade, mas que pode essa gente fazer se não houver uma organização que colha e ordene os elementos e estabeleça as bases de todo o trabalho científico sério? (carta de 8-VII-47)

Numa outra carta para Mendes Correia volta a insistir sobre a necessidade de dar um estatuto científico aos estudos etnográficos:

Como V. Ex.^a sabe, a Etnografia em Portugal não chega a ter fins de ciência, e para que o venha a ser, é necessário estabelecer-se bases sérias, não só dando diretrizes teóricas, como ordenando e sistematizando os elementos dispersos por inúmeras revistas e jornais, coligindo fenómenos em vias de desaparecimento e elaborando depois o material com espírito crítico e interpretativo. Para realizar tal obra não basta o trabalho individual e é necessário que um centro oriente esses trabalhos mercê dum pequeno grupo de colaboradores e de alguns técnicos. Ora isto parecia ter encontrado agora uma oportunidade, mas logo no limiar do edifício se anteveem os obstáculos (carta de 6-9-47).

Simultaneamente, as cartas de Jorge Dias para Mendes Correia permitem também acompanhar os seus primeiros passos em direção à internacionalização da sua pesquisa. Esse objetivo aparece enunciado no “plano de trabalhos” que apresenta a Mendes Coreia em 1947, quando Dias refere pretender “promover intercâmbio científico com o estrangeiro, sobretudo com Espanha, estabelecendo contacto permanente com os principais organismos da especialidade e convidando investigadores a virem conferências a Portugal”. De entre esses passos avulta a inscrição da sua pesquisa sobre os arados num eventual “Atlas Etnográfico de toda a Península [Ibérica]”. São também deste período os seus primeiros contactos com a CIAP, organismo da UNESCO que agrupava folcloristas e etnólogos europeus, do qual — mais tarde — Jorge Dias será o secretário-geral (Rogan, 2015). É também então que alguns conferencistas estrangeiros são convidados pelo CEEP, avultando entre eles Gerhard Rohlfs, que havia sido o orientador de Jorge Dias em Munique (ver Leal, 2023a). Sobre este escreve Jorge Dias a Mendes Correia:

Eu gostava muito que cá viesse o Prof. Gerhard Rohlfs de Munique, que vem representar a Academia da Baviera a Madrid durante a comemoração do Centenário da Real Academia das Ciências Físicas e Naturais. Se o meu Exmo. Amigo se não importasse em tratar disso. De Madrid aqui era um salto e ele vinha cá ao Centro fazer uma conferência sobre etnografia italiana. Ele foi um dos autores do Atlas linguístico da Itália e é uma das grandes figuras da etnografia linguística mundiais (31-1-49).

Esta procura de parcerias internacionais produz alguns frutos. Como refere Jorge Dias, sem esconder uma ponta de orgulho, “o meu Vilarinho tem tido críticas muito favoráveis em várias revistas estrangeiras. Parece que agradou mais lá fora

do que cá, o que talvez seja bom sinal” (carta de 28-VII-48). Ainda embrionária, esta vontade de internacionalização virá a tornar-se um aspeto particularmente relevante da atividade de Dias a partir de 1950 (ver Leal, 2021, 2023b).

CONVITE À LEITURA

As cartas de Jorge Dias para Mendes Correia a seguir apresentadas permitem, pois, fornecer uma visão de conjunto dos primeiros passos da atividade desenvolvida por Jorge Dias no âmbito do CEEP, Centro a que ficará ligado até 1968, quando o CEEP é substituído pelo Centro de Estudos de Etnologia (CEE). Possibilitam igualmente perceber os contornos do relacionamento entre Dias e Mendes Correia. Do ponto de vista científico — como ficou atrás sugerido — foi Orlando Ribeiro o seu interlocutor principal após o seu regresso a Portugal. Com Orlando Ribeiro, Dias continuará a manter, de resto, uma relação de grande proximidade e cumplicidade pessoais e seria Orlando Ribeiro a figura fulcral para a sua contratação, em 1956, como professor de etnologia na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Entretanto, do ponto de vista institucional, foi Mendes Correia a figura central para o início da atividade de Jorge Dias como antropólogo. As afinidades científicas entre ambos eram poucas (ou nenhuma), o relacionamento entre os dois — como mostram as cartas agora publicadas — era mais formal, mas entre eles estabeleceu-se uma relação mutuamente vantajosa que foi essencial para o desenvolvimento de um novo período da antropologia portuguesa, marcado justamente pela centralidade das pesquisas de Jorge Dias e da sua equipa (Leal, 2000).

REFERÊNCIAS

DIAS, A. Jorge (1944). *Vilarinho da Furna: um Povo Autárquico da Serra Amarela*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München vorgelegt von Dr. António Jorge Dias aus Oporto/Portugal.

DIAS, A. Jorge (1948a). *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária*, Porto, Instituto de Alta Cultura.

DIAS, A. Jorge (1948b). *Os Arados Portugueses e as suas Prováveis Origens*, Porto, Instituto de Alta Cultura.

- DIAS, A. Jorge (1949). *Minho, Trás-os-Montes, Haut-Douro*, Lisboa Congrès International de Géographie.
- DIAS, A. Jorge (1953). *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoril*, Porto, Instituto de Alta Cultura.
- DIAS, Margot (1996). Entrevista com Catarina Alves Costa e Joaquim Pais de Brito.
- GONÇALVES, Luísa (2023). *Relatório de Estágio Curricular no Arquivo Jorge e Margot Dias (Museu Nacional de Etnologia)*. Lisboa FCSH (UNL), 26 pp.
- LEAL, João (2000). *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- LEAL, João (2001). “Orlando Ribeiro, Jorge Dias e José Cutileiro: Imagens do Portugal Mediterrânico”, *Ler História* 40, pp. 141-163.
- LEAL, João (2008). “A Energia da Antropologia. Seis Cartas de Jorge Dias para Ernesto Veiga de Oliveira”. *Etnográfica* 12 (2), pp. 501-519.
- LEAL, João (2023a). “*Abreise aus Berlin*. Os Últimos Meses de Jorge Dias na Alemanha (1943-1944)”, *Etnográfica* 27 (2), pp. 495-525.
- LEAL, João (2023b). “As Redes Internacionais de Jorge Dias: EUA e Inglaterra”, Conferência Anual da Associação Portuguesa de Antropologia – Raúl Iturra, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 22 de fevereiro.
- MATOS, Patrícia Ferraz (2023). *Anthropology, Nationalism and Colonialism: Mendes Correia and the Porto School of Anthropology*. Oxford, Berghahn.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de (1968). *Vinte Anos De Investigação Etnológica no Centro de Estudos de Etnologia Peninsular*. Lisboa, Instituto de Alta Cultura.
- OLIVEIRA, Marta (2020). Comunicação por email dirigido a João Leal.
- PEREIRA, Benjamim (1965). *Bibliografia Analítica da Etnografia Portuguesa*. Lisboa, IAC.
- PEREIRA, Benjamim (1996). Entrevista com João Leal.
- RIBEIRO, Orlando (1940). “Villages et Communautés Rurales au Portugal”, *Biblos, Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra* XVI (II), pp. 411-425.
- RIBEIRO, Orlando (1938). “L’Habitat Rural au Portugal”, *Comptes Rendus du Congrès International de Géographie, Amsterdam 1938, II* (Travaux des Sections A-F), Leiden, UGI, pp. 137-144.
- ROGAN, Bjarne (2015) “A Remarkable Congress and a Beloved General Secretary: CIAP/SIEF, Arnhem 1955 and Jorge Dias”. *Etnográfica* 19 (3), pp. 567-576.

CARTAS DE JORGE DIAS PARA MENDES CORREIA²¹

Lavadores, 8-VII-47

Exmo. Senhor Professor Mendes Corrêa,

Peço-lhe que me desculpe só hoje lhe escrever para lhe enviar a prometida nota relativa ao Centro, mas a notícia de que partiam nesta época os rebanhos transumantes do centro da Beira para Montemuro, fenómeno, que há muito, gostava de estudar, fez com que pusesse a mochila às costas e partisse para as serranias beiroas. Foram uns dias cheios de sol e calor, mas plenos de beleza e ricos em resultados, pois não só fiquei inteirado em relação aos rebanhos transumantes, como fotografei e desenhei arados em vários concelhos colhendo sobre eles os elementos necessários. Dos rebanhos também tenho fotografias razoáveis e só lastimo que se me acabassem os rolos, pois não pude fotografar os pastores nos acampamentos de Montemuro, quando se juntam à volta do fogo e ao preparar as comidas. Mas como lá permanecem até meados de agosto, é possível que ainda lá dê um salto.

Já falei com o Senhor Doutor Ataíde e fiquei muito contente por V. Ex.^a ter aprovado a proposta de se instalar o meu gabinete em parte da sala de espera. Nem o Doutor Ataíde, nem eu podíamos concordar em nos instalarmos no gabinete de V. Ex.^a, que embora cá venha poucas vezes, de maneira nenhuma deve deixar de ter cá o seu posto. Assim foi uma ótima solução.

Eu envio aqui uma nota com o programa de trabalhos do Centro e a lista dos possíveis colaboradores que, claro está, se pode fazer de início, ou aos poucos, conforme parecer a V. Ex.^a e de acordo com as possibilidades do I.A.C. Contudo, como o Instituto estava resolvido a auxiliar o Centro dotando-o com as verbas necessárias, era talvez melhor aproveitar e bater o ferro enquanto está quente, pois só assim poderíamos realizar uma obra proveitosa e que nos não deixe ficar muito atrás daquilo que os espanhóis querem fazer. Creio V. Ex.^a que eu com estes colaboradores sou inteiramente capaz de realizar um trabalho útil, que agradará a V. Ex.^a

O 1.º colaborador vem para nós abandonando uma situação na Comissão Reguladora de Algodão, onde ganha uns 2.500\$00. Porque prefere dedicar-se a uma atividade mais compatível com os seus interesses e cultura, e porque pertence a uma família abastada. O 2.º é minha mulher, que dedicando-se mais à musicologia

²¹ A ortografia das cartas foi atualizada e alguns erros de português foram também corrigidos. Foram introduzidas algumas notas de rodapé, que fornecem dados sobre colegas de Jorge Dias mencionados na sua correspondência com Mendes Correia.

precisa de arranjar alguém para lhe olhar pelos pequenos, o que obriga a uma maior despesa. O 3.º é um rapaz que tem alguma coisa de seu e ganha bastante como pintor de arte, mas tem gosto por estes trabalhos e podia-lhe dedicar umas horas. O 4.º não abandona o banco, mas dedicará umas horas diárias e os fins de semana aos trabalhos no Centro.

Com esta gente que merece a minha inteira confiança podíamos realizar uma obra verdadeiramente científica e de grande futuro, estabelecendo pela primeira vez em Portugal as bases da Etnografia como ciência, coisa que nunca será possível sem uma organização séria. Não nos falta gente com elevada capacidade, mas que pode essa gente fazer se não houver uma organização que colha e ordene os elementos e estabeleça as bases de todo o trabalho científico sério?

V. Ex.ª pode ver o livro do Senhor Armando Leça. Que desorientação e falta de lógica! Mesmo que esse Senhor tenha colhido elementos durante uma vida de dedicação à música popular; ninguém os pode aproveitar. As músicas não são completas, não relaciona a letra com a música, não classifica, nem ordena nem faz absolutamente nada de proveito. É mesmo uma lástima, pois há outros, que embora não tenham grande orientação, fornecem pelo menos elementos para trabalhos futuros, mas neste caso, nem isso.

Eu penso, que a organização de diferentes ficheiros, como se faz noutros países é por onde devemos começar; pois ao mesmo tempo que já vamos realizando trabalhos de investigação sistematização e interpretação, colhemos os elementos úteis para todos os trabalhadores da Etnografia presentes e futuros preservando ao mesmo tempo de total desaparecimento muitos fenómenos e objetos, que ficarão arquivados nos ficheiros com as indicações necessárias e desenhadas, ou fotografias conforme a necessidade. Estamos a estudar um tipo de ficheiros fotográficos económicos e práticos, que depois apresentamos a aprovação de V. Ex.ª.

As músicas também devem ficar em fichas de cartolina com as linhas impressas, levando a letra e por trás todas as indicações necessárias. Será útil para a maior parte das fichas a sua ordenação por províncias e por assuntos e no caso das músicas, por melodias. Assim, tanto se podem achar os fenómenos agrupados, ou diferentes fenómenos de cada região.

Tudo isto não é fácil e obriga a um trabalho aturado até se ter conseguido uma base séria, sobre a qual os vindouros podem continuar a tarefa. Pena é não se poderem também coligir objetos que vão desaparecendo para continuar a obra de Sr. Leite de Vasconcelos, que nos deixou um museu que para ali está às moscas. Mas isto pode ser que se venha a conseguir mais tarde. O importante para agora é fotografar, desenhar, questionar e arquivar metodicamente todos os elementos e

para isso são necessários estes colaboradores, que são bem menos que os que o Padre Anglés²² tem só para a musicologia.

Isto é tudo que diz respeito à etnografia e à etnologia visto que muitos assuntos abrangem ambas matérias. Quanto às outras ciências não posso adiantar muito, porque sou nelas um leigo, mas estou pronto a aceitar as sugestões de V. Ex.^a e a fazer tudo que for possível para não desmerecer da confiança de V. Ex.^a.

Um destes dias veio falar-me, o Senhor Russel Cortez²³ para saber qual a sua situação dentro do Centro, dizendo-me que tem sido colaborador em arqueologia. Claro está que lhe não pude dar resposta nenhuma concreta, pois não estou autorizado a fazê-lo. Caso V. Ex.^a tenha interesse em manter a colaboração deste Senhor não vejo inconvenientes nisso, simplesmente, como nada sei de arqueologia ele ficará a trabalhar individualmente e V. Ex.^a pode vigiar a sua atividade. Eu acho que sendo possível não se deve impedir uma pessoa com interesses e qualidades de investigador de se realizar e como V. Ex.^a já o conhece e pode sempre seguir os trabalhos que vai realizando, pode V. Ex.^a muito bem manter-lhe a bolsa. Só o que muito pedia é que isso não fosse em prejuízo daqueles que indico, e que me parecem indispensáveis para levar a cabo este plano de trabalhos que apresento à apreciação de V. Ex.^a.

Também gostava de perguntar a V. Ex.^a qual a maneira de publicar uma monografia sobre Vilarinho da Furna, que já tenho pronta desde o princípio do ano. Como é uma monografia etnográfica, dum pequeno povo serrano, vive ainda sob um regime comunalista, apresento todas as formas da sua atividade, era desejo meu que fosse publicado em forma de livro, mas está claro dentro das normas da publicação do Centro e com a capa usada nestas publicações. Como tem fotografias, desenhos e música a edição não é barata, mas também um dos objetivos do Centro é mostrar que não está parado e por isso seria bom ir acumulando alguns trabalhos.

Querida, também, pedir a V. Ex.^a se visse que isso não era abusivo, utilizar o ficheiro que está no gabinete de V. Ex.^a para evitar assim essa despesa inicial. Mas se V. Ex.^a puder precisar dele, então pensa-se em arranjar um para o Centro.

Como V. Ex.^a vê, não apresento verbas para as diferentes despesas que o Centro deve vir a fazer, e isto porque não tenho grande prática destes assuntos, e não queria pôr-me a fazer o que não sei. Pedia, pois, a V. Ex.^a o favor de calcular aquilo que supõe preciso, e se por acaso V. Ex.^a entender que o devo fazer agradecia se V. Ex.^a que desse alguma indicação para eu ter uma base qualquer.

²² Trata-se provavelmente de Higinio Anglés Pamies (1888-1969), sacerdote e musicólogo espanhol.

²³ Fernando Russell Cortês (1913-1994) era um arqueólogo ligado a Mendes Correia que também se interessou pela história de arte e pela etnografia.

Peço a V. Ex.^a que me desculpe esta já tão longa carta e que aceite os meus cumprimentos de sincero admirador

Jorge Dias

Plano de trabalhos a encetar pelo Centro de Estudos de Etnologia Peninsular

1. Estudo, classificação e localização do arado primitivo em todas as regiões do país, para a primeira folha do Atlas Etnográfico de Portugal, que se levará a cabo de acordo com os investigadores espanhóis, de maneira a que se possa realizar o Atlas Etnográfico de toda a Península com o mesmo método e simbologia.
2. Formação dum ficheiro etnográfico por assuntos e por regiões como base de trabalhos futuros de síntese, ou gerais.
3. Formação dum ficheiro fotográfico de assuntos que interessam à Etnografia.
4. Realização de pequenos trabalhos preparatórios aproveitando os estudos feitos para fazer o ficheiro.
5. Estudos monográficos de aldeias com interesse etnográfico, sobretudo aquelas que conservam ainda organizações próprias de tipo comunitário.
6. Estudos das Instituições Comunitárias em Portugal.
7. Formação dum ficheiro de canções de todo o país que sirva de base séria à realização dum futuro Cancioneiro Musical Português.
8. Estudos musicais de algumas aldeias, como complemento de monografias etnográficas locais.
9. Promover intercâmbio científico com o estrangeiro, sobretudo com Espanha, estabelecendo contacto permanente com os principais organismos da especialidade e convidando investigadores a virem conferenciar a Portugal.

Lista de colaboradores propostos

1. *Investigador-coletor*, Sr. Ernesto Veiga de Oliveira, licenciado em direito e licenciado em ciências histórico-filosóficas, possuindo além disso conhecimentos musicais que lhe permitem colaborar em musicologia.
2. *Musicólogo e coletor musical*, Sra. Margot Schmidt Dias, com o curso de piano da Academia de Música de Munique, com exame de estado e com o curso de Mestre (o mais alto grau conferido pelos conservatórios alemães).

3. *Desenhista artístico*: Fernando Barbedo Galhano, pintor de arte, com várias exposições, quadros em museus e um prémio.
4. *Arquivista e fotógrafo*: Álvaro Dias de Almeida empregado bancário, já há muito tempo interessado por fotografias e assuntos etnográficos e com as qualidades de método e organização necessárias para a desejada atividade²⁴.

Relação de colaboradores, material e verbas de despesas necessárias para o Centro de Estudos de Etnologia Peninsular

1 Investigador coletor	1.500\$00	mensais
1 musicólogo e coletor musical	750\$00	“
1 desenhista artístico	500\$00	“
1 arquivista e fotógrafo	500\$00	“
Verbas para excursões do Secretário	6.000\$00	mensais
Verbas para excursões de musicologia	6.000\$00	“
Verbas para excursões de colaboradores	6.000\$00	“

verba para fichas

verba para fotografias

verba para fichas de musicologia

verba para material de desenhista

verba para publicações

verba para papel timbrado para correspondência

verba para pastas de arquivo de correspondência

verba para conferências de estrangeiros

verba para selos de correio

* * *

²⁴ Não consegui obter informações sobre Álvaro Dias de Almeida. Dado o seu apelido, idêntico ao da primeira mulher de Jorge Dias (Maria Madalena Dias de Almeida, que era sua prima direita), parece tratar-se de um familiar de Jorge Dias.

Lavadores, 6-9-47

Meu Exmo. Amigo,

Já tinha principiado a escrever-lhe hoje de manhã quando o correio me veio trazer a sua amável carta. Muito obrigado pelas suas palavras e pelos esforços que sei ter empregado para levar a bom termo a causa do Centro.

Infelizmente vejo que não se conseguiu nada, pois a verba destinada ao Centro pode ser considerada ridícula. Um Centro com um Diretor e um Secretário parece-me pura ficção e espero que o IAC não se contente com organismos científicos desta ordem.

Contudo, a minha experiência dos últimos anos torna-me um tanto ou quanto desconfiado, e temo ver goradas todas as esperanças de realizar uma obra séria como etnógrafo. Enfim, demos tempo ao tempo e se não pudermos realizar desta maneira procuraremos outra, pois na vida nada me mete medo.

Como V. Ex.^a sabe, a Etnografia em Portugal não chega a ter fins de ciência, e para que o venha a ser, é necessário estabelecer-se bases sérias, não só dando diretrizes teóricas, como ordenando e sistematizando os elementos dispersos por inúmeras revistas e jornais, coligindo fenómenos em vias de desaparecimento e elaborando depois o material com espírito crítico e interpretativo. Para realizar tal obra não basta o trabalho individual e é necessário que um centro oriente esses trabalhos mercê dum pequeno grupo de colaboradores e de alguns técnicos. Ora isto parecia ter encontrado agora uma oportunidade, mas logo no limiar do edifício se anteveem os obstáculos.

A boa vontade de V. Ex.^a em querer dividir as migalhas, creia que me sensibiliza, mas eu sei que a verba de que o Centro dispõe nem chega para a publicação da revista. Por isso, como eu tenho de ir agora para o Algarve auxiliar o Mariano Feio nos estudos de geografia humana que tem que preparar para o Congresso de Geografia de 1948 tenciono passar por Lisboa e falar no IAC. Mas as minhas esperanças são poucas. Basta dizer que a mim me disseram há dois meses que ficava a receber 3.000\$00 mensais e agora dão 2.700\$00 sem sequer mencionarem o facto. Como já lido há muitos anos com o IAC e conheço as dificuldades com que luta, vou apalpar terreno. Se não quiserem ou não puderem ajudar de uma maneira mais efetiva não sei então se será de aconselhar prosseguir. Amanhã dirão que o Centro não fez nada e não dirão que não fez nada porque não dão meios para que o faça. Para V. Ex.^a que tem uma sólida e merecida reputação científica, com uma obra enorme e valiosa a desfazer todos os ataques, não lhe pode dar isso muito cuidado. Porém eu, que começo agora e começar aos 40 anos já é qualquer coisa de desanimador; não me posso sujeitar a receber a fama de arranjista que não produz o que ganha. Não tenho medo do trabalho e sou capaz de me multiplicar; mas necessito

de ajuda. Creia V. Ex.^a que tenho um prazer enorme em começar a trabalhar em Portugal com um tal Diretor, pois conheço a sua visão ampla das coisas, ou seja, destes homens de ciência que não conhecem compartimentos estanques. Parece-me que se o Centro tivesse várias secções como V. Ex.^a deseja conseguíamos mais facilmente atingir uma altitude científica elevada, pois o saber relaciona-se e completa-se, visto que na natureza não se apresentam os fenómenos separados e só a limitação do nosso espírito os separa. Por isso, folgaria se juntamente com a Etnografia se trabalhasse em Antropologia, Arqueologia e Pré-História. Quantas coisas há que só se compreendem quando as vemos pelo ângulo por que outras ciências costumam olhar. Mas receio que tudo morra ao nascer, como tantas coisas nesta terra.

Contudo, como me está na massa do sangue a investigação eu cá vou trabalhando até me ser impossível continuar. De facto, apesar de eu dispor dalgum dinheiro, não me será possível continuar a investigar como até agora se não houver umas verbas para excursões e para fotografia. Só neste mês gastei eu mais que o que me paga o IAC nos meus trabalhos de levantamento da carta do arado. Já consegui achar arados antigos em 25 concelhos, pois interessava-me não deixar concelhos em branco afim de se obter depois na carta zonas bem claras e tipos diferentes de arados, para os relacionar com outras manifestações culturais de outros povos. Isto, parecendo simples, obriga a um trabalho enorme de pesquisa, com todas as arrelias e dissabores provocados pela desconfiança dos camponeses e as grandes fadigas a correr os lugares mais distantes e afastados das estradas, pois no Minho o arado antigo já quase que desapareceu e nalguns concelhos já não o usam há uns quarenta anos. É preciso procurar lavradores velhos e tradicionalistas apegados às coisas do passado. Se não tivermos o cuidado de salvar alguns dos exemplares existentes nada deixaremos aos vindouros. Contudo, recordo-me de ver um velho arado com rodas português em qualquer museu europeu, se não estou em erro foi na Suíça. Mas nós somos assim! Pelo menos já fotografei, desenhei e medi nuns 43 arados e espero acabar pelo menos esta folha do atlas nem que tenha de ser à minha custa. Até agora já encontrei três tipos diferentes. Um, o retangular de proveniência germânica ou pelo menos da Europa setentrional e bastante espalhado pelo mundo. Outro, o tipo mediterrâneo em Chaves e ainda o arado a que os [ilegível] chamaram radial nos concelhos do norte do Distrito de Viseu. Vamos a ver o que o Algarve nos vai agora revelar de surpresas.

Tenciono vir do Algarve nos últimos dias de setembro e está no meu programa ir no dia 1 de outubro até Rio de Onor, onde ficaria uns tempos a terminar recolha de elementos para a minha monografia e a fazer dali quartel general para bater o norte do Distrito de Bragança. Contudo, se V. Ex.^a puder precisar de mim era favor escrever para Lavadores, onde em fim de setembro devo passar. Se V. Ex.^a não vir

inconveniente nesta vagabundagem eu aproveitava a quadra de bom tempo e depois, pelo inverno fora iria trabalhando e ordenando o material recolhido. Infelizmente, durante o tempo que passar no Algarve não poderei receber correspondência, pois não ficarei muito em parte nenhuma.

*Se em Lisboa souber de alguma coisa não deixarei de o comunicar a V. Ex.^a
Desejando a V. Ex.^a um descanso perfeito nesta época intranquila.*

Sou com a mais elevada consideração e estima.

Jorge Dias

P.S. Gostaria muito de poder depois ter uma longa conversa com V. Ex.^a talvez na 2.^a quinzena de outubro em Lisboa. Tenho coisas para publicar e se não tivermos verba talvez as publique no estrangeiro. O IAC levará a mal tal coisa? É possível que não e assim não preciso de estar a maçar ninguém.

Mais uma vez com todo o respeito,

Jorge Dias

* * *

Porto, 13-IV-48

Meu Exmo. Amigo,

Lastimo que afinal não tivesse podido assistir às conferências do Padre Jalhay²⁵.

A do Centro realizou-se hoje e foi quanto a mim bastante melhor que a anterior. Presidiu o Prof. Amândio Tavares e fez para da mesa o Cônsul de Espanha.

Conforme a vontade de meu Exmo. Amigo fiz a apresentação do conferente, referindo-me a ausência involuntária do Diretor do Centro. No fim, o Prof. Amândio Tavares, também disse umas palavras relativas à conferência e ao Centro, dizendo que só pela ausência de V. Ex.^a tinha presidido a esta conferência.

A conferência anterior teve mais gente, embora se tivesse feito o mesmo reclame para as duas. Até se enviaram mais convites para a de hoje. Contudo, só havia 37 pessoas enquanto que ontem o Dr. Ataíde contou umas 50.

*Já escrevi ao Senhor Foundoukidis²⁶ de acordo com as instruções de V. Ex.^a
Dentro de poucos dias terei a lista dos investigadores que se podem indicar para*

²⁵ Trata-se provavelmente de Eugénio Jalhay (1891-1950), sacerdote católico e arqueólogo.

²⁶ Trata-se provavelmente de Eurípide Foundoukidis (1894-1968), de nacionalidade grega, que durante muitos anos dirigiu o Instituto Internacional de Cooperação Intelectual (IIIC) responsável pelo International Office of Museums (IOM). Depois do final da II Guerra Mundial foi nomeado secretário do CIAP, cargo que ocupou até 1951.

as diferentes secções da CIAP. Não sei se V. Ex.^a quer que as envie diretamente em nome do Diretor do Centro ou se o quer fazer V. Ex.^a pessoalmente. Aguardo ordens para proceder.

Em resposta a vários ofícios que mandei já recebemos algumas publicações, que nos são bastante úteis.

No sábado e domingo, fui a uns vales por detrás da Serra da Peneda, onde descobri um arado, sem aivecas, muitíssimo arcaico e de que havia notícias no séc. XVI segundo Leite de Vasconcelos. Afinal como estes nossos compatriotas ainda vivem em plena idade média, não admira que ainda conservem tão antigo exemplar.

Breve devo ter o trabalho sobre os arados concluídos, com o que muito folgo, pois já ando a sonhar demasiado com tais instrumentos e receio vir a sofrer deformação profissional, como um amador de gatos, pintado por [ilegível] que também já tinha cara de gato.

Com os melhores cumprimentos,

Sou de V. Ex.^a

Com muita simpatia e consideração

Jorge Dias

* * *

Porto, 28-VII-48

Meu Exmo. Amigo,

Cá pelo Centro vai tudo correndo normalmente. Fizemos agora uma excursão pelo norte de Vinhais e de Bragança para colher elementos sobre restos de comunitarismo de maneira a melhor poder enquadrar Rio de Onor. O Galhano também colheu bastantes elementos para a sua Alfaia Agrícola.

Soube que V. Exa já chegou quase ao fim da primeira etapa da sua grande jornada, pelo que vivamente o felicito. Deve agora merecer umas férias tranquilas e longe de todas as preocupações profissionais na paz dos campos.

Quanto ao prefácio que V. Ex.^a tão amavelmente está pronto a fazer, devo dizer que em breve seria oportuno enviar o manuscrito.

Eu estou a rever as provas da última folha. Ainda verei novas provas da mesma, mas começa-se logo com o índice analítico. Por isso julgo que o mais tardar até ao dia 15 de agosto seria bom estar o manuscrito em Coimbra. Mas se puder ser antes, tanto melhor, pois como é composto em itálico pode começar a compor-se ao

mesmo tempo que o índice. Agradecia se V. Exa não se esquecesse de mencionar a preciosa colaboração de Fernando Galhano que é bem mais que um desenhista.

Junto envio a V. Ex.^a umas recensões que fiz na R. P. de F [Revista Portuguesa de Filologia], para V. Ex.^a ler a parte marcada a tinta na última página. Esta gente, às vezes lembra-se de dizer o que lhe vem à cabeça, e aí vai disto, mas não podemos ficar calados.

Em meados de agosto tenciono ir para o Sul no Algarve e no Alentejo. Começo pela beira mar que é mais suportável e só em setembro venho para o Alentejo.

O meu Vilarinho tem tido críticas muito favoráveis em várias revistas estrangeiras. Parece que agradou mais lá fora do que cá, o que talvez seja bom sinal. Pelo menos agrada-me ver que não fui inteiramente malsucedido.

Pedindo para apresentar os meus respetos à Exma. Esposa de V. Ex.^a com toda a consideração e estima.

Jorge Dias

* * *

Porto, 1-11-48

Exmo. Senhor Professor Doutor Mendes Corrêa

Meu Exmo. Amigo,

Soube pelo Senhor Almeida que o Centro já recebeu a parte da verba que lhe foi atribuída este ano, com o que folgo, pois já tinha adiantado bastante para despesas da secção de Etnografia. Diz o Senhor Almeida, que é o grande homem das finanças, que por agora nos bastam uns 16.000\$00.

Não sei qual será a melhor maneira de fazer o envio dessa importância. Mas talvez por cheque fique mais barato e seguro.

Cheguei há pouco numa excursão pelo Barroso e Padrela, onde colhi alguns elementos curiosos. Vi, por exemplo, uns pios de descascar o milho alvo, iguais a outros que se usam na Ucrânia. Como o milho alvo se usava no país antes de introdução do milho grosso, no séc. XVI, é natural que estes pios tivessem vindo juntamente com esse cereal, que nos chegou pelo Norte, vindo da Europa. Aliás, ainda hoje se faz largo uso deste cereal em Padrela. Enquanto que o milho grosso ainda não encontrou franca difusão. Quantas coisas curiosas não se encontram ainda a cada passo!

O mau é que a gente tem de perder um tempo precioso com coisas burocráticas ou de expediente, que nada rendem. Mas habituaram-se a escrever para cá a perguntar coisas, gentes de várias terras, e às vezes, nem sei o que hei-de dizer...

Um dia tenho de arranjar alguém em que descarregue estas coisas.

Recebi um convite da Estação de Estudos Pirenaicos, para lá ir no verão passar numa temporada a fazer qualquer estudo. Pagam-me tudo, com a condição de publicar num trabalho qualquer sobre o estudo que fizer. Se tiver tempo talvez aceite.

Ainda não sei quando vou a Lisboa, mas é provável que ainda este mês tenha de lá ir e aproveitarei para ter o prazer de visitar V. Ex.^a.

Peço-lhe para apresentar os meus respeitosos a sua Exma. Esposa.

Com muita simpatia e admiração cumprimenta o Jorge Dias.

* * *

Porto, 31-I-49

Meu Exmo. Amigo,

Afinal não apareceu a tal ordem de dia para a conferência de Budapeste. O que vale é que eu também tenho pouco tempo, e assim escuso de me preocupar.

Contudo, para de futuro, se estas coisas da CIAP pudessem também vir para o Porto era melhor, pois podia-se-lhes dar andamento. Podia-se talvez pedir ao Foundoukidis para mandar em duplicado para o Porto e Lisboa, tudo aquilo que não tenha carácter particular e que portanto se dirija ao Prof. Mendes Corrêa.

Alegra-me muito a vinda do Reinhard pois era pessoa que gostava de conhecer. Já fui uma vez procurá-lo em San Sebastián mas não estava. O que espero é que não seja numa época em que eu esteja ausente. Já me tinham também falado nos 60 contos para o Centro. Não se alargaram muito, pois o ano passado tivemos 58. Mas pode ser que ainda venha mais.

Já entreguei o trabalho do Carlos Teixeira²⁷ e a carta de Hoyos Sainz²⁸. Parece-me que onde encontrará as tribos portuguesas no tempo dos romanos mais bem estudadas será nas Religiões da Lusitânia.

Quanto à carta da Senhora Sueca cá ando a tratar disso. Um dos contos encontra-se na Biblioteca, mas outro de Adolfo Coelho não se encontra. Já se começou a traduzir e depois envia-se-lhe o que houver traduzido.

Já temos a promessa duma colaboradora, licenciada Laura Peters Arriscado, que foi aluna de Biologia e frequentou as aulas do Dr. Ataíde e Dra. Leopoldina.

²⁷ Trata-se provavelmente do geólogo e paleontólogo Carlos Teixeira (1910-1982).

²⁸ Luis de Hoyos Sainz (1868-1951) foi um conhecido etnógrafo espanhol.

Eu gostava muito que cá viesse o Prof. Gerhard Rohlfs de Munique, que vem representar a Academia da Baviera a Madrid durante a comemoração do Centenário da Real Academia das Ciências Físicas e Naturais. Se o meu Exmo. Amigo se não importasse em tratar disso. De Madrid aqui era um salto e ele vinha cá ao Centro fazer uma conferência sobre etnografia italiana. Ele foi um dos autores do Atlas linguístico da Itália e é uma das grandes figuras da etnografia linguística mundiais.

Peço para apresentar os meus respeitosos a sua Exma. Esposa com os melhores cumprimentos e toda a consideração do Jorge Dias.

* * *

Porto, 20-II-49

Meu Exmo. Amigo,

Fui ontem ao Centro pela primeira vez, depois duns dias de gripe, e fiquei muito surpreendido com o que me contou o Dr. Ataíde. Naturalmente que não sei ao certo o que o IAC resolveu sobre o Centro, a não ser o que o Prof. Amândio Tavares há tempos me disse: que tencionava dar maior expansão às diferentes secções do Centro.

Devo dizer que eu só me tenho esforçado pelo desenvolvimento do Centro, na medida em que isso representa pugnar pelos interesses de V. Ex^a. e nada mais. Como V. Ex^a. se deve lembrar, quando vim de Espanha, e de acordo com as conversas que lá tive, eu vinha convencido que o Centro se concentraria só na investigação etnográfica, e é só essa que me interessa. Soube depois que V. Ex^a. não concordava com este plano e do que ouvi pensei que de facto havia não só lugar para a minha etnografia, como para a Arqueologia e a Antropologia. De acordo com o pensamento de V. Ex^a., eu tenho sempre lutado nesse sentido nunca pensei em desenvolver a minha secção a expensas das outras. Por isso, em conversas com o Senhor Almeida ou Dr. Ataíde, eu estou sempre de acordo em que é pena que se não dê maior desenvolvimento às outras secções sobretudo dado o interesse que V. Ex^a. tem nelas. Por isso, quando vi que este ano a minha secção recebia menos dinheiro, que o ano passado, embora o Centro recebesse um pouco mais, tive de fazer este último comentário: neste mundo não pode haver quixotismos.

Como digo a V. Exa, não posso compreender o que sucedeu, pois da minha parte, como digo, só tem havido interesse em bem servir os interesses do Centro, que são os do meu Exmo. Senhor. Se não fosse isso, eu procuraria só falar das necessidades da minha secção, e nunca mostraria interesse nos desenvolvimentos

das outras. Como não foi este o caso, confesso que estou ansioso por saber quais as razões que aborreceram V. Exa e que pode crer que me devem ser absolutamente estranhas, pois tenho procedido com a toda lealdade, nunca procurando salientar-me mais que o necessário para uma vida de relação normal.

Espero, pois, que V. Exa consiga esclarecer o caso para ter a certeza que da minha parte só tem um leal colaborador, como facilmente posso provar ao meu Exmo. Amigo.

Só lamento que situações confusas me coloquem de qualquer maneira a uma má luz. Espero poder amanhã ou depois falar com o Prof. Amândio Tavares para esclarecer o caso junto dele, pois não quero que V. Ex.^a possa pensar qualquer coisa que prejudique as relações tão amigáveis que tinha com V. Ex.^a.

Peço para apresentar os meus cumprimentos à sua Exma. Esposa.

Com os melhores cumprimentos sou com toda a estima e muita consideração.

Jorge Dias

* * *

Porto, 28-IX-49

Meu Exmo. Amigo,

Mais uma vez agradeço as palavras de V. Ex.^a e sinto-me feliz por o destino me ter dado estar oportunidade de conhecer V. Ex.^a mais de perto. São tão poucos, tão aflitivamente poucos os que não são cadáveres adiados que procriam! [sublinhado no original]. Então este nosso país é, verdadeiramente, uma antecâmara da morte! Na palidez melancólica dos tristes, que cruzamos nas ruas, só vem estampada a inveja e a maledicência.

E o pior é que isto faz-nos mal; rebaixa-nos humanamente. Treze anos que passei fora do país foram um banho de humanidade e sentido elevado da vida, que a pouco a pouco se vai oxidando em contacto com esta atmosfera húmida.

Ainda V. Ex.^a mostra ser todo feito de metal precioso e pode resistir a corrosão, mas eu, que apenas consegui uma camada por galvanoplastia no estrangeiro, vivo sempre sob o receio de que o chumbo apareça de novo à superfície.

Afinal, decidi-me por Preâmbulo! Era uma palavra só, e prestou-se melhor a pôr na capa um tipo mais espaçado. V. Ex.^a desculpará em pôr na capa: Preâmbulo por Mendes Corrêa. Foi assim que fiz com o Orlando Ribeiro. Depois, dentro, a assinar, vem então a categoria de V. Ex.^a, mas se entender outra coisa eu estou por tudo. Mas o nome de V. Exa vale hoje bastante mais que a categoria.

Professores ainda há um par deles, mas Mendes Corrêa há só um (apesar de haver outros com esse nome).

Tenho muita pena se não vejo V. Ex.^a, mas vou do dia 1 a 15 a Rio de Onor. De 15 a 24 estou no Porto e daí sigo para Compostela, onde vou fazer uma conferência sobre: As grandes regiões etnográficas portuguesas. Se V. Ex.^a ainda adiar a viagem ao Porto por mais uns dez dias ainda tenho o prazer de o ver.

O Senhor Almeida já está ao serviço na próxima semana e o Snr. Dr. Athayde deve vir no dia 5. Escrevi-lhe hoje a dizer da vinda de V. Ex.^a.

Pedindo a V. Ex.^a para me recomendar a sua Snra. Esposa. Sou com toda a estima e a maior admiração de V. Ex.^a.

Jorge Dias

* * *

Porto, 24-XII-49

Meu Exmo. Amigo,

Não quero deixar de lhe escrever neste dia para lhe desejar um feliz natal e um bom novo ano alegre e cheio de compensações na companhia de sua Exma. Esposa.

Nesta época do ano é que se costumam fechar as contas e dar os balanços às escritas. Nós, como não somos homens de negócios, temos de fazer o balanço aos valores com que lidamos, os valores morais e intelectuais, que embora mal cotados nos mercados nacionais, são contudo os únicos de que dispomos e os únicos que consideramos superiores (talvez por nos faltarem os outros). Por isso, eu gostava de fechar as minhas contas com V. Ex.^a para entrar no novo ano com a consciência tranquila.

Devo dizer que com o decorrer de tempo tenho aprendido a apreciar cada vez mais as invulgares qualidades de V. Ex.^a e que é com verdadeiro prazer que colaboro na grande obra que conseguiu realizar. Quando cheguei do estrangeiro não sabia ainda as imensas dificuldades com que nesta terra, se tem de lutar para realizar qualquer coisa. Não podia portanto avaliar da grandeza da obra científica, que o país deve a V. Ex.^a. Por isso, o apreço que inicialmente sentia aumentou consideravelmente.

Tenho necessidade de lhe afirmar isto por duas razões; primeiro porque sempre gostei de aplaudir os que o merecem, segundo, porque a minha maneira de ser um pouco independente, podia dar lugar a qualquer lamentável falsa interpretação. De facto, eu tenho reparado que nem sempre sigo aquelas normas de conduta que pautam as ações dos meus companheiros do Instituto de Antropologia. Aliás, isso não é de admirar; visto que eles frequentaram a escola de V. Ex.^a desde as primeiras letras e eu já entrei homem feito. Contudo gostava de frisar que embora

eu me conduza de outra maneira, nem por isso deixo de ter o mesmo respeito e consideração por V. Ex.^a. Talvez isto até seja desnecessário, pois parece-me que V. Ex.^a já compreendeu isso muito bem. Contudo, não perco nada em insistir neste ponto, pois muito sinceramente gostava que V. Ex.^a. soubesse que tem em mim um verdadeiro amigo, sempre leal e sempre pronto a ser útil, desde que isso não vá contra a minha maneira de ser. Eu sou um lutador, e quando luto faço-o de frente. Não sou um subserviente, nem adulator, mas quando admiro e estimo alguém gosto de lho dizer. Eis aqui tudo! Por isso, quando de repente me lembro de fazer uma coisa, ou de me ausentar por uns dias, como agora fiz, pode V. Ex.^a crer que se não o anunciar não é por falta de consideração, é por temperamento. De resto, a consideração que se tem por alguém mostra-se de maneiras diferentes, e eu mostro-a nas conversas que tenho em que abertamente declaro o respeito que tenho por um homem, que em Portugal é uma grande exceção e que enfileira entre os melhores de qualquer parte. Se fosse invejoso ia-lhe cortando um bocadinho à altura, mas como me orgulho de a natureza dar grandes frutos, prefiro pô-lo num pedestal condigno.

E agora, pedindo desculpa de tão longo balanço, concluo desejando novamente festas muito alegres

Jorge Dias

P.S. Junto remeto o postal que recebi da Senhora [ilegível]. Com certeza já algum arqueólogo se antecipou aos desejos de V. Ex.^a, mas eu estarei às ordens do Prof. Childe²⁹ e procurarei fazer o que estiver ao meu alcance. Contudo, pelo postal, parece que não tencionam vir às [ilegível]. Vamos a ver.

²⁹ Trata-se provavelmente de Vere Gordon Childe (1892- 1957), um célebre arqueólogo australiano “talvez mais conhecido por suas escavações no site neolítico de Skara Brae, nas Órcades, e por suas visões marxistas sobre a pré-história. Foi ele quem cunhou os termos revolução neolítica e revolução urbana (https://pt.wikipedia.org/wiki/Gordon_Childe).

MOSTRANDO ESSÊNCIAS: GUIAS TURÍSTICOS E VISITAS GUIADAS NAS ILHAS DE SANTIAGO E SÃO VICENTE (CABO VERDE)

por

Eduarda Rovisco¹

Resumo: Neste artigo são revelados os principais resultados de uma pesquisa de carácter exploratório sobre os discursos turísticos relativos às ilhas de Santiago e São Vicente (Cabo Verde). De acordo com o primeiro plano de *marketing* do turismo deste país, estes territórios deveriam ser promovidos como “ilhas de essência”. Considerando que esta promoção poderia contribuir para amplificar a estereotipia sobre os habitantes destas ilhas, regra geral atrelada a discursos bairristas que circulam no país, são aqui recenseados e analisados dois tipos de materiais. Em primeiro lugar, exponho o que foi mostrado, e os principais traços do que foi dito, em visitas guiadas realizadas nestas ilhas, que indiciam duas modalidades de construção da tropicalidade insular cabo-verdiana. Em segundo lugar, analiso narrativas sobre estas ilhas patentes em guias turísticos impressos que denotam a tendência de dissecação da criouldade e a essencialização das suas componentes em cada uma destas ilhas.

Palavras-chave: Visitas guiadas; guias turísticos; identidade nacional; Cabo Verde.

Abstract: The present paper discloses the chief results of an exploratory survey on touristic discourses on the islands of Santiago and São Vicente (Cape Verde). In accordance with the country’s first tourism marketing plan, these territories should be promoted as “islands of essence”. Considering that this promotion might contribute to amplifying stereotypes regarding the islands’ inhabitants, usually working in tandem with parochial discourses circulating in the country, we gather and analyse two types of materials in this paper. Firstly, I expose what we were shown during guided tours on these islands, and the chief traits of what was said, which indicate two modalities of construction of the Cape Verdean insular tropicality. Secondly, I analyse the narratives about these islands found in tourist guidebooks, which evince the tendency to dissection of the Cape Verdean Creole identity and to essentialisation of its components in each of these islands.

Keywords: Guided tours; tourist guidebooks; national identity; Cape Verde.

¹ CRIA-ISCTE. Email: eduarda.rovisco@gmail.com.

Entre 2000 e 2019, Cabo Verde registou um significativo crescimento do turismo, tendo o número de hóspedes em estabelecimentos hoteleiros passado de 145.076 para 819.308. Este crescimento não foi, todavia, similar em todas as ilhas, derivando, em grande parte, da expansão do turismo de sol e praia nas ilhas da Boa Vista e do Sal. Estas duas ilhas receberam 58% do total de hóspedes em 2000 e 74% em 2019. Por seu lado, as ilhas de Santiago e de São Vicente, que albergam as duas principais cidades do país, registaram um decréscimo em termos relativos. Se, em 2000, Santiago (com 21%) e São Vicente (com 15%) somavam 36% do total de hóspedes, dez anos depois, este valor descia para os 20%, situando-se nos 18% em 2019, ano em que as restantes cinco ilhas habitadas acolhiam apenas 8% dos hóspedes (INE, 2005, 2011, 2020). Perante estes desequilíbrios, a meio deste período, preconizou-se a diversificação de produtos e destinos através da promoção de segmentos alternativos como o turismo de natureza nas ilhas de Santo Antão, São Nicolau, Santiago, Fogo e Brava ou o turismo histórico e cultural nas ilhas de Santiago e São Vicente.

Estes propósitos estão patentes no primeiro plano de *marketing* do turismo elaborado no país (MTIE-DGT, 2010) e na primeira “logomarca” do turismo de Cabo Verde então apresentada, constituída pela imagem das dez ilhas alinhadas e pelo *slogan* “Um país, dez destinos”². Com este documento, a promoção turística do país passaria a agregar as dez ilhas do arquipélago em três grupos distintos: a) o grupo intitulado “Ilhas do Sol”, promovido como destino de sol e praia, composto pelas ilhas do Sal, Boa Vista e Maio; b) o grupo “Ilhas da Essência”, composto por Santiago e São Vicente e difundido como destino de negócios, eventos e cultura, podendo também adoptar a designação de “Ilhas do Glamour” para efeitos de promoção do turismo doméstico; c) o grupo “Ilhas dos Sentidos” que agregava as restantes cinco ilhas e possuía, como “produto âncora”, o turismo de natureza (MTIE-DGT, 2010). Embora o documento seja omissivo em relação às razões da escolha do termo “essência”, os meus interlocutores faziam-na derivar da ideia de que, nestas ilhas, se pode observar e experienciar a “essência” da cultura e/ou da identidade cabo-verdiana.

Como se sabe, a construção da cabo-verdianidade foi marcada por um processo de instrumentalização da crioulidade, que a aproximou ora da Europa, ora de África. Note-se que o projecto identitário ligado à revista *Claridade*, surgida em 1936 em São Vicente, concebia a cultura do arquipélago como um caso de regionalismo português, no qual a “herança africana” se havia diluído, encontrando-se quase circunscrita à ilha de Santiago (FERNANDES, 2002) e que o projecto identitário vinculado à luta de libertação e à

² Com o regresso do MpD ao poder em 2016, o governo da IX legislatura (2016-2021) que tinha como meta atingir um milhão de turistas até 2021, alterou este logótipo, suprimindo a ideia de diversidade. A imagem das dez ilhas foi substituída por um grande sol e o *slogan* passou a ser “Cabo Verde is something else”.

I República inverteu esta concepção, proclamando a africanidade do arquipélago. Esta aproximação a África ou à Europa inscreveu-se também no território, contrapondo-se no país, a ilha de Santiago, reiteradamente descrita como reduto de africanidade, a São Vicente, amiúde referida como a ilha mais europeia. O cotejo entre as duas ilhas, bastante mais verbalizado em São Vicente do que em Santiago, resvala com frequência para a estereotípia racista sobre a população de Santiago. Perante este quadro, considereei que a promoção destas ilhas como “Ilhas de Essência” poderia contribuir para amplificar este tipo de discursos e contraditar assim o próprio Plano Estratégico para o Desenvolvimento do Turismo (2010-2013) que recomendava corrigir a promoção do país feita pelos operadores de forma “estereotipada e redutora”, e que referia mesmo, a título de exemplo, o facto de Santiago ser promovida como “a ilha mais africana” (DGT, [s.d.]: 79). Este artigo, de carácter exploratório, partiu assim destas inquietações e resulta de um primeiro exercício de análise das narrativas turísticas sobre estas duas ilhas, colhidas em 12 visitas guiadas e em 11 guias turísticos impressos³.

I. VISITAS GUIADAS A SANTIAGO E SÃO VICENTE

Pretendendo recensar o que foi mostrado nas visitas guiadas realizadas em Santiago e São Vicente e os principais traços do que foi dito sobre o que se mostrou, esta secção deriva de dados colhidos em 12 visitas guiadas e em 17 entrevistas com guias de turismo nestas duas ilhas, bem como em registos dos seus discursos proferidos em locais como o pelourinho da Cidade Velha ou o Centro Cultural do Mindelo⁴. Antes de dar início ao exercício proposto, impõem-se duas breves notas sobre os guias de turismo (cf. COHEN, 1985; DAHLES, 2002; MARQUES, 2012) e sobre as visitas guiadas nestas ilhas. Nestes anos, os guias eram, na sua maioria, jovens não licenciados, existindo mais elementos do sexo masculino do que do feminino, sobretudo em Santiago. Na sua quase totalidade, os guias trabalhavam como *freelancers* vendo assim os seus rendimentos reduzidos na época baixa e afirmavam-se autodidactas, tendo alguns recebido um breve treino ministrado por colegas ou pelas chefias das agências de turismo. Nos últimos anos, o governo

³ Estas visitas guiadas foram realizadas no âmbito de uma investigação sobre turismo e identidade nacional em Cabo Verde (SFRH/BPD/72387//2010) em duas missões realizadas em Cabo Verde entre finais de 2011 e princípios de 2015, com uma duração total de 18 meses. Agradeço aos guias e às direcções de algumas agências, em particular da Aventura Lda., a colaboração nesta pesquisa. A análise dos guias turísticos foi elaborada no âmbito do projecto sobre artesanato e identidade nacional em Cabo Verde (DL 57/2016/CP1349/CT0005) suportado pelo quadro do financiamento estratégico do CRIA (UID/ANT/04038/2019).

⁴ Em Santiago, foram realizadas 6 visitas guiadas e 8 entrevistas. Em São Vicente, realizaram-se 6 visitas guiadas e 9 entrevistas.

promoveu a realização de um grande número de cursos de capacitação de guias, visando sobretudo aprimorar as competências de profissionais no activo e regular a profissão através da atribuição de um crachá de “Guia de Turismo”. Numa entrevista realizada em 2017 com uma técnica da Autoridade Turística Central, foi afirmado que existiam no país 600 guias credenciados, cerca de 25% dos quais nas ilhas de Santiago e São Vicente, na sua maioria resultantes de cursos de capacitação realizados em 2016. Contudo, o número de pessoas envolvidas nestas práticas era bastante superior e a actividade continuava a atrair muitos jovens.

Todos os guias entrevistados manifestaram um grande apreço pela profissão e alguns guias do Mindelo afirmaram mesmo possuir um talento inato para a actividade derivado de terem crescido nesta cidade portuária que consideram vocacionada, desde a sua origem, para receber forasteiros. Alguns afirmaram, com ironia, serem sucessores dos populares “cicerones” que conduziam a tripulação e os passageiros dos navios pela cidade, e que, de alguma forma, podem ser lidos nos termos em que Erik Cohen definiu o *pathfinder* (COHEN, 1985). Ao descreverem o seu trabalho, estes profissionais tendem a diferenciar três grandes grupos de turistas por exigirem distintos tipos de serviços. Em primeiro lugar, os grupos detentores de um pacote turístico quase sempre orientado para o turismo de montanha, agregando duas ou mais ilhas, regra geral, Santiago e Fogo ou Santo Antão e São Vicente⁵. Neste tipo de pacotes, os guias, contratados por uma agência, acompanham o grupo durante vários dias. Em segundo lugar, os turistas que viajam de forma autónoma, adquirindo uma ou duas excursões com duração de um dia ou de meio-dia, o que acontecia com maior frequência em Santiago do que em São Vicente devido à maior dimensão e insegurança na primeira ilha. Por último, os turistas de cruzeiro que adquiriam excursões com roteiros e durações aproximadas às do grupo anterior, mas com menor intervenção do cliente final no desenho do roteiro. Esta análise restringe-se a estes últimos dois tipos de excursões.

1.1. Santiago

Em Santiago, a maior ilha do arquipélago com cerca de 990 Km², as excursões mais vendidas consistiam em *tours* de meio-dia à Cidade Velha e excursões de um dia à ilha, apelidadas de *island tours*. Partindo da capital e podendo ou não incluir a Cidade Velha, estas excursões seguiam pela estrada do interior rumo ao Tarrafal, no norte da

⁵ São Vicente integra estes pacotes não pelas suas potencialidades para o montanhismo mas por possuir aeroporto e ligação marítima com Santo Antão, ilha desprovida de ligações aéreas.

ilha, regressando ao sul pela costa leste. Das seis excursões realizadas em Santiago, duas tiveram uma duração inferior a quatro horas e circunscreveram-se à Cidade Velha e quatro consistiram em excursões à ilha com duração de cerca de oito horas, nenhuma das quais incluiu a cidade da Praia no seu roteiro. Nestas quatro excursões, as primeiras paragens com duração superior a 20 minutos tiveram lugar no Museu da Tabanca, no Jardim Botânico e, em dois casos, na Cidade Velha.

Situada a 12 km da capital, a cidade de Ribeira Grande de Santiago, conhecida por Cidade Velha e inscrita em 2009 na lista do Património Mundial da UNESCO, sendo uma pequena povoação com um reduzido número de monumentos⁶, impunha aos guias a tarefa de justificar a sua centralidade nos roteiros turísticos e o motivo por que foi declarada património da humanidade. A maioria dos *tours* à Cidade Velha começava na Fortaleza de São Filipe, situada no topo da encosta esquerda do vale, descendo-se depois à povoação. Resumindo em poucos minutos mais de 500 anos de história da Ribeira Grande, anunciada como a primeira cidade construída por europeus a sul do Saara, o discurso dos guias iniciava, por vezes, com a referência às controvérsias relativas à data e autoria do seu achamento, descrevendo em seguida a sua rápida conversão num próspero burgo devido ao tráfico de escravos e o seu não menos célere declínio. Entre as razões da sua decadência, enfatizavam-se os sucessivos assaltos de piratas e corsários (CARREIRA, 2000: 321-334), em especial de Francis Drake no último quartel do século XVI e de Jacques Cassard no início do século XVIII. O papel de cada um destes corsários era ainda reforçado quando os turistas eram britânicos ou franceses, explorando-se então contornos da sua história partilhada.

Nestas narrativas, a povoação era descrita através dos termos “berço” (da cabo-verdianidade) e “laboratório” (de miscigenação e de aclimação de plantas oriundas de quatro continentes) e a sua história narrada como a “primeira experiência de miscigenação” entre europeus e africanos e de trocas entre continentes que inaugurou a globalização. Importavam-se, assim, os termos e a fórmula de assepsização da história da expansão portuguesa usada também em discursos oficiais em Cabo Verde. Porém, quando descíamos à povoação, muitos guias, afirmando-se descendentes de escravos, passavam a narrar a violência inerente a essa “experiência”, construindo assim, de alguma forma, o seu lugar de fala. Esta construção encontrava no pelourinho o seu púlpito, tornando-o o monumento mais marcante das visitas à Cidade Velha e o símbolo maior da violência sobre os africanos escravizados. Muitos guias discursavam encostados à coluna de mármore do pelourinho simulando encontrarem-se a ela acorrentados, descrevendo como os seus antepassados foram aí vendidos, açoitados e enforcados. Nestas narrativas, a cultura cabo-verdiana — representada, por vezes, pelo grupo de batucadeiras *Nos*

⁶ Sobre a Cidade Velha e os seus monumentos ver, por exemplo, SANTOS, 2009.

Herança que aí actuava para turistas de cruzeiro — era descrita como um produto da resistência africana à dominação portuguesa. Era também sob o signo da resistência que se descrevia tanto o povoamento de Santiago, fazendo-o derivar da fuga de escravos para o interior da ilha, como a origem do termo crioulo *badiu* (vadio) usado para designar os seus habitantes.

Prosseguindo rumo à cidade de Assomada, situada no centro da ilha, os *tours* a Santiago, seguiam, assim, a rota desta resistência. No decurso desta viagem, chamava-se a atenção para aspectos da paisagem, como a relação entre a orografia e o povoamento disperso pelos inacessíveis cumes das montanhas onde os escravos edificariam as suas habitações. Em todas as excursões efectuadas, foi realizada uma paragem no Miradouro da Cruz de Picos, situado a pouca distância de Assomada, onde se falou das revoltas camponesas do século XIX e início do século XX ocorridas nesta região. Em duas excursões, em que a visita à Cidade Velha foi muito breve ou não se realizou porque os turistas que me acompanhavam já a tinham visitado, deslocámo-nos a Achada Falcão em uma das excursões e a Chã de Tanque em outra. Estas povoações, situadas a poucos quilómetros de Assomada albergam, respectivamente, uma casa onde Amílcar Cabral viveu na infância e o Museu da Tabanca. No primeiro destes locais, não permanecemos mais de dez minutos no quintal da casa, ouvindo o guia discursar sobre a biografia de Amílcar Cabral. No que concerne ao segundo, deve ser notado que a tabanca foi apresentada como a maior expressão da resistência cultural ao colonialismo, por se considerar que, enquanto associação mutualista, atenuou a severidade das condições de vida impostas pelo colonialismo, e ainda por a sua componente festiva ter resistido a um conjunto de interdições impostas pelo Estado colonial⁷.

A etapa seguinte destas excursões consistia na visita ao Museu da Resistência, Ex-Campo de Concentração do Tarrafal. As informações dos guias seguiam aqui a cronologia apresentada no museu, diferenciando a fase de 1936-1954 ligada à resistência ao fascismo em Portugal e a fase de 1961-1974 relacionada com a luta anti-colonial. Não obstante esta diferenciação, o discurso dos guias unia pela primeira vez portugueses, guineenses, angolanos e cabo-verdianos como heróis de resistência, retomando os relatos sobre desumanização, tortura, trabalhos forçados e morte, iniciadas na Cidade Velha. O campo integra a lista indicativa de Cabo Verde na UNESCO, requisito para a sua inscrição na lista do Património da Humanidade⁸. A Cidade Velha e o Tarrafal, considerados os dois mais importantes lugares de memória de Santiago, situados, respectivamente, a sul e norte da ilha e remetendo para períodos opostos — o início e o fim da

⁷ A manifestação mais exuberante das festas da tabanca consiste num cortejo ao som de búzios e tambores, que reproduz a estrutura social. Em 2019, a tabanca foi classificada como Património Imaterial de Cabo Verde. Para uma crítica dos entendimentos da tabanca como forma de resistência. TRAJANO, 2006.

⁸ Cf. <<http://ipc.cv/monumentos#licvu>>.

ocupação portuguesa —, marcam também o início e o fim da excursão enquanto viagem que percorre o fio do tempo até à conquista da liberdade. Com efeito, a saída do campo de concentração, correspondia a um ponto de inflexão nos *tours* que a partir daí desaceleravam, tornando-se mais livres no regresso ao sul. Alguns minutos depois de saírem do Museu da Resistência, os turistas chegavam à praia do Tarrafal, um dos locais mais apreciados, onde almoçavam com vista para a baía verde bordejada de coqueiros.

No regresso ao sul pela costa leste, as informações tendiam a reportar-se a temas relacionados com o presente. Porém, em duas excursões, visitámos a comunidade de rabelados de Espinho Branco, descrita como uma “aldeia de arte tradicional”, voltando-se aqui ao tema da resistência. A história dos rabelados começa no início da década de 1940 com a chegada dos primeiros missionários esperitanos com novos preceitos de evangelização, celebração e conduta. Estas inovações não terão sido bem acolhidas pelos acólitos dos escassos padres da terra, vistos pelos missionários como corrompidos pela superstição. Face a estes embates, várias famílias, reunidas em torno de um líder religioso não eclesiástico, iniciavam um movimento de ruptura com a igreja. Atente-se no duplo sentido do termo *rabelado* que significa rebelado mas também revelado, remetendo, neste contexto, para aqueles que se rebelaram e a quem foi revelada, e competia revelar, a palavra divina⁹. No início da década de 1960, na sequência da recusa de algumas destas famílias em acatar medidas sanitárias, nomeadamente de erradicação da malária como a pulverização das casas com DDT, vários rabelados foram agredidos, presos e deportados pelas autoridades coloniais, amplificando assim a sua auto-exclusão. Muitos passaram a viver em funcos, não revelando os seus nomes, nem registando os filhos que deixaram de frequentar a escola.

Este isolamento começou a ceder após a independência, sobretudo a partir da década de 1990, coincidindo com o crescimento do turismo. A abertura ao exterior foi explicada pelos guias como decorrente do trabalho da artista plástica Misá com crianças e jovens de Espinho Branco, iniciando-as no desenho e na pintura, actividade a que Tchétcho, líder da comunidade desde 2006, passaria também a dedicar-se. Esta produção artística era vendida a turistas na loja RabelArte, criando a sua aquisição a ilusão de se levar para casa um *souvenir* do último reduto de resistência africana ao colonialismo e de se contribuir para o resgate dos rabelados de cerca de meio século de isolamento. No presente etnográfico, muitos rabelados recorriam a serviços de transporte, electricidade, saúde e educação e vários viviam em casas de betão. No entanto, os turistas visitavam apenas um conjunto de funcos em palha com vários traços de “aldeia indígenas” construídas nas exposições coloniais em finais do século XIX e inícios do século XX. Por terem vivido isolados e terem recusado a modernidade imposta pelo estado colonial, os rabelados eram apresentados como o repositório do património cultural e religioso e

⁹ Sobre os rabelados ver, por exemplo, GONÇALVES, 2009.

do modo de vida assente no *djunta mon* (entre ajuda) dos africanos escravizados. A sua inclusão nos roteiros turísticos revela bem como o turismo em Santiago se tem apropriado tanto de uma ideia de passado definida pela resistência africana ao domínio colonial, como de uma ideia de futuro assente na mercadorização desse passado.

No regresso à capital, em todas as excursões foram realizadas paragens para fotografar os campos de bananeiras de Santa Cruz, continuando-se assim a monumentalização da paisagem tropical e agrícola da ilha. Este local integrava já os roteiros turísticos elaborados pelas autoridades coloniais em finais da década de 1960 numa tentativa de promover a ilha como destino tropical (ROVISCO, 2019). Contudo, opondo-se a essa tropicalidade, construída sob o signo do luso-tropicalismo no fim do Estado Novo, a tropicalidade promovida no presente etnográfico possuía, como foi visto, um sinal contrário, podendo ser definida como uma tropicalidade resistente. Com efeito, ela exhibe alguns elementos do que Daniel Clayton (2013) definiu como “tropicalidade militante” num ensaio sobre a construção dos trópicos como espaço físico e conceptual de luta anti-colonial e anti-imperialista entre a década de 1940 e 1970, ou seja, entre a publicação, em 1941, do primeiro número da revista *Tropiques* (Martinica, 1941-1945) fundada, entre outros, por Aimé Césaire, até ao fim da guerra do Vietname, passando pela revolução cubana e pela guerra colonial na Guiné-Bissau, o mesmo é dizer, pela luta do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC).

Ainda que Clayton não refira o turismo, sabemos como a posterior promoção turística destes territórios — sendo o caso de Cuba talvez o mais paradigmático — se apropriou de muitas imagens desta “tropicalidade militante” que se entende patente na cultura e na natureza. Em Santiago, esta ideia de natureza resistente pode ser encontrada em narrativas sobre o coberto vegetal — com as acácias, pela sua capacidade de sobrevivência à seca, transformadas em símbolos da resistência do povo cabo-verdiano —, ou sobre a orografia da ilha, com as montanhas constituídas, como as da Sierra Maestra, em refúgio de resistentes, neste caso, de escravos ou rabelados. É pois à luz deste campo de representações sobre uma tropicalidade resistente, integrante do modelo africanista de construção nacional desenhado no arquipélago na fase da luta de libertação e na I República, que devemos entender as narrativas dos guias locais colhidas em Santiago neste período.

1.2. São Vicente

A pequena dimensão da ilha de São Vicente (227 km²), a sua aridez e o facto de a sua população estar concentrada no Mindelo, tornam esta cidade o principal palco

de actuação dos guias. Das seis excursões realizadas em São Vicente, quatro cingiram-se ao Mindelo e as restantes duas, embora se intitulassem *island tours*, apenas contemplaram um passeio por uma parte da costa nordeste da ilha, realizado após uma visita à cidade. Nenhuma das seis excursões excedeu as três horas. As visitas guiadas à cidade foram idênticas, circunscritas ao centro histórico, com um itinerário limitado a norte pela Praça Nova e a sul pela Praça Estrela, passível de ser percorrido a pé em menos de 20 minutos. Em quatro visitas, a primeira paragem teve lugar em frente ao edifício da antiga alfândega, onde se discursou sobre a história da ilha entre finais da década de 1830 e o final do século XIX, *i.e.*, desde o estabelecimento, pelos britânicos, do primeiro depósito de carvão para abastecimento da navegação transatlântica a vapor até ao início da decadência do Porto Grande. A génese do Mindelo foi atribuída à acção conjunta de britânicos e do governo liberal português, tendo-se, em algumas visitas, mencionado Sá da Bandeira tanto pelo seu papel na construção do Mindelo como na abolição do tráfico de escravos. A maioria dos guias afirmou não ter havido escravatura em São Vicente, apresentada como a primeira ilha do arquipélago a aboli-la em 1857¹⁰, e ainda que o povoamento desta ilha foi feito não com africanos escravizados, mas com crioulos oriundos de outras ilhas que se terão aí miscigenado com europeus que chegavam ao porto. Dentro deste edifício, que, no presente, acomoda o Centro Cultural do Mindelo (CCM), introduziu-se o tema da produção artística e literária mindelense, elaborando-se assim uma síntese da história do Mindelo que, de importante porto atlântico, terá passado a “capital cultural de Cabo Verde”.

O percurso do CCM até à Praça Estrela pela Rua da Praia constituiu o ponto alto dos *tours*, tanto pelo colorido das casas voltadas para a baía, como pela azáfama do comércio ambulante que se intensifica na proximidade do mercado de peixe. Muitos turistas fotografaram vendedores ambulantes enquanto os guias discursavam sobre depósitos de carvão ingleses, *ship chandlers* e sobre o simulacro da Torre de Belém, cuja construção foi descrita como uma forma de afirmação de soberania portuguesa decorrente da necessidade de as autoridades coloniais portuguesas mostrarem que, a despeito do poder dos britânicos, a cidade ainda lhe pertencia. Na Praça Estrela, apelidada pelos guias de *african market*, indica-se que este espaço, outrora usado por ingleses como campo de futebol e cricket, foi construído em 1940 e remodelado cerca de 60 anos depois, ordenando o comércio informal praticado por imigrantes oriundos de países da costa ocidental africana. Por este motivo, a praça é por vezes apresentada como uma vitória da ordem mindelense sobre a desordem africana e nela têm lugar algumas das raras referências à África proferidas nestes *tours*.

¹⁰ De acordo com John Rendall, em 1851, existiriam 100 escravos nesta ilha (RENDALL, 2004 [1851]: 99). Em 1856, ano do Recenseamento Nominal de Escravos, terão sido contados 5182 escravos no arquipélago, 32 dos quais em São Vicente (CARREIRA, 2000 [1972]: 387).

No trajecto entre a Praça Estrela e a Praça Nova foram realizadas paragens na pracinha da igreja e na Rua de Lisboa, a principal artéria da cidade. No primeiro destes locais, os guias discursaram sobre confissões e liberdade religiosa, democracia, eleições, igualdade de género e simbologia da bandeira nacional que se encontra hasteada no edifício da Câmara Municipal. No segundo, os discursos dirigiram-se para a boémia mindelense, para a morna e Cesária Évora e ainda para o carnaval, apresentando-se a rua como o sambódromo do Mindelo. Em quatro *tours*, os turistas entraram no Mercado Municipal, onde se falou sobre espécies agrícolas e gastronomia cabo-verdiana. Depois de se percorrer a Rua do Telégrafo ou Rua dos Ingleses, assinalando-se os traços arquitectónicos britânicos, chegava-se por fim à Praça Nova¹¹. Nesta praça, amiúde de frente para os bustos de Luís de Camões ou de Sá da Bandeira, retomavam-se os discursos sobre a alegada inexistência da escravatura e sobre a importância das artes nesta ilha, exemplificada pelos edifícios do cinema Éden-Park e do Centro Nacional de Artesanato e Design, onde funcionou o primeiro liceu laico do país (1917).

Apesar de realizados por agências diferentes (Tui e Aventura) os dois *island tours* percorreram, depois da visita ao Mindelo, a mesma rota circunscrita à parte leste da ilha. Apenas foram efectuadas três breves paragens para fotografias nas hortas da Ribeira de Calhau, na Praia Grande e no Monte Verde, onde se situa o ponto mais alto da ilha. Com excepção das hortas onde avistámos algumas pessoas e onde os guias falaram sobre temas relacionados com o que víamos, os dois *island tours* percorreram uma paisagem deserta e o discurso dos guias, proferido dentro de um autocarro em movimento, raras vezes possuiu qualquer relação com a paisagem, incidindo em temas tão diversos como o sistema de ensino, a emigração, a língua ou a música.

A cidade de Mindelo constituiu assim a principal atracção da ilha. Independentemente da nacionalidade dos turistas, os discursos sobre a cidade enfatizaram a influência britânica na arquitectura, na língua — referindo-se os anglicismos do crioulo da ilha como *ba strait* (vai em frente) ou *arióp* (despacha-te) — e na forma de estar da população, quase sempre exemplificada através dos supostos hábitos de consumo de chá ou gin tónico e da prática de desportos como golfe, ténis, ou críquete. O Mindelo é também narrado como a mais aberta, cosmopolita e boémia das cidades cabo-verdianas e como a “capital cultural” do país, características que se fazem derivar, respectivamente, da presença do Porto Grande e de um hipotético maior número de artistas, em especial músicos e artistas plásticos. No que respeita aos mindelenses, estes foram descritos como um povo livre, preocupado, boémio, acolhedor, culto, civilizado e com vocação para as

¹¹ Os nomes da Praça Nova, Praça Estrela e Rua de Lisboa foram, depois da independência, substituídos, respectivamente, por Praça Amílcar Cabral, Praça da Independência, Rua Libertadores d’África. A maioria dos mindelenses continuou a usar os antigos nomes.

artes. Neste sentido, estamos muito longe dos entendimentos da cultura como expressão de resistência africana ouvidas em Santiago. Não que a história do Mindelo tenha sido destituída de formas de resistência, mas estas não foram mencionadas. Ainda que o cotejo entre as duas ilhas não tenha sido explicitado, o discurso dos guias desvela o processo de construção da cultura sanvicentina como o avesso da de Santiago, fazendo do Mindelo o contrário da capital e, em especial, da Cidade Velha. Com efeito, Cidade Velha e Mindelo são apresentadas como os lugares onde foram iniciados e encerrados o povoamento e a experiência da escravatura no arquipélago.

II. SANTIAGO E SÃO VICENTE NOS GUIAS TURÍSTICOS IMPRESSOS

Prescrevendo o que deve ser visto (KOSHAR, 1998), ingerido, vestido ou comprado, ou como agir perante o outro visitado, os guias turísticos modernos têm sido entendidos como componentes basilares na construção de destinos e práticas turísticas. A sua génese é comumente situada nas décadas de 1830 e 1840 e atribuída à publicação dos primeiros guias por J. Murray, K. Baedeker e A. Joanne que constituíram o ponto de partida para as três coleções homónimas (KOSHAR, 1998; PALMOWSKI, 2002; MORLIER, 2011). Ainda que a maioria dos guias do século XIX incidisse em destinos europeus, cedo foram editados volumes sobre o norte de África e o oriente, redigidos em sintonia com a pauta imperial e orientalista europeia. Na década de 1840, Murray publicava a primeira edição do *Handbook for Travellers in Egypt* de Gardner Wilkinson e L. Maison lançava o *Guide du Voyageur en Algérie* (BERTHOUNNET, 2006: 2; MANAI, 2020: 65).

É neste período, marcado pela hegemonia imperial britânica, que devemos inserir o pequeno guia sobre Cabo Verde publicado em Londres no ano da Grande Exposição (1851) e descrito, no prefácio à edição de 2004, como o primeiro guia relativo a um destino africano (MASSA E MASSA, 2004: 27, 28, 32, 38). Escrito por John Rendall, cônsul inglês em Cabo Verde, este guia espelha os interesses britânicos relativos à conversão da ilha de São Vicente num entreposto de abastecimento de carvão. O autor defende a transferência da “capital” do arquipélago para esta ilha (RENDALL, 2004 [1851]: 51, 53) elogiando-a e fazendo-a contrastar com Santiago, cujas condições sanitárias e clima considerou “péssimos”, aconselhando os estrangeiros que a quisessem visitar “a não dormirem em caso algum em terra” (*id. ibid.*: 85, 87). Possuindo apenas 30 páginas, contém informações sintéticas sobre localização geográfica, clima e condições sanitárias, número de habitantes, arquitectura e ancoradouros, estradas, água e produtos da terra de cada uma das ilhas.

Não cabendo no âmbito deste artigo proceder a uma história deste género editorial, importa anotar dois momentos charneira na sua evolução mais recente. Em primeiro lugar, a sua expansão a partir dos anos de 1960, em particular do subsector vocacionado para o turismo jovem dito independente e de orçamento reduzido (MILNE, 2013: 73-74). Em segundo lugar, a sua adaptação ao formato de aplicativos para *smartphones* e *tablets* como resposta à crise do sector derivada da expansão do uso da internet nas últimas duas décadas. Apesar das várias vantagens deste novo formato, de entre as quais destaco a interactividade e a actualização contínua, em Cabo Verde, continuou a ser comum ver turistas com guias impressos, o que pode ficar a dever-se ao receio de assaltos e de limitações no acesso à internet e explica a multiplicação de guias impressos sobre este destino editados na última década.

A partir dos anos de 1990, os guias turísticos tornaram-se fonte e objecto de estudo de inúmeras pesquisas nas áreas do turismo, património, cidades, identidades, (Cohen e Toulhier 2011, Van Gorp 2012, Fernandes, Santos e Rejowski 2017). Alguns autores têm assinalado os paralelismos entre os guias impressos e os guias intérpretes locais, ambos inteligidos como mediadores entre turistas e destinos (cf. Bhattacharyya 1997, Young 2006). Nesta secção, que constitui uma primeira aproximação ao estudo dos guias turísticos sobre Cabo Verde, são recenseados os principais traços das narrativas sobre Santiago e São Vicente de modo a cotejá-las com as proferidas pelos guias intérpretes locais. Note-se que a maioria dos guias locais entrevistados afirmaram ter lido pelo menos uma destas publicações e, em alguns casos, conhecido os autores por estes terem requisitado e, por vezes recomendado, os seus serviços.

São aqui analisados onze guias impressos publicados entre 2009 e 2021. Quatro destes guias são destinados ao mercado francófono e pertencem às colecções Petit Futé (2017), Olizane (REQUEDAZ E DELUCCHI, 2017), Geoguide/Gallimard (MBOG E BERTRAND, 2019) e Guide Vert/Michelin (2021)¹². Outros quatro estão em língua inglesa e pertencem às colecções Bradt (IRWIN E WILSON, 2009 [1998]), Thomas Cook (DOBSON, 2010), Marco Polo (2018) e Insight Guides (2018). Este último foi também publicado pela Berlitz e consiste, tal como o Michelin e o Petit Futé, num guia de bolso. A par destes oito guias, na sua maioria adquiridos no final de 2020, espelhando a oferta do mercado *on-line* de guias impressos em língua inglesa e francesa neste período, juntam-se os únicos três guias editados em Portugal e Cabo Verde existentes no mercado. Tratam-se do guia editado em Portugal pela Lua de Papel (SARMENTO E RAMOS, 2016 [2012]), do guia editado em várias línguas pela Directel (Cabo Verde) com o propósito de ser distribuído gratuitamente, apesar de ser possível encontrá-lo à venda em alguns

¹² Cito o nome dos autores apenas nos casos em que a autoria é explicitada na capa ou na folha de rosto.

postos de informação turística do país, e ainda, do volume sobre São Vicente da *Diaries of* (VALENTE E VALENTE, 2018) vendido nos mesmos estabelecimentos.

Este exercício restringe-se aos capítulos sobre as ilhas de Santiago e de São Vicente e às secções introdutórias, em especial, as relativas à história e cultura. Atente-se no primeiro parágrafo da introdução do guia Marco Polo:

“Cape Verde is all about colour: the turquoise ocean, lush tropical valleys, beaches of black and white sand, the bright yellow of the bananas, the orange-coloured papayas, green heads of cabbage and red peppers. And then there are the people who live here: there are all shades of skin colour imaginable from lily white to coffee to dark brown with sparkling eyes in all shades of green, blue and brown — a fascinating mixture!” (2018: 13).

Para além de patentear o primado da visualidade nos discursos e práticas turística (URRY E LARSEN, 2011) e a construção de Cabo Verde como paraíso tropical onde corpos de todas as cores parecem esperar, como frutos no mercado, a chegada do turista, este trecho anuncia a principal característica destas introduções. Refiro-me à descrição do país através da ideia de diversidade — das cores, das paisagens e das culturas — que permite apresentá-lo como destino plural. Mas os elementos desta diversidade depressa são agrupados em torno de dois pólos, sendo a ideia de diversidade substituída pela de contraste, em especial entre montanha e mar, negro e branco, África e Europa. Estruturantes das narrativas sobre a história e cultura do país, estes dois últimos binómios tendem a ser territorializados no sul e norte do país com as ilhas de Santiago e São Vicente a consubstanciarem esta oposição.

2.1. Santiago

Na maioria dos guias analisados, a ilha de Santiago é proclamada a ilha mais africana de Cabo Verde (DOBSON, 2010: 76; DIRECTEL, 2015: 143, 144; SARMENTO E RAMOS, 2016: 118, 120; PETIT FUTÉ, 2017: 104, 106; REQUEDAZ E DELUCHI, 2017: 107, 114; MARCO POLO, 2018: 56; MBOG E BERTRAND, 2019: 199) e, em dois guias, os capítulos dedicados a esta ilha possuem mesmo como subtítulos “A ilha mais africana” e “L’île de contrastes, la plus grande, la plus africaine” (SARMENTO E RAMOS, 2016: 118; REQUEDAZ E DELUCHI, 2017: 107). Esta proclamada “africanidade” é descrita de forma sintética como uma herança dos africanos escravizados trazidos para o arquipélago. Veja-se o seguinte trecho extraído do Petit Futé:

“C’est l’île africaine, riche d’histoire. (...) La population de cette île présente une morphologie beaucoup plus africaine que dans le reste de l’archipel, car les esclaves gardés sur l’île de Santiago vivaient et se reproduisaient entre eux, dans les plantations comme dans les montagnes du nord-est abritant les rabelados, ceux qui s’enfuyaient. C’est ici que l’apport culturel africain a été le plus important. Il transparaît aujourd’hui dans les manifestations culturelles (...) et dans le comportement des individus, contrairement à São Vicente, par exemple, où l’influence latine plus forte a entraîné le rejet des racines africaines” (2017: 104, 106).

A cidade da Praia, capital do país, ocupa um espaço considerável nos capítulos sobre Santiago, sendo por vezes também designada como a cidade mais africana (SARMENTO E RAMOS, 2016: 128). Em alguns guias, a capital é descrita como um lugar não turístico, perigoso e onde o visitante não deverá deter-se muito tempo. O Petit Futé considera-a “[e]ssentiellement administrative, vous lui consacrez un séjour touristique assez court. Privilégiez plutôt le reste de l’île.” (2017: 108). Para os autores do Bradt: “Praia is not a tourist city and some people find it hot, unattractive and a little threatening” (IRWIN E WILSON, 2009: 146). De acordo com o Olizane:

“Praia, la métropole, n’est pas particulièrement belle, excepté le Plateau (...) Elle a grandi sans aucune harmonie, dans le désordre le plus complet, et sa banlieue traîne sur des kilomètres des immeubles jamais achevés, mais cependant habités, des chemins de terre labourés d’ornières, des quartiers insalubres...” (REQUEDAZ E DELUCCHI, 2017: 109).

Ainda que existam referências a outros bairros, regra geral, habitados pela elite praiense, os locais da cidade mais destacados como mercedores de visita restringem-se ao Plateau (centro histórico edificado sobre um plano ordenado, rectilíneo e ortogonal), à frente marítima (da praia da Gamboa à praia de Quebra Canela) e ao Mercado Sucupira. O maior dos guias consultados destaca apenas três locais, apresentados pela seguinte ordem: Plateau, Mercado Sucupira e Bairro Craveiro Lopes. O Mercado Sucupira é bastante mencionado pelos guias, amiúde como um “mercado africano” (DIRECTEL, 2015: 159; PETIT FUTÉ, 2017: 111). No guia editado em Portugal lê-se “No Sucupira sente-se que se chegou ao coração de África”, sublinhando-se a sua cor, agitação e as mulheres cabo-verdianas “de alguidares à cabeça” (SARMENTO E RAMOS, 2016: 131). Descrito como colorido, exótico, informal, ruidoso, labiríntico, agitado e perigoso, Sucupira parece resumir o que se considera ser a africanidade da capital, em grande parte coincidente com o que se entende torná-la um lugar pouco recomendável. No terreno,

os turistas são desaconselhados a entrar neste “coração de África” por se temer que possam vir a ser assaltados e a perderem-se no labirinto das suas ruas.

Voltando às três sugestões do maior guia, depois de Sucupira, os autores sugerem uma visita ao Bairro Craveiro Lopes apenas por ser “calme, clair et propre, sans rien de particulier, seulement cette tranquillité qui fait oublier l’agitation de la capitale” (REQUEDAZ E DELUCCHI, 2017: 122), ou seja, um lugar onde o turista poderá retemperar-se dos excessos de africanidade de Sucupira. Este é o único guia que destaca este bairro residencial projectado pelo Gabinete de Urbanização Colonial e construído a partir do início dos anos de 1950, tendo a sua segunda fase sido inaugurada em 1955 pelo próprio Francisco Craveiro Lopes, então presidente da República Portuguesa.

No que concerne ao resto da ilha, privilegiam-se os locais mostrados nas visitas guiadas — Cidade Velha, Assomada, Tarrafal, e muitas vezes Espinho Branco, descritas através de narrativas próximas das dos guias locais, embora com muito menos referências ao tema da resistência. São ainda anunciadas outras localidades como São Domingos, Rui Vaz ou Praia de São Francisco mas a informação sobre a maioria destes locais é muito concisa, limitando-se a assinalar a sua existência nos mesmos termos em que os guias intérpretes o fazem quando, na estrada, passamos por uma destas localidades ou por um sinal de direcção com o seu nome. A Cidade Velha e o Tarrafal, ambos promovidos como lugares de excepcional valor histórico e paisagístico parecem constituir os únicos imperdíveis de Santiago. O guia Bradt considera mesmo a Cidade Velha “the most important historic site in the archipelago and of international significance”, descrevendo o seu pelourinho como “symbol of inhumanity — as long as it is there the memory will never slip away” (IRWIN E WILSON, 2009: 145, 164).

2.2. São Vicente

Começo por destacar as duas principais expressões do supracitado contraste entre Santiago e São Vicente. Em primeiro lugar, enquanto os capítulos sobre Santiago aconselhavam a privilegiar o seu *hinterland* verde e fértil e não a sua principal cidade, em São Vicente, revelada a sua paisagem “désespérément sec et aride” (REQUEDAZ E DELUCCHI, 2017: 326), recomenda-se o oposto: “Mindelo is the capital and life-blood of the island, the rest is actually not so important” (MARCO POLO, 2018: 77); “[Mindelo] It’s a fine city, full of life and a certain grace. In some ways it is one of the most pleasant cities in west Africa. Mindelo’s buzz contrasts with a dead hinterland” (IRWIN E WILSON, 2009: 233).

Em segundo lugar, enquanto a ilha de Santiago e a cidade da Praia são consideradas as mais africanas, São Vicente e Mindelo são por vezes descritas como as mais europeias, atribuindo-se aqui aos britânicos o espaço e a agência conferidos aos africanos escravizados nos textos sobre a história e a cultura de Santiago. Por outro lado, ao contrário das narrativas sobre Santiago, em que as características físicas e culturais da população são descritas como resultantes de um modelo de endogamia e fechamento em locais esconsos do interior de ilha, nas narrativas sobre São Vicente, estas são imputadas a um paradigma de máxima abertura associado à vida portuária que terá produzido o seu branqueamento físico e cultural. Para o guia Olizane: “S. Vicente reste l’une des plus «blanches» du Cap-Vert” (REQUEDAZ E DELUCCHI, 2017: 311). Segundo o guia Thomas Cook: “British, Portuguese and Brazilian influences give Mindelo, Cape Verde’s second largest city, a distinctly European air” (DOBSON, 2010, 53). O guia da Petit Futé afirma que:

“Les marins du monde entier passent, laissant souvent en cadeau une descendance dont la plupart ignorent l’existence. Cella crée une fantastique métissage de la population, que l’on peut encore observer aujourd’hui. (...) Les habitants sont d’un naturel ouvert et curieux. Ayant toujours été en contact avec les étrangers, ils ont l’expérience et l’habitude des cultures occidentales dont ils sont subis de fortes influences” (2017: 82, 84).

É, de resto, este princípio de abertura e branqueamento que suporta as operações de construção do Mindelo como “cidade mais cosmopolita de Cabo Verde” e sua “capital cultural”, permitindo desdobrar o contraste entre as duas ilhas em múltiplos sentidos e, por vezes, proclamar a sua suposta superioridade:

“O Mindelo tem um charme próprio, com um inconfundível toque colonial e a sua baía única, considerada uma das mais belas do mundo. Apesar de ser a segunda maior cidade de Cabo Verde, é relativamente pequena e muito menos confusa do que a Praia. Aqui sentimo-nos bem” (SARMENTO E RAMOS, 2016, 218).

“São Vicente fait rêver; son nom évoque le raffinement, les arts, la musique, les paillettes, la fête, toutes ces choses qui donnent des couleurs à la vie. Elle abrite le carnaval les plus fastueux, le festival de musique le plus dynamique, et même du théâtre. Elle contraste donc avec sa grande rivale, Santiago, plus industrielle, plus sérieuse, plus noire aussi.” (REQUEDAZ E DELUCCHI, 2017: 305).

A atribuição do título “capital cultural de Cabo Verde” ao Mindelo (SARMENTO E RAMOS, 2016, 210; REQUEDAZ E DELUCCHI, 2017: 313; DIRECTEL, 2015: 181; VALENTE E VALENTE, 2018: 15), também usada pelos guias locais, é respaldada pelos dois principais traços conferidos à psicologia étnica mindelense: a sua vocação artística e o seu carácter festivo. Os guias Olizane e Lua de Papel possuem mesmo como subtítulos dos capítulos dedicados a São Vicente: “L’île des arts” (2017: 305) e “Ilha da festa” (2016: 210). Apesar de amalgamados em várias secções, estes dois traços devem ser individualizados por promoverem diferentes componentes do que se considera ser a cultura sanvicentina.

A caracterização de São Vicente como “ilha das artes” suporta-se de alusões ao elevado número de músicos — destacando-se aqui os compositores e intérpretes de morna, em especial Cesária Évora —, mas também ao prestígio alcançado por profissionais das artes plásticas, literatura e teatro. Alguns guias indicam ainda que a cidade albergou o primeiro liceu do arquipélago em torno do qual gravitou a elite intelectual promotora da modernização do campo literário cabo-verdiano nas primeiras décadas do Estado Novo. Esta ideia de modernidade da cultura mindelense, presente em várias áreas do seu campo artístico, torna óbvio que os entendimentos e usos da cultura são distintos nas duas ilhas. Enquanto o discurso sobre Santiago remete para a cultura popular resultante da resistência de “tradições africanas” ao domínio colonial, os capítulos sobre São Vicente remetem para uma concepção próxima da cultura erudita protagonizada por uma elite com fortes ligações à Europa. Nos textos sobre o Mindelo, a palavra “colonial” chega a ser associada à ideia de elegância e charme, evocando, em especial, a arquitectura ou os hábitos deixados pelos ingleses. Veja-se, a este propósito, a primeira frase do primeiro capítulo do texto sobre o Mindelo publicado pela Belavista: “Mindelo, a capital cultural, combina modernidade com charme colonial” (VALENTE E VALENTE, 2018:15).

A designação de “ilha de festa” alicerça-se em alusões à apregoada boémia mindelense e ao Carnaval, erigidos como principais atracções da cidade. A animação nocturna em bares e cafés com música ao vivo é historicamente justificada pela importância do porto na formação da cidade, constituindo o berço da glorificada morabeza mindelense. Por seu turno, o Carnaval é caracterizado como a maior e mais exuberante festa do país. A sua descrição, em particular a relativa aos grupos de “mandingas” (foliões pintados de negro, vestidos com saias de sisal e ataviados com enfeites e adereços como lanças que remetem para o cliché de uma África selvagem e tribal), fornece-nos uma das poucas referências ao continente nos textos sobre a cidade, condensada na frase “o mandinga é a figura do espírito africano” (VALENTE E VALENTE, 2018: 49). Esta redução do suposto “espírito africano” da cidade a uma figura de carnaval e, como tal, de inversão, com vários ingredientes das *blackfaces*, resume o lugar atribuído a África nas narrativas sobre esta cidade. Assinale-se ainda que, enquanto o carácter artístico sanvicentino

remete para a modernidade, a sua componente festiva sugere liberdade. Em alguns casos, a ideia de liberdade é ainda reforçada por narrativas que apresentam a cidade como um produto do liberalismo e cujo nome celebra o desembarque do exército liberal em 1832 em Mindelo (Vila do Conde).

Os roteiros propostos para Mindelo são, no geral, coincidentes com os das visitas guiadas. Na maioria dos casos, seguem até a mesma ordem, sendo complementados com indicações de bares e, por vezes, com insólitas sugestões de visitas a *ateliers* de conhecidos artistas plásticos, transformando os seus espaços de trabalho em atracções turísticas. As descrições sobre os locais recomendados reforçam, de quando em quando, o contraste com Santiago. Veja-se, por exemplo, o guia Olizane, onde, a propósito da organização do Mercado Municipal do Mindelo, se escreve: “Quel contraste avec la pagaille du marché de Praia!” (REQUEDAZ E DELUCCHI, 2017: 313). Fora do Mindelo, a par de Monte Verde e Calhau mencionam-se as aldeias de São Pedro, Salamansa e Baía das Gatas e ainda algumas praias desertas de difícil acesso, embora as informações sobre estes locais se restrinjam, em grande parte, a um breve parágrafo.

NOTA FINAL E GUIA DE PESQUISA

Este exercício experimental e impressionista deve ser desdobrado em vários planos, desde logo, em termos diacrónicos, de modo a examinar a evolução dos roteiros e dos discursos dos guias locais, necessariamente afectados por alterações nos mercados emissores, mas também pelo crescimento do turismo de natureza e pela tendência, verificada nos últimos anos, para se valorizar mais a animação e a componente experiencial do que a informação histórica. No entanto, várias conclusões podem ser extraídas deste exercício. Como foi visto, o cotejo dos discursos dos guias locais e dos guias turísticos impressos revelam diferenças na forma de contrastar as duas ilhas. Nas visitas guiadas, a ilha de Santiago foi apresentada em conformidade com um modelo de tropicalidade resistente, sendo a sua história e cultura exibidas como um produto da resistência africana à opressão colonial europeia, sugerindo assim um processo de crioulização erigido sobre o conflito, a violência e o sofrimento. Por seu lado, São Vicente foi revelada, em concordância com o modelo lusotropicalista, como lugar de liberdade, prazer, cooperação ou fusão entre colonizador e colonizado. No que respeita ao contraste entre as duas ilhas detectado nos textos de guias impressos, saliento o facto de vários volumes declararem Santiago como ilha mais africana e São Vicente como mais europeia e de alguns afirmarem mesmo a superioridade desta última, o mesmo é dizer da sua alegada cultura europeia.

Convém ter em mente que estes textos não propõem nada de novo, limitando-se a reproduzir estereótipos que circulam em Cabo Verde sobre os habitantes destas ilhas, regra geral atrelados a narrativas bairristas (RAMOS, 2009) e racistas. Estes discursos constituem assim mediadores de representações dos locais e dos turistas (RONCAYOLO, 2011:5). No afã de construir alteridade interna para fins turísticos, acabam por reproduzir e amplificar a rivalidade entre as duas ilhas, dissecando a criouliidade e patenteando o contágio do “vírus da essência” referido Barthes a propósito do *Guide Bleu* (BARTHES, 1999 [1957]: 68). Note-se que no próprio *site* institucional lançado pelo Instituto de Turismo em Março de 2021 (www.visit-caboverde.com), pode ler-se sobre São Vicente, que “a sua capital” é considerada a mais “europeia do arquipélago” e que Santiago “é a mais africana das ilhas do arquipélago”.

Deve ainda ser referido que, apesar de os guias locais não terem, nas visitas guiadas que realizei, explicitado o contraste entre as duas ilhas, quase todos afirmaram em entrevista que por vezes o fazem, recorrendo a esta mesma ideia de Santiago como reduto de africanidade e de São Vicente como lugar de europeidade. Atente-se no testemunho de um guia mindelense:

“Em Santiago, a cultura é mais africana, de forma pura. Muitas pessoas lá sentem afinidade directa com África. (...) Enquanto eles [santiaguenses] são tetranetos de escravos, nós [mindelenses] não. Nós somos totalmente mestiços. Aqui já não houve escravatura, não temos aquela revolta de 400 anos de escravatura. (...) Nós nascemos por causa do porto com aquela mestiçagem toda. Portanto, não podemos ter rancor, nem africanidade pura. Nós temos, todos, um ascendente português ou inglês. (...) Eles só falam da escravatura. Eu acho que os turistas quando chegam a São Vicente [vindos de Santiago] respiram ar fresco. É uma libertação. Sentem-se asfixiados com a africanidade e a escravatura. Eles fazem o turista sentir-se culpado. Aqui não há cobranças. É bom falar de escravatura porque existiu e porque é uma realidade nossa, mas deve-se também falar da mestiçagem que é um tema mais alegre e interessante e que não faz o turista sentir-se culpado” (GUIA.MIN.M.14., Mindelo, 2012).

Este excerto, para além de declarar a ocultação da componente africana da “mestiçagem”, revela outros dois aspectos que devem ser realçados. Em primeiro lugar, uma leitura da história do país, marcada pela escravatura e pelo colonialismo, como um constrangimento que provoca sentimentos de culpa aos turistas. Decorrente desta leitura, São Vicente, construída como território livre de escravatura e de conflitos, é erigida como um paraíso para turistas europeus e lugar por excelência da “mestiçagem” e da mítica

morabeza, a cordialidade e hospitalidade cabo-verdiana, que Lima e Robalo consideram “uma estratégia de (des)afrikanização” (2019: 85).

A imagem das ilhas como lugar de fruição das delícias do paraíso perdido (MARTÍN DE LA ROSA, 2009; CARDONA, CRIADO E CANTALLOPS, 2015; HERNÁNDEZ, 2016) exaustivamente explorada pelo turismo, tem sido, como revelado por Daun e Lorena (2009), usada para promover Cabo Verde. “Descubra um paraíso aqui tão perto” é, de resto, a primeira frase da introdução ao guia analisado da Diretel, que indica ainda que o arquipélago se encontra situado na mesma latitude das Caraíbas e convida, de seguida, o leitor a “contagi[ar-se] pela morabeza” (DIRECTEL, 2015: 10, 11). Um dos caminhos a percorrer na investigação deste tema prende-se assim com a necessidade de apurar que predicados do mito das ilhas paradisíacas são mobilizados para promover diferentes ilhas ou grupos de ilhas e como estes são seleccionados em sintonia com a lógica colonial e racista que regulou a construção da cabo-verdianidade, pelo menos até à emergência da luta anti-colonial. A promoção de São Vicente como paraíso, esbarrando com a extrema aridez de sua paisagem, parece exigir o reforço de outros atributos, recorrendo-se a uma operação de contínua confrontação com Santiago que, por vezes, adquire contornos de ilha maldita (CARDONA, CRIADO E CANTALLOPS, 2015: 732). A título de exemplo, refiro o enaltecimento do clima mais ameno de São Vicente que invoca a ideia de uma “tropicalidade paradisíaca” formada por suaves brisas e que se opõe à concepção de “tropicalidade pestilenta” (ARNOLD, 2000; CAREY, 2011) remetida para Santiago. Esta oposição encontra-se patente no primeiro guia de Cabo Verde (RENDALL, 2004 [1851]) escrito em sintonia com as descrições oitocentistas do clima insalubre da Praia que levaria o governo da colónia a transferir-se para outras paragens na estação das chuvas. Um outro exemplo remete para a glorificação dos corpos e, sobretudo, das mentes dos sanvicentinos, vertida na sua tão propalada maior predisposição para as artes, replicando narrativas racistas, desde logo as que estiveram na base da própria proposta de povoamento desta ilha com brancos do reino (CORREIA E SILVA, 2005: 40 e 41).

BIBLIOGRAFIA CITADA

ARNOLD, D. (2000), “‘Illusory Riches’: Representations of the Tropical World, 1840–1950”, *Singapore Journal of Tropical Geography*, 21 (1): 6-18.

BARTHES, Roland (1999 [1957]), “La Guía Azul”, em *Mitologías*. Madrid, Siglo Veintiuno, 68-70.

BERTHONNET, Arnaud (2006), “Le tourisme en Algérie (de 1880 aux années 1940): une histoire à écrire”, *Revue Tourisme*, 15: 1-19.

- BHATTACHARYYA, Deborah (1997), “Mediating India: An analysis of a guidebook”, *Annals of Tourism Research*, 24 (2): 371-89.
- CARDONA, José R.; CRIADO, María & CANTALLOPS, Antoni (2015), “El mito del paraíso perdido en la definición del destino turístico”, *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 24: 715-735.
- CAREY, Mark (2011), “Inventing Caribbean Climates: How Science, Medicine, and Tourism Changed Tropical Weather from Deadly to Healthy”, *Osiris*, 26 (1): 129-141.
- CARREIRA, António (2000 [1972]), *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*. Praia, IPC.
- CLAYTON, Daniel (2013), “Militant tropicality: war, revolution and the reconfiguration of ‘the tropics’ c.1940–c.1975”, *Transactions of the Institute of British Geographers*, 38 (1): 180-192.
- COHEN, Erik (1985), “The tourist guide: the origins, structure and dynamics of a role”, *Annals of Tourism Research*, 12 (1): 5-29.
- COHEN, Évelyne & TOULIER, Bernard (2011), “Les guides de tourisme, un patrimoine et un objet d’étude”, *In Situ. Revue des Patrimoines*, 15. <<https://journals.openedition.org/insitu/723>>.
- CORREIA E SILVA. A. (2005), *Nos Tempos do Porto Grande do Mindelo*. Praia e Mindelo, CCP.
- DAHLES, Heidi (2002), “The politics of Tour Guiding: Image management in Indonesia”, *Annals of Tourism Research*, 29 (3): 783–800.
- DGT [s.d.], *Plano Estratégico para o Desenvolvimento do Turismo em Cabo Verde 2010-2013*. Praia, Ministério de Economia, Crescimento e Competitividade.
- DAUN E LORENA, Carmo (2009), *Turismo em Cabo Verde: um estudo exploratório*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social e Cultural. Lisboa, ICS.
- DIRECTEL (2015), *Guia Turístico. Cabo Verde*. Praia, Directel.
- DOBSON, Sue (2010 [2008]), *Cape Verde*. Thomas Cook Publishing.
- FERNANDES, Ana; SANTOS, Diego & REJOWSKI, Miriam (2017), “Hospitalidade e a produção científica em língua inglesa sobre os guias de viagem”, *Revista Hospitalidade*, 14 (2): 1-21.
- FERNANDES, Gabriel (2002), *A Diluição da África: Uma Interpretação da Saga Identitária Cabo-Verdiana no Panorama Político (Pós)Colonial*. Florianópolis, UFSC.
- GONÇALVES, Maria (2009), *Os Rabelados de Santiago — Espinho Branco e Bacio: entre o ‘mito’ de folclorização e a (re)formulação identitária*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Praia, UniCV.
- HERNÁNDEZ, Ramón (2016), “Territorios imaginados, lugares deseados y turismo de masas”, *TEBETO, Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura*, 21: 391-424.
- INE (2020), *Estatísticas do Turismo. 2019*. Praia, INE.

- INE (2011), *Estatísticas do Turismo. 2010*. Praia, INE.
- INE (2005), *Estatísticas do Turismo. 1999-2004*. Praia, INE.
- IRWIN, Aisling & WILSON, Colum (2009 [1998]), *Cape Verde Islands*. Bradt.
- INSIGHT GUIDES (2018), *Cape Verde Islands, Pocket Guide*. Insight Guides.
- KOSHAR, Rudy (1998), “‘What Ought to Be Seen’: Tourists’ Guidebooks and National Identities in Modern Germany and Europe”, *Journal of Contemporary History*, 33 (3): 323-340.
- LIMA, Redy W. & ROBALO, Alexssandro (2019), “Entre o mito da morabeza e a (negada) questão racial em Cabo Verde: um olhar contracolonial”, em OLIVA, A. R. et al. (org.), *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*. Belo Horizonte, Autêntica: 77-97.
- MANAI, Adel (2020), “North Africa in the Tourist Guidebooks of the 19th and Early 20th Centuries”, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 11 (3): 63-70.
- <<https://www.richtmann.org/journal/index.php/mjss/article/view/11830>>.
- MARCO POLO (2018), *Cape Verde*. Marco Polo.
- MARQUES, Cláudio (2012), *Cicerone. Discurso Histórico como Recurso Turístico*. Tese de Doutoramento em Antropologia, ISCTE-IUL.
- MARTÍN DE ROSA, Beatriz (2009), *Turismo en Ecosistemas Insulares. Antropología en el Paraíso*. Tenerife, PASOS.
- MASSA, Françoise & MASSA, Jean-Michel (2004), “Prefácio” em John Rendall, 2004 [1851], *Guide des îles du Cap-Vert*, EDPAL-PCLL, 27-44.
- MBOG, Raoul & BERTRAND, Jordane (2019), *Cap-Vert. GEOGUIDE*. Paris, Gallimard.
- MICHELIN (2021), *Cap-Vert. Le Guide Vert*. Michelin.
- MILNE, Daniel (2013), “Discourses on Japan in Anglophone Tourist Guidebooks: Lonely Planet in the 1980s”, *Tourism Studies Review* 1 (1): 69-80.
- MORLIER, Hélène (2011), “Les Guides Joanne: invention d’une collection”, *In Situ. Revue des Patrimoines*, 15. <<http://journals.openedition.org/insitu/524>>.
- MTIE-DGT (2010), *Plano de Marketing para o Turismo de Cabo Verde. 2011-2013*. Direcção Geral do Turismo. IPDT.
- PALMOWSKI, Jan (2002), “Travels with Baedeker: The Guidebook and the Middle Classes in Victorian and Edwardian Britain”, em KOSHAR, Rudy (ed.), *Histories of Leisure*. Berg, 105-129.
- PETIT FUTÉ (2017), *Cap-Vert*. Paris, Petit Futé.
- RAMOS, António (2009), *Conflitos de Identidades em Cabo Verde: Análise dos casos de Santiago e São Vicente*. Tese de Mestrado em Estudos Africanos. Porto, Universidade do Porto.

- RENDALL, John (2004 [1851]), *Guide des iles du Cap-Vert*. EDPAL-PCLL.
- REQUEDAZ, Sabrina & DELUCCHI, Laurent (2017), *Cap-Vert*. Genève, Olizane / Découvert.
- RONCAYOLO, Marcel (2011), “Les guides comme corpus de la connaissance urbaine”, *In Situ. Revue des Patrimoines*, 15. <<https://journals.openedition.org/insitu/559>>.
- ROVISCO, Eduarda (2019), “O turismo em Cabo Verde no semanário *O Arquipélago* (1962-1974)”, *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 17 (3): 555-568.
- SANTOS, Flávia (2009), *A Construção Patrimonial no Contexto da Expansão Turística na Cidade Velha*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Praia, Uni-CV.
- SARMENTO, Tânia & RAMOS, Helena (2016 [2012]), *Cabo Verde*. Alfragide, Lua de Papel.
- TRAJANO, Wilson (2006), “Por uma etnografia da resistência: o caso das tabancas de Cabo Verde”, *Série Antropologia*, 408: 6-34.
- URRY, John & LARSEN, Jonas (2011), *The Tourist Gaze 3.0*. Londres, Sage.
- VALENTE, Anabela & VALENTE, Jorge (2018), *São Vicente. A ilha que vibra com a música e a cultura cabo-verdiana*. Mindelo, Belavista.
- VANGORP, Bouke (2012), “Guidebooks and the Representation of ‘Other’ Places”. KASIMOGLU, Murat (ed.), *Strategies for Tourism Industry- Micro and Macro Perspectives*, InTech.
- YOUNG, Tamara (2006), “Travelling Companions: The Role of Guidebooks as Mediators in Backpacker Travel”. BEETON, Sue; CROY, Glen & FROST, Warwick (eds), *International Tourism and Media Conference Proceedings*. Melbourne, Monash University, 196-206.

DOIS VILARINHOS. CONTINUIDADES E TRANSFORMAÇÕES NAS MONOGRAFIAS DE JORGE DIAS SOBRE VILARINHO DA FURNA

por

João Leal*

Luísa Gonçalves**

Resumo: Este artigo centra-se nos primeiros anos da pesquisa etnológica de Jorge Dias (entre 1941 e 1948). Procede a uma análise comparativa entre a sua tese de doutoramento sobre a aldeia de Vilarinho da Furna (Serra Amarela) — defendida em 1944 na Universidade de Munique — e o livro — editado em 1948 — *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária*. Mostra como, ao lado de continuidades, há importantes diferenças entre a tese e o livro. Estas últimas — relativas por exemplo à tematização do “comunitarismo” ou à caracterização do temperamento dominante entre os furnenses, prenunciam tendências que se virão a tornar estruturantes na pesquisa ulterior de Jorge Dias.

Palavras-chave: História da Antropologia; comunitarismo; Jorge Dias; Vilarinho da Furna.

Abstract: This article focuses on the early years of Jorge Dias' ethnological research (1941 to 1948). It makes a comparative analysis between his doctoral thesis centred on the village of Vilarinho da Furna (Serra Amarela) — presented in 1944 at the University of Munich — and the book *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária* (published in 1948). It shows how, alongside continuities, there are important differences between the thesis and the book. The latter — relating, for example, to the thematisation of "communitarianism" or the psychological characterisation of the Furnenses — foreshadow trends that would become important in Jorge Dias' later research.

Keywords: History of Anthropology; communitarianism; Jorge Dias; Vilarinho da Furna.

* CRIA (UNL). Email: joao.leal@fesh.unl.pt.

** Departamento de Antropologia, FCSH (UNL). Email: luisa.caetano.goncalves@gmail.com.

Uma das linhas de força da pesquisa de António Jorge Dias (1907-1973) sobre Portugal foi a sua tematização do comunitarismo agro-pastoril, conceito que ele próprio cunhou (Dias, 1953)¹. Não é que esse não fosse até aí um tema ausente na etnografia portuguesa. Entre outros, Rocha Peixoto (1866-1909) (Peixoto, 1967 [1908]) ou Tude de Sousa (1874-1951) (e.g. Sousa, 1907-1908; 1909) já tinham escrito sobre ele². Mas foi com Jorge Dias que o comunitarismo agro-pastoril foi integrado de forma duradoura, não apenas na etnografia e na antropologia das comunidades rurais portuguesas, mas também em reflexões mais genéricas sobre a cultura portuguesa.

A peça mais conhecida desse interesse de Dias pelo tema do comunitarismo é *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoril* (1953), uma monografia sobre uma aldeia de Trás-os-Montes — Rio de Onor — que se tornará local de peregrinação para arquitetos — como Sérgio Fernandez (1963) — cineastas — como António Campos (1922-1999) (Campos, 1974) — ou antropólogos — como Joaquim Pais de Brito (1996).

VILARINHO DA FURNA

Mas antes de Rio de Onor houve Vilarinho da Furna³. Foi aí que, entre 1941 e 1947, Jorge Dias descobriu o comunitarismo agro-pastoril. Embora este conceito ainda não fosse então usado por Dias, foram os aspetos comunitários da vida económica e social de Vilarinho que mais captaram a atenção de Dias na sua pesquisa sobre esta aldeia da serra Amarela (Alto Minho). Este interesse por Vilarinho é anterior a 1941, uma vez que data das “vagabundagens” juvenis de Jorge Dias e dos seus companheiros — com destaque para Ernesto Veiga de Oliveira (1910-1990) e Fernando Galhano (1904-1995) — pelas montanhas do norte de Portugal. Mas foi no quadro da sua descoberta da etnologia — ocorrida em 1941 — que Vilarinho da Furna se tornou no primeiro grande tema de pesquisa de Jorge Dias.

¹ Este artigo insere-se no projeto “Histórias da Antropologia em Portugal (1940-1970)”, desenvolvido no âmbito da linha de investigação “Políticas e Práticas da Cultura” do CRIA. Agradecemos ao Dr. Paulo Costa — diretor do Museu Nacional de Etnologia — e à Dr.^a Alexandra Oliveira — bibliotecária do Museu Nacional de Etnologia — o apoio prestado à pesquisa de que resulta o presente artigo. São também devidos agradecimentos à Dra. Mariana Correia, investigadora do CRIA, que conduz um projeto de doutoramento sobre o Arquivo Etno-Fotográfico do Centro de Estudos de Etnologia (Museu Nacional de Etnologia), que procedeu à identificação da autoria das fotografias publicadas no livro de Jorge Dias sobre Vilarinho da Furna (Dias, 1948a). Agradecemos também à Dra. Inês Cara d’Anjo, da Biblioteca da FCSH (UNL), pela ajuda prestada na localização da única cópia existente em Portugal da tese de doutoramento de Jorge Dias sobre Vilarinho da Furna.

² Para uma bibliografia completa dos estudos sobre comunitarismo anteriores a Jorge Dias, ver Pereira (1965: 254-257).

³ Para uma análise detalhada das monografias que Jorge Dias consagrou a Vilarinho da Furna e Rio de Onor ver Lupi (1984: 65-217).

Essa descoberta teve lugar na Alemanha, onde Jorge Dias foi sucessivamente leitor de português nas Universidades de Rostock (1938-1939), Munique (1939-1942) e Berlim (1942-1944). Foi lá – mais precisamente em Munique — que se enamorou e casou com Margot Schmidt Dias (1908-2001), com quem viria a ter três filhos (dois dos quais nascidos ainda na Alemanha). E foi Margot quem lhe mostrou que a etnologia era o caminho adequado para transformar o seu gosto pelas “vagabundagens” numa profissão remunerada. Como Dias escreveu a Ernesto Veiga de Oliveira em julho de 1942, a etnologia “é para nós uma possibilidade única porque nos dá liberdade para andarmos meses pelas serras e campos, com a certeza de ter o pão garantido na sociedade dos homens”. Em novembro de 1942 volta a insistir: “a Etnografia permite-nos viver pelos montes e pelas aldeias, sem termos um patrão, livres como desejamos e com a vantagem de termos uma recomendação do ministério e um ordenado todos os meses” (in Leal, 2008: 503).

Foi na sequência desta sua descoberta da etnologia que Jorge Dias iniciou, em 1941, a sua pesquisa em Vilarinho da Furna. O seu objetivo era realizar a tese de doutoramento na Universidade de Munique, sob a orientação de Gerhard Rohlfs (1891-1996), um prestigiado romanista que se havia especializado no estudo da dialetologia popular (Gemelli, 1990; Leal, 2023). Para tanto, aproveitava as férias escolares alemãs para realizar a sua pesquisa de campo sobre Vilarinho, que dará por concluída em 1943. A correspondência de Dias para o Instituto de Alta Cultura (IAC) — de quem dependiam os leitores de português no estrangeiro — mostra o seu empenho, a partir desse ano, na redação da tese, que será escrita em português e que terá o título de *Vilarinho da Furna. Um Povo Autárquico da Serra Amarela* (Dias, 1944; ver Leal, 2023)⁴. É porque quer finalizar e defender a tese que Jorge Dias — apesar dos bombardeamentos aliados na Alemanha — regressa em dezembro de 1943 ao leitorado de Berlim, fazendo também frequentes deslocações a Munique, onde vivia Margot Dias e onde estava o seu orientador (Leal, 2023). Como afirmou Karin Dias — filha de Jorge Dias — em entrevista, “o meu pai só ficou lá [na Alemanha], porque aqui não havia a possibilidade de acabar uma coisa que ele gostava de fazer e para ele o que era mais importante era o trabalho, não a política” (Dias, Karin, 2021).

Por isso, uma vez a tese defendida — em março de 1944 — Jorge e Margot Dias já não veem vantagem na sua permanência na Alemanha e regressam a Portugal, ficando a viver em Lavadores (Vila Nova de Gaia). Este regresso de Dias a Portugal não começou, entretanto de forma auspiciosa (como é mais detalhadamente mostrado no artigo “De Regresso a Portugal. Onze Cartas de Jorge Dias para Mendes Correia” [1947-1950],

⁴ A tese consta de 71 páginas datilografadas. Cada página contém aproximadamente 1.000 palavras, pelo que a extensão total da tese deverá rondar as 71.000 palavras. Para se ter uma ideia mais aproximada, essas 71.000 palavras equivalem a cerca de 106 páginas em word, TNR, corpo 12, 1,5 linhas de intervalo. Apenas a página final — que consta de uma curta biografia de Jorge Dias e dos agradecimentos — foi escrita em alemão.

publicado neste número dos *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*). Convencido que o seu doutoramento alemão — que nunca foi reconhecido em Portugal⁵ — lhe abriria as portas da investigação ou da docência universitária, Jorge Dias vê-se confrontado com obstáculos vários para a concretização desse seu objetivo. Por isso — como solução de recurso — optou por regressar ao seu ofício de leitor de português, desta feita em Santiago de Compostela (1944-1946) e em Madrid (1946-1947), até que, no verão de 1947, é contratado como bolsheiro do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular (CEEP) — dirigido por Mendes Correia (1888-1960) — do qual ficará Secretário e onde assegurará a direção da Secção de Etnografia. Três anos depois do seu regresso da Alemanha, o seu sonho começava finalmente a tomar forma.

Ao CEEP, Jorge Dias não chegava, entretanto, de mãos vazias. Embora circunscrita ao período das suas férias escolares, a sua pesquisa em Portugal — realizada a suas expensas — tinha continuado e estaria na origem da publicação, em 1948, dos seus dois primeiros livros: *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária* (1948a) e *Os Arados Portugueses e as suas Prováveis Origens* (1948b)⁶. Enquanto este último era o resultado de uma pesquisa original que se estendeu por todo o território nacional, a monografia sobre Vilarinho retomava a sua tese de doutoramento na Universidade de Munique, embora introduzindo-lhe algumas modificações importantes, resultantes de investigação adicional realizada por Dias. É justamente essa transformação de Vilarinho/tese (Dias, 1944) em Vilarinho/livro (Dias, 1948a), que este artigo pretende abordar⁷.

DOIS VILARINHOS 1

Essa transformação não colocou radicalmente em causa nem a estrutura geral da tese — que foi para todos os efeitos um dos primeiros estudos de comunidade realizados no sul da Europa — nem os aspetos mais importantes da informação e dos argumentos apresentados por Dias em 1944. Não obstante, há entre os dois Vilarinhos — tese e livro — diferenças relevantes, tanto do ponto de vista da forma, como do ponto de vista do conteúdo. Colocá-las em evidência é uma forma de acompanhar os passos iniciais do processo de amadurecimento antropológico de Jorge Dias após o seu regresso a Portugal.

⁵ Por isso, Jorge Dias só terá o grau de doutor em 1965 — vinte e um anos depois do seu regresso da Alemanha — depois de submeter, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, uma tese de doutoramento sobre os macondes de Moçambique, correspondente ao primeiro volume da monografia sobre esta etnia moçambicana (*Os Macondes de Moçambique. Aspetos Históricos e Económicos*) (Dias, 1964).

⁶ Nesse período Jorge Dias realizaria também pesquisa sobre a transumância e sobre os abrigos pastoris das serras do Alto Minho (Dias, 1951a; 1951b).

⁷ Para uma abordagem mais desenvolvida das transformações na passagem de Vilarinho/tese para Vilarinho/livro, ver Gonçalves (2023).

Do ponto de vista formal, *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária* (1948a) embora mantenha em grande parte intacta a arquitetura global de *Vilarinho da Furna. Um Povo Autárquico da Serra Amarela* (1944), procede, entretanto, a algumas modificações. Uma são menores. Por exemplo, a ordem por que são organizados os diferentes capítulos não é a mesma em *Vilarinho da Furna. Um Povo Autárquico da Serra Amarela* (1944) e em *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária* (1948a). Capítulos que estavam desdobrados na tese aparecem unificados no livro. É o que se passa com o Capítulo III do livro — “A Construção e os Utensílios” — que junta os capítulos IV — “Construções” — e VII — “Utensílios Domésticos” — da tese. Outros capítulos mantêm-se, mas mudam de nome, como acontece com o capítulo I da tese — “Situação Geográfica” — que no livro é rebatizado “Quadro Natural”. Outras mudanças são mais significativas, como acontece com a introdução de novos capítulos. Entre eles avulta o capítulo — da autoria de Margot Dias — “Cancioneiro Musical” (que na tese era apenas uma secção do capítulo “Festas”). E há também dois novos capítulos finais — da autoria de Jorge Dias — intitulados respetivamente “O Homem-Tipo Físico, Fisionomia e Conceção de Vida” e “Conclusão”. Finalmente, o livro inclui também um prefácio redigido por Orlando Ribeiro (1911-1997). Nele, Ribeiro não poupa elogios a Dias, sublinhando com particular ênfase a importância do caminho por ele trilhado: “o das monografias, dos estudos circunscritos, mas conduzidos em profundidade, espécie de sondagem através das camadas da vida popular. *Pela primeira vez entre nós se monografa uma aldeia*” (in Dias, 1981 [1948a]: 15; os itálicos são nossos).

Estes ajustamentos na arquitetura global de Vilarinho/livro são acompanhados por outras mudanças no *layout* da monografia. Na tese, a bibliografia aparecia maioritariamente colocada no final de cada capítulo e era relativamente exaustiva. No livro, a bibliografia está dispersa pelo texto, geralmente sob a forma de notas de rodapé. Se algumas dessas notas retomam autores e livros já citados na tese, muitos são omitidos. Em contrapartida, são acrescentadas algumas novas referências, relacionadas, por exemplo, com o *background* histórico de Vilarinho da Furna ou com a preocupação de Dias em encontrar paralelos etnográficos entre Vilarinho e outros contextos etnográficos europeus. Mas a principal dessas mudanças formais tem a ver com a inclusão de fotografias e de desenhos — facto que o prefácio de Orlando Ribeiro enfatiza elogiosamente. Os desenhos são da autoria de Fernando Galhano, ao passo que as fotografias foram tiradas por Jorge Dias e por Álvaro Dias de Almeida — primo da primeira esposa de Jorge Dias (Madalena Dias de Almeida) — que se dedicava então à fotografia. Essa combinação de texto, fotografias e desenhos etnográficos tornar-se-á uma imagem de marca das monografias produzidas por Jorge Dias e pelos seus companheiros.

O significado de algumas destas mudanças deve ser sublinhado. As contribuições de Fernando Galhano, Margot Dias e Álvaro Dias de Almeida mostram como, mesmo antes

da ida de Dias para o CEEP, a sua pesquisa era já uma pesquisa de equipa – equipa a que se juntarão mais tarde Ernesto Veiga de Oliveira e Benjamim Pereira (1928-2020). Este facto é sublinhado no prefácio de Orlando Ribeiro ao livro, onde escreve ser a participação de Fernando Galhano e Margot Dias (Álvaro Dias de Almeida não é referido) na pesquisa de Jorge Dias “um facto pouco vulgar entre nós”, ilustrador do “espírito de ‘equipe’, hoje imprescindível na recolha, ordenação e aproveitamento dos materiais de estudo” (in Dias, 1981 [1948a]: 17).

A contribuição de Margot Dias — pianista com formação académica em música, obtida na Alemanha — deve em particular ser sublinhada. De facto, esta é a primeira de muitas colaborações que Margot irá desenvolver com o seu marido. Algumas delas situam-se ainda na área da etnomusicologia — à semelhança do seu estudo sobre o cancionero musical de Vilarinho da Furna. É o caso da sua pesquisa sobre o mesmo tema em *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoril* (in Dias, 1953: 381-446), dos seus estudos sobre a encomendação das almas (Dias e Dias, 1950; 1956), do capítulo que escreveu para *A Arte Popular em Portugal* sobre “A Dança e a Música” (1968) e, mais tarde, das suas pesquisas etnomusicológicas em Moçambique (Dias, Margot, 1986). Outras revelam — como mostrou Catarina Alves Costa (1997; 2007; 2016; 2022) — que eram mais latos os conhecimentos e ambições antropológicas de Margot Dias. De facto, para além do papel pioneiro que teve — aquando da sua pesquisa entre os macondes — no desenvolvimento do filme etnográfico em Portugal (Costa, 1997), foram de grande importância as suas contribuições para a monografia sobre o mesmo grupo étnico (usualmente considerada uma das principais realizações de Jorge Dias). Esta desdobra-se em quatro volumes, dois dos quais — *Os Macondes de Moçambique Cultura Material* (1964) e *Os Macondes de Moçambique. Vida Social e Ritual* (1970) — são da autoria conjunta de Jorge e Margot Dias⁸, que foi ainda a autora ou a coautora de varias outras publicações sobre os macondes e sobre outras etnias de Moçambique (e.g. Dias e Dias, 1972; Dias, Margot, 1965).

Quanto ao prefácio de Orlando Ribeiro, testemunha da importância que o geógrafo português teve no percurso pessoal e intelectual de Jorge Dias. Não sabemos quando os dois se conheceram — se antes, se imediatamente depois do regresso de Dias a Portugal. Seja como for, na sua tese apresentada à Universidade de Munique, Orlando Ribeiro — e os seus artigos “L’Habitat Rural au Portugal” (1938) e “Villages et Communautés Rurales au Portugal” (1940) — ocupam lugar de destaque na bibliografia do capítulo sobre “Organização Social”, onde o tema do comunitarismo é mais demoradamente tratado. Logo após o seu regresso a Portugal, em 1945, Orlando Ribeiro propõe Dias para bolseiro do Centro de Estudos Geográficos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa,

⁸ O primeiro volume — *Os Macondes de Moçambique. Aspetos Históricos e Económicos* (Dias, 1964) — é da autoria de Jorge Dias e o quarto volume — *Os Macondes de Moçambique, Sabedoria, Língua, Literatura e Jogos* (1966) é da autoria de Manuel Viegas Guerreiro.

com o objetivo de “estudar a vida comunitária no norte de Portugal”⁹, mas ao pedido não será dado seguimento pelo Instituto de Alta Cultura (IAC). Isso não impedirá que, a convite de Orlando Ribeiro, Jorge Dias não se envolva na organização do Congresso Internacional de Geografia (Lisboa, 1949) para o qual redigiu o livro *Minho, Trás-os-Montes, Haut Douro* (Dias, 1949) e no qual apresentou duas comunicações — uma sobre os abrigos pastoris das serras do norte de Portugal (1951a) e outra sobre a transumância (1951b). E também não impedirá que Orlando Ribeiro não se tenha batido, desde finais dos anos 1940, para que Jorge Dias fosse contratado como professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (o que, entretanto, só sucederá em 1956).

Entre os dois estabelece-se uma sólida amizade pessoal e intelectual, que só parece ter arrefecido em 1967, quando Jorge Dias, de regresso do seu ano sabático no Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences da Universidade de Stanford (EUA), foi afastado — sem seu conhecimento prévio — da docência na Faculdade de Letras de Lisboa, onde foi substituído por Manuel Viegas Guerreiro. Perdia assim fulgor uma relação de grande cumplicidade, testemunhada tanto pela correspondência frequente entre ambos (depositada no Arquivo Jorge e Margot Dias, Museu Nacional de Etnologia)¹⁰, como pela influência que algumas ideias de Orlando Ribeiro tiveram na obra de Dias. É o caso, nomeadamente, da divisão tripartida de Portugal — Mediterrânico, Atlântico, Transmontano — proposta por Ribeiro em *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico* (1945), que será retomada e aprofundada por Dias em *Os Arados Portugueses e as suas Prováveis Origens* (1948b) e nos seus importantes ensaios “Algumas Considerações acerca da Estrutura Social do Povo Português” (1990b [1955]) e “Tentâmen de Fixação das Grandes Áreas Culturais Portuguesas” (1990c [1960]).

É justamente essa cumplicidade — então nos seus passos iniciais — que leva Jorge Dias a convidar Orlando Ribeiro para prefaciá-lo *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária* e a aceitar alguns dos conselhos que ele lhe dá para a sua revisão¹¹.

DOIS VILARINHOS 2

A par destas modificações formais, a transformação da tese no livro sobre Vilarinho envolveu também mudanças de conteúdo, relativas tanto à informação publicada, como a alguns dos argumentos de Jorge Dias.

⁹ Relatório Anual do Centro de Estudos Geográfico de 1945, Arquivo do Instituto Camões, PT/MNE/CICL/IC-1/03201/08, Doc. 44/2.

¹⁰ Arquivo Jorge e Margot Dias, MNE, pasta JD4/3 (3).

¹¹ Carta de Orlando Ribeiro para Jorge Dias de 1948 (s/d), Arquivo Jorge e Margot Dias, MNE, pasta JD4/3 (3).

Uma dessas mudanças prende-se com a ampliação da informação etnográfica. Isso é particularmente evidente — como foi antes referido — em relação ao cancionário musical. Mas em muitos capítulos há informação nova que é disponibilizada. Nalguns casos, essa informação resulta do reconhecimento de factos que provavelmente já estariam em Vilarinho aquando do trabalho de campo de Dias para a tese, mas que, por uma razão ou por outra, foram então deixados de lado.

Assim, no capítulo “As Construções e os Utensílios” do livro é incluída uma referência às cabeceiras e às tabaqueiras, objetos esses nos quais se poderia vislumbrar, segundo Dias, um pouco de atenção estética. No capítulo “O Pastoreio — Vezeiras e Lacticínios”, é descrito o processo de castração dos animais e existe ainda uma secção sobre as marcas de cada família e os nomes dos currais. No capítulo “A Alimentação — o Pão”, é introduzida uma pequena secção dedicada à batata e às abelhas e a descrição dos arados que aí figura integra os resultados da pesquisa de Dias sobre *Os Arados Portugueses e as suas Prováveis Origens* (Dias, 1948b) E outros exemplos poderiam ser dados, relativos, por exemplo à concetualização da morte entre os furnenses e à encomendação das almas (capítulo “Crença Popular — Religião, Superstições, Doenças e Remédios”) ou ao celibato total e ao casamento tardio como estratégias para evitar a crise da superpopulação (capítulo “O Homem-Tipo Físico, Fisionomia e Conceção da Vida”).

Noutros casos, entretanto — e esse é um dos aspetos importantes na transformação de Vilarinho/tese em Vilarinho/livro — a ampliação da informação etnográfica resulta de mudanças entretanto ocorridas em Vilarinho da Furna. Alguns exemplos dessas mudanças — tal como foram registadas por Dias — podem ser dados.

A mais significativa é referida no capítulo “O Pastoreio — Vezeiras e Lacticínios”, em que Jorge Dias constata o aumento do número de cabeças de gado em Vilarinho desde a II Guerra Mundial. Este facto, segundo o autor, poderia ser visto como indício de que haveria uma tendência “individualista” e “gananciosa” — que Jorge Dias associa à “modernidade” — surgida durante a guerra e que, caso se instalasse nas mentes dos furnenses, poderia levar ao fim do modo de vida comunitário:

Os pastos de Vilarinho têm até hoje alimentado os gados de todos, porque se não desenvolveu entre eles o espírito individualista, acompanhado da ambição que lhe é peculiar, pois nesse dia a organização comunitária está seriamente ameaçada. Este aumento formidável do número de cabeças em quatro anos é já um sintoma pouco tranquilizador (Dias, 1981 [1948]: 115).

Outras mudanças são igualmente registadas, relativas a “tradições” — para citar a terminologia de Jorge Dias — que já se “perderem” ou que estão em vias de se “perder”. Assim, no capítulo “Festas, Danças, Instrumentos. Jogos e Desportos”, Dias assinala o

quase desaparecimento das flautas feitas e tocadas pelos pastores de Vilarinho (Dias, 1981 [1948]: 218), vendo-o como uma consequência dos fenômenos migratórios. No mesmo capítulo, na seção sobre a batida ao lobo — definida como uma importante atividade “comunal” (Dias, 1981 [1948]: 222) e descrita em tom épico — Jorge Dias menciona que o emprego cada vez mais comum de venenos para matar os lobos poderá levar ao declínio das batidas “tradicionais”, por serem menos práticas e eficientes. Isso revelaria, segundo o autor, um sacrifício do pitoresco pelo prático que seria uma das consequências — avaliada negativamente — da modernidade (Dias, 1981 [1948]: 225-226). No capítulo “Cancioneiro Musical”, Jorge e Margot Dias advogam que a utilização de alto-falantes em muitos lugares acabou com a participação ativa do povo, não havendo a transmissão das músicas tradicionais para as gerações mais novas, e introduzindo novos estilos musicais vindos de outras regiões, como o fado, que se sobrepõem aos estilos musicais autóctones.

Tão importante quanto esse levantamento de “percas e danos”, é o tom nostálgico — por vezes revoltado — que o acompanha, expresso na ênfase do seu impacto negativo na vida social e cultural de Vilarinho e associado a uma crítica da modernidade “individualista” e “gananciosa”. Assim, comentando as ameaças de corrosão da organização comunitária em Vilarinho da Furna, Dias exemplifica com as consequências negativas do regresso dos emigrantes:

Dá-se às vezes o caso de um vizinho regressar, depois de dez anos de permanência no estrangeiro, onde luta ferozmente pela existência, com esse espírito prático e ambicioso, que caracteriza a nossa época. Então, bem depressa surgem a miséria e os ódios, a minar a organização comunitária, só possível enquanto todos vivem unidos por um conceito de vida à base da moral da fraternidade. No momento em que um, explora desumanamente o seu conterrâneo, com as habilidades e o dinheiro adquiridos barato noutras paragens, está lançado o germe do mal, e paz desaparece para ser substituída pela concorrência individualista (Dias, 1981 [1948]: 115).

O mesmo tom nostálgico é usado para comentar o desaparecimento dos tocadores de flauta pastoris: “*Infelizmente*, até os tocadores de flauta vão desaparecendo, e hoje poucos pastores se lembram ainda de levar para a serra, a que foi *companheira das horas de solidão dos seus antepassados*” (Dias, 1981 [1948]: 218; os itálicos são nossos). Ainda sobre o mesmo tema, Jorge Dias reitera a influência negativa da emigração em Vilarinho, uma vez que os emigrantes, “ao regressarem (...) julgam ridículos os usos e costumes locais” (1981 [1948]: 218). Outro exemplo desse tom encontra-se no capítulo “Festas, Danças, Instrumentos, Jogos e Desportos”, no qual o autor, ao falar do declínio das batidas coletivas de lobos, comenta: “e lá se vai mais um dos *grandes espetáculos*

que, sem espetadores, se representava ao vivo, naquele *grandioso cenário de montanhas rochosas e matagais bravios*” (1981 [1948]: 225; os itálicos são nossos).

Outra mudança importante na passagem da tese para o livro tem a ver com a ampliação das preocupações comparativas de Jorge Dias, baseada — como foi antes referido — na sua preocupação de estabelecer paralelos etnográficos entre Vilarinho e outros contextos etnográficos europeus.

Assim, no capítulo “As Construções e os Utensílios”, Jorge Dias refere não apenas a distribuição dos canastros na Península Ibérica, como faz ainda referência ao trabalho do etnógrafo polaco Eugeniusz Frankowski (1884-1962) sobre o tema, sustentando que a origem do canastro será remota e pré-romana. No mesmo capítulo é feita ainda menção ao facto de a buzina de corno de boi, utilizada pelo zelador para chamar a junta, ter sido trazida da Ásia e datar de tempos neolíticos, sendo referenciado para tal o livro *Volk-sundeder Schweiz* do etnógrafo suíço Richard Weiss (1907-1962). No capítulo “Crença Popular — Religião, Superstições, Doenças e Remédios” a prática de velar os mortos é apresentada como uma realidade que remontaria aos povos indo-europeus, socorrendo-se Dias para esse efeito de contribuições do mitógrafo e folclorista alemão Eugen Mogk (1854-1939). No mesmo capítulo, na secção sobre esconjuros, os *nubeiros* da Galiza são mencionados como tendo práticas semelhantes às existentes em Vilarinho. São também incluídas referências a James Frazer (1854-1941) e ao seu livro *Les Origines Magiques de la Royauté*, ou a Johannes Huizinga (1872-1945) e a *Homo Ludens, El Juego como Elemento de la Historia* (1948a: 219), que não apareciam na tese.

Mas são sobretudo duas as modificações mais importantes na passagem de *Vilarinho da Furna. Um Povo Autárquico da Serra Amarela* (1944) para *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária* (1948a). Uma delas tem que ver com a estabilização da terminologia empregue por Dias para designar a organização económica e social de Vilarinho da Furna. De facto, enquanto na tese são utilizadas as designações de “aldeia comunalista” (Dias, 1944: I), “povos comunalistas” (Dias, 1944: I), “organização comunalista” (Dias, 1944: I), “usos comunitários” (Dias, 1944: I), “fase comunitarista” (Dias, 1944: I), “sistema coletivista” (Dias, 1944: 3), “vida comunalista” (Dias, 1944: 10), “organização coletiva” (Dias, 1944: 30)¹², as designações presentes no livro valorizam uma terminologia construída a partir do substantivo/adjetivo “comunitário(a)”. Embora surjam expressões como “aspetos da vida comunal” (Dias, 1981 [1948]: 223), “organização coletiva” (Dias, 1981 [1948]:

¹² A mesma oscilação terminológica encontra-se em Rocha Peixoto. De facto, o seu artigo “Survivances du Régime Communautaire au Portugal. Abrégé d’une Monographie Inédite” (1967 [1908]) teve duas outras versões, ligeiramente diferentes, em português. No título destas, em vez de “regime comunitário”, Rocha Peixoto opta por expressões como “formas de vida comunalista” e, até “comunismo” (ver a este respeito a nota de rodapé de Flávio Gonçalves publicada na primeira página da reedição de 1967 de “Survivances du Régime Communautaire au Portugal” (Gonçalves in Peixoto, 1967 [1908]: 330).

180) ou “hábitos comunalistas” (Dias, 1981 [1948]: 180), são mais correntes expressões como “organização comunitária” (Dias, 1981 [1948]: 19), “sobrevivências comunitárias” (Dias, 1981 [1948]: 19), “focos comunitários” (Dias, 1981 [1948]: 20), “organização social comunitária” (Dias, 1981 [1948]: 20), “traços comunitários” (Dias, 1981 [1948]: 20), “usos comunitários” (Dias, 1981 [1948]: 21), “laços comunitários (Dias, 1981 [1948]: 23)”, “povo comunitário” (Dias, 1981 [1948]: 26), ou “vida comunitária” (Dias, 1981 [1948]: 38).

A outra modificação importante na transformação da tese sobre Vilarinho em livro prende-se com a tentativa de caracterização psicológica da cultura de Vilarinho da Furna para que o livro abra. Esses intuitos psicologistas são particularmente evidentes nos capítulos sobre “Festas, Danças, Instrumentos, Jogos e Desporto” e sobre o “Cancioneiro Musical”. Em ambos os casos o acento é na “austeridade” e na “introversão” do temperamento dos furnenses, frequentemente contrastado com a feição mais “alegre” e “extrovertida” dos camponeses das regiões ribeirinhas minhotas. Assim, no capítulo sobre “Festas, Danças, Instrumentos, Jogos e Desporto”, Dias — no seguimento do que havia escrito sobre vestuário na tese — sublinha a natureza menos festiva dos serranos: “em Vilarinho, ao contrário do Minho da ribeira, só a mocidade dança. Depois duma certa idade, a *austeridade* de carácter impede as pessoas de se entregarem a esses prazeres profanos” (Dias, 1981 [1948]: 217; os itálicos são nossos) O mesmo acento na “austeridade” é retomado a propósito da pouca expressão dos “jogos de competição e destreza” entre os furnenses, decorrente da “*austeridade* do temperamento do serrano de Vilarinho” (Dias, 1981 [1948]: 217; os itálicos são nossos). Segundo Dias, de facto,

O serrano não participa desta natureza expansiva dos povos da ribeira (...). O serrano é concentrado, pouco expansivo, quase nada sensual; é sóbrio e solitário, e domina-o a tendência ascética a que não é estranha a natureza granítica, desolada e varrida de ventos agrestes, por onde decorre o seu destino de pastor-lavrador (Dias, 1981 [1948]: 214).

Também no capítulo “Cancioneiro Musical”, Jorge e Margot Dias voltam a referir o espírito mais introvertido e menos criativo dos furnenses, que tornaria a expressão musical local de pouca relevância, em comparação com o resto do Minho: “Vilarinho é uma ilha de montanha no meio do grande mar minhoto. (...) O que podemos confirmar é que a música desta aldeia serrana não é um elemento tão vivo como na restante região do Minho, a que pertence” (Dias, 1981 [1948]: 234). Seria mais uma vez “a sua conceção de vida, *mística e severa*” que afastaria os furnenses “da vocação musical” (Dias, 1981 [1948]: 233; os itálicos são nossos).

Deve também ser sublinhado o modo como nos capítulos do livro intitulados “Crença Popular — Religião, Superstição, Doenças e Remédios” e “O Homem-Tipo

Físico, Fisionomia e Conceção de Vida”, Jorge Dias tenta uma caracterização de conjunto das formas de religiosidade dominantes em Vilarinho e da conceção do mundo que lhes subjaz.

DEPOIS DE VILARINHO

As modificações de conteúdo que temos vindo a registar são importantes a dois títulos. Por um lado, porque testemunham de uma vontade de aperfeiçoamento da tese que se deve provavelmente a duas razões. A primeira resulta da urgência que Dias colocou na entrega da tese na Universidade de Munique. Como ele próprio escreveu no seu relatório de 1943-44 para o IAC, na sequência da destruição do Instituto para Portugal e Brasil (que alojava o leitorado português da Universidade de Berlim) pelos bombardeamentos aliados no início de 1944,

*resolvemos ir até Munique, tentar, num esforço desesperado, concluir o doutoramento, que a nossa transferência para Berlim tinha interrompido. Tudo indicava que os aliados fariam um desembarque na Europa, o que podia representar um corte das comunicações com Portugal, e resolvemos, portanto, levar a cabo o doutoramento em péssimas condições de trabalho*¹³.

Serão algumas das falhas — informativas e analíticas — da tese, resultantes da urgência em apresentá-la e discuti-la, que o livro tenta de alguma forma colmatar. Talvez seja essa por essa razão que *Vilarinho da Furna. Um Povo Autárquico da Serra Amarela* (Dias, 1944) não tenha sido incluído na bibliografia oficial de Jorge Dias, publicada no I Volume de *In Memoriam Jorge Dias* (1974: 21). A segunda razão prende-se com algo que já assinalámos anteriormente: a ampliação de leituras, entretanto realizada, por Dias, particularmente daquelas que irão conferir um cunho mais comparativo a *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária* (Dias, 1948a).

Mas a importância das modificações introduzidas em *Vilarinho*/livro por referência a *Vilarinho*/tese tem sobretudo que ver com o modo como algumas delas prefiguram tendências que se virão a revelar estruturantes na pesquisa posterior de Jorge Dias. É o se passa com o tom nostálgico em que são registadas as transformações recentes na vida social e cultural de Vilarinho. Esse tom resulta — como é sublinhado no artigo “De Regresso a Portugal. Onze Cartas de Jorge Dias para Mendes Correia (1947-1950)” (publicado neste número dos *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*) — do primado

¹³ Relatório da Atividade do Leitorado de Berlim no Ano Letivo de 1943/44, Arquivo do Instituto Camões, PT/MNE/CICL/IC-1/01377/04, doc. 61.

atribuído pelo grupo de Jorge Dias ao que é mais arcaico. Isso imprimirá às pesquisas do Dias e seus companheiros um carácter de “etnografia de urgência”. Esta não só priorizava o registo de expressões da vida popular vistas como condenadas ao desaparecimento, como será consistentemente marcada pelas saudades desses *disappearing worlds* que tanto os fascinavam.

É também o que se passa com a dimensão comparativa de Vilarinho/livro. Na produção posterior de Dias e dos seus companheiros essa será também uma constante. Num primeiro momento, Dias privilegiará o estabelecimento de paralelos e contrastes etnográficos com Espanha, em particular com a Galiza. Posteriormente essa perspectiva comparativa alarga-se para outros horizontes, como o Brasil (Leal, 2021). E estende-se também a outros contextos europeus, dada até a inserção das pesquisas de Dias nos projetos de Atlas Etnográficos da Europa, que foram de grande importância na etnologia europeia dos anos pós II Guerra Mundial, designadamente no âmbito da Commission Internationale de Arts et Traditions Populaires (CIAP)¹⁴. Embora presente noutros artigos e monografias, foi sobretudo em *Espigueiros Portugueses* (Dias, Oliveira e Galhano, 1963) e em alguns dos artigos que Veiga de Oliveira consagrou às festividades cíclica (Oliveira, 1984) que esta dimensão comparativa da etnologia de Jorge Dias e da sua equipa ganhou a sua expressão mais vinculada.

Quanto à estabilização da terminologia empregue por Dias para designar a organização económica e social de Vilarinho da Furna como “comunitária” conhecerá o seu epílogo — como foi referido inicialmente — em *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoril* (1953). Ao acento anterior em comunitária(o) e/ou comunitarismo, junta-se então a especificação “agro-pastoril”. É também nessa monografia que Jorge Dias procede a uma enumeração mais geral dos factos comunitários portugueses, que retomará posteriormente na entrada “Comunitarismo”, escrita para a primeira edição do *Dicionário da História de Portugal* (Dias, 1963). Estes compreenderiam, por um lado, formas de propriedade colectiva da terra — os baldios, as “lamas do boi” (1953: 19) — de animais — o “boi do povo” (1953: 30) — e de instrumentos de produção, como “fornos, lagares, moinhos” comuns (1953: 20). Incluiriam, por outro lado, formas de “fruição comum dos baldios” (1953: 20) associadas à pastorícia, como os “rebanhos comuns” e as “vezeiras” (1953: 19). E estariam finalmente associadas — sobretudo nos casos mais completos de “organização comunitária em Portugal” (1953:19), como seriam Vilarinho da Furna e Rio de Onor — a uma “rígida organização comunitária, que regula meticulosamente todas as atividades públicas” (1953: 20)¹⁵.

¹⁴ A CIAP era uma organização dependente da UNESCO — da qual Dias foi secretário-geral entre 1954 e 1957 (Rogan, 2015) — que, no pós-II Guerra Mundial, agrupava os etnólogos europeus interessados no estudo das sociedades rurais.

¹⁵ Nas monografias sobre Rio de Onor e Vilarinho esta “rígida organização comunitária” — designada-

A essa enumeração dos principais traços do comunitarismo agro-pastoril junta-se a sua caracterização geográfica, que sublinha a importância destas formas de organização comunitária no norte de Portugal, em particular no Alto Minho e na Terra Fria transmontana. Ao mesmo tempo que se apoia na bibliografia disponível, essa geografia do comunitarismo agro-pastoril resulta também das inúmeras excursões realizadas nessas duas regiões por Jorge Dias e pelos seus companheiros¹⁶. Foi no quadro destas que se deu, logo em 1944 (Dias, 1953: 16), a opção pelo estudo de Rio de Onor, onde Jorge Dias viveu “muitos meses em anos sucessivos” (Dias, 1953: 12). Como ele próprio escreveu, “em nenhuma outra aldeia se encontram todas estas características [do comunitarismo agro-pastoril] juntas como em Rio de Onor” (Dias, 1953: 20).

É também em *Rio de Onor: Comunitarismo Agro-Pastoril* (1953), que Jorge Dias propõe a sua interpretação historicista do comunitarismo, em que um “critério evolucionista” (1953: 23) — que sublinha a importância da propriedade coletiva nos estágios iniciais de evolução da humanidade — se conjuga com ideias difusionistas, que retêm a importância de formas de organização comunitária entre populações autóctones da Península, reforçada pelas “primeiras invasões indo-europeias” — designadamente de “populações célticas” (1953: 26) — e, posteriormente, pelas “invasões de alanos e suevos” (1953: 27)¹⁷.

Por fim, as preocupações com a psicologia coletiva furnense antecipam o interesse de Jorge Dias por aquilo que a antropologia culturalista norte-americana dos anos 1930 e 1940 batizará de “personalidade-base” (Benedict, 1934). Esse conceito não está ainda presente no livro sobre Vilarinho. Editado em 1948, o livro parece ser de facto anterior à descoberta de Ruth Benedict (1887-1948) — e, através dela, da antropologia culturalista norte-americana — que Jorge Dias fará, em 1949, quando o antropólogo norte-americano Charles Wagley (1913-1991), então de visita Portugal, lhe oferece um exemplar da

mente na sua dimensão política — é descrita em detalhe. Mas só mais tarde — na entrada “Comunitarismo”, do *Dicionário da História de Portugal* — será caracterizada nas suas linhas gerais. Aí Dias escreveu que “nos casos mais típicos, como Vilarinho da Furna ou Rio de Onor, a organização toma a forma de uma espécie de democracia representativa” (Dias, 1963: 651) em que poder é exercido pelo conjunto das casas da aldeia, com delegação de funções de coordenação em vizinhos democraticamente eleitos.

¹⁶ Estas excursões “comunitárias” de Dias deram nomeadamente origem a várias referências ao tema em *Minho, Trás-os-Montes, Haut Douro* (e.g. Dias, 1949: 52, 69, 65, 78). Será no âmbito dessas excursões que Jorge Dias alimentará o projeto de realizar uma monografia sobre Castro Laboreiro, que não se virá, entretanto, a concretizar (Plano de Trabalhos da Secção de Etnografia do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular para 1954, Arquivo do Centro de Estudos de Etnologia, MNE). Só muito mais tarde, com as pesquisas de Colette Callier-Boisvert (ver Leal, 2003) é que Castro Laboreiro entrará nos anais da antropologia portuguesa.

¹⁷ Na entrada “Comunitarismo” do *Dicionário da História de Portugal*, Dias abandonará estas referências difusionistas, tornando mais nítidas as suas inclinações evolucionistas. De facto, aí, de uma forma mais clara do que em *Rio de Onor*, o comunitarismo é visto como representando uma “fase de transição entre certas comunidades primitivas, onde a propriedade da terra é imprecisa, ou não existe e a propriedade da terra individual, hereditária e transacionável” (1963: 650).

4.^a edição (de 1948) de *Patterns of Culture*¹⁸. Mas a partir de então o conceito de personalidade-base passará a ocupar um lugar importante na obra de Jorge Dias. Surge logo em 1950 num dos mais célebres ensaios de Jorge Dias, “Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa” (1990a [1953]). E será também explicitamente usado em *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoril* (1953). Aí, no seguimento das teses de Ruth Benedict, Dias caracterizará como dionisíaca a personalidade-base rionorense (Dias, 1953: 541-543).

Nessas suas preocupações psicologistas, *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária* anuncia assim a importância que a antropologia norte-americana — e, em particular, a escola “Cultura e Personalidade” — terá, a partir dos anos 1950, na reflexão antropológica — e já não apenas etnológica — de Jorge Dias (Leal, 2016).

UM ESPELHO SEM ALDEIA

Ponto de chegada da conversão de Jorge Dias à etnologia, ocorrida na Alemanha em 1941, *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária* (1948a) foi também o ponto de partida para os caminhos que a sua obra tomará a partir de 1948. Como referido no início deste artigo, o seu impacto não será tão grande como *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoril* (1953). Mas contribuiu certamente para que o tema do comunitarismo se tenha tornado — como referimos antes — num tema recorrente não apenas na etnografia e na antropologia das comunidades rurais portuguesas, mas também em reflexões mais genéricas sobre a cultura portuguesa.

Menos promissor será, entretanto, o destino da aldeia de Vilarinho da Furna que, em 1972, foi submergida pelas águas da barragem do rio Homem. Documentado filmograficamente por António Campos (1971; ver também Costa, 2021: 199-252), o “fim” de Vilarinho foi também analisado nas monografias de Gladys Novais (1973) e de Manuel Antunes (2014) (este último um antropólogo nascido em Vilarinho).

A construção da barragem foi decidida em 1966. Em 1967, iniciaram-se as primeiras etapas da sua construção, que entrou na sua fase decisiva — a da construção propriamente dita — em 1969 (Novaes, 1973: 194), ano em que a Hidroelétrica do Cávado começou a “fazer os pagamentos de indemnização aos proprietários de Vilarinho” (Antunes, 2014: 59). Em outubro de 1970 foram afixados [na aldeia] editais a marcar o tapamento da barragem” (Antunes, 2014: 59) e iniciou-se a “retirada” (Novaes, 1973) dos habitantes de Vilarinho. Em tempos que eram de ditadura e em que ideias sobre

¹⁸ Este exemplar de *Patterns of Culture* — com uma dedicatória de Charles Wagley, datada de junho de 1949 — encontra-se entre os livros de Jorge e Margot Dias doados por esta última ao MNE.

responsabilidade social das empresas e sustentabilidade não faziam parte da bagagem das elites políticas e económicas portuguesas, nem a oposição generalizada dos furnenses ao desmantelamento da sua aldeia (Novaes, 1973: 224-227), nem os seus mais óbvios direitos à propriedade (comunitária ou individual), foram respeitados. Os terrenos foram comprados a cinco escudos por m², um preço muito abaixo do seu valor de mercado (Antunes, 2014: 61) e “a retirada foi realizada exclusivamente pelos furnenses” (Novaes, 1973: 220). Estes tiveram que recorrer a um estradão que eles próprios construíram: “não receberam auxílio-mudança, nem apoio de transportes na deslocação. A população ficou abandonada para resolver um problema que lhe tinha sido imposto” (Novaes, 1973: 220). Ao contrário do que sucedeu mais recentemente com a aldeia da Luz (Alqueva) — também não foi construída noutra lugar uma aldeia alternativa, onde as 57 famílias de Vilarinho pudessem refazer em conjunto a sua vida como comunidade. Como escreveu Gladys Novaes, “em consequência da retirada [os furnenses] ficaram privados do contacto com os parentes no seu dia a dia” (Novaes, 1973: 202) e a comunidade entrou em processo de “extinção social” (Novaes, 1973: 238). De acordo com Manuel Antunes

Inundados os terrenos de cultivo, submersa a povoação e escasseando as terras cultiváveis nas redondezas, impôs-se a dispersão [da população] pelos concelhos de Terras de Bouro, Vieira do Minho, Amares, Vila Verde, Póvoa do Lanhoso, Braga Guimarães, Barcelos, Ponte de Lima, Ponte da Barca e Viana do Castelo (Antunes, 2014: 61).

Chegava assim ao fim Vilarinho da Furna. Ao contrário de Rio de Onor — que depois da monografia que Jorge Dias lhe consagrou (Dias, 1953) se tornou numa “aldeia com espelho” (Brito, 1996) — de Vilarinho ficou o espelho — a monografia de Jorge Dias editada em 1948 — mas não a aldeia.



Fig. 1. Jorge Dias (à esquerda) em Vilarinho da Furna (fotografia de Álvaro Dias de Almeida, s/d). Cortesia do Arquivo Etno-Fotográfico do Centro de Estudos de Etnologia (Museu Nacional de Etnologia).

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Manuel (2014). *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Afundada*, Lisboa, Regra do Jogo.
- BENEDICT, Ruth (1934). *Patterns of Culture*, Londres, Routledge.
- BRITO, Joaquim Pais (1996). *Retrato de Aldeia com Espelho. Ensaio sobre Rio de Onor*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- CAMPOS, António (1971). *Vilarinho das Furnas* (filme).
- CAMPOS, António (1974). *Falamos de Rio de Onor* (filme).
- COSTA, Catarina Alves (1997). *Guia para os Filmes realizados por Margot Dias em Moçambique 1958/1961*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia.
- COSTA, Catarina Alves (2007). “Margot Dias. Pioneira do Filme Etnográfico Português”, *Docs.pt*, Lisboa, Apordoc, pp. 36-40.
- COSTA, Catarina Alves (org.) (2016). *Margot Dias: Filmes Etnográficos (1958-1961)*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia – Cinemateca Portuguesa.
- COSTA, Catarina Alves (2021). *Cinema e Povo. Representações da Cultura Popular no Cinema Português*, Lisboa, Edições 70.
- COSTA, Catarina Alves (2022). *Margot*. Lisboa, Midas Produções (filme).
- DIAS, A. Jorge (1944). *Vilarinho da Furna: um Povo Autárquico da Serra Amarela*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München vorgelegt von Dr. António Jorge Dias aus Oporto/Portugal.
- DIAS, A. Jorge (1948a). *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária*, Porto, Instituto de Alta Cultura.
- DIAS, A. Jorge (1948b). *Os Arados Portugueses e as suas Prováveis Origens*, Porto, Instituto de Alta Cultura.
- DIAS, A. Jorge (1949). *Minho, Trás-os-Montes, Haut-Douro*, Lisboa Congrès International de Géographie.
- DIAS, A. Jorge (1951a). “Contribution to the Study of Primitive Habitation”, *Compte Rendu du XXVI Congrès International de Géographie*, Lisboa Congrès International de Géographie, pp. 107-111.
- DIAS, A. Jorge (1951b). “Les Troupeaux Transhumants et leur Chemins”, *Compte Rendu du XXVI Congrès International de Géographie*, Lisboa Congrès International de Géographie, pp. 23-31.
- DIAS, A. Jorge (1953). *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoril*, Porto, Instituto de Alta Cultura.
- DIAS, A. Jorge (1963). “Comunitarismo”. SERRÃO, Joel (org.) *Dicionário de História de Portugal*. Vol. I, Lisboa, Iniciativas Editoriais, pp. 649-651.

- DIAS, A. Jorge (1964). *Os Macondes de Moçambique. Aspectos Históricos e Económicos*, Vol. I, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- DIAS, A. Jorge (1981 [1948]). *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- DIAS, A. Jorge (1990a [1953]). “Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa”. *Estudos de Antropologia*, Vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 135-157.
- DIAS, A. Jorge (1990b [1955]). “Algumas Considerações Acerca da Estrutura Social do Povo Português”, *Estudos de Antropologia*, Vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 183-206.
- DIAS, A. Jorge (1990c [1960]). “Tentâmen de Fixação das Grandes Áreas Culturais Portuguesas”, *Estudos de Antropologia*, Vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 159-181.
- DIAS, A. Jorge e DIAS, Margot (1950). “A Encomendação das Almas”, Separata das *Actas do XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*, Vol. VIII, 57 pp.
- DIAS, A. Jorge e DIAS, Margot (1956). “A ‘Recomenda das Almas? Como Elemento Cultural da Área Luso-Brasileira”, *Douro-Litoral 7.ª Série (III-IV)*, pp. 265-272.
- DIAS, A. Jorge e DIAS, Margot (1964). *Os Macondes de Moçambique. Cultura Material*, Vol. II, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- DIAS, A. Jorge e DIAS, Margot (1970). *Os Macondes de Moçambique. Vida Social e Ritual*, Vol. III, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- DIAS, A. Jorge e DIAS, Margot (1972). “Moçambique”. LIMA, F. C. Pires (org.), *A Arte Popular em Portugal. Ilhas Adjacentes e Ultramar*, Vol. III, Mem Martins, Verbo, pp. 9-247.
- DIAS, A. Jorge; OLIVEIRA, Ernesto Veiga e GALHANO, Fernando (1963). *Sistemas Primitivos de Secagem e Armazenagem de Produtos Agrícolas. Os Espigueiros Portugueses*, Porto, Instituto de Alta Cultura.
- DIAS, Karin (2022). Entrevista com João Leal e Catarina Alves Costa.
- DIAS, Margot (1965). *Os Maganhas da Costa: Contribuições Para o Estudo dos Sistemas de Parentesco dos Povos de Moçambique*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- DIAS, Margot (1968). “A Dança e a Música”. LIMA, F. C. Pires (org.), *A Arte Popular em Portugal*, Vol. III, Mem Martins, Verbo, pp. 209-238.
- DIAS, Margot (1973). *O Fenómeno da Escultura Maconde chamada “Moderna”*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- DIAS, Margot (1986). *Instrumentos Musicais de Moçambique*, Lisboa, IICT.
- FERNANDEZ, Sérgio (1963). *Recuperação de Aldeias. Rio de Onor (Bragança)*, Porto, ESBAP (CODA).

- GEMELLI, Salvatore (1990). *Gerhard Rohlfs (1892-1986). Una Vita per l'Italia dei Dialetti*, Tarquini, Gangemi Editore.
- GONÇALVES, Luísa (2023). *Relatório de Estágio Curricular no Arquivo Jorge e Margot Dias (Museu Nacional de Etnologia)*, Lisboa, FCSH (UNL), 26 pp.
- GUERREIRO, Manuel Viegas (1966). *Os Macondes de Moçambique. Sabedoria, Língua, Literatura e Jogos*, Vol. IV, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- In Memoriam António Jorge Dias*, Vol. I (1974). Lisboa, Instituto de Alta Cultura-Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- LEAL, João (2003). “Estrangeiros’ em Portugal: a Antropologia das Comunidades Rurais Portuguesas nos Anos 1960”, *Ler História* 44, pp. 155-176.
- LEAL, João (2008). “A Energia da Antropologia. Seis Cartas de Jorge Dias para Ernesto Veiga de Oliveira”, *Etnográfica* 12 (2), pp. 501-519.
- LEAL, João (2016). “A Antropologia em Portugal e o Englobamento da Cultura Popular”, *Sociologia & Antropologia* 6 (2), pp. 293-319.
- LEAL, João (2021). “Os Anos ‘Brasileiros’ de Jorge Dias”, Teles da Silva, Ana (org.), *Cartas do Brasil. Correspondência de Antropólogos e Folcloristas Brasileiros para Jorge Dias (1949-1972)*, Lisboa, Etnográfica Press, pp. 47-70.
- LEAL, João (2023). “*Abreise aus Berlin*. Os Últimos Meses de Jorge Dias na Alemanha (1943-1944)”, *Etnográfica* 27(2), pp. 495-525.
- LUPI, João (1984). *A Concepção da Etnologia em António Jorge Dias. Teoria e Método no Estudo Científico da Cultura*. Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia.
- NOVAES, Gladys (1973). *Vilarinho das Furnas: de Aldeia a Albufeira*, Lisboa, ISCSPU (dissertação de licenciatura).
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga (1984). *Festividades Cíclicas em Portugal*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- PEIXOTO, Rocha (1967 [1908]). “Survivances du Régime Communautaire au Portugal. Abrégé d’une Monographie Inédite”, Peixoto, Rocha, *Obras. Vol. I. Estudos de Etnografia e Arqueologia*, Póvoa do Varzim, Câmara Municipal da Póvoa do Varzim, pp. 330-347.
- PEREIRA, Benjamim (1965). *Bibliografia Analítica da Etnografia Portuguesa*, Lisboa, Instituto da Alta Cultura.
- RIBEIRO, Orlando (1938). “L’Habitat Rural au Portugal”, *Comptes Rendus du Congrès International de Géographie, Amsterdam 1938*, II (Travaux des Sections A-F), Leiden, UGI, pp. 137-144.
- RIBEIRO, Orlando (1940). “Villages et Communautés Rurales au Portugal”, *Biblos, Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra* XVI (II), pp. 411-425.

- RIBEIRO, Orlando (1945). *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*, Coimbra, Coimbra Editora.
- ROGAN, Bjarne (2015). “A Remarkable Congress and a Beloved General Secretary: CIAP/SIEF, Arnhem 1955 and Jorge Dias”, *Etnográfica* 19 (3), pp. 567-576.
- SOUSA, Tude (1907-1908). “Regimen Pastoril dos Povos da Serra do Gerez”, *Portugália* II (3) e (4), pp. 646-652.
- SOUSA, Tude (1909). *Serra do Gerez. Estudos, Aspectos, Paisagens*, Porto, Livraria Chardron.

AMULETS IN PORTUGAL — FROM OBJECTS TO SUPERSTITIONS: THE RED CORAL*

por

Alexandra Maria Ferreira Vieira**

Abstract: The study of amulets — objects with an apotropaic nature, i.e. of physical and spiritual protection —, which have, for example, the power to avoid illnesses, harm or misfortune, and of the superstitions associated with them, covers an important part of communities life: their beliefs and traditions, which reflect the way people relate to the universe around them, with their interpretation of the world in which they live, with their everyday practices. This work aims to study amulets made from (red) coral that are associated with the traditions and customs of Portuguese communities during the modern and contemporary eras.

Keywords: Amulets; Superstitions; Red Coral; Portugal.

Resumo: O estudo dos amuletos — objetos de natureza apotropaica, ou seja, de proteção física e espiritual —, que têm, por exemplo, o poder de evitar doenças, danos ou infortúnios, e das superstições a eles associadas, abrange uma parte importante do vida das comunidades: as suas crenças e tradições que refletem a forma como as pessoas se relacionam com o universo ao seu redor, com sua interpretação do mundo em que vivem, com suas práticas quotidianas. Este trabalho visa estudar amuletos feitos de coral (vermelho) que estão associados às tradições e costumes das comunidades portuguesas durante a época moderna e contemporânea.

Palavras-chave: Amuletos; Superstições; Coral vermelho; Portugal.

INTRODUCTION

The “world” of popular beliefs and superstitions has always seemed fascinating to me. Studying this way of seeing the world transported me to the popular imaginary, to the explanation of the world, to the relationship with phenomena whose scientific explanation was practically non-existent before the nineteenth/twentieth centuries.

* This article corresponds to the English version of this article: VIEIRA, Alexandra (2020), “Os amuletos em Portugal – dos objetos às superstições: o coral vermelho”. In ARNAUD, José M.; NEVES, César & MARTINS, Andrea, coords. *Arqueologia em Portugal 2020 – Estado da Questão*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, p. 1849-1864, originally published in portuguese. We consider that this translation will allow reaching a wider audience and contributing to the debate and knowledge of this topic.

** Instituto Politécnico de Bragança. Email: alexandra.vieira@ipb.pt. CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória. Email: alexandramfvieira@gmail.com.

After reading the two volumes of the collection *Portuguese Ethnography* related to superstitions, entering the universe of superstitions became a difficult exercise as it implies entering a world that is intrinsically associated with suffering. The harsh living conditions, the hunger, the high mortality rate, namely of women in childbirth and children, the fragile social role of women, take us back to a society shaped by hunger, death, and fear. Thus, the importance given to amulets by the different Portuguese communities and all social groups. People (man) use amulets “because, in his supernatural imagination, when surrounded by evil beings, he always seeks to resist them (...). Amulets are endowed, according to the people, with wonderful virtues against evil” (Coelho, 2017, p. 26).

Amulets or talismans are objects to which supernatural virtues are attributed, they carry magical attractions of an apotropaic character and normally, the ritual of their creation is what gives them the strength of their power. (...)
(Rodrigues, 2016, p. 73).

José Leite de Vasconcelos divides talismans into amulets and *mascots* or *porte-bonheur*: “just as there are objects that protect from Evil, there are also those that, by the same natural force, attract Good. To the first category belong amulets; to the second those which the French word *porte-bonheur* (...) and the Portuguese begin to call them *mascots*”. Given their “magical” capacities, amulets could be divided into two major categories: pagan and religious, both used against the supernatural; natural phenomena; diseases; accidents; dangers; and disasters in general (Vasconcelos, [1985] 2007, p. 279). Some authors make a distinction between amulets and talismans. The former protects from evil, the latter attract good (fortune, luck, health and so on). Basically, we have two major categories: 1) objects, symbols or materials that protect and ward off evil, for which the word *amulet* seems to be consensual; and 2) objects, symbols or materials that attract good, fortune and health and for which we shall adopt the word *talisman*. There are situations in which the same object/symbol or material can have this double function. And sometimes these objects or symbols can be used to invoke Good, protecting people, property, business, or animals. They can also be used for Evil, such is the case of pentagram, which pointing up attracts good, but pointing down is associated with evil.

There are amulets whose virtue depends on: their form, or their form and substance at the same time: fig. sino-saiman [pentagram], coins, half-moon, three-cornered nut, little horn; and there are those whose virtue depends only on their substance, although they may have a definite form: beads (jet, coral), metallic rings, horseshoes, mole hands, teeth, thunderstones, and others.

The little horn or hornlet acts fundamentally by its substance, but it can be replicated using bone, and then it acts by its shape. Coins act either because they are made of metal or because they have representation of figures (Vasconcelos, 1915, p. 234).

Amulets protect people, animals, the home and its contents, and the land; and exist all over the country, with small variations from one region to another (Vasconcelos, 1915, p. 235).

Modern and Contemporary Portugal is a world of great contrasts; if on the one hand it is deeply marked by the Catholic religion (the devotion to Our Lady is a good example of this), on the other hand, it is, “as Francisco Bethencourt rightly noted, ‘a universe saturated with magic’. It was practised by countless individuals with multiple designations (sorcerers, witches, healers, *mezinheiros*, *benzadores*, *casa-aberta*, diviners, magicians)” who could be found anywhere in the country. These individuals (men or women) had thousands of clients, members of different social groups, from the humblest to the wealthiest (Paiva, 2000, pp. 369-370). Treatments, healing, fortune-telling, the “inclination of wills” [manipulation] and the elaboration of amulets were part of the functions of these individuals (Oliveira, 2013, p. 123). We can make a distinction between pagan amulets, made by these individuals, from Christian amulets that would be produced by goldsmiths and consecrated/blessed by priests.

Finally, we would like to highlight the following: there is the belief that some minerals, animals, and vegetables had “natural virtues”, being associated with the concept of “natural magic”, i.e., the manipulation of something that “with natural causes produces extraordinary effects” (Paiva, 2000, p. 374). We believe, given the different analyses, that the coral is one of these animals and we will describe these different virtues throughout this article.

THE CORALLIUM RUBRUM

*‘This is red coral!’ Holding a small sample of what has been collected from the bottom of the sea, this is how Joana introduces us to that precious piece, the branch that fishermen from Algarve usually bring hanging on their nets, unaware that some people pay thousands to have a jewel of that colour. Here, we only knew of its existence after they announced the arrest of an illegal net (...). Joana says that the *Corallium rubrum* lives mainly in the deep waters of the Mediterranean and the Atlantic, in an area closer to the Strait of Gibraltar (Visão, 2014).*

Corallium rubrum (Lamarck, 1816), *Gorgonia nobilis* (Linnaeus, 1789), *Isis nobilis* (Pallas, 1766), *Madrepora rubra* (Linnaeus, 1758) are some of the scientific names given to the red coral (FOA, 2020), which belongs to the class *Anthozoa*, subclass *Octocorallia*, order *Alcyonacea*, suborder *Scleraxonia* and family *Coralliidae*. There are about 30 species of *Coralliidae* (Jiménez & Orejas, 2017).

It is a Mediterranean species, although it has been detected in some areas of the Atlantic, near the Strait of Gibraltar. It usually forms dense populations, with more than 40 colonies per square metre, in poorly lit places (Gili & Diaz, 2001, p. 42), living between 15 and 300 meters deep. It has great longevity and grows, on average, only one millimetre per year. It is well known as the *Red Gold* of the Mediterranean (Vision, 2014). It is distributed across the western and eastern Mediterranean: from Greece and Tunisia to the Strait of Gibraltar, including Corsica, Sardinia, and Sicily; across the eastern Atlantic: southern Portugal, Morocco, the Canary Islands, and the Cape Verde Islands (FOA, 2020).

Red coral was exploited irregularly, in Portugal, in the Algarve, between 1200 and 1700, until the collapse of the fishery. In the last 300 years, there are no known reports of its occurrence (Boavida *et alii*, 2016). Red coral fishing by the Portuguese was known in northern Morocco (Cape Espartel), as well as in the Cape Verde Islands in the second half of the nineteenth century (Zibrowius *et alii*, 1984, p. 165). The oldest reference to fishing in Portugal that we have found are the following:

The gathering of coral, on the Portuguese coast, is documented, in literary terms, in the Middle Ages, namely from mid-ninth century. In fact, in 844, Ibn Jurdabih, based on earlier information, mentions, among other peninsular products exported to North Africa and the East, the coral obtained on the coasts that are now Portuguese (Gozalbes Cravioto, 1991, p. 31 apud Gomes et alii, 2015, p. 101).

During the reigns of King Afonso III and King Dinis, the Milanese would have settled in Lagos to fish for coral. This information is mentioned by José Bonifácio de Andrade e Silva, but he has not provided any documents to prove it. According to Gama Barros, the oldest document concerning this industry is a charter of 16 April 1462, where the contract for coral fishing “certainly on the Algarve coast” between King Afonso V and Filipe Peroço is established (Torres, 1971). In 1450 there is the record of a letter of privilege to Prince Henry, the Navigator, granting him exclusivity of coral fishing by King Afonso V (Viterbo, 1903, p. 316). On April 22, 1473, Lopo de Almeida obtained from King Afonso V a letter granting him nine years of exclusivity in coral fishing from Cape Espartel to the Tagadarte River (Morocco) (Rau, 1986, p. 153).

We know that in the sixteenth century Lisbon became an important trading centre where foreign goldsmiths and lapidaries established their workshops and to where precious metals and stones converged, namely coral, coming from the trading posts that Portugal had all over the world (MNMC, Jewellery, online).

In 1747, the Priest Luis Cardoso writes in the *Dicionário Geográfico* (1747, p. 285), about Algarve that “There used to be coral fishing, which they fetched three leagues from the sea; it was very profitable, but today it is no longer fished”. The documental records related to coral fishing ceased. The interest in this practice reappeared when King João V granted the Lisbon dealer Vicente Francisco the exclusive privilege, for five years, of fishing coral in the Algarve, by a charter of 2 November 1711 (Torres, 1971).

The red coral fishing in the Algarve is again in the news with the capture of corals through illegal fishing in 2014, which gives rise to a process of protection of this endangered species.

Coral gardens — places of refuge for other species in the underwater world — are threatened by illegal fishing. A legislative loophole has allowed one of the Algarve’s marine treasures, the red coral (Corallium rubrum), to be caught and sold to make jewellery. The Government is preparing a law banning the harvesting of this rare species (...). Red corals are found throughout the western Algarve and may extend to the Costa Vicentina. ‘We have records of fishermen who report their existence off the Carrapateira’, said Jorge Gonçalves (...) (Revez, 13 July 2020).

In these brief paragraphs we got to know some details about the characteristics of red coral as a sea-animal and the coral fishing in Portugal.

CORALS — MEDICINE, AMULETS AND SUPERSTITION

Among the actual aquatic creatures anointed by Greco-Roman paganism and embraced by Christianity were the fish, dolphin, bivalves, and coral, all of which were considered, then and now, as divine and beneficial animals (Miranda & Chambel, 2014, p. 81).

Organic materials, such as coral and pearls, were considered products of a long process influenced by the stars, which gave them supernatural powers (Penalva & Franco, 2016, p. 29).

It is this universe concerning the “stone trees” (Arbez, 1990, p. 149), divine and beneficial animals, influenced by the stars, keepers of supernatural powers, that we will address in the following pages.

According to José Leite de Vasconcelos, coral may be used as an amulet, in branch or piece, or in the form of a bead or fig. It is more common to find it worked in the form of a bead, often forming necklaces of beads (Vasconcelos, 1929: 50). For this author, coral objects were also used simply as adornments, having lost their property as amulets. He mentions having seen in 1893, “in Lisbon, a lady with earrings made of coral branches encased in gold: each earring with its branch” (Vasconcelos [1985] 2007, p. 216). Vieira Natividade, regarding the superstitions associated with the “cult of the stone”, says that the people of Alcoaça still keep the following amulets: the *pedra do raio* (thunderstone), the *conta leiteira* (milk bead); the *conta de azeviche* (jet gemstone bead); the amber beads “so that the teeth are born to the little children, and the *hand figs* made of coral and jet, substances that have a particular power against the evil eye and other spells” (Natividade, 1917, pp. 123-124). In this case, coral is interpreted as being a stone.

Taken as having apotropaic properties, capable of protecting from thunder, lightning and storms, from the evil eye, the devil, spells, madness and other diseases, but also of restoring strength and blood, using it against haemorrhages, gums and teeth disorders, gout, liver and intestine problems, namely worms, epilepsy, to heal several wounds or, still, for the success of childbirths, the coral was taken milled and especially its white variety (Gomes et alii, 2015, p. 85).

Regarding the medicinal properties of coral, red or white, the Abade of Baçal quotes the work of Francisco da Fonseca Henriques (Mirandela, October 6, 1665 – Lisbon, April 17, 1731), physician to King João V, who, having written the work *Medicina Lusitana — Socorro Dêlfico aos clamores da natureza humana para total profligação de seus males* (1710, 1731, 1750), states that “the water of ammoniac salt, distilled in a glass alembic, makes teeth fall without pain; the same virtue is found in red coral powdered and put in the tooth cavity; (...)” (Alves, [1934] 2000, pp. 239-240). In turn, José Leite de Vasconcelos (1929, p. 52), quoting this same work (1731) refers to coral’s other virtues, such as, for example, “the powders, when taken by the children before anything else, when they are born, preserve them from the coral gout” (= epilepsy). Still regarding health matters, José Leite de Vasconcelos collected the following information: in Vila Pouca [de Aguiar] “the women who breastfeed wear coral necklaces to get rid of breasts lumps”; a coral beaded necklace, placed around the neck, takes away jaundice; and, finally, when used by someone, if that person is sad or melancholic, the coral becomes

tarnished, announcing its carrier's mood (Vasconcelos [1985] 2007, p. 216). Besides the analogy of the red coloured coral with blood, the shape of the coral branches also refers to blood vessels. Thus, used as medicine, it was recommended for those with blood-related disorders: "Both in Pliny and the Lapidary of Alfonso X, the Wise, there is information that the ingestion of smashed coral was beneficial for those who vomited or spat blood" (Ragazzi, 2016, p. 38).

As an element of protection against Evil, "it is said in Vila do Conde that coral is worth the same as jet against witchcraft or the evil eye. It also breaks the evil eye cast on the wearer" (Vasconcelos [1985] 2007, p. 216) and frees those who wear it from the evil eye (Vasconcelos, 1929, p. 52). Queen Catarina, wife of King João III, had in her collections some objects and materials used for childbirth, such as two scorpion tongues (fossilised shark teeth), "a snake's head covered with gold, both used as an antidote for poison, perhaps also as an amulet and with medicinal purposes, two heart-shaped jasper stones to stop blood; a branch of coral to ward off the evil eye; (...)" (Buescu, 2019, p. 32).

In France, Belgium and Italy coral is used mainly for the protection of children. Another of the beliefs suggested is that if a piece of coral in a jewel loses its colour it is a sign of illness. The most common meaning in various traditions is protection from disease and everything associated with evil. This work refers to its resemblance to the tree of life (as *arborescens*) and therefore it has great symbolic value (personal information from Álvaro Campelo).

The Portuguese object that seems to best represent the tree of life is the *Santo Lenho* reliquary, made of silver and coral, decorated with coloured enamels, a unique piece of Portuguese jewellery. The coral keeps its natural "sea tree" shape, to which the gift of longevity is attributed (MNMC, Jewellery, online). It is part of Queen Isabel's Treasure, a set of five pieces consisting of the reliquary, a pilgrim's staff, a processional cross, a reliquary image of the Virgin with the Child and a necklace (Penalva and Franco, 2016: 28). The coral branch, with its multiple arms, stands out as the central piece of this reliquary (*idem*: 31). This large *corallium rubrum* polyp may come from the Mediterranean Sea (Carvalho, 2010-2011 *apud* Penalva & Franco, 2016, p. 53).

Corals were admired in antiquity, but without the species to which they belong being truly known. Their peculiar morphology and the different physical-chemical reaction when exposed to the elements water and air, becoming flexible like living beings or rigid like stones, placed them in a mystical frontier between the plant, mineral and animal kingdoms - to which they actually belong. Greco-Roman mythology forged a legendary origin for corals, making them result from the metamorphosis of algae through contact with Medusa's petrifying blood (Miranda & Chambel, 2014, pp. 84-85).

Through a process of syncretism, Medusa's blood would have been later "transformed" by Christianity to symbolise the sacred blood of Christ, both considered protective. The use of coral beads on rosaries and necklaces depicted around the neck of the Holy Child in devotional paintings is evidence of this belief (Balzan & Deidun, 2010, p. 436).

Coral had a dual medicinal and magical use, (...) as apotropaic amulets intended to ward off the evil eye and to protect homes and children. This last use, originally pagan, was preserved by Christians who attributed the coral to the Infant Jesus (...) Correlatively, the coral was considered prophylactic and redemptive, as the Blood of Christ, and, due to its crystallization and perpetual integrity, it was also taken as a metaphor for the eternity of the Christian soul (...) (Miranda & Chambel, 2014, pp. 84-85).

In this regard Luísa Penalva and Anísio Franco refer that the use of the [red] coral:

underlines this Christological sense, since it is known that this material, by conjugating, as was believed at the time, the three kingdoms of Nature — animal, plant and mineral —, symbolised the Tree of Life itself, therefore, the tree of the New Testament and the Vera Cruz. Also, the colour and the branched structure of the coral reinforced the sense of the sacrifice of the Son of God (Penalva & Franco, 2016, p. 31).

In fact, in European Christian iconography there are several examples of paintings where the Infant Jesus is depicted with a sprig of coral around his neck. This sprig would work as an amulet, being considered an element of protection. There are also paintings in which the Child Jesus wears a rosary made of coral beads around his neck. In the work "Madonna della Vittoria" by Andrea Mantegna (1496) we can see a pergola of leaves, flowers, and fruits from which hang strings of coral beads and rock crystal and a large whole branch of coral, which, being unworked/processed and having been recently extracted from the sea, preserved intact its protective power. Both the beads and the coral branch provided greater protection for the Virgin and the Infant Jesus (Bruce-Mitford, 1997).

In the Mediterranean, coral, like amber, was thought to contain the 'essence of life' of the Mother Goddess, who lived in a coral 'tree' in the ocean. Ancient people used coral that had not been worked by human hands to become powerful in magic. Coral was not polished, cut, carved, or drilled. It was believed that any interference with the coral could 'kill' its magical energies, for it was thought to be alive (as indeed it had been) (Cunningham, 1988, p. 98).

This text seems particularly meaningful if we look at the *Santo Lenho* reliquary, as well as the different pendants in the form of a coral sprig used by Christ in the paintings mentioned above and by children in their daily lives. Even today it is believed that rough stones, that is, stones that have not been polished, pierced, or worked, have more powerful magical properties.

In Portugal, paintings depicting coral branches or rosaries in this material are less numerous, but there are some examples. *Nossa Senhora das Neves* (“Our Lady of the Snows”), by Francisco Henriques, is an oil painting dated 1509-1511, in which the Child, sitting in the Virgin’s lap, has a necklace of coral beads (Matriznet).

Deposited in the Museu Nacional de Arte Antiga is a polished coral beads Rosary and another in gold filigree beads, dated 1601-1650 and measuring 71 cm high (Matriznet) and a painting entitled “Retrato de Senhora com rosário” (“Portrait of a Lady with Rosary”, supposedly in coral), by an unknown artist (Jooris van der Straeten?), dated mid-sixteenth century (Serrão, 2009, p. 28). Can we establish a relationship between the growing importance of the Rosary and its production in goldsmithery, as well as its representation in paintings?

Many deceased were buried with rosaries, some in coral. Could it be, as Alexandre Ragazzi (2016, p. 39) argues, that the pure coral sprig, coming from a pagan tradition, began to cause some discomfort within the Church, with representations of the Child with coral pendants in painting becoming “increasingly rare from the middle of the sixteenth century. The tendency (...) was for the pagan past to be hidden in the form of a rosary. In fact, the Counter-Reformation would replace the sprig of coral with this object”.

An oil painting on wood of Saint Catherine of Alexandria depicted wearing a red coral necklace (1664-1666), is held in the Museu da Terra de Miranda. In the Machado de Castro National Museum, there is an oil painting of Saint Catherine of Siena, depicted with a coral cross on her lap (1650-1700) (Matriznet).

In the 1761 inventory of the Braga Cathedral Treasury, reference is made to a chasuble, probably dating from the late sixteenth or early seventeenth century, although its date is not consensual. This piece, made of gold and silver wire, has two rows of coral and pearl beads (Braga Cathedral Museum, online). Could these coral beads and pearls have been placed here to give value to an essential piece of the Christian liturgy but also to have a protective function?

Already by the end of the nineteenth century, José Leite de Vasconcelos (1897, p. 88) refers that it is difficult to distinguish a modern amulet from an ornamental object, such as necklace beads and, in this case, in particular, made with coral, and explains: “In our country not only is coral still carried in necklaces, as it is an amulet and a jewel, and is also used superstitiously, for certain purposes, (...). I can also mention here the beaded rosaries” (*idem*: 154). Basically, we can say that some noble materials, precious

and semi-precious stones, were “first used as talismanic amulets” (Penalva & Franco, 2016, p. 50), but slowly and progressively lost their magical/protective character, limiting themselves to being used as a mere ornament or adornment, their aesthetic value prevailing to the detriment of the magical-religious one.

CORALS — ARCHAEOLOGICAL OBJECTS AND CONTEXTS

One of the greatest challenges of this work was to find amulets made from red coral and/or, if possible, archaeological contexts associated with their discovery. Because we have so little data on the subject, we chose to present all the references to coral that we were able to find in our bibliographical research. It was not possible to make an exhaustive and systematic collection, either in Museums, in archaeological publications, or even in excavation reports. Thus, we have only half a dozen bibliographic references to the existence of such amulets, as well as some indications of pieces and fragments of raw coral, beads, necklaces, bracelets, and rosaries in coral, which were mentioned to us by some colleagues, whom we would like to thank for their valuable indications.

In the fortified Chalcolithic settlement of Outeiro Redondo (Sesimbra) a violet-coloured coral fragment was collected in layer 2. According to Cardoso and Martins (2017, p. 342):

As for the coral fragment, its occurrence proves that this raw material was already sought after for the making of ornaments, although it was gathered at depth, possibly employing rakes dragged along the bottom. It is likely that the provenance of this piece can be found on the Algarve coast, or further.

This is the oldest trace of a coral branch in Portugal that we have been able to detect through our research so far. Further investigation may demonstrate the presence of other corals in Portuguese archaeological sites dating back to earlier times.

In the archaeological interventions carried out in [Islamic] Silves both in the citadel and in the medina, materials from other regions of “al-Andalus, North Africa and the Eastern Mediterranean were detected, from the eighth to the thirteenth century” (Portugal Islâmico, 1998, p. 139). Besides pottery, there are objects produced using precious metals (gold and silver), ivory, jet, bone, and “amulets, one of them with the representation of the ‘hand of Fatima’ and another with a coral element, (...)” (*Idem*: 141). In the South of Portugal, during the Middle Ages, amulets made of coral were already found. This was the earliest reference to amulets made from coral in Portugal that we have been able to determine so far.

José Leite de Vasconcelos mentions that Professor Belluci offered him a natural coral branch, with a ring, against the evil eye and that Mr. Manuel Vieira Natividade offered him a coral encased amulet (Vasconcelos, [1985] 2007, p. 241). In an article on coral amulets (Vasconcelos, 1929, p. 52), he explains that he acquired an amulet “made of a piece of coral, encased in silver, and provided with two rings, one fixed, the other mobile, to hang” in the municipality of Arcos in 1928, and that it is part of the collection he organised in the Ethnological Museum. We do not know if these two encased coral amulets are the same piece, described in two different documents, or if they are two different items.

In the Museu Nacional de Arqueologia (National Museum of Archaeology), there is an “amulet of coral and silver-plated brass, composed of three elements: a closed hand with two open fingers simulating horns, a rounded heart with a crucifix crossed with an anchor on both sides in relief, and a coral sprig, supposedly made in Lisbon, somewhere during the Contemporary Period” (Matriznet). Could this be related to any of the pieces previously described by José Leite de Vasconcelos?

Archaeological excavations were carried out at the Convento de Santana in Lisbon, which enabled the identification of structures and an abundant and varied collection, dated between the late sixteenth century (when the convent was built) and the eighteenth century. We are in the presence, among others, of objects made from hard materials of animal origin which can be interpreted as utilitarian, adornment, or devotional. The most frequent ones use bone as raw material and the rarest are produced in ivory, nacre, tortoise shell or coral (Gomes *et alii*, 2015, p. 85). Our interest focuses on the coral objects, which in this case are just two small pinkish-red beads of different shapes and different contexts: a 4 mm diameter spherical bead that was exhumed from a pit (pit 3) and an 8 mm long cylindrical bead from an archaeological layer with numerous organic remains. The very small size of these beads “seems to rule out the hypothesis that they are elements of rosaries or chaplets, more likely being part of earrings or other ornaments, in particular, attached to dresses” (*Idem*: 100).

Mário Varela Gomes believes “that the small coral beads, pinkish in colour, exhumed in the ruins of the Church of Santa Maria do Castelo (Torres Novas) may have belonged to a rosary” (Gomes *et alii*, 2015, p. 101).

According to the personal information of António Marques, from the Lisbon City Council: “There is a silver pendant with coral that was found in the excavations of Terraços do Carmo. It is a funerary remain that was associated with a burial, possibly from the sixteenth or seventeenth century”.

At the archaeological excavations of the Church of the Convento do Carmo, there were exhumed two pieces made from coral: a) a seventeenth-century bracelet made of 42 white coral beads and 10 metal beads with a diameter of 3.5 mm; b) a red coral

necklace from the sixteenth-seventeenth centuries, made of 121 beads with a diameter of 3 mm and 3 cylindrical beads with a length of 26.5 mm and an average diameter of 5 mm (Ferreira & Neves, 2005, pp. 607-608). The funerary context of these objects is related to the excavation of the chapels at the head of the church (where 43 graves were found), as well as the main nave and transept (where around 1500 burials were recorded). The remains from the graves were divided into different groups/categories, namely: sumptuary (adornment objects); magical-religious; clothing; weapons and miscellaneous. We believe that in this particular case, both the necklace and the bracelet have been classified as objects of adornment, but one object can have several functions. In this case, they could be objects of adornment with a magical-religious purpose.

The Church of Misericórdia in Almada was excavated in the early 1980s and again in 2013. Several graves were excavated, where osteological remains and various archaeological remains were found. Both the burials and the use of the sepulchral space can be marked between the sixteenth and eighteenth centuries (Dias *et alii*, 2017, p. 1675). In grave 9, a simple, sub-rectangular pit, excavated in the ground, several individuals were detected. Here were exhumed 110 spherical and oval beads and 12 turned bone beads and a light-pink coral bead was also identified (*idem*: 1679). In the excavations carried out inside the Chapel of Nossa Senhora dos Passos, among many other objects, it was found a coral bead and a fragment that may have belonged to some kind of adornment (Dias *et alii*, 2017, p. 1681).

The exhibition *Os Expostos da Roda da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa* is accompanied by a catalogue which records the appearance of a coral bead: *Manuscrito e conta – Papel e coral. Portugal 179*. Document n.º 16.

This boy was born on the 28th of October of this present year 1792. He was baptized at birth because he was in danger and lacked the holy oils. His name should be Jose. He carries a coral as a sinal. And he dresses a black manteu, a chita (traditional Portuguese cotton fabric) wrapping, [and] some sleeves of white cotton (Os expostos..., 2001, p. 56).

The *sinais* [signs] of the *expostos* [abandoned children] are mostly manuscripts accompanied by one or more objects that would have had some meaning for the families that were forced to leave their children at the care of the Misericórdia of Lisboa. We are in the presence of:

artefacts of particularly affective significance, in several cases of symbolic, magical and religious meaning. In fact, the real value of these pieces lies fundamentally in their importance as a form of identification of the child, for family

members, in the possession of fragments of the signs left on the wheel, that could prove their kinship affinities in the act of recovering their loved ones (Morna et alii, 2001, p. 12).

Most written *sinais* have paper as support, but we can also find other types of materials (textile, metal, coral, etc.) that accompany them (Reis, 2016, p. 90). Noble, semi-noble or exotic materials have a lesser expression. The diversity of *sinais*, shapes and their materials show us the concern to place the child under protection: “Thus the *figas* and four-leaf clovers act as talismans that reinforce the protection requested for that child, (...)” (Reis, 2016, p. 128). Turtle, ivory, nacre, coral, and bone were used in amulets and talismans, appealing to magical protection for the child. They may appear alone or accompanied by other “elements of Christian symbolism, reinforcing a desire for protection for both spheres” (*Idem*: 267).

In Lagos, in the excavations of the medieval-modern “dump”, where bones of African slaves were discovered, a red coral was also found. It is exhibited in the *Núcleo Museológico da Rota da Escravatura* (Elena Morán’s personal information). The Valle da Gafaria is located in Lagos (Santa Maria) near the Porta dos Quartos, a few metres from the Cerca Nova that King João III had built (Neves et alii, 2011, pp. 29; 31). In this area, significant urban growth can be observed during medieval and modern times, with Lagos becoming a very dynamic commercial centre during the Middle Ages. The coral fragment we highlight in our work was discovered during the excavation of the deposits that constitute the context of the modern Lagos “dump” (Almeida et alii, 2012, p. 95):

a stratigraphic set composed of hundreds of terrain units, corresponding to successive intentional anthropic dumping of various domestic and urban wastes that constituted mounds of varying dimensions that overlay/adjust, forming lenticular levels, which would mainly include a lot of organic material (Neves et alii, 2011, p. 33).

This urban waste dump, accumulated in modern times, revealed the presence of 155 human skeletons (Neves et alii, 2011, p. 29). In these deposits, and as the rubbish accumulated, the bodies of the slaves that arrived in Lagos from Africa were deposited (*Idem*: 36). This site became known as the *Poço de Negros* and is carbon-14 dated to the mid-fifteenth century (Almeida et alii, 2012, p. 96).

In Lagos, around 1555, the *Confraria dos Homens Pretos da Senhora do Rosário* was created in the Church of Saint Sebastian (Neves et alii, 2011, p. 43), presenting an image of a rosery in red coral.

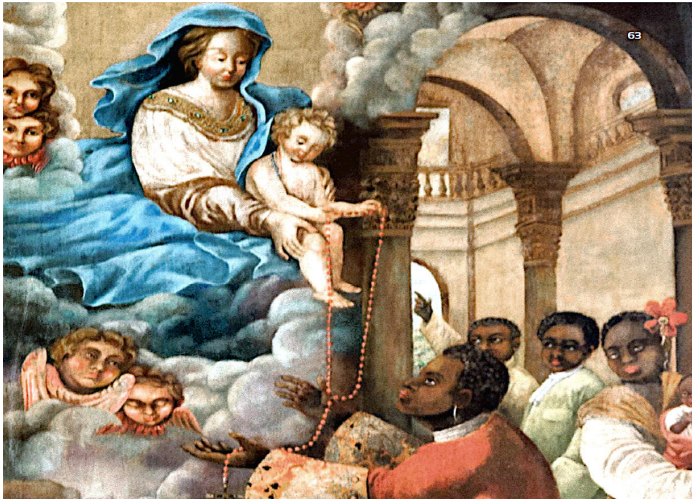


Fig. 1. Our Lady of the Rosary, Church of Saint Peter. Photograph courtesy of the Parish of S. Pedro de Faro.

The site of Cape Raso is the location of the sunken Florentine ship *Gran Principessa di Toscana*, which wreck occurred in 1696. Some documents report the situation that led to the sinking, from which we will only take a small excerpt:

(...) Paul Methuen (1689) mentions that the English mail again failed that week, due to bad weather, which had been stormy for twenty-five days without interruption. He also mentions that a large ship called the Great Princess of Tuscany, commanded by captain Benoit Prasca of Livorno, sank in Cape Roca, a league away from Cascais, most of the crew having drowned on Saint Andrew's day, at midnight, after three days of a storm that made them shout Mercy, which knocked down all the masts and that made them launch to shore with three anchors to the sea that did not prevent the ship from sinking because the bottom was very bad (...) (Cardoso, 2012, p. 11).

The first indication we were given about this site was from Guilherme Cardoso, who observed red coral being removed from a seventeenth century shipwreck near the Cape Raso in Cascais. Following this information, we contacted Mário Jorge Almeida, from the Museu Nacional de Arqueologia (National Museum of Archaeology), who claimed to have found small fragments of coral between 5 and 10 mm at that cape (personal information

from Mário Jorge Almeida). Earlier, in 1967, a team of divers had recovered at this same site five fragments of red coral (Cardoso, 2012, p. 9). The twenty-two coral elements, recovered in 1968 by Soares Branco (private collection) consist of a set of pierced and “crafted” beads, although some erosion associated with the dynamics of the sandy bottom sediments is noted on the materials (personal information from Mário Jorge Almeida). In 1996, Mário Jorge Almeida and some friends found a vast set of artefacts—pewter plates, compass, gun, silver coins, musket balls, lead pieces — along with 35 fragments of red coral (Cardoso, 2012, p. 10).

As shown, the different collections gathered at the site of the wreck of this ship from Tuscany brought to the surface several fragments of coral in its natural form, i.e. raw, with small-sized branches or pierced beads. They were going to become part of different types of jewels or amulets, in the work of the Portuguese goldsmiths and jewellers who, given the decline of coral fishing in Portugal, during this period, acquired this raw material outside the country.



Fig. 2. Thirty-five fragments of red coral recovered in 1996 by Mário Jorge Almeida. Photographs courtesy of Mário Jorge Almeida.

Although our study focuses essentially on red coral, white coral has been recorded in the scope of underwater excavations in the Ave riverbed, carried out by Ivone Magalhães in 2005. Some fragments of white coral (*dendrophyllia sp.*) were exhumed in the place

where the shipyards of Vila do Conde would have existed, in the fifteenth and sixteenth centuries. These finds arose during the construction of the quay for a sixteenth-century ship replica, in the area of the cofferdam, and were found at the Cais das Lavadeiras, Vila do Conde. This important commercial port of the fifteenth and sixteenth centuries, where naval construction was also carried out, held internal trade with Northern Europe (Antwerp) and the Mediterranean (personal information from Pedro Brochado de Almeida).



Fig. 3. White coral fragments, Vila do Conde. Photograph courtesy of the Archaeology Office — Vila do Conde Municipality.

According to Amélia Polónia “(...) we believe to be in possession of data that point to a notorious position of importance assumed by the Vila do Conde fleet within the naval power of the kingdom, as regards the capacity of maritime transport, in the second half of the sixteenth century” (Polónia, 1999, p. 367). We do not know where the white coral came from or what it was intended for, but it is plausible, based on the information presented above, that it was used for medicinal purposes, reduced to powder, or in the production of jewellery-beads used in earrings, necklaces, or bracelets.

FINAL CONSIDERATIONS

When we started our study on amulets, we were far from imagining the richness and diversity that this theme holds. Our first work was on *pedras de raio* [thunderstone] in which we could understand how Portuguese communities interpreted these prehistoric vestiges and the way they “integrated” them into their daily lives.

This second work, on corals, took us to a completely different world from the previous one. It is a world related to medicine, to the sea, to fishing, to goldsmithery/jewellery, to art, allowing us to access some phases of this know-how that comprises certain materialities; a specific knowledge about the transformation of these materials into objects; the adoption of a certain set of shapes; their consecration as protective objects (amulets) and, finally, their everyday use by children and adults.

We are thus in the presence of objects with a very explicit magical-religious-symbolic meaning but equally marked by the aesthetic quality of the objects produced from red (and white) coral. It is a theme that branches out, allowing the analysis of several sub-themes, which becomes very appealing.

In short, we know that red coral fishing existed in Portugal and that some objects were made from this material (caught here or imported from the Mediterranean) by goldsmiths/jewellers/craftsmen throughout the Modern and Contemporary Ages. There is evidence of the existence of coral sprigs used as pendants by children, as a form of protection, red coral beads used for rosaries, bracelets, necklaces, earrings, fabric pieces, among others. We have seen that many of these pieces were represented in art, namely painting, and that they have a profane character, like the coral *figas*, for example; religious, like the rosaries; and, simultaneously profane and religious, like the coral sprigs. We believe that the beads used on necklaces, bracelets and earrings could have had, at least in the early modern period, a double protective/adornment character. These objects not only accompany children and adults during their lives but also appear in burial contexts, accompanying them also in death.

We will continue our research on coral in Portugal, investing in more exhaustive bibliographic research; looking for more examples of the representation of these objects in paintings, sculptures, and pieces of goldsmithery; systematising the inventory of the items held in museums or appearing in archaeological contexts; seeking to understand in greater depth the fishing of red coral on the Algarve coast. These are some of the research paths that *corallium rubrum* points us out.

ACKNOWLEDGMENTS

Alexandre Gonçalves, Álvaro Campelo, António Marques (Lisbon City Council), Carla Azevedo (BPMP), César Neves (AAP - MAC), Cónego Carlos César Chantre (S. Pedro de Faro Parish), Elena Morán (Lagos Municipality), Guilherme Cardoso, Lois Ladra, Luísa Penalva (MNAA), Maria Fernanda Costa (Museu do Mar Rei D. Carlos), Mário Jorge Almeida (MNA), Miguel Almeida (Dryas Octopetala), Miguel Rodrigues (DRCN), Pedro Brochado de Almeida (Vila do Conde Municipality), Sandra Santos and Tânia Manuel Casimiro.

REFERENCES

- ALMEIDA, Miguel; NEVES, Maria João & FERREIRA, M. Teresa (2012). *Intervenção de arqueologia preventiva – Parque de Estacionamento do Anel Verde (Santa Maria, Lagos, Faro)*. Março de 2012 Relatório final: parte 1.
- ALVES, Francisco (2000 [1934]). *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*. Tomo VII – Arqueologia, Etnografia e Arte. Porto.
- ARBEX, Juan Carlos (1990). *Pescadores Españoles, Secretaria General de Pesca Maritima*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentacion, volume 2.
- BALZAN, Francesca & DEIDUN, Alan (2010). *Notes for a history of coral fishing and coral artefacts in Malta*. The Malta Historical Society.
- BOAVIDA, Joana *et alii*. (2016). *A Well-Kept Treasure at Depth: Precious Red Coral Rediscovered in Atlantic Deep Coral Gardens (SWPortugal) after 300 Years*. PLOS ONE. 11(2) <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0150654>>.
- BRUCE-MITFORD, Miranda (1997). *El Libro Ilustrado de Signos Y Simbolos*. Editorial Diana.
- BUESCU, Ana Isabel (2019). *D. Beatriz de Portugal, a Infanta Esquecida (1504-1538)*. Lisboa: Letras & Diálogos.
- CARDOSO, João Luís & MARTINS, Filipe (2017). “O Povoado Pré-histórico do Outeiro Redondo (Sesimbra): resultados das campanhas de escavação de 2013 e 2014”. *Estudos Arqueológicos de Oeiras. Oeiras*: Câmara Municipal de Oeiras. 23. pp. 233-392.
- CARDOSO, João Pedro (2012). *Sobre os destroços da Gran Principessa di Toscana, naufragada em 1696 nas imediações do Cabo Raso, Cascais*. Cascais: Junta de Freguesia.
- CARDOSO, Luís (1747). *Dicionário Geográfico ou Notícia Historica de todas as Cidades, Villas, Lugares e Aldeas, Rios, Ribeiras, e Serras dos Reynos de Portugal, e Algarve, com todas as cousas raras, que nelles se encontraõ, assim antigas, como modernas*. Lisboa: Na Regia Officina Sylviana e da Academia Real. Tomo I.
- Portugal Islâmico* (1998). Catálogo da Exposição: *Os Últimos Sinais do Mediterrâneo*, Lisboa: Min. Cult.; IPM; MNA.
- COELHO, Miguel Alexandre Batista (2017). *Religiosidade popular: tradições, práticas e mitos*. Tese de doutoramento. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- CUNNINGHAM, Scott (1988). *Enciclopédia de Cristais, Pedras Preciosas e Metais*. Coleção Gaia. Alemdalenda.

- DIAS, Vanessa; CASIMIRO, Tânia Manuel & GONÇALVES, Joana (2017). “Os bens terrenos da Igreja da Misericórdia (Almada): séculos (XVI-XVIII)”. In *Arqueologia em Portugal. 2017 – Estado da Questão*, coord. ed. ARNAUD, J. M. & MARTINS, A. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses. pp. 1675-1690.
- FERREIRA, F. E. R. & NEVES, M. C. M. (2005). “Intervenção Arqueológica na Igreja do Convento do Carmo”. In ARNAUD, J. M. & FERNANDES, C. V. (coord.), *Construindo a Memória. As Coleções do Museu Arqueológico do Carmo*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, pp. 580-609.
- FOA – Food and Agriculture Organization of the United Nations. Fisheries and Aquaculture Department (2020). *Species Fact Sheets: Corallium Rubrum* (Linnaeus, 1758). Disponível em: <<http://www.fao.org/fishery/species/3611/en>>.
- GILI, J. M. & DIAZ, D. (2001). “El coral rojo”. *Investigación y Ciencia*, 299: 42-43.
- GOMES, Mário Varela; GOMES, Rosa Varela & GONÇALVES, Joana, (2015). “Objectos produzidos em matéria animal, do Convento de Santana, de Lisboa”. In *Actas do I Encontro de Arqueologia de Lisboa, Uma Cidade em Escavação*. Lisboa: Centro de Arqueologia de Lisboa.
- JIMÉNEZ, C. & OREJAS, C. (2017). *The Builders of the Oceans. Part II: Corals from the Past to the Present (The Stone from the Sea)*. Springer International Publishing.
- MIRANDA, Adelaide & CHAMBEL, Pedro (2014). *Bestiário Medieval. Perspectivas de Abordagens*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais.
- MORNA, Teresa Freitas; BRITO, Maria Filomena; MANOEL, Francisco d’Orey & COLEN, Maria Luísa Barbosa (2001). “O acolhimento de crianças enjeitadas da Misericórdia de Lisboa”. In *Os expostos da Roda da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa: Museu de São Roque e Arquivo Histórico/Biblioteca.
- MUSEU DA SÉ DE BRAGA [em linha] (1999). *Tesouro do Museu da Sé Catedral de Braga*. Disponível em: <http://www.geira.pt/Msebraga/Coleccoes/casula_frontal.html>.
- MUSEU NACIONAL MACHADO DE CASTRO – Joalheria [em linha]. Disponível em <<http://www.museumachadocastro.gov.pt/pt-PT/coleccoes/PrintVersionContentDetail.aspx?id=616>>.
- MUSEU NACIONAL MACHADO DE CASTRO – Ourivesaria [em linha]. Disponível em: <<http://www.museumachadocastro.gov.pt/pt-PT/coleccoes/Ourivesaria/ContentDetail.aspx?id=180>>.
- NATIVIDADE, M. Vieira (1917). “O Povo da Minha Terra – Notas e registos de etnografia alcobacense – Crenças e superstições – A Pedra”. Sep. de: *Terra portuguesa: revista ilustrada de arqueologia artística e etnografia*. Lisboa: Anuario Commercial.

- NEVES, Maria João; ALMEIDA, Miguel M. & FERREIRA, M. Teresa (2011). “História de um arrabalde durante os séculos XV e XVI: “o Poço dos Negros” em Lagos (Algarve, Portugal) e o seu contributo para o estudo dos escravos africanos em Portugal”. In *A Herança do Infante*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa pp. 29-46.
- OLIVEIRA, Ricardo Pessa de (2013). “Pobres e perseguidos: os mágicos em Pombal (séculos XVII e XVIII)”. In *I Congresso Histórico Internacional. As Cidades na História: População*. III – Cidade Moderna I. Câmara Municipal de Guimarães.
- PAIVA, José Pedro (2000). “A magia e a bruxaria”. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores. vol. II, p. 369-375.
- PENALVA, Luísa & FRANCO, Anísio (2016). “Matéria e Devoção. O Tesouro da Rainha Santa”. In *O Tesouro da Rainha Santa. Imagem e poder* (coord. Luísa PENALVA). Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa.
- POLÓNIA, Amélia (1999). *Vila do Conde. Um porto nortenho na expansão ultramarina quinhentista*. Tese de doutoramento. Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- RAGAZZI, Alexandre (2016). “Entrecruzamentos Culturais: Superstição, Mito e Fé nos Amuletos de Coral”. In *Anais do XXXVI Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte: Arte em Ação*, Campinas-SP. 4-6 de outubro. Rio de Janeiro: Comitê Brasileiro de História da Arte – CBHA, 2016.
- RAU, Virgínia (1986). “Aspectos do ‘trato’ da ‘Adiça’ e da ‘pescaria’ do ‘coral’ nos finais do século XV”. In *Estudos de História Medieval*. Lisboa: Editorial Presença. pp. 142-151.
- REIS, Maria José (2016). *Ler sinais: os sinais dos expostos da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa (1790-1870)*. Tese de doutoramento, História (Sociedades e Poderes), U. L., ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, UCP, UE.
- REVEZ, Idálio (2020). *Corais vermelhos do Algarve: um “tesouro” a saque e sem protecção legal (em linha)*. Publico. 13 de Julho de 2020. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2020/07/13/local/noticia/corais-vermelhos-algarve-tesouro-saque-proteccao-legal-1924281>>.
- RODRIGUES, Andreia (2016). “O poder dos amuletos antigos: afastando a melancolia”. *Anais do XXXVI Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte: Arte em Ação*, Campinas-SP. 4-6 de outubro. Rio de Janeiro: Comitê Brasileiro de História da Arte – CBHA.
- TORRES, Ruy d’Abreu (1971). “Coral”. In SERRÃO, Joel (dir.). *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- SERRÃO, Vítor (2009). “A Pintura Maneirista e Proto-Barroca”. In *Arte Portuguesa, da Pré-história ao Século XX* (coord. RODRIGUES, Dalila), vol. 11. Vila Nova de Gaia: Fubu Editores.
- VASCONCELOS, José Leite de (1897). *Religiões da Lusitânia: na parte que principalmente se refere a Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional. Vol. 1.

VASCONCELOS. José Leite de (1915). *História do Museu Etnológico Português (1893-1914)*. Lisboa. Imprensa Nacional.

VASCONCELOS. José Leite de (1929). “Amuletos de coral”. In *Boletim de Etnografia*, Museu Etnológico Português, IV, Lisboa. pp. 50-53.

VASCONCELOS. José Leite de (2007 [1985]). *Etnografia Portuguesa*. Volume IX. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Visão (em linha). *Em busca do coral vermelho*. 29.07.2014. Disponível em: <<https://visao.sapo.pt/atualidade/ambiente/2014-07-29-em-busca-do-coral-vermelhof791208/#&gid=0&pid=1>>.

VITERBO, Francisco Sousa (1903). “A pesca do coral no século XV”. In *Archivo Historico Portuguez*, vol. I. Lisboa. pp. 315-320.

ZIBROWIUS H.; MONTEIRO MARQUES, V. & GRASSHOFF, M. (1984). “La Repartition du Corallium rubrum dans l’Atlantique (Cnidaria: Anthozoa: Gorgonaria)”. In *Téthys*. 11. pp.163-170.

“CELTAS” NA BARCA: BRUMAS, IMAGINAÇÕES DA CULTURA E MEMÓRIA DE REGRESSOS

por

António Medeiros*

Resumo: Neste texto misturo memórias pessoais antigas e com os resultados da observação de várias edições de um festival de “música celta” num concelho do Minho (noroeste de Portugal). Pretendo dar conta de transformações os modos de imaginar a cultura num contexto municipal e, mais amplamente, no contexto regional. Destaco o papel dos intelectuais local nestas mudanças, ultimamente sobretudo favorecidas pelo processo de europeização corrente.

Palavras-chave: Imaginação; Intelectuais; Minho; Zona de contacto; Europeização.

Abstract: In this text I mix old personal memories and the results of observing several editions of a “Celtic music” festival in a municipality in Minho (northwest of Portugal). I intend to account for transformations in the ways of imagining culture in a municipal context and, more broadly, in the regional context. I highlight the role of local intellectuals in these changes, lately mainly favored by the current Europeanization process.

Keywords: Imagination; Intellectuals; Minho; Contact zone; Europeanisation.

Para o doutor Jaime Ferreri

O vale do Lima é muito húmido por alturas da vila de Ponte da Barca, onde perto confluem rios e as águas correntes são muitas; mais a montante há grandes lagos, criados no século XX pela construção de barragens. Por isso, as névoas são frequentes ali e também podem cair chuvas ligeiras ou orvalhadas fortes de madrugada, mesmo no pico do Verão. Desde 2008, que se faz na Barca o Festival Folk-Celta¹, e quem conheça a

* CEI-IUL/ISCTE-IUL. Email: antonio.medeiros@iscte-iul.pt.

¹ Assisti ao Festival Folk-Celta de Ponte da Barca — o nome oficial — e à sua preparação entre 2012 e 2015, e ainda em 2017, quando se comemorou o 10.º aniversário com um programa mais alargado (Medeiros, 2022; texto onde procedo a uma aproximação extensa, mais etnográfica, do Festival e da Feira Alternativa, que se faz em paralelo).

frequência com que águas e as brumas surgem na literatura e na iconografia celtófilas não deixará de pensar que os concertos encontraram um lugar ajustado. Em várias ocasiões, desde 2012, vi a névoa subir do rio, correr o Choupal do Côrro e entrar silenciosa no “antigo campo da Nucha”, tornando mais tipicamente “celtas” a noite e as performances lá propostas.

As paragens muito verdes e húmidas da beira-Lima têm há muito notoriedade como paisagem literária, entronca-a a cultura clássica em primeiro lugar. O Lima teria sido julgado o Lete (ou *Lethes*), o mítico “rio do esquecimento”, pelos soldados romanos que invadiam a *Galaecia* no século II a.C., comandados pelo côsul Décio Júnio Bruto. Esta é uma lenda muitas vezes aproximada por literatos minhotos e galegos, sobretudo por estes últimos, que a usam para fazer glosas acerca identidade nacional da Galiza, em que celtas” cabem, muito eventualmente.

A lenda do Lete conta que, face ao rio Lima, os invasores vindos do Sul teriam temido esquecer a pátria se o atravessassem. Temiam os soldados passar para os Campos Elísios, um lugar efabulado de de abundâncias e de suspensão das contingências da história. Como metáfora, o atravessamento do “rio do esquecimento” pode ajudar-nos a pensar as iniciativas celtófilas da Barca. Aqui, como nas Astúrias — Fernandez, 2000 — a reivindicação dos celtas e da cultura celta surgem como formas de “orientar-se ao norte” no “terreno figurativo da vida cultural”. E na Barca dos dias de festival — com um pouco de imaginação poética e na companhia da lenda do Lete — os Campos Elísios podem ser figurados já na margem ao sul do Lima.

SUBIDA AO JARDIM DOS POETAS

O Campo da Nucha situa-se muito perto da confluência de um curso de água pequeno, o Vade, com o Lima, rio nascido na Galiza, caudaloso e de grande nomeada lendária e poética, muito glosadas. Um pouco mais abaixo do lugar onde o festival se faz, ainda outro afluente vem entroncar no Lima, o rio Vez, um encontro de águas muito celebrado, consagrado pelo poeta Diogo Bernardes (ca. 1530 - ca. 1605) numa das suas élogos mais conhecidas e belas. Quem se afaste do Choupal do Côrro em direcção à vila, logo a montante da ponte, encontra o Jardim dos Poetas, onde se evocam o mesmo Diogo Bernardes e seu irmão frei Agostinho da Cruz, ambos poetas afamados, naturais da Barca.

O Jardim dos Poetas é um espaço rectangular ajardinado, sobreposto ao Lima, com arranjos feitos em diferentes épocas e muito monumentalizado. Ali — ou a muito poucos metros — entrosam-se várias das representações mais significativas da história

e da cultura da Barca, que foram, sobretudo, vinculadas por influência dos trabalhos do historiador Avelino de Jesus Costa (1928-2000)². Mas no Jardim dos Poetas, para além das objectificações da cultura mais antigas, também já se encontra um bar de nome “Belião”, onde, ao balcão, me disseram ser aquele “o nome celta do Lima”. A alegação foi mais tarde rebatida por alguém com maiores créditos de erudito a seu favor, com argumentos elaborados que eu não pude acompanhar completamente por não ser filólogo.

De qualquer modo, creio que o nome “celta” que o bar ostenta, e os consumos que ali se podem fazer, podem ser tomados como signos dos novos “fluxos de cultura” — Eriksen, 2003 — que têm desaguado na Barca recentemente. Apropriando um conceito fecundo de Marie Louise Pratt, “zona de contacto”, podemos pensar no Jardim dos Poetas — ou no Festival e na Feira Alternativa, ou até no conjunto das actividades celtófilas lançadas na vila — como espaços de “transculturação” (Pratt, 1991; tb. Clifford, 1997 e Lomnitz, 2016), onde elementos novos trazem transformações a representações da cultura mais estabelecidas, objectificadas em diversos momentos do passado.

Aqui, quero falar sobretudo de transformações da cultura local, e de quem as têm protagonizado em Ponte da Barca nas décadas recentes. Protagonistas que podemos perceber como “empreendedores culturais” (Eriksen, 2003), que apropriam novas referências de circulação cosmopolita e reelaboram representações da cultura local. Importa notar, que as dimensões da agência individual na produção de representações da cultura são contornadas habitualmente pelos antropólogos, por razões bem conhecidas (Boyer & Lomnitz, 2005). Mas, como sugerem Dominic Boyer e Claudio Lomnitz, vale a pena fazer uma “antropologia de intelectuais” — que definem como prática “preocupada com actores sociais que se especializam na produção e na gestão de conhecimento social” — se quisermos perceber melhor como procedem as dinâmicas de transformação cultural em determinadas circunstâncias.

Apesar das dificuldades correntes, parecem ser duradoras e receber respaldo da vereação agora incumbente as celebrações da “cultura celta” lançadas em Ponte da Barca desde o início deste século. Estas foram sobretudo o resultado da imaginação criadora e da iniciativa de pessoas que ali conheci, em contactos reiterados durante anos, e com cujos textos e intervenções públicas me familiarizei. A saber: Fátima Lobo, psicóloga e professora universitária; Jaime Ferreri; e Manuel Joaquim Pereira, fiscalista e político. Eram intelectuais — a qualquer título (Gramsci, 2000) — estes empreendedores

² O “doutor Avelino”, como é invocado mais habitualmente, foi um padre católico, medievalista importante, professor da Universidade de Coimbra, e o mais destacado e influente intelectual barquense da segunda metade do século XX (ver Município de Ponte da Barca 2009, uma colectânea extensa de suas colaborações na imprensa local).

barquenses. Por vários meios, cheguei a familiarizar-me com as suas ideias a respeito da “cultura celta” e da “música celta”, e das vias de desenvolvimentos que acreditava estarem a abrir na sua terra³.

NEVOEIRO

Em Novembro de 2014, ouvi o então presidente da Câmara Municipal dizer que a EDP — agora Energias de Portugal — só tinha trazido ao concelho “nevoeiro”, uma sua queixa recorrente. O autarca falava das alterações microclimáticas trazidas pela construção de grandes barragens no Lima, em primeiro lugar, mas sobretudo denunciava a postura — julgada arrogante — da grande empresa que as explora. Pesem todos os agravos, com alguma ironia, podemos pensar que a multiplicação das brumas tem favorecido a formação de uma paisagem “céltica” modelar no concelho. Ajustam-se também as brumas — pelo menos em termos cenográficos — a alguma das vertentes de desenvolvimento municipal apostadas na Barca ultimamente onde avultam, entre outras, o “turismo cultural” e “de montanha”, de “natureza”, ou dos “desportos radicais”, e que também valorizam a inserção no Parque Nacional da Peneda Gerês — e na mais ampla Reserva da Biosfera Transfronteiriça Gerês-Xurês — da maior parte do território concelhio.

Hoje em dia, os turistas podem chegar à Barca em pouco tempo, vindo das cidades maiores do norte de Portugal e da Galiza, dispostos àquelas práticas turísticas. Chegam a um concelho onde a população já só se cifra em 11049 habitantes e está muito envelhecida, segundo os últimos dados do INE⁴. Nos planos de desenvolvimento e nos debates políticos locais que encontrei documentados é patente a consciência aguda destes constrangimentos. Patente também que se tem buscado respostas situadas para transformações sociais e económicas contemporâneas que, afinal, são de escala global (De Voldere et al., 2017; Yúdice, 2003), modos de fazer “glocalização inovativa” (Eriksen, 2003: 225), como contrapartidas à falência da agricultura tradicional, à escassa possibilidade de atrair indústrias e ao despovoamento que há tempo aflige a Barca.

³ Foi figura importante para perceber o desenvolvimento das várias iniciativas referidas o anterior presidente da Câmara, em exercício entre 2005 e 2017. Foi António Vassalo de Abreu que deu garantias políticas e financeiras constantes à promoção da “cultura celta”, uma das “apostas” — termo que usava com frequência — que julgava importantes para o desenvolvimento do concelho. Desde 2017, um novo presidente e uma nova vereação, de outro partido, mantiveram, em grande medida aquelas “apostas” (apesar das várias dificuldades, nomeadamente as impostas pela situação pandémica, em 2020 e vigente).

⁴ Um declínio demográfico muito expressivo e nunca interrompido desde os anos 50 do século passado, aliás, similar ao que se verifica na maior parte dos concelhos do interior do país nas últimas seis décadas.

CELTITUDE

Na Galiza, no fim dos anos 90, confrontei-me com manifestações variadas — muito notórias, antigas e complexamente estratificadas — de celtofilia, sobre as quais cheguei a reflectir, e a propor comparações por relação a Portugal (Medeiros, 2004). Hoje, a interpretação de casos como o galego é favorecida por três conceitos de que não dispunha em 2004 — “celticidade”, “celtismo” e “celtitude” — que Michael Dietler entretanto cunhou (2006). Destes conceitos — indispensáveis agora — “celticidade” é o mais ajustado para pensar o sentido das iniciativas em torno da “cultura celta” avançadas em Ponte da Barca. Dietler define “celticidade” como “... fenómeno centrado à volta de uma conexão espiritual com a ideia de identidade celta” (2006: 238; tradução minha), uma referência boa para entender as iniciativas dos empreendedores culturais barquense que li e escutei desde 2012.

Com modéstia notória — em diversas intervenções orais e escritas — o anterior presidente da Câmara assinalou como as propostas de promoção da cultura celta tinham sido feitas em primeiro lugar por Fátima Lobo, a professora universitária já referida, trabalhos sobre as raízes celtas da cultura (ver Lobo, 2005). Este seu título, *Terras da Nóbrega e Memória Social I*, tem uma inspiração eclética, notória também noutras peças que escreveu a propósito de celtas. Disse-me a autora, em 2013, que tinha como referências importantes a teoria dos arquétipos de Carl Jung, mas também textos de José Leite de Vasconcelos ou de José Augusto Maia Marques. Os seus maiores empenhos, como deu conta, estariam sobretudo “valorização do património de Ponte da e pelo “amor à Barca” (entrevista não gravada, Braga, 12 de Junho de 2013; o “amor à Barca”, aliás, foi-me referido como motivo de acção por outros protagonistas deste texto).

É grande a variedade das iniciativas celtófilas surgidas na Barca, já neste século. Para além do Festival, e da paralela Feira Alternativa, a vila sedeia um Instituto de Estudos da Cultura Celta — instituído em 2009 — e já acolheu a maior parte das edições do Congresso Transfronteiriço da Cultura Celta até agora realizadas, desde 2006. Esta é uma soma de iniciativas institucionais pouco comum em Portugal, onde o interesse pelos celtas — ao longo de 2 séculos — teve expressões muito parcas ou pouco duradouras (ao contrário da constância que tiveram na Galiza desde há mais de 200 anos; Medeiros, 2004; Castelo Branco, Moreno Fernández e Medeiros, 2022).

As iniciativas que refiro propõem novas possibilidades para representação da história e da cultura locais, mas também procuravam encontrar, mais prosaicamente, formas de vitalizar o turismo e a economia concelhia. São propostas fecundadas pela exposição a fluxos de cultura cosmopolitas, cuja apropriação na Barca, em várias vertentes, se fazia de forma aberta ao mundo. Mas também são significativas as intermediações de ordem nacional e regional (Medeiros, 2022). Também importantes são os entrocamentos com

representações da cultura concelhia mais antigas e ainda estáveis muito marcadas por propostas feitas na segunda metade do século XX — entre dois regimes — pelo historiador barquense Avelino de Jesus Costa, já referido.

NÉVOAS ANTIGAS, LEMBRANÇA

Cruza-se com a Barca uma outra minha memória, já bastante antiga. Não tem a ver com a vila e os seus empreendedores culturais — que só conheci tardiamente, a partir de 2012 — mas com um lugar no extremo do concelho (e do nosso país), e com névoas, por ali tantas vezes presentes. A meio dos anos 90, comecei a tentar encontrar na Galiza uma base para pesquisa, então, um amigo galego ofereceu-me uma casa por uma temporada na vila de Allariz (Ourense), para que pudesse preceber se lá queria fazer trabalho de campo. Para ir a Allariz, subi de automóvel o vale do Lima, desde a costa em direcção ao Lindoso e à Madalena, lugar onde existiu um antigo posto fronteiriço, em 1996 há pouco desactivado. Após passar a Barca e subir a serra, apareceram névoas mais densas depois do Lindoso, perto da fronteira, comecei a ver vultos de carros e de pessoas na beira estrada, que faziam uma feira pequena. Parei para ver.

Tinha poucas bancas e pouca variedade de produtos a feirinha na Madalena, mas algumas dezenas de pessoas pareciam entusiasmadas a mercar, no meio do nevoeiro, falando em português, galego, com algum espanhol à mistura. Nunca esqueci aquele encontro nas brumas da serra, que era uma boa metáfora dos temas que começava a ter interesse em estudar, entre Portugal e a Galiza. Eventualmente, couberam “celtas” nessas pesquisas, ou pelos menos notícias do papel muito diferente que a invocação desses povos remotos tem nas duas culturas nacionais (Medeiros, 2004).

A presença de celtas no noroeste da Península Ibérica é um tema que divide os arqueólogos, desde há muito. Dos dissídios entre estes especialistas — envolvidos pelo seu ofício com a materialidade das provas — existe uma bibliografia muito extensa, onde as diferenças de interpretação são fascinantes. Em Portugal, creio que este debate tem sido muito mais matizado e sereno nas últimas décadas — e também muito pouco participado — por não terem tido as posições celtistas relevo muito significativo para os arqueólogos académicos a trabalhar no noroeste do país. Algo muito diferente do acontece na Galiza e, de algum modo, também em Espanha, à escala do Estado⁵.

⁵ Cf., por exemplo a síntese proposta por Silva (1999), mas também os argumentos, contundentes, de Guerra (1999), este defendendo teses celtistas. Para o noroeste peninsular, no seu conjunto, pode ser conferido o apanhado muito extenso destes debates — pouco neutro, feito desde posições “anti-celtistas” militantes — proposto por Calo Lourido (2010), e também a leitura alternativa proposta por Castro Pérez (2010) — igualmente panorâmica, porém menos exhaustiva — que está feita a partir de posições antagónicas. Ver ainda Almagro-Gorbea (1992).

Agora, mais sugestivo que apurar certezas a partir dos debates de arqueólogos, é notar como os “celtas” têm sido ou não reivindicados no contexto regional que abordo neste texto, no Minho, mas sobretudo na Barca e nos concelhos mais próximos. Encontramos diferenças marcadas de município para município, fascinantes para quem tenha interesse nas políticas da cultura e nas formas de imaginar o passado nelas envolvidas.

INSIDER

Desdobrei a pesquisa que comecei a fazer a propósito do Festival Folk Celta, em 2012 com incursões complementares nos concelhos circunvizinhos, por exemplo, em Ponte de Lima — e em Braga, nos Arcos de Valdevez, Esposende, ou Viana do Castelo. Queria pesquisar um pouco mais a propósito de celtas e de iniciativas celtófilas para perceber qual era a singularidade relativa do que estavam a fazer na Barca. Nestas voltas, nalguma ocasião encontrei antigos colegas de liceu e velhos amigos, a quem dizia que estava de regresso para ver “o que os da Barca andam a fazer com os celtas”. Pressuposta nesta descrição irónica das minhas pesquisas, estava uma dimensão de “intimidade cultural” — Herzfeld, 1997 — com o interlocutor de circunstância, mas também com “os da Barca”. Partilhávamos todos uma cultura nacional, mas também a mesma cultura regional sobretudo esta referenciava o entendimento das ironias benignas que das conversas. Nomeadamente, estava implícito o reconhecimento da importância dos municípios e das suas elites na proposta de objectificações da cultura à escala local, que podiam ser bastante diferenciadas, na medida das “apostas” feitas e da sagacidade do aproveitamento dos recursos que o processo de “europeização” — Borneman & Fowler, 1997 — tem propiciado.

À partida desta pesquisa, não conhecia pessoalmente nenhum dos interlocutores que encontrei em Ponte da Barca, mas tinha crescido noutra concelho do Alto-Minho, muito próximo, e, ao fazer trabalho de campo na Barca podia considerar-me antropólogo “*insider*” ou “nativo” (Narayan, 1993). Partilhava de uma mesma cultura nacional e uma escolarização prolongada, me fazia culturalmente “íntimo” (Herzfeld, op. cit.) dos empreendedores culturais que encontrei. De facto, partilhava também a regional, o que trazia medidas suplementares da dita intimidade, e, às vezes, “dilemas” ao desdobramento de discurso etnográfico (Fernandez, 1994).

UM ENCONTRO

Em 2012, procurei saber a história da designação “antigo Campo da Nucha”, que então ainda aparecia nos anúncios dos concertos de música celta. Intrigado, cheguei a pensar que “Nucha” pudesse ser um epónimo de origem remota, ligado a alguma lenda, tanto que não são raras no Minho lendas protagonizadas por mulheres. Depressa cheguei a saber que era o diminutivo de uma proprietária das vizinhanças, cujo “campo” o município há pouco adquirira e já começara a urbanizar.

Foi à entrada do “antigo Campo da Nucha” que, em 2013, ouvi falar do doutor Jaime Ferreri pela primeira vez, quando me passaram o seu número de telemóvel, dizendo só ele seria capaz de responder às perguntas que eu fazia. Ouvi, porém, “doutor Ferreri” e foi assim que anotei. Quando o contactei, tartamudeei, porque não tinha certeza se “Ferrari” era apelido ou alcunha, desde logo, por outro lado estava curioso de ver como um nome tão flamante se ajustava a um erudito das “coisas” da Barca. Quando nos encontramos, lembrei-me logo de um texto antropológico meu favorito: tinha encontrado um “intérprete” — da história e da cultura locais.

Ainda que o doutor Ferreri seja um empreendedor cultural, como sugeri no início, é difícil tomá-lo como um intelectual “orgânico” — Gramsci, 2000 — envolvido na promoção da cultura municipal. Este professor de matemática já jubilado — mas também encenador, mestre em antropologia, homem versado em genealogias, ficcionista e poeta, dirigente associativo, e “apaixonado dos celtas há muito”, como me disse — tinha muito de intelectual “tradicional” (Gramsci, *ibidem*). As suas leituras permitiam que fosse protagonistas da proposta de representações novas marcadas pela celtitude do passado local, que também podia servir com sua imaginação de encenador experimentado.

BRIGA

Em 2014, no “antigo campo da Nucha”, estavam prontos os arranjos e o recinto recebeu um novo nome oficial: “Praça das Terras da Nóbrega”. Bastante mais tarde, no início de Agosto em 2017, quando quis saber de algum pormenor adicional envolvido na oficialização daquele nome, perguntei ao doutor Ferreri se me podia ajudar. Respondeu-me com um SMS, onde escreveu “Praça das Terras da Anóbriga” em vez de “Praça das Terras da Nóbrega”. Era curiosa aquela torção, e percebi-o como uma citação e também um sublinhado curioso — militante — das suas posições celtófilas. A inserção de “Anóbriga” actualizava um argumento antigo e bem conhecido na literatura especializada — e já há muito tempo popular, de facto — que mantém que são de origem “celta” os nomes terminados em “briga”.

No final dos anos 90, tinha feito na Galiza muitas leituras a propósito de celtas e por essa via conhecia bem a popularidade duradoura daquele tipo de especulações filológicas, cuja bondade que até hoje se debate (Silva & Coutinhas, 2013). Sou incapaz de julgar a propósito de filologia, mas em 2014 já tinha lido um texto datado de 1980 do doutor Avelino de Jesus Costa — “Património Cultural do Concelho da Barca” —, onde o historiador anotava, muito de passagem, o seguinte:

“Sendo a terminação em briga de origem céltica, o topónimo Nóbrega (Agnobraga ou Annofrica) prova que os celtas por aqui estiveram na proto-história. Grovelas recorda, por sua vez a tribo dos Gróvios” (Costa, 2009: 141 e segs).

Os nomes que acabam em “briga” não abundam no concelho e também persiste o prestígio local do doutor Avelino, por isso, são sobretudo as menções a “Nóbrega e a “Grovelas” que se reiteram na hora de se falar de celtas. Por exemplo, servem para justificar as iniciativas celtófilas, hoje profusas, que oferecem uma variedade de recursos de circulação cosmopolita — músicas, imagens, bens de consumo — que vão abrindo possibilidades para se imaginar a cultura e o passado celtas da Barca, de formas mais acessíveis e democráticas que aquelas que as especulações filológicas ofereciam.

Noutro texto importante — datado de 1975, “Terras da Nóbrega” — referia os celtas o doutor Avelino, outra vez de forma muito cursiva, mas curiosa, dizendo:

“Antes dos Romanos, habitaram o vale do Lima, a Poente os Gróvios, originários dos Celtas; a oriente os Límicos, e, ao centro os Luencos” (Costa, 2009: 176).

Esta frase deixa em aberto muitas possibilidades de interpretação, sobretudo quando parecem ser muito esquivas as referências ao “luencos” hoje feitas, qualquer que seja o registo, bastante mais escassas do que as que vão recebendo “límicos” e “gróvios”, que tão pouco são abundantes. Sabemos como são caprichosas as possibilidades abertas à hermenêutica pelos textos clássicos, e como as birras de eruditos se podem eternizar a propósitos dos povos antigos, das suas aparições e das suas geografias (ver Juaristi, 2000). Mas há “saltos de tigre” para fazer no passado (Benjamin 1993), possibilidades de resgate em aberto, à medida da imaginação dos empreendedores culturais.

OUTROS ENCONTROS

Em certa ocasião, numa esplanada em Ponte de Lima, o doutor Jaime Ferreri disse-me que “o doutor Avelino” nunca teria publicitado muito as origens celtas da Barca “por medo dos romanistas”. A conversa não avançou nesse sentido, e fiquei sem saber como foi intimado o historiador. De qualquer modo, mencionadas assim, pareciam coisas um pouco sinistras, quer tivessem acontecido entre académicos, quer nos debates mais locais, onde, aliás, o doutor Avelino intervinha com assiduidade e contundência (Costa, 2009).

Interessado nos usos da história, a nota dramática do doutor Ferreri ajudava-me a pensar que, ainda hoje vingam réplicas de antigos despiques de “romanistas” e “celtistas” no Minho; aliás, com consequências materiais eram mais proeminentes do que nunca, porque ali — como no resto do país — as propostas de objectificação da cultura feitas pelos municípios agora são feitas com uma abundância de recursos inédita ainda há poucas décadas. Nelas desaguam pessoas, ideias, bens e recursos novos, que são parte — na sua maior medida — do processo de europeização. Pode comentar-se que os “romanistas” ainda levarão a melhor aos “celtistas”, se tivermos em conta como surgem muito isoladas as iniciativas celtófilas da Barca no seu âmbito regional.

Em Viana do Castelo — a poente, onde os celtas gróvios teriam assistido, segundo o doutor Avelino — um dirigente associativo veterano da mais representativa associação cultural do distrito disse-me em 2014: “Em Viana o celtismo não mexe” e acrescentou, mais adiante, “No Centro Cultural (do Alto Minho) nunca entrou o celtismo” (entrevista de 13/06/2014 com José Escalreira). Em Esposende, também no litoral e terra de gróvios ainda (Vasconcelos, 1909), os “celtas” não recebem referências na publicidade de uma iniciativa lúdica de recriação histórica de grande sucesso, a *Galaicofolia*, montada desde há pouco no Castro de Lourenço. Tinha subido ao Castro de Lourenço pela primeira vez há muitos anos, talvez em 1992, levado pelo falecido Manuel Cruz Azevedo, outro grande “intérprete” da cultura que conheci, ainda que tivesse muito menos estudos que o doutor Ferreri (Medeiros, 2018).

No topo do Castro o senhor Manuel falou-me de “mouros”, com certa timidez e curiosidade, a tentar perceber o que é eu pensava deles (Pina Cabral, 1987). Aliás, já o fizera ao falar de uma espada “muito antiga”, que fora encontrada numa bouça dos seus pais quando era criança, pelos anos 1930, e que lá trouxera uma excursão alvoroçada de “doutores”. Tenho a certeza não me falou de celtas nem de gróvios, que tão pouco refere a publicidade á *Galaicofolia*. Nesta, surgem referidos “calaicos” — que podem ser celtas, mas debate-se muito, como sabemos (Calo Lourido, 2010) — e “castrejos”; há também. há abundantes referências a “romanos” (mas nenhuma a mouros, aparentemente). Sobretudo os motivos “romanistas” parecem deleitar os frequentadores da *Galaicofolia*,

em cujos bastidores entrei, em 2017, na companhia de um filho — homónimo — do senhor Manuel. Tinha-lhe telefonado para saber se havia rastros recentes de celtas por Esposende, disse-me que não sabia, mas convidou-me a ir ver o recinto da *Galaicofolia*, e parecia entusiasmado com a nova festa “castreja”.

Em Ponte de Lima, da esplanada onde conversava com o doutro Ferreri, via uma figura equestre ao longe, assente no outro lado do Lima, na margem norte. Representa Décio Júnio Bruto, o chefe dos conquistadores romanos, a chamar os seus soldados crédulos, ainda na margem sul, convencendo-os que não estavam no limiar dos Campos Elísios e que podiam atravessar o rio sem esquecer a sua pátria. A propósito das representações do passado remoto de Ponte de Lima, revi os títulos do arqueólogo padre Manuel Gomes Dias (1933-2015), — lembrando como reverenciava o “padre Dias” um meu colega limiano mais estudioso — e não encontrei lá menções de celtas. Mas encontrei, por contrapartida, representações de guerreiros “límicos” — manequins muito bem equipados, apurados e altíssimos — na cave de um Centro de Interpretação História Militar ainda recente, onde a história marcial de Ponte se começa a contar de forma ascendente em vários andares.

Há pouco ainda, noutra esplanada, desta vez na Barca, cheguei a comentar com o doutor Ferreri o que “os de Ponte” encenavam no Centro de Interpretação. Disse-me, com algum desdém, que os “límicos” tinham vivido nas nascentes do Lima, para montante da Barca e muito longe de Ponte de Lima. Eu sabia, outra vez, que o meu amigo citava o doutor Avelino, de que é o emulo actual na representação do passado da sua terra, que imagina de forma mais democrática e lúdica; mais ajustada ao nosso tempo.

BIBLIOGRAFIA

ALMAGRO-GORBEA, Martín & RODRÍGUEZ ZAPATERO, Gonzalo (eds.) (1993). *Los Celtas: Hispania y Europa*. Madrid, Editorial Actas.

BENJAMIN, Walter (1993). *Illuminations*. Londres: Verso.

BORNEMAN, John & FOWLER, Nick (1997). “Europeanization”. *Annual Review of Anthropology*, 26: 487-514.

BOYER, Dominic & LOMNITZ, C. (2005). “Nationalism: Anthropological Engagements”. *Annual Review of Anthropology*, 35: 105-20.

CASTELO-BRANCO, Salwa; MORENO FERNÁNDEZ, Susana & MEDEIROS, António (eds.) (2022). *Outros Celtas. Celtismo, Modernidade e Música Global em Portugal e Espanha*. Lisboa: Tinta da China.

- CALO LOURIDO, Francisco (2010). *Os Celtas. Unha (re) visión dende Galicia*. Vigo: Xerais.
- CASTRO PÉREZ, L. (2010). “Veinte Años de Investigaciones sobre la Cultura Castrexa” (1988-2008)”. *Minius*, 18: 9-36.
- CLIFFORD, James (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge-MASS: Harvard University Press.
- COSTA, Avelino de Jesus da (2009). *Cónego Avelino de Jesus da Costa na Imprensa Barquense*. Ponte da Barca: Município de Ponte da Barca.
- DE VOLDERE, Isabelle et al. (2017). *Mapping the Creative Value Chains. A Study on the Economy of Culture in the Digital Age. Final Report*. Luxemburgo: Publications Office of the European Union.
- DIETLER, Michael (2006). “Celticism, Celtitude, and Celticity: The consumption of the past in the age of globalization”. Em *Celtes et Gaulois dans l’histoire, l’historiographie et l’idéologie moderne – Actes de la table ronde de Leipzig*, 16-17 juin 2005, ed. S. Rieckhoff, 237-248. Glux-en-Glenne: Bibracte, Centre Archéologique Européen (Bibracte 12/1).
- ERIKSEN, Thomas H. (2003). “Creolization and Creativity”. *Global Networks* 3 (3): 223-237.
- FERNANDEZ, James W. (1994). “The Dilemmas of Provincial Culture and the Framing of Anthropological Inquiry”. Em *Antropología sin Fronteras. Ensayos en Honor a Carmelo Lisón*, ed. Ricardo San Martín, 71-91. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- FERNANDEZ, James (2000). “Celtismo y prototipismo (acercamientos antropológicos)”. *Moenia*, 6: 449-460.
- GRAMSCI, Antonio (2000). *The Antonio Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*. Edição de David Forgacs. Nova Iorque: New York University Press.
- GUERRA, Amílcar (1999). “F. Martins Sarmiento e a Questão do Celtismo”. *Revista de Guimarães*, volume especial, I: 179-192.
- HERZFELD, Michael (1997). *Cultural Intimacy*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- JUARISTI, Jon (2000). *El Bosque Imaginario. Genealogías Míticas de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus.
- LOBO, Fátima (2005). *Terras da Nóbrega e Memória Social I*. Ponte da Barca: Câmara Municipal.
- LOMNITZ, Claudio (2016). *La Nación Desdibujada. México en trece ensayos*. México: Malpaso.
- MEDEIROS, A. (2004). “Rastros de Celtas y Lusitanos, creencias etnogenealógicas, consumos e identidades en Portugal y Galicia”. *Política y Sociedad*, 41 (3): 151-166.

MEDEIROS, António (2018). “A Few Lost Boxes on the Highway: On the move with friendship death and national cultures”. HAVICK, Philip; MAPRIL, José & SARAIVA, Clara (eds.). *Death on the Move. Managing Narratives, Silences and constraints, in a trans-national perspective*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishers.

MEDEIROS, António (2022). “Celtas” no Campo da Nucha — uma aproximação etnográfica (2012-2017)”. CASTELO-BRANCO, Salwa; MORENO FERNÁNDEZ, Susana & MEDEIROS, António (eds.). *Outros Celtas. Celtismo, Modernidade e Música Global em Portugal e Espanha*. Lisboa: Tinta da China: 281-307.

NARAYAN, Kirin (1993). “How Native is a Native Anthropologist?”. *American Anthropologist*, 93 (3): 671-686.

PINA CABRAL João (1987). “Paved Roads and Enchanted Moories: The Perception of the Past Among the Peasant Population of the Alto Minho”. *Man*, New Series, vol. 22, n.º 4 (Dec. 1987): 715-735.

PRATT, Mary Louise. 1991. “Arts of the Contact Zone”. *Profession*: 33-40.

SILVA, Armando Coelho F. da (1999). “A Cultura Castreja do Norte de Portugal”. *Revista de Guimarães*, (Volume Especial) I: 11-132.

SILVA, Armando Coelho F. da & COUTINHAS, J. M. (2013). “Referências etnónicas e modelos de ocupação do território castrejo”. *Actas do IV Congresso Transfronteiriço da Cultura Celta*, 27-35. Ponte da Barca: Município de Ponte da Barca.

TURNER, Victor (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, Londres: Cornell University Press.

VASCONCELOS, José Leite de (1909). “Notas a Respeito dos Grovios e dos Célticos”. *O Archeologo Português*, XIV: 131-132.

YÚDICE, George (2003). *The Expediency of Culture. Uses of Culture in the Global Era*. Durham e Londres: Duke University Press.

DOSSIÊ

COMO ESTUDAR A INTOLERÂNCIA? CONTRIBUTOS DA ANTROPOLOGIA E DA HISTÓRIA (CONTEXTO PORTUGUÊS E BRASILEIRO)

COORDENAÇÃO

PATRÍCIA FERRAZ DE MATOS

Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa

DANIEL FLORENCE GIESBRECHT

CEIS20 e Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra

AUTONOMIA OU COMPLEMENTARIDADE? METODOLOGIAS DA ANTROPOLOGIA E DA HISTÓRIA PARA O ESTUDO DA INTOLERÂNCIA

por

Patrícia Ferraz de Matos¹
Daniel Florence Giesbrecht²

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar o dossiê “Como Estudar a Intolerância? Contributos da Antropologia e da História (Contexto Português e Brasileiro)”. Evidencia-se a importância da utilização de metodologias científicas, distintas e complementares, principalmente ligadas às áreas da antropologia e da história. Os contextos de análise são Portugal e o Brasil, aprofundando-se sobretudo o período entre o século XIX e a atualidade. Num segundo momento, são apresentados os artigos que compõem o dossiê, resultantes de várias pesquisas da autoria de onze autores/as com afiliações a distintas instituições científicas, em Portugal e no Brasil. No final, conclui-se sobre a importância de promover análises complementares, interdisciplinares e interseccionais no que respeita ao estudo da intolerância.

Palavras-chave: Intolerância; Metodologias científicas; Antropologia e História.

Abstract: This article aims to present the special issue “How to Study Intolerance? Contributions from Anthropology and History (Portuguese and Brazilian Context)”. The importance of using distinct and complementary scientific methodologies (mostly those linked to the areas of anthropology and history) is evidenced. The contexts of analysis are Portugal and Brazil, delving deeper especially the period between the nineteenth century and the present. In a second moment, the articles that integrate the special issue are presented. They are the result of various kinds of research by eleven authors with affiliations to different scientific institutions, in Portugal and Brazil. In the end, the article concludes on the importance of promoting complementary, interdisciplinary and intersectional analyses with regard to the study of intolerance.

Keywords: Intolerance; Scientific methodologies; Anthropology and History.

¹ Investigadora Auxiliar (Contrato Norma Transitória, DL57/2016/CP1441/CT0001), Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. E-mail: patricia_matos@ics.ulisboa.pt. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7322-3756>.

² Doutorando em História Contemporânea pela Universidade de Coimbra e investigador do Centro de Estudos Interdisciplinares (CEIS20) na mesma universidade. Este trabalho é financiado por fundos nacionais e comunitários através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia pela bolsa de doutoramento – 2021.04805.BD. E-mail: profdanielflorence@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4142-6860>.

O PROBLEMA: EXEMPLOS DE INTOLERÂNCIA NO CONTEXTO PORTUGUÊS E BRASILEIRO

Pelo mundo inteiro, e Portugal não é exceção, a intolerância contra alguns grupos humanos ecoa preconceitos, parte deles vindos diretamente do passado. Ao efetuar uma simples pesquisa na Internet com as expressões “Portugal”, “anti-ciganos” e “ciganofobia”, encontra-se uma extensa lista de páginas que incluem vários casos de discriminação racial. Segundo o antropólogo português José Gabriel Pereira Bastos (1943-2021), o preconceito relativamente às pessoas de etnia cigana em Portugal pode ser compreendido como a forma predominante de racismo e de xenofobia na sociedade lusitana (Bastos et al, 2012). As discriminações, que resultam algumas vezes em segregação, têm permitido manter desigualdades sociais e perpetuar o *status quo* em nações onde convivem diferentes grupos e principalmente em locais mais expostos aos deslocamentos populacionais (Goldberg, 2009). Pereira Bastos sustenta que, similarmente, a associação das populações de etnia cigana à delinquência e ao crime impede a análise histórica e despoleta o fenómeno da intolerância, o que acaba por ocultar processos históricos de violência e de perseguição contra essas pessoas.

Nos últimos anos, além das fissuras sociais provocadas pela “ciganofobia”, esta vem sendo também integrada no discurso estratégico de pessoas que se identificam com o quadrante político da extrema-direita. Desde a revolução democrática trazida pelo 25 de abril de 1974 até 2018, a direita antissistema portuguesa não tinha ainda ocupado um espaço na Assembleia da República. Até essa data, a sua esfera de influência foi estando restrita ao combate cultural por meio de revistas, ou mediante manifestações ténues de militância nacionalista, como, por exemplo, o Movimento Força Nacional Nova Monarquia (FNNM) ou o Movimento de Ação Nacional (MAN) ligado a grupos de *skinheads* (Zúquete, 2007; Almeida, 2014). Contudo, as luzes de advertência se acenderam após o pleito de outubro de 2019, quando o recém-criado (2018) partido nacionalista de extrema-direita (designado por Chega) conquistou a primeira cadeira no hemiciclo português, com a eleição do fundador do partido André Ventura. Apesar de ter sido o único deputado eleito pelo partido, veio a conquistar visibilidade nacional e várias oportunidades para propagar declarações de teor xenófobo, racista e homofóbico. Em janeiro de 2021, candidatou-se à Presidência da República, tendo obtido 11,9% dos votos validados (496.773), um número expressivo se considerarmos o pouco tempo desde o assento no Parlamento conseguido em 2019, que lhe valeu a posição de terceiro colocado entre os vários candidatos, demonstrando um avanço do populismo no campo político do país³.

³ PORTUGAL, MINISTÉRIO DA ADMINISTRAÇÃO INTERNA (2021), Eleições Presidenciais de 2021. Disponível em: <https://www.eleicoes.mai.gov.pt/presidenciais2021/resultados/globais>, acesso em maio de 2023.

O discurso efusivo de André Ventura foi amplificado através dos meios de comunicação alternativos (como o *WhatsApp*, o *Instagram* e o *Facebook*), que lhe permitiram exaltar a “ciganofobia”, o que, para o historiador italiano radicado em Portugal, Riccardo Marchi, se mostrou uma estratégia bem-sucedida por conseguir direcionar “a sua campanha na denúncia da comunidade cigana local, devido à alta taxa de subsidiopendência e às alegadas ilegalidades cometidas (ocupação abusiva de casas camarárias ou utilização de transportes públicos sem pagar)” (Marchi, 2020: 207).

Em suas análises sobre o crescimento dos partidos extremistas nos últimos anos, o historiador argentino Federico Finchelstein refere que vivemos numa espécie de “era da intolerância”, devido ao processo de renovação técnica da “nova” direita radicalizada e populista, que soube se apropriar da revolução tecnológica experimentada pelos meios de comunicação. Ainda de acordo com Finchelstein, a globalização e seus efeitos sobre as diversas culturas nacionais, teria provocado o recrudescimento das identidades de grupos e dos nacionalismos, o que resultou na criação de uma “nova” ontologia, agora baseada em recursos imagéticos com o claro objetivo de instrumentalização de ascensão política pelos líderes populistas (Finchelstein, 2020).

No contexto brasileiro, a tragédia humanitária enfrentada pelos Yanomami, amplamente divulgada pelos Media, causou consternação mundial. Imagens com crianças, adultos e idosos sofrendo de desnutrição grave, assim como a denúncia de mais de 540 mortes nos últimos quatro anos, coincidentes com o governo do ex-Presidente Jair Bolsonaro (2019–2022), revelam uma realidade que resgata um cenário sombrio num país que parece insistir em negligenciar sua diversidade étnica e cultural⁴. Tais episódios constituem como que a ameaça de um passado que se pode repetir. Como bem apontou a antropóloga e professora emérita da Universidade de Chicago, Manuela Carneiro da Cunha, mesmo tendo em conta os progressos alcançados com a promulgação da Constituição de 1988, no que diz respeito aos direitos dos povos indígenas, o Brasil ainda não conseguiu superar a cristalização de uma estrutura mental de longa duração positivista, que atribui aos povos indígenas a posição mais insignificante na escala evolutiva, “condenando-os ao primitivismo e a uma eterna infância” (Cunha, 2012: 11)⁵.

⁴ Universidade de Brasília (2021), Garimpo ilegal, destruição da natureza e violência: o inferno novamente infligido ao povo Yanomami. Notícias UnB. <https://noticias.unb.br/112-extensao-e-comunidade/6305-garimpo-ilegal-destruicao-da-natureza-e-violencia-o-inferno-novamente-infligido-ao-povo-yanomami>, acesso em maio de 2023.

⁵ A Constituição de 1988 foi um marco para os povos indígenas brasileiros, uma vez que reconheceu seus direitos territoriais e culturais. O texto constitucional reconhece a existência prévia dos povos indígenas e estabelece que as terras tradicionais ocupadas por eles são de sua propriedade. A Constituição, além disso, reconhece e protege a diversidade cultural desses povos, assegurando o seu direito de manter suas tradições, línguas e crenças. A Carta Magna também estabelece que o Estado deve proteger e assegurar os direitos dos povos indígenas, inclusive no que tange à sua saúde, educação e outras necessidades. Contudo, apesar dos progressos trazidos

Mas esse exemplo de interpretação etnocêntrica, que já havia embasado a política indigenista durante o período da ditadura militar (1964–1985), foi reeditado *ad litteram* pelo último governo brasileiro. No primeiro dia do seu mandato, Jair Bolsonaro mandou publicar a Medida Provisória n.º 870/2019, que, dentre outras ações, transferiu as competências relativas às demarcações de terras indígenas, bem como o licenciamento de obras que afetem essas terras, para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA). Ademais, o novo mandatário do poder executivo nomeou para ministra uma pessoa que não era favorável aos direitos indígenas e defendia o agronegócio nacional, Tereza Cristina Corrêa da Costa Dias, então deputada federal pelo partido Democratas do Mato Grosso do Sul (DEM-MS). Tais iniciativas seriam um prenúncio para a forma como vieram a ser tratados os direitos dos povos indígenas, e de outros grupos sociais, o que constituiu um estímulo para a intensificação da violência simbólica (e real) contra as minorias, que passou a estar como que legitimada.

Em seu livro *As Consequências da Modernidade*, o sociólogo britânico Anthony Giddens sustenta que a modernidade é caracterizada pelo aumento da incerteza e da complexidade, o que pode levar a uma sensação de desorientação e insegurança, tornando-se um dos fatores que favorece o surgimento de atitudes intolerantes. De acordo com Giddens, o paradigma moderno é sustentado pela dissociação entre tempo e espaço e pela crescente fragmentação das experiências sociais. As pessoas têm acesso a uma grande variedade de dados e opções de escolha, o que pode gerar, para além da ansiedade e frustração, o desejo de explicações simplistas para a complexidade do mundo em que vivem. Como consequência, aumenta-se a probabilidade de responsabilizar grupos minoritários, ou diferentes, por problemas sociais e econômicos. A intolerância, portanto, seria uma forma de tentar restaurar um senso de controle e segurança, através da exclusão ou discriminação desses grupos (Giddens, 1991).

Existe uma plêiade de preconceitos (de classe, de crença, de gênero, de orientação sexual, de nacionalidade, de etnia, de cultura, entre outros) que foi servindo, ao longo do tempo, de sustentação para formas de discriminação e segregação, e acabou por expor, de acordo com a perspectiva de *habitus* bourdieusiana, um conjunto de pensamentos e atitudes simbolicamente ligados à intolerância, compartilhados pelos que institucionalizam, organizam e difundem construções discursivas oficiais (Bourdieu, 2000, 2008). Essas práticas, que expressam estruturas hierárquicas socialmente construídas, valorizam alguns grupos sociais em detrimento de outros. Assim, os métodos de discriminação e de segregação acabam por materializar processos ideológicos fundamentados em

pela Constituição de 1988, os povos indígenas ainda enfrentam muitos desafios e violações de seus direitos. Para saber mais, veja-se BRASIL (1988), *Constituição Federal de 1988*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/constituicao1988>, acesso em maio de 2023.

preconceitos que refletem a hegemonia de um grupo social e a consequente subordinação dos demais (Giesbrecht, 2022a; Matos e Mwewa, 2022).

Tanto o contexto português como o contexto brasileiro apresentados, retratam a normalização e a disseminação da intolerância através de vários meios. Denominadas por Jürgen Habermas como patologias do mundo da vida, a proliferação das mensagens de ódio, através das novas tecnologias de informação e comunicação, tende a interferir na reprodução simbólica da realidade através do uso performativo da linguagem. Por conseguinte, há uma alteração da lógica dos territórios de expressão verbal, que antes se concentrava na comunicação *vis-à-vis*, e agora é substituída pela das redes sociais, resultando na polarização, em detrimento de um debate aberto e pluralista (Habermas, 2016a; 2016b).

CONTRIBUTOS DA ANTROPOLOGIA E DA HISTÓRIA PARA O ESTUDO DA INTOLERÂNCIA

Em resultado dos cenários anteriormente apresentados, os organizadores deste dossiê promoveram uma reflexão sobre o tema da intolerância a partir de pesquisas que têm sido realizadas por vários/as autores/as em Portugal e no Brasil. O objetivo era procurar identificar contextos históricos e atuais que levaram à disseminação desse fenômeno, registrando origens, motivos e consequentes implicações políticas, sociais e culturais. O primeiro passo nesse sentido foi a organização, por parte dos coordenadores deste dossiê, do painel “Autonomia ou complementaridade? Metodologias (da antropologia e da história) para o estudo da intolerância (racial, social, política e religiosa)”, no âmbito do VIII Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia (APA), decorrido na Universidade de Évora em setembro de 2022. Tendo como ponto de partida o desafio de estudar a intolerância, nas suas diferentes formas de manifestação, e as instigações inerentes que um tema tão complexo pode trazer, lançámos o repto a autores/as ligados/as às disciplinas da antropologia e da história, por considerarmos que, no conjunto das ciências sociais e humanas, ambas estas disciplinas podem contribuir, de modo dialogante e complementar, para um melhor conhecimento dos contextos em que ocorre a intolerância, mas também para a sua análise em distintos tempos e espaços (Schwarcz, 2005).

Logo na altura, tivemos consciência que o desafio não seria apenas disciplinar, ou seja, no que respeitava ao estabelecimento de diálogos produtivos entre pessoas de distintas áreas científicas. A esse desafio teria de ser somado, por um lado, a promoção de uma discussão viva e fértil de estudos que tomam em conta períodos históricos e/ou contemporâneos e, por outro lado, a constatação de que, embora esses estudos contemplem temas similares ou comparáveis, os mesmos são emergentes de geografias distantes,

umas das outras, e podem ser influenciados pelas próprias dinâmicas dessas geografias, neste caso de Portugal e do Brasil. Adicionalmente, tínhamos presente que dentro dessas disciplinas — antropologia e história — podia ainda haver lugar para as subdisciplinas que ambas podem reunir, como é o caso da antropologia histórica e das etno-histórias. É largamente sabido e reconhecido que tanto os praticantes da antropologia social e cultural podem incorporar fontes de arquivo, como os historiadores podem recorrer à história oral ou a memórias.

Apesar das suas perspectivas teóricas e metodológicas distintas, a antropologia e a história podem possuir objetivos em comum: compreender o significado de práticas culturais, analisar relações de poder, tensões sociais e transformações históricas que ocorrem em uma determinada sociedade, sob uma perspectiva diacrônica, ou seja, ambas as disciplinas se podem dedicar, por exemplo, à análise das mudanças e continuidades ao longo do tempo. Compartilhando o compromisso mútuo de produzir conhecimento crítico, que possa contribuir para a compreensão e transformação da realidade social, tanto a antropologia, como a história podem desenvolver, em conjunto, pesquisas que contribuam para desnaturalização de preconceitos e para a desconstrução de estereótipos.

Tal como é enfatizado em alguns estudos do antropólogo Marshall Sahlins (1930-2021), é relevante estabelecer uma conexão entre as dimensões da antropologia e da história. Por outras palavras, é pertinente reconhecer que toda a alteração na prática implica uma reprodução cultural e, por sua vez, toda a reprodução cultural implica uma forma de transformação estrutural. Essa dinâmica se dá através da ação e toda a ação é simbólica, sendo a *práxis* e o signo elementos inseparáveis de qualquer realidade empírica. Ao contrário de dicotomizar a estrutura e o evento, a ligação entre conceitos culturais (estrutura) e a experiência humana (evento) é intrínseca. Sendo assim, a cultura se realiza na ação e só tem sentido porque está repleta de significados (Sahlins, 2013).

Assim, apesar de historicamente a utilização de determinadas metodologias de investigação terem estado mais associadas a uma disciplina do que a outra, constatamos que o recurso a distintas metodologias, vistas como complementares, pode ser útil para a realização de estudos sobre fenómenos que têm muitas vezes raízes no passado, mas que continuam a perdurar nas sociedades atuais, embora por vezes de formas distintas de outrora. Estamos a referir-nos, por exemplo, a fenómenos como o racismo, a xenofobia, o nacionalismo, o totalitarismo e outras formas de autoritarismo, e a várias manifestações de intolerância social e/ou religiosa (Giesbrecht, 2022b). Quando nos referimos à intolerância, estamos a contemplar adicionalmente a intransigência ou a falta deliberada de compreensão das diferenças, pois entendemos que há diferenças que não são tão díspares assim, como é argumentado na majestosa carta de John Locke escrita em 1689 sobre algumas dissemelhanças no campo religioso evidenciadas, por exemplo,

entre cristãos (Locke, 1689), e, ainda que a distinção se imponha, podem sempre (ou quase) existir esforços de compreensão mútua.

É assim, com os olhos do presente, que procurámos analisar o contexto contemporâneo, mas também o passado, e com a consciência de que vários fenómenos beneficiam de um estudo segundo uma perspectiva longitudinal. Num mundo cada vez mais global, tecnológico (Matos, 2017a) e em rede (Matos, 2017b), em que a cada dia se ouve crescentemente falar sobre as inúmeras possibilidades de plataformas como o ChatGPT (a que os autores deste artigo ainda não recorreram e, por isso, não tiveram a oportunidade de desfrutar desse mundo prometedor), somos confrontados com os problemas das sucessivas crises que assolam o mundo (a nível político, económico e social), com as migrações e as buscas por uma vida melhor, e as tentativas de promover mais sustentabilidade num planeta, cuja natureza é cada vez mais ameaçada. Por outras palavras, é num contexto em que a inteligência artificial toma conta, cada vez mais, dos nossos espaços de interação e das nossas vidas, que somos, paradoxalmente, surpreendidos com o facto de continuarmos a ser humanos (e das limitações próprias dessa condição) e com a dificuldade de lidar com diversos problemas, desafiantes pela sua elevada ocorrência e também pela sua gravidade.

Foi com base nos pressupostos apresentados anteriormente que elaborámos este dossiê. Os artigos reúnem reflexões críticas sobre a utilização de metodologias, da antropologia e da história, para o estudo de diferentes formas de intolerância, combinando, por vezes, o método etnográfico e a pesquisa de arquivo ou a história oral e/ou a utilização de fontes visuais, como as fotografias e os vídeos. É importante ressaltar ainda que o dossiê agora apresentado não se trata de uma publicação de atas de congresso. Após o término do evento, todos os trabalhos apresentados foram transformados em artigos e posteriormente avaliados e revistos por pares.

Partindo de um exemplo de intolerância de longa duração, o artigo de João Paulo Avelãs Nunes, intitulado “Modalidades de Intolerância no Passado e no Presente: O Exemplo do Anti-Semitismo”, traz-nos uma reflexão, a partir da historiografia, de outras ciências sociais e de tecnologias, sobre o anti-judaísmo e o anti-semitismo, suscitadores de processos de discriminação, violência de massas e genocídio já na chamada época contemporânea. Neste artigo, sobretudo dedicado ao contexto europeu, o autor analisa as condições de possibilidade de colaboração entre diferentes áreas disciplinares e problematiza as implicações desse esforço em distintos pressupostos (epistemológicos, teórico-metodológicos e deontológicos) e paradigmas (Paradigma Moderno, Paradigma Neo-Moderno e Paradigma Pós-Moderno).

O artigo “Fontes Primárias para a Compreensão do Racismo e do Antirracismo Brasileiro: Por Dentro do Arquivo Arthur Ramos”, de Daniel Florence Giesbrecht, revela-nos a importância de mergulhar em fontes históricas e documentais para a compreensão do

fenômeno do racismo e do antirracismo, tendo como ponto de partida a obra pioneira, na década de 30 do século XX, de Arthur Ramos, um intelectual antirracista brasileiro prematuramente falecido. Também no artigo seguinte se constata como ao longo do tempo, o papel dos intelectuais foi fundamental para a formulação de interpretações sociais, nesse caso sobre a identidade nacional. Foi o que aconteceu no caso de várias reflexões sobre a eugenia, em Portugal e no Brasil, que permitem analisar como diversas apreciações estavam muitas vezes relacionadas com manifestações racialistas e racistas, como nos demonstra o artigo “Eugenia Latina em Portugal e no Brasil (Primeira Metade do Século XX)” de Maria Julieta Weber.

Ao contrário do que acontecia no passado, registam-se hoje formas mais engajadas de organização e de luta contra a discriminação social, tanto por parte das pessoas, individualmente, como das comunidades, a um nível mais coletivo e desfrutando de mais apoios. É o que podemos constatar no artigo “Reckoning with Race and Social Inequalities Through the Migrant Communities Project: A Citizen Scientist/ Community Scholar and Service-Learning Methodological Model”, de Miguel Moniz. Baseado em trabalho de campo prolongado em Nova Inglaterra (no estado de Massachusetts, Estados Unidos da América), o autor examina o Migrant Communities Project (MCP) Cape Cod History Initiative, um projecto de ciência cidadã que recorre a metodologias de colaboração entre comunidades imigrantes racializadas (com pessoas provenientes dos Açores, Cabo Verde, Portugal e Brasil). O MCP inclui pesquisas históricas, coleção de artefatos e recolha de histórias orais. O artigo demonstra como uma ciência engajada pode levantar questões históricas críticas e ao mesmo tempo identificar temas-chave, que podem aumentar o acesso à justiça social; alguns dos seus principais resultados foram a criação de um museu cabo-verdiano e a realização de exposições etnográficas, evidenciando-se assim o benefício das metodologias colaborativas, entre a antropologia e a história, para a promoção da inclusão social.

Ter uma posição engajada ou um espaço de atuação são aspectos que podem ser, contudo, antecidos por uma tomada de consciência do lugar de fala, por um lado, e de uma oportunidade para ter voz, por outro. Um exemplo disso vem explicitado no artigo “Lembranças de Escola: Alguns Registros dos Saberes Indígenas”, de Geovana Tabachi Silva. A partir da sua experiência como docente no curso de Licenciatura Intercultural Indígena Tupinikim e Guarani (na Universidade Federal do Espírito Santo, no Estado do Espírito Santo, Brasil), a autora reflete sobre as memórias de escola de professores indígenas, que foram discentes do referido curso. A partir da recolha de memórias e da realização de entrevistas, a análise permitiu concluir que a condição de ser indígena na escola se traduzia muitas vezes em subalternidade e que a educação escolar é importante para o reforço do sentimento de pertença e da luta por direitos e interesses comuns.

A pertinência da utilização de distintas metodologias (observação participante, histórias orais, documentos escritos e audiovisuais e pesquisas bibliográficas) é reafirmada no artigo “Integrando Metodologias de Pesquisa em Antropologia e História: Analisando o Caso Xukuru do Ororubá X Estado Brasileiro na Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH)”, de Kelly Emanuely de Oliveira, Rita de Cássia Neves e Vânia Fialho, que nos trazem um caso de violação dos direitos humanos e a forma como nem sempre o Estado defende os cidadãos. Nesse trabalho, as autoras analisam a metodologia utilizada na elaboração de um dossiê antropológico apresentado no caso jurídico do Povo Indígena Xukuru, contra o Estado brasileiro, à Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH). O referido dossiê permitiu comprovar que a utilização de metodologias da antropologia e da história permite uma maior coleta de dados e uma análise mais profunda e longitudinal.

É também do Brasil que nos chega outro retrato de intolerância, desta vez ligada à religião, e especificamente ao candomblé e à umbanda, através do artigo “Austeridade Religiosa Contra Cultos de Matriz Africana no Brasil Contemporâneo”, de Maria S. Ramalho Braga. Segundo a autora, existem fatores históricos, nomeadamente os relacionados com o colonialismo e a subjugação de culturas, que estão na raiz dessa intolerância. O artigo revela alguns dados recentes sobre denúncia de violência racial e religiosa, no contexto brasileiro, e a forma como o Estado tem processado as acusações.

De facto, dos tempos do colonialismo chegam-nos vários relatos de violência extrema, como a ocorrida durante a escravatura no Brasil, assim como a resistência à mesma. Na contemporaneidade, é possível estudar algumas das consequências de certas apropriações do passado pelos agentes turísticos, como observamos no artigo “Lugares de Memória e Violência: Os Conceitos *Dark* Como Possibilidade de Compreensão da Fascinação Pelo Mórbido”, de Karen Cristina Galletto. A partir dos conceitos *dark heritage* e *dark tourism*, a autora enfatiza a importância da história oral para o estudo do racismo e do património imaterial no Brasil. O estudo centra-se na cidade de Campinas, entre os séculos XIX e XX. Para abordar a problemática da violência racial na cidade da época, a autora empreende uma análise, tomando como ponto de partida o estudo de caso centrado em Elesbão, um escravo que, em meados do século XIX, empreendeu a fuga de uma propriedade rural e enfrentou o trágico destino de ser enforcado, sob a acusação de ter cometido o homicídio do seu senhor. O episódio que ocorreu no posteriormente chamado “Largo da Forca” permanece ainda hoje na memória de algumas pessoas, embora o espaço tenha sido descaracterizado a pedido de vários moradores.

Outro tema obscuro que teima em ressurgir, mesmo que não seja convidado, é o da violência conjugal, tratado no artigo “A Análise Histórica da Violência Conjugal: Relevância, Aproximações e Fontes”, de Rita Paiva Costa, onde foi analisado o período entre a segunda metade do século XIX e o final da Primeira República (1926) em Portugal.

A partir da análise de fontes, como os processos judiciais do Círculo Judicial de Coimbra e os processos policiais e processos de medicina-legal, é possível perceber as raízes históricas deste tipo de violência. Segundo a autora, o contexto do século XIX contribuiu para o incremento da violência, em geral, e, de forma mais específica, para o aumento da violência conjugal e da violência doméstica, estando as mulheres entre as principais vítimas. Como refere o artigo, a definição de violência conjugal é recente, mas não a sua realidade.

Este último artigo podia ter sido o escolhido para o início do dossiê, por ser uma das manifestações mais antigas de intolerância e de discriminação. Mas foi aquele com que decidimos fechar. E por uma razão simples: é porque apesar da violência conjugal ser uma das manifestações mais antigas e de ser considerada um crime público, continua a ocorrer amiúde portas adentro, com a conivência de outros/as e merecerá por isso uma reflexão mais profunda e continuada. Esperamos assim que o caminho trilhado até ao final deste dossiê possa ser um ponto de partida e não de chegada, suscitando novas e estimulantes reflexões.

Quando finalizámos a organização deste empreendimento pudemos concluir que o estudo dos vários fenómenos aqui analisados beneficia sobejamente de uma abordagem complementar, interdisciplinar e também interseccional (Crenshaw, 1991), sobretudo quando queremos compreender simultaneamente fenómenos como raça, idade, género, orientação sexual e violência doméstica. Com as reflexões aqui apresentadas, esperamos poder contribuir para movimentar as estruturas que sustentam a(s) intolerância(s) e suscitar a necessidade de novas ações (*práxis*), que possam fornecer subsídios para futuras políticas públicas e atitudes que visem a promoção da tolerância e da equidade, por um lado, e da crítica à propagação de discursos de ódio que ameaçam a convivência pacífica e democrática em sociedades plurais, por outro. Desafiamos agora os/as leitores/as a tirar as suas próprias conclusões.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Fábio Chang de (2014), *A Direita Radical no Portugal Democrático: Os Rumos Após a Revolução dos Cravos (1974 - 2012)* (Tese de doutorado em História). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- BOURDIEU, Pierre (2000), *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.
- BOURDIEU, Pierre (2008), *A Produção da Crença: Contribuição Para uma Economia dos Bens Simbólicos*. São Paulo: Zouk.

BASTOS, José Gabriel Pereira; MENDES, Manuela; RODRIGUES, Elsa (orgs) (2012), *Portugueses Ciganos e Ciganofobia em Portugal*. Lisboa: Edições Colibri.

BRASIL (1988), *Constituição Federal de 1988*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/constituicao1988>, acesso em maio de 2023.

BRASIL: PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA (2019), *Medida Provisória nº 870*. Disponível em: <https://www.congressonacional.leg.br/materias/medidas-provisorias/-/mpv/135064>, acesso em maio de 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da (2012), *Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania*. São Paulo: Claro Enigma.

CRENSHAW, Kimberlé Williams (1991), “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”, *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-1299.

FINCHELSTEIN, Federico (2020), “Para una Historia Global del Populismo: Rupturas y Continuidades”. In: PINTO, António Costa; GENTILE, Fábio (eds), *Populismo – Teorias e Casos*. Fortaleza: Edmeta.

GIESBRECHT, Daniel Florence (2022a), “Arthur Ramos: Pioneirismo e Militância Antirracismo no Brasil (1926-1949)”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 62: 139-153.

GIESBRECHT, Daniel Florence (2022b), “Degenerados e Indesejáveis: Racismo, Xenofobia e Eugenia na 37.^a Legislatura Brasileira”. In: KARPOWICZ, Débora Soares; DA SILVA, Emerson Felipe; SIMÃO, Maria Verônica; GOMES, Tânia do Amaral (eds), *Reflexões, Educação e Sociedade*. Deerfield Beach: Pembroke Collins.

GIDDENS, Anthony (1991), *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp.

GOLDBERG, David Theo (2002), *The Racial State*. Malden Mass: Blackwell Publishers.

GOMES, Raio (2023), *Garimpo Ilegal, Destruição da Natureza e Violência: O Inferno Novamente Infligido ao Povo Yanomami*. UnB Notícias, 23 fev. Disponível em: <https://noticias.unb.br/112-ex-tensao-e-comunidade/6305-garimpo-ilegal-destruicao-da-natureza-e-violencia-o-inferno-novamente-infligido-ao-povo-yanomami>, acesso em maio de 2023.

HABERMAS, Jürgen (2016a), *Teoria do Agir Comunicativo. 1: Racionalidade da Ação e Racionalização Social*. São Paulo: Martins Fontes.

HABERMAS, Jürgen (2016b), *Teoria do Agir Comunicativo. 2: Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes.

LOCKE, John (2016 [1689]), *A Letter Concerning Toleration*, translated by William Popple. Carolina do Sul: CreateSpace Independent Publishing Platform.

MARCHI, Riccardo (2020), “O Novo Partido Chega no Âmbito da Direita Portuguesa”. In: PINTO, António Costa; GENTILE, Fábio (eds), *Populismo: Teorias e Casos*. Fortaleza: Edmeta.

MATOS, Patrícia Ferraz de (2017a), “*Homo technologicus?* Desafios Trazidos pela Tecnologia no Passado e no Presente”. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 57: 13-28.

MATOS, Patrícia Ferraz de (2017b), “Redes Emaranhadas no Ciberespaço: Indivíduos, Objectos Virtuais e Ideias em Circulação”. In: PIRES, Helena; CURADO, Manuel; RIBEIRO, Fábio; ANDRADE, Pedro de (eds), *Cibercultura: Circum-navegações em Redes Transculturais de Conhecimento, Arquivos e Pensamento*. Coleção Comunicação e Sociedade. Braga e Vila Nova de Famalicão: Centro de Estudos Comunicação e Sociedade e Edições Húmus: 167-182.

MATOS, Patrícia Ferraz de; MWEWA, Christian Muleka (2022), “O Racismo Importa: Contributos dos Campos da Educação, da Formação e das Ciências Sociais”, *Poiésis* 16 (29): 1-13.

PORTUGAL, MINISTÉRIO DA ADMINISTRAÇÃO INTERNA (2021). Eleições Presidenciais. Disponível em: <https://www.eleicoes.mai.gov.pt/presidenciais2021/resultados/globais>, acesso em maio de 2023.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz (2005), “Questões de Fronteira: Sobre uma Antropologia da História”, *Novos estudos CEBRAP* 72: 119-135.

ZÚQUETE, José Pedro (2007), “Portugal: a New Look at the Extreme Right”, *Representation* 43 (3): 179-198.

MODALIDADES DE INTOLERÂNCIA NO PASSADO E NO PRESENTE: O EXEMPLO DO ANTI-SEMITISMO

por

João Paulo Avelãs Nunes¹

Resumo: Procura-se, neste artigo, reflectir, a partir da historiografia, de outras ciências sociais e de tecnologias também delas derivadas, sobre o estudo de, e a intervenção relativamente a, fenómenos de intolerância existentes nas nossas sociedades. Observam-se o anti-judaísmo e o anti-semitismo como exemplos de intolerância de longa duração, que estiveram na origem de processos de discriminação, de violência de massas e/ou de genocídio na Época Contemporânea. A semelhança do que acontece com outras modalidades de intolerância, o anti-judaísmo e o anti-semitismo ocorrem face a indivíduos, grupos de pessoas e organizações concretos e coevos. Verificam-se, no entanto, igualmente, posicionamentos e a divulgação de narrativas de valoração negativa e de discriminação simbólica perante realidades passadas. A criação (em 1948) e a evolução posterior do Estado de Israel são, ainda, neste caso, um factor relevante. Analisando alguma da investigação já concretizada e divulgada por historiadores e por antropólogos sobre judeu, anti-judaísmo e anti-semitismo, tenta-se defender a operatividade do reforço da colaboração entre ambas as áreas disciplinares no que concerne ao estudo da, e à intervenção relativamente a esta e a outras modalidades de intolerância. Visa-se, ainda, problematizar as implicações de esse esforço ser concretizado com base nos diferentes pressupostos — epistemológicos, teórico-metodológicos e deontológicos — do Paradigma Moderno, do Paradigma Neo-Moderno e do Paradigma Pós-Moderno.

Palavras-chave: Modalidades de intolerância, Judeus, Anti-semitismo.

Abstract: This article seeks to reflect, based on historiography, other social sciences and technologies derived from them, on the study of and intervention in intolerance phenomena in our societies. Anti-Judaism and anti-Semitism are observed as examples of long-term intolerance that have been at the origin of processes of discrimination, mass violence and/or genocide in the Contemporary Era. Like other shape of intolerance, anti-Judaism and anti-Semitism are directed against specific individuals, groups of people, and organizations. However, there is also the positioning and dissemination of narratives of negative valuation and symbolic discrimination against past realities. The creation (in 1948) and the subsequent evolution of the State of Israel are also a relevant factor in this case. Analysing some of the research carried out and disseminated by historians and anthropologists on Jews, anti-Judaism and anti-Semitism, an attempt is made to defend the operability of reinforcing collaboration between both disciplinary areas with regard to the study of, and intervention in relation to this and other forms of intolerance. The aim

¹ Professor de História Contemporânea na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e Investigador do Centro de Estudos Interdisciplinares da Universidade de Coimbra. E-mail: jpavelas@fl.uc.pt ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0419-9179>.

is also to problematize the implications of this effort being carried out based on the different assumptions — epistemological, theoretical-methodological and deontological — of the Modern Paradigm, the Neo-Modern Paradigm and the Post-Modern Paradigm.

Keywords: Modalities of intolerance, Jews, Antisemitism.

INTRODUÇÃO

Penso ser objectivante afirmar que as sociedades humanas têm gerado continuamente — com alterações mais ou menos substanciais em termos de formas de concretização e de níveis de intensidade — modalidades de intolerância que podem ir da hierarquização e da discriminação ao genocídio, passando pela violência de massas. Na actual conjuntura de crise económica e social, de crise de democracias e do multilateralismo, de crise do empenhamento no reforço do grau de racionalização da produção intelectual nas humanidades e nas ciências, assiste-se, mesmo, ao recrudescimento de inúmeras dessas modalidades de intolerância.

Dadas as respectivas longevidade e complexidade, opto por observar, especificamente neste artigo, na qualidade de modalidade(s) de intolerância, o anti-judaísmo e o anti-semitismo. À semelhança de outros vectores de intolerância presentes na Época Contemporânea, o anti-judaísmo e o anti-semitismo estiveram na origem de formas de hierarquização e de discriminação, de violência de massas e de genocídio. Por sua vez, concretizações radicalizadas de judaísmo e de sionismo têm igualmente acarretado, antes e depois da criação — em 1948 — do Estado de Israel, situações e processos de hierarquização/discriminação e de violência de massas no seio da Diáspora Judaica, nos Territórios Palestínianos Ocupados e/ou em Israel.

Tal como acontece com outras modalidades de intolerância, o anti-judaísmo e o anti-semitismo implicam a explicitação de posicionamentos e a intervenção perante indivíduos (seres humanos de origem judaica) e grupos de pessoas, organizações e instituições efectivamente existentes, concretos e coevos. Verifica-se, no entanto, também a divulgação de narrativas de valoração negativa e de hierarquização/discriminação simbólica face a fenómenos passados, difusos e/ou inexistentes (por exemplo, uma suposta “Internacional Judaica”); e a divulgação de narrativas de valoração positiva face a indivíduos, organizações e instituições antes responsáveis por iniciativas de hierarquização e de discriminação, de violência de massas e de genocídio perpetradas contra pessoas de origem judaica.

Viso, assim, reflectir sobre vectores de colaboração interdisciplinar a partir dos quais historiadores e outros cientistas sociais (com destaque para antropólogos e

sociólogos), filósofos e outros especialistas em humanidades podem delimitar, reconstituir e analisar objectos de estudo associados ao anti-judaísmo e ao anti-semitismo. Pretendo, ainda, considerar vectores de colaboração transdisciplinar que envolvam, quer tecnologias e aplicações tecnológicas derivadas da historiografia e de outras ciências sociais, quer a apropriação crítica do saber e do saber fazer produzidos e divulgados por parte de pessoas (indivíduos, profissionais e cidadãos), organizações da sociedade civil e instituições públicas.

Uma vez que advogo a centralidade do debate epistemológico e teórico-metodológico na elaboração de conhecimento científico e de conhecimento tecnológico de base científica (bem como das correspondentes aplicações tecnológicas), diria que é importante começar por referir tanto os pressupostos epistemológicos adoptados, como a configuração proposta para os conceitos utilizados. Quanto às tecnologias de base científica referenciadas, também derivadas da historiografia e da antropologia, elenco a didáctica da História e a divulgação científica, o património cultural e o jornalismo cultural, a cultura organizacional e a diferenciação territorial, o lazer e o turismo culturais².

1. QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS E TEÓRICAS

O debate — explícito ou implícito — entre proponentes e defensores dos pressupostos epistemológicos do Paradigma Moderno, do Paradigma Neo-Moderno e do Paradigma Pós-Moderno é, na minha perspectiva, uma das vertentes mais significativas da evolução da historiografia e da antropologia (assim como de outras ciências sociais e das humanidades) nas últimas décadas. Apesar do respectivo carácter exemplar ou paradigmático — talvez precisamente devido a esse estatuto —, a problemática do anti-semitismo e do Holocausto (produção e divulgação de conhecimento científico e de conhecimento tecnológico de base científica; elaboração de aplicações tecnológicas; transferência multilateral de saber; apropriação crítica do saber e do saber fazer gerados por parte de pessoas, organizações da sociedade civil e instituições públicas) tem sido marcada pela confrontação entre as concepções referidas.

Correndo, embora, o risco de alguma simplificação, proponho que, à luz do Paradigma Moderno (estruturado desde, pelo menos, o século XVIII): os saberes são descritos e valorados tendo em conta a respectiva importância cognitiva e social; a ciência é apresentada como o — ou, pelo menos, como um dos — saber mais relevante, uma vez que,

² Cfr., nomeadamente, Nunes, 1970; Franco, 1999; Martins, 2006; Sen, 2007; Judt, 2018; Vargas Llosa, 2018; Nunes, 2019a; Arendt, 2021; Heinich, 2021.

pela sua objectividade e neutralidade, gera conhecimento permanente e absolutamente idêntico à realidade; a tecnologia consiste na governação da realidade natural e social de acordo com os ditames inevitáveis da ciência. Apenas os incapazes ou os mal-intencionados recusariam a indiscutibilidade dos programas de intervenção na realidade baseados na ciência.

Face, por um lado, às vantagens de manter um continuado esforço de produção de conhecimento científico sobre uma realidade intrinsecamente complexa; por outro lado, à constatação dos efeitos secundários da hegemonia do Paradigma Moderno — quer em termos da intensificação de manifestações de hierarquização e discriminação quer do reforço de lógicas sociais globais autoritárias ou totalitárias —, desde as décadas de 1920 e 1930 tem-se assistido ao consolidar do Paradigma Neo-Moderno.

Individualidades como Marc Bloch e Claude Lévy-Strauss, Hannah Arendt e John Maynard Keynes, Marcel Mauss e Albert Demangeon, fundadores do Paradigma Neo-Moderno, apelaram tanto ao rigor epistemológico e ao sincretismo teórico, à inter e à transdisciplinaridade, como ao abandono da postura cientista (estratégia ideológica cuja eficácia depende da confusão deliberada, sob a capa da ciência, de ideologia, ciência e tecnologia de base científica).

Nos termos do Paradigma Neo-Moderno, os vários saberes — senso comum e ideologia, humanidades e ciências, artes e tecnologias de base científica — têm diferentes características e funções, não fazendo sentido hierarquizá-los ou avaliá-los a partir de um só critério (ou conjunto de critérios); a ciência resulta de esforços de objectivação que têm por meta a elaboração de conhecimento temporária e, parcialmente, o mais próximo possível da realidade; ciência e tecnologia de base científica são saberes de natureza diferente, pretendendo a tecnologia mobilizar conhecimento científico — e outro — para viabilizar a concretização de transformações na realidade previamente assumidas nos planos cívico, profissional ou pessoal a partir de escolhas de cariz ideológico.

Segundo os cultores do Paradigma Pós-Moderno — que surgiu nas décadas de 1950 e 1960 —, excepção feita a segmentos matematizados de descrição e análise de algumas parcelas da realidade, todos os outros saberes são de natureza ideológica (ou seja, subjectiva); o principal critério de apreciação de discursos a propósito da realidade tem a ver com as implicações, mais ou menos justas, da sua divulgação e aplicação; ciência e tecnologia constituem, muitas vezes, estratégias de alienação por parte das elites dominantes e, até, de elites emergentes. Este relativismo e quase-nihilismo — ou, talvez melhor, libertarismo — epistemológico tem sido cultivado tanto por correntes políticas de extrema-esquerda como de extrema-direita.

Quanto aos conceitos mais relevantes para o estudo da problemática delimitada, refiro, antes de mais, que partilho da perspectiva segundo a qual, em ciência, as categorias teóricas não são súmulas exaustivas de todas as características supostamente existentes

numa determinada parcela da realidade. Tendo por função apoiar esforços de reconstituição, análise e contextualização, os conceitos consistem, ao invés, em propostas dialéticas de definição, simultaneamente nucleares e flexíveis (tipos ideais ou arquétipos). Permitem, desta forma, comparar realidades mais ou menos similares, situadas em territórios e em tempos pouco ou muito diferentes³.

Parto da constatação de que a intolerância é uma reacção cronicamente presente nas sociedades humanas, assumindo configurações, graus e escalas dissemelhantes. Daqui resulta que as iniciativas que visam diminuir ou anular formas de intolerância têm de se dotar de elevados níveis de operatividade na recolha e análise de informação, de capacidade negocial e de resiliência. Penso que os graus de violência, sofrimento e trauma associados a modalidades de hierarquização/discriminação, de violência de massas e de genocídio são, no entanto, substancialmente diversos, devendo merecer estudo, caracterização e intervenção (preventiva ou de remediação) diferenciados.

Relativamente aos conceitos de judeus e de judaísmo, lembro que os mesmos remetem para um amplo conjunto de outras categorias teóricas, as quais apresentam maiores ou menores potencialidades de apoio a um esforço de objectivação — de produção de conhecimento tanto quanto possível próximo da realidade — e que, por vezes, são contraditórias entre si. Por um lado, antes e depois de 1948 (da criação do Estado de Israel) é possível referenciar noções como as de grupo étnico ou “raça”, povo e nação, diáspora e re-diáspora, comunidade minoritária e comunidade maioritária ou indivíduos de origem também judaica. Por outro lado, deparamos com categorias como cultura e religião; cultura erudita, culturas populares e cultura de massas; identidade ou identidades, memória e pós-memória, aculturação e hibridização, assimilação ou integração, auto e hetero-segregação; teologia e filosofia, ortodoxia e heterodoxia; integrismo religioso e teocracia, religiosidade e laicidade, agnosticismo e ateísmo; conversão e apostasia; irredutibilidade, diálogo inter-religioso e sincretismo.

Da mesma forma, os conceitos de anti-judaísmo e de anti-semitismo convidam a uma preocupação com o reconhecimento da complexidade do real que permita ir além de um nível relativamente superficial de reconstituição e análise. Numa primeira leitura, o anti-judaísmo, presente nos períodos medieval e moderno, decorreria apenas da condenação de práticas religiosas judaicas. Por sua vez, o anti-semitismo, vigente na época contemporânea, resultaria da valoração dos judeus — “raça” ou povo e indivíduos concretos, cultura em geral e religião em particular — como entidade simultaneamente inferior e perigosa.

³ Cfr., entre outros, Hespanha, 1986; Vattimo, 1987; Jameson, 1991; Santos, 2003; Traverso, 2012; Murray, 2020; Nunes, 2021a; Pluckrose, 2021; Roudinesco, 2022.

Numa segunda leitura, considero que na Idade Média e na Idade Moderna, mau grado a prevalência atribuída ao vector religioso, afluía já, também, o factor “rácico”, como é demonstrado pelo facto de a verificação dos “critérios de limpeza de sangue” relativamente aos cristãos-novos ter sido, no Portugal dos séculos XVI a XVIII, da responsabilidade do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. No que concerne a parte das ideologias de cariz cientista dominantes ou hegemónicas durante a época contemporânea, a pertença à “raça” judaica — segmento tido como o mais agressivo do conjunto de “raças orientais ou asiáticas”, adjectivadas como globalmente inferiores —, implicaria a adopção das supostamente dissolventes cultura e religião judaicas.

Sobre as categorias teóricas de filo-semitismo e de sionismo, diria que ambas sugerem uma dupla leitura. Nomeadamente do século XVII ao final da Segunda Guerra Mundial, filo-semitismo significa, quer valores e comportamentos de não judeus em defesa de indivíduos e de vivências culturais de origem judaica contra acusações e atitudes anti-judaicas e anti-semitas, quer a proclamação da excepcionalidade e da superioridade (sectorial ou global) dos judeus relativamente a outros grupos étnicos ou “raças”, povos e nações. Até aos nossos dias, sionismo identifica, tanto os princípios nucleares de um pensamento nacionalista — do nacionalismo judaico: um povo que se representa e que actua como uma nação tem direito a um território e a estruturar um Estado —, como formas radicais ou extremas, segregacionistas e/ou colonialistas, de nacionalismo judaico (baseadas num argumentário de cariz laicista e/ou teocrático)⁴.

2. ANTI-JUDAÍSMO E ANTI-SEMITISMO

Enquanto modalidades de intolerância, é ainda relevante identificar outras cambiantes nos fenómenos de anti-judaísmo e de anti-semitismo. Geradas em sociedades fortemente segmentadas em termos político-jurídicos, sociojurídicos e territoriais — períodos medieval e moderno — ou em contextos sobretudo marcados por culturas populares — época contemporânea —, as manifestações de anti-judaísmo tendem a responsabilizar judeus concretos, residentes nas mesmas localidades, por práticas negativas de escala local e de curta duração. Fruto de sociedades contemporâneas crescentemente integradas, o anti-judaísmo remete para uma escala simultaneamente local/regional, nacional e mundial; para uma duração secular (desde a Antiguidade Tardia ou a Alta Idade Média).

⁴ Cfr., nomeadamente, Mea, 1997; Mucznik, 2009; Wilke, 2009; Paiva, 2013; Nunes, 2014; Mea, 2021; Mucznik, 2021; Ferreira, 2022.

No caso do anti-judaísmo, aos judeus, facilmente identificáveis, membros de comunidades auto e hetero-segregadas, eram atribuídas características infamantes como a recusa em evoluir de uma falsa crença para a religião verdadeira, resquícios fisiológicos animalescos, resquícios fisiológicos femininos nos homens. Eram, igualmente, feitas acusações de comportamentos lesivos, nomeadamente, ofensas à simbologia cristã, assassinato de crianças no âmbito de supostos rituais judaicos, violência sexual sobre crianças e mulheres cristãs, usura e açambarcamento, abuso de poder quando no desempenho de funções de cobrança de impostos.

Por sua vez, à luz das narrativas anti-semitas — arquétipo de muitas das posteriores “teorias da conspiração” populistas e irracionaisistas —, desde sempre os judeus teriam tentado dominar o mundo e, enquanto esse objectivo não era alcançado, procurariam viver parasitando o trabalho dos cristãos. Valoradas como absolutamente negativas, as transformações fundadoras da contemporaneidade liberal seriam fruto dessa estratégia (executada pelas organizações maçónicas), garantindo a camuflagem dos judeus — a partir de então cidadãos indiferenciados — no interior dos novos Estados-Nação. Através da “Internacional Judaica” e de organizações das sociedades civis de cada país, de Organizações Internacionais e de instituições públicas, os judeus estariam a executar um plano aparentemente caótico, mas na realidade coerente.

Sendo sempre uma parcela diminuta da população de cada Estado, os judeus almejavam, por um lado, deslegitimar e provocar o colapso “dos pilares da Cristandade Ocidental”; por outro lado, gerar conflitualidade crescente de todos contra todos, de modo a conseguirem impor a sua dominação. Assim se explicaria que, “crendo numa religião arcaica e sectária”, os judeus apoiariam o racionalismo e os cientismos, o laicismo, o agnosticismo ou o ateísmo entre os cristãos; “sendo nómadas e inassimiláveis a qualquer entidade política alheia”, patrocinarium todas as causas nacionalistas; “apresentando-se como uma minoria discriminada”, procurariam monopolizar todas as actividades profissionais que confeririam riqueza e/ou poder; impondo-se limites éticos rigorosos no relacionamento com os outros judeus, “adoptariam posturas imorais para com os cristãos (depravação sexual e prostituição, alcoolismo e droga, arte degenerada e pessimismo existencial)”.

Dessa forma se compreenderia, igualmente, “que os judeus protagonizassem e incentivassem, ao mesmo tempo, valores e práticas opostos”. Segundo as inúmeras publicações e declarações anti-semitas, exemplificarium uma tal bipolaridade intencional a apologia do imperialismo informal, ou emergente, e do anti-colonialismo tradicional ou histórico; do militarismo mais extremo e do pacifismo mais radical; dos regimes políticos liberais ou pós-liberais (demoliberalismo e democracia) e das ditaduras comunistas; do individualismo capitalista e do colectivismo socialista, ambos anti-organicistas ou

anti-corporativistas; do machismo amoral que desprotegia ou apoucava a mulher e do feminismo dissolvente “que ignorava as óbvias diferenças entre homens e mulheres”.

Pugnando pelo reforço do grau de objectivação do conhecimento científico — historiográfico, antropológico, sociológico etc. — produzido e divulgado sobre a problemática em apreço, chamo a atenção para a possibilidade de as modalidades de anti-judaísmo e de anti-semitismo atingirem diferentes níveis de intensidade e fazerem parte de posicionamentos ideológicos diversos. Em alternativa à mera verificação da presença ou da ausência de anti-judaísmo e de anti-semitismo, enquanto um dos vectores de propostas ideológicas de extrema-direita ou de direita, considero que é possível identificar situações de anti-judaísmo e de anti-semitismo moderado, radical e genocidário; de extrema-direita e de direita, de centro-direita e de centro-esquerda, de esquerda e de extrema-esquerda.

Tratar-se-ia de anti-judaísmo e de anti-semitismo moderado quando, independentemente da natureza mais ou menos virulenta da caracterização e da contextualização aventadas, não existe nem apelo à prática de nem a concretização de acções violentas contra pessoas de origem judaica. Aplicar-se-ia o conceito de anti-judaísmo e de anti-semitismo radical sempre que, por iniciativa de sistemas políticos, de aparelhos de Estado e/ou de entidades de sociedades civis, coexistem acusações infundadas, discriminação e repressão de pessoas por serem de origem judaica. Anti-judaísmo e anti-semitismo genocidário verificou-se, por imposição do Terceiro Reich nacional-socialista alemão — mas contando, quer com a colaboração, quer com a não oposição consequente de instituições, organizações e indivíduos de múltiplos outros territórios ocupados e países —, durante a execução do Holocausto (Junho de 1941-Abril de 1945).

A categoria teórica de anti-judaísmo e de anti-semitismo moderado permite, eventualmente, compreender melhor a realidade de Portugal, de Espanha e dos Estados latino-americanos entre o início do século XIX e o pós-Segunda Guerra Mundial. Fruto tanto de limitados níveis de desenvolvimento económico e social, como de séculos de hierarquização, discriminação e repressão contra judeus e, depois, contra cristãos-novos ou marranos, os referidos países acolheram, em termos absolutos e proporcionalmente, poucas pessoas de origem judaica e não tiveram responsabilidade directa na concretização do Holocausto.

Com frequência, para além de caracterizações e adjectivações sobre o passado recente e acerca da actualidade, os discursos anti-judaicos e anti-semitas explicitados nestes países avaliam muito positivamente formas de violência de massas praticadas contra judeus e cristãos-novos ou marranos nos séculos XVI a XVIII, antes de mais através dos Tribunais do Santo Ofício da Inquisição. Ter-se-ia, deste modo, resolvido “o problema judaico que se agigantara durante a Idade Média”. Assistiu-se, ainda,

tanto à legitimação como à desvalorização de inúmeras situações de anti-semitismo radical ocorridos em outros Estados e do próprio Holocausto⁵.

Nas sociedades que conheceram comunidades judaicas e nos países ocidentais ou ocidentalizados em geral, a correspondência mais frequente tem sido, pelo menos até ao fim do período da Guerra Fria, entre anti-judaísmo/anti-semitismo e concepções de extrema-direita. Decorrerá o citado correlacionamento crónico, por um lado, da discordância de grande parte da extrema-direita com muitas das características definidoras da contemporaneidade (afirmação da autonomia dos indivíduos, reconhecimento de direitos jurídico-políticos, proclamação da viabilidade do crescimento económico, defesa da atenuação das desigualdades e das modalidades de discriminação); por outro lado, da adopção da tática populista — igualmente racista e xenófoba — que consiste em atribuir a responsabilidade de todos os aspectos valorados como negativos a uma elite ultra-minoritária, “estrangeira e racicamente inferior”.

Menos frequente e menos nuclear, a presença de anti-judaísmo e de anti-semitismo em narrativas ideológicas de direita, de centro-direita e de centro-esquerda será, provavelmente, um efeito secundário de preocupações nacionalistas, eugenistas e pró-cristãs ou laicistas. A maioria dos judeus seriam inassimiláveis, “orientais” e anti-cristãos ou crentes teocráticos. Algo semelhante ocorrerá com correntes ideológicas de esquerda e de extrema-esquerda, marcadas pelo internacionalismo (anti-nacionalista), pela recusa do capitalismo e pela militância ateuista (anti-religiosa). Muitos judeus seriam sionistas (nacionalistas), defensores do capitalismo (ou, mesmo, plutocratas) e crentes teocráticos⁶.

2.1. Judeus e judaísmo

Se, enquanto cientistas sociais — historiadores e antropólogos, mas, também, sociólogos e linguistas, geógrafos e economistas —, consideramos hoje (nas últimas décadas) as realidades sociais globais representadas pelos conceitos de judeu e de judaísmo, podemos identificar e salientar a grande complexidade correspondente aos mesmos. Quando envolvidos num esforço de caracterização dos contextos sociais globais

⁵ Para o caso português, cfr., a título de exemplo, Remédios, 1895; Azevedo, 1921; Sequeira, 1923; Pereira, 1928; Remédios, 1928; Mattoso, 1939; Ameal, 1940; Lima, 1940; Queirós, 2002.

⁶ Cfr., entre outros, Tavares, 1979; Winock, 1982; Tavares, 1982-1984; Benbassa, 1996; Mea, 1997; Rozett, 2000; Milgram, 2003; Loff, 2004; Martins, 2004; Paiva, 2004; Rother, 2005; Louçã, 2007; Marchi, 2007; Friedländer, 2007a; Friedländer, 2007b; Rohr, 2008; Bankier, 2010; Milgram, 2010; Mann, 2011; Mühlen, 2012; Pimentel, 2013; Schaefer, 2014; Reis, 2019; Gutenman, 2020; Milgram, 2020; Nunes, 2020; Pimentel, 2020; Tavim, 2020; Whigham, 2022.

delimitados pelas categorias teóricas de anti-judaísmo e de anti-semitismo, cabe-nos, igualmente, referenciar e destacar a enorme distância existente entre as vidas efectivas dos indivíduos de origem judaica e os mitemas cronicamente presentes nos discursos anti-judaicos e anti-semitas.

O fosso em causa é, quase sempre, constitutivo nas outras modalidades de intolerância (hierarquização e discriminação, violência de massas, genocídio), fundadas em abordagens de senso comum e ideológicas, nas humanidades e nas ciências; transformadas em instrumentos de actuação por intermédio das tecnologias de base científica e das artes. A reconstituição e análise, contextualização e comparação dessa mesma distância pode e deve, assim, ser um objecto estrategicamente significativo tanto para a historiografia e para a antropologia da cultura como para a historiografia e para a antropologia social e política.

Mesmo considerando apenas os indivíduos de origem judaica que têm vivido desde o início da época contemporânea, a imensa diversidade e as contradições presentes no interior do universo social global representado pelas categorias teóricas de judeus e de judaísmo contrariam totalmente os estereótipos caricaturais continuamente retomados pelas narrativas anti-judaicas e anti-semitas. É possível encontrar características, ideários e actuações diferentes face a aspectos como património genético e cultura/religião judaicas, laicismo e agnosticismo/ateísmo, identidade nacional e identidade comunitária, diáspora judaica e Estado de Israel, nichos profissionais e socioeconómicos, modo de governação do sistema de relações internacionais, nacionalismo e internacionalismo, ideologias e regimes políticos, modos de produção e políticas socioeconómicas, situação da mulher e identidade de género, cultura erudita e culturas populares/cultura de massas, formas de expressão artística e correntes estéticas.

À semelhança do que ocorre em muitas outras situações de intolerância, também indivíduos de origem judaica e organizações ou instituições por eles dinamizadas, vítimas de anti-judaísmo e de anti-semitismo, têm gerado concepções e práticas discriminatórias. Os alvos e as vítimas foram ou são outros indivíduos de origem judaica — cristãos-novos e marranos ou apóstatas em geral, sefarditas *versus* asquenazitas, ortodoxos *versus* laicizados, assimilados *versus* sionistas, alemães e austríacos de origem judaica *versus* polacos e soviéticos de origem judaica, etc. —, escravizados e libertos em contexto colonial e pós-colonial, palestinianos.

Mas a importância da história e da teoria da historiografia — da história e da teoria das outras ciências sociais — neste âmbito torna-se, ainda, maior ao verificarmos que, na época contemporânea e nas sociedades ocidentais ou ocidentalizadas, as grandes narrativas ideológicas que albergam modalidades explícitas de intolerância reivindicam para si próprias uma natureza cientista. Isto é, a sua legitimidade e o seu prestígio (ou, mesmo, a respectiva inevitabilidade e indiscutibilidade) decorreriam de veicularem as

conclusões — objectivas ou justas — da teologia e da ética, da filosofia e da ciência. Esse correlacionamento excessivo entre ideologia, ciência e tecnologia de base científica ocorre tanto sob a vigência dos pressupostos do Paradigma Moderno como no contexto do predomínio (ou da hegemonia) dos pressupostos do Paradigma Pós-Moderno.

Perante essa centralidade, uma compreensão mais objectivante quer dos judeus e do judaísmo, quer do anti-judaísmo e do anti-semitismo (bem como de outras formas de intolerância), implica a utilização de mais conceitos, nomeadamente os de darwinismo social e racismo, nacionalismo e xenofobia, eugenia e promoção ou controlo da natalidade, integrismo religioso e exclusivismo identitário ou sociocultural. Identificável pelo menos desde o último quartel do século XIX, questionado sobretudo a partir do imediato pós-Segunda Guerra Mundial, destaco o papel decisivo desempenhado pelas múltiplas configurações do darwinismo social.

Dando continuidade a, e intensificando estratégias de caracterização e de adjecção de indivíduos e de grupos de pessoas já utilizados décadas ou séculos antes da segunda metade de oitocentos, o darwinismo social consiste na atribuição de legitimidade supostamente científica a lógicas de valoração de pessoas e de governação das sociedades humanas que decorrem, afinal, do senso comum ou de vectores ideológicos quase totalmente circulares. Muitas vezes, as referidas iniciativas são concretizadas por cientistas ou por especialistas em tecnologias de base científica. Os posicionamentos darwinistas sociais, que afirmam descrever, explicar e hierarquizar pessoas ou grupos de seres humanos a partir das respectivas características físicas e/ou intelectuais, têm pendor mais individualista ou mais comunitarista, reprodutor ou irredentista, conservador ou radical. Focam-se em critérios socioculturais, socioeconómicos, étnicos, de sexo e/ou de identidade de género⁷.

2.2. Filo-semitismo e sionismo

Coeva do processo de estruturação e de consolidação do Paradigma Moderno (século XVII e seguintes), a afirmação de concepções e de práticas filo-semitas antecipa e ilustra alguns dos debates actuais entre posturas neo-modernas e pós-modernas. Sobre aquele tipo de intolerância e acerca daqueles indivíduos/grupos de seres humanos que são vítimas das citadas modalidades de hierarquização e discriminação, violência de massas

⁷ Cfr., nomeadamente, Pita, 1995; Hawkins, 1998; Lacapra, 1998; Franco e Fevereiro, 2000; Phayer, 2000; Pereira, 2001; D. Vital, 2009; Chalante, 2011; Nunes, 2011; B. Wasserstein, 2012; Turda, 2016; Milgram e Senkmann, 2020; Green, 2021.

ou genocídio, as duas posturas filo-semitas remetem para argumentários diferentes e quase diametralmente opostos.

Deparamos, por um lado, com intervenções em defesa de pessoas de origem judaica — alvo de anti-judaísmo e de anti-semitismo — que, recorrendo a discursos de natureza diversa (ético-cívica, teológico-filosófica, científica, artística ou tecnológica), defendem o direito de todos os seres humanos a serem respeitados e a beneficiarem de igualdade perante a lei. Salientam, ainda, a total discrepância entre a diversidade/a e complexidade da realidade e os redutores — isto é, racistas e xenófobos — estereótipos identitaristas/comunitaristas invocados pelo anti-judaísmo e pelo anti-semitismo.

Encontramos, por outro lado, posicionamentos filo-semitas (quase sempre da autoria de não judeus) que partem do princípio que “os israelitas” são membros de uma “raça”, no essencial auto-segregada dos outros povos, e que mantêm uma identidade comum e específica. Os vectores constitutivos dessa identidade garantiriam aos judeus superioridade em determinadas áreas — competências intelectuais para a produção de filosofia, ciência e tecnologia de base científica; racionalidade e eficácia económica capitalista; capacidade argumentativa e de mobilização de massas através de órgãos de comunicação social, sindicatos e partidos políticos —, assim como os tornariam essenciais para o crescimento económico e o fortalecimento estratégico de qualquer Estado ocidental ou ocidentalizado⁸.

Por sua vez, em torno do conceito de sionismo (nacionalismo judaico moderado ou radical) são identificáveis diversos tipos de ideários e de práticas nacionalistas, instrumentos de mobilização, de auto-protecção ou de agressão por parte de indivíduos de origem judaica. No âmbito da secular diáspora judaica, enquanto comunidades minoritárias, tratar-se-ia de um ideário que propunha uma alternativa de futuro a vítimas sistémicas — efectivas e potenciais — de anti-judaísmo e de anti-semitismo.

Em Israel, sionismo significaria muitas vezes, sobretudo a partir da década de 1980, posturas de intolerância (hierarquização/discriminação e violência de massas de tipo colonial) contra palestinianos. É, ainda, possível referenciar diversos tipos de relacionamento entre aquelas duas fileiras de sionismo e a crítica a determinadas opções da sociedade civil e do Estado de Israel; a anti-judaísmo e a anti-semitismo tradicional ou de novo tipo (associado ao integrismo islâmico e a esquerdas radicais); a um filo-judaísmo de novo tipo, proclamado por integrismos cristãos de extrema-direita (de matriz mais ou menos milenarista e apocalíptica).

Críticas a determinadas opções do Estado ou de entidades da sociedade civil de Israel não se baseiam necessariamente em anti-judaísmo e anti-semitismo, antes de tudo

⁸ Cfr., entre outros, Medina, 1987/1988; Garcia, 1993; Madeira, 2000; Franco, 2002; Parnes, 2002; Franco, 2004; Martins, 2010.

quando remetem para critérios de apreciação universais e para a condenação do ultranacionalismo e da teocracia, de Governos autoritários ou de ditaduras e do unilateralismo, da xenofobia e do racismo. O anti-judaísmo e o anti-semitismo tradicional e de novo tipo estão, no entanto, presentes no revisionismo face às sequelas do anti-judaísmo/anti-semitismo e no negacionismo do Holocausto; na recusa em considerar a complexidade da evolução de Israel e da Palestina — da Jordânia, do Egito, do Líbano e da Síria — entre 1945 e a década de 1970; no recurso ao estereótipo identitarista das características universais e permanentes (o Judeu como perpetrador, símbolo do Ocidente e da branquitude, do capitalismo e do colonialismo; o Palestino como vítima, representante do Sul Global e da não-branquitude, da contestação ao capitalismo e ao colonialismo)⁹.

3. TECNOLOGIAS E APLICAÇÕES TECNOLÓGICAS DERIVADAS

Explicitada uma proposta de caracterização do anti-judaísmo e do anti-semitismo enquanto modalidade de intolerância de longa duração — neste caso geradora de hierarquização e discriminação, violência de massas e genocídio —, penso ser importante reflectir, na qualidade de historiador, acerca do modo como, no âmbito delimitado, podemos e devemos utilizar tecnologias também derivadas da historiografia e da antropologia. Defendo, enquanto cidadão, que a intervenção através das tecnologias em causa deve ter por objectivo reduzir a presença dessa e de outras formas de intolerância.

Tentando elencar as tecnologias de base científica e as aplicações tecnológicas em causa, referiria a divulgação científica (de historiografia e de antropologia) e o jornalismo cultural, a didáctica da História e o ensino da História, o património cultural e a museologia, a cultura organizacional e a diferenciação territorial, o lazer e o turismo culturais. Mesmo não considerando aqueles que adoptam posturas negacionistas ou revisionistas quanto a leituras historiográficas ou antropológicas do anti-judaísmo e do anti-semitismo, que optam por não se pronunciar sobre ou que apoiam esta e/ou outras formas de intolerância, continua a ser necessário decidir como são configurados os saberes tecnológicos em apreço.

Sintetizando, diria que os proponentes da mobilização das citadas tecnologias de base científica com o propósito de tentar contribuir para limitar a influência, quer do anti-judaísmo e do anti-semitismo, quer de outras modalidades de intolerância, se agrupam

⁹ Cfr., nomeadamente, Gilbert, 1998; Breitman, 2001; Geary, 2008; Heinich, 2018; Schrag, 2019; Nunes, 2021; Khalidi, 2022.

em torno de duas lógicas diferentes. De um lado a “exigência moral”, do outro a regulação deontológica; a divulgação, o jornalismo cultural e o ensino da História como propaganda verdadeira e/ou justa ou, em alternativa, como disseminação de leituras historiográficas e antropológicas objectivantes e complexas; o património cultural e a museologia, a cultura organizacional e a diferenciação territorial, o lazer e o turismo culturais como posturas cívicas verdadeiras e/ou justas na luta pelo controlo da memória ou, em alternativa, como saberes tecnológicos de base científica essenciais à edificação de políticas culturais e de memória objectivantes.

Por um lado, de acordo com os pressupostos do Paradigma Moderno e do Paradigma Pós-Moderno, proclama-se que as massas ou o povo não conseguem lidar com a pluralidade de perspectivas e com a complexidade discursiva inerentes ao debate científico tradicional (integrante da cultura erudita, elitista por definição). Os especialistas empenhados em disseminar a verdade e/ou a posição justa deveriam, pois, conceber aplicações tecnológicas eficazes — ou seja, deliberadamente decorrentes da simplificação e da adulteração dos resultados da investigação científica —, única forma de garantir a defesa da democracia e o combate à intolerância.

Diferentemente, à luz dos pressupostos do Paradigma Neo-Moderno, advoga-se que o aprofundamento da democracia e a crescente recusa da intolerância dependem da reprodução do pluralismo e do debate entre leituras diversas; da produção e divulgação de reconstituições e análises sobre a realidade, tão objectivantes e tão comunicacionalmente eficazes quanto possível em cada momento. A auto-qualificação da vivência cívica a partir da apropriação crítica de conhecimento científico complexo e da transferência multilateral de saber tecnológico deontologicamente regulado seriam não só possíveis como necessários à prossecução daqueles objectivos.

Assim se explicaria porque é que os especialistas em ciência e/ou em tecnologia de base científica que procuram adoptar os fundamentos do Paradigma Neo-Moderno (entre os quais me encontro) defendem a divulgação científica e o jornalismo cultural *versus* a animação cultural e o activismo nos *media* formais e informais; a didáctica da História historiográfica e o ensino da História baseado na História Nova *versus* a “boa propaganda”; o novo património cultural e a nova museologia *versus* memoriais em homenagem a determinados justos e a certas vítimas; a cultura organizacional e a diferenciação territorial estruturantes *versus* uma concepção meramente instrumental das mesmas; o lazer e o turismo cultural desalienantes *versus* a cultura de massas¹⁰.

No caso da RFA a partir da década de 1970 e da Alemanha pós-Reunificação, talvez os dois exemplos mais ilustrativos do grau de exigência e das potencialidades decorren-

¹⁰ Cfr., entre outros, Bruchfeld, 1998; Nunes, 2007; Nunes, 2008; Nunes, 2013a; Nunes, 2013b; Fracapane, 2014; Nunes, 2016; Nunes, 2017; Nunes, 2019b; Nunes, 2022.

tes desta abordagem neo-moderna da problemática do anti-judaísmo e do anti-semitismo sejam o Centro de Investigação/Centro de Documentação/Museu “Topografia do Terror” e o Museu Judaico de Berlim, ambos em Berlim. Relativamente a Israel, destaco o Museu da História do Holocausto, fundado em 1953 no interior das instalações do Yad Vashem, em Jerusalém. Reformulado em 2005, adota desde então, no essencial, a perspectiva neo-moderna defendida por Hannah Arendt, inicialmente condenada por ser demasiado complexa e ineficaz ou, mesmo, por ser supostamente anti-semita¹¹.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei neste artigo, enquanto historiador, reflectir acerca do conceito de intolerância e sobre a forma como o anti-judaísmo e o anti-semitismo são modalidades seculares de intolerância que têm implicado hierarquização e discriminação, violência de massas e genocídio. Considerei, ainda, quer as oportunidades de abordagem interdisciplinar que esta temática abre a ciências como a historiografia e a antropologia, quer as implicações científicas e cívicas da adopção dos pressupostos do Paradigma Moderno, do Paradigma Neo-Moderno e do Paradigma Pós-Moderno.

Visei, também, analisar as possibilidades de colaboração transdisciplinar entre a historiografia e a antropologia, por um lado; por outro lado, a divulgação científica e o jornalismo cultural, a didáctica da História e o ensino da História, o património cultural e a museologia, a cultura organizacional e a diferenciação territorial, o lazer e o turismo culturais tendo por objectivo a atenuação de fenómenos de intolerância em geral, do anti-judaísmo e do anti-semitismo em particular. Debatí, finalmente, acerca do maior ou menor nível de operatividade da mobilização militante e da mobilização objectivante das referidas tecnologias de base científica.

¹¹ Cfr., nomeadamente, Arendt, 2003; Gutterman, 2005; Nachama, 2010.

FONTES PRIMÁRIAS

AMEAL, João (1940), *História de Portugal*. Porto: Livraria Tavares Martins.

AZEVEDO, João Lúcio de (1921), *História dos Christãos Novos Portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

LIMA, Joaquim Alberto Pires de (1940), *Mouros, Judeus e Negros na História de Portugal*. Porto: Livraria Civilização.

MATTOSO, António G. (1939), *Compêndio de História de Portugal (Aprovado, oficialmente, como livro único para o 6.º Ano dos Liceus)*. Lisboa: Sá da Costa Editora.

PEREIRA, António Serras (1928), *Portugal na História da Civilização*. Lisboa: Edição de José Fernandes Júnior.

QUEIRÓS, Eça de (2002), “A Perseguição dos Judeus”. In: MINÉ, Elsa; CAVALCANTE, Neuma (eds), *Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós. Textos de Imprensa IV (da Gazeta de Notícias)*. Lisboa: INCM: 105-113.

REMÉDIOS, Joaquim Mendes dos (1895), *Os Judeus em Portugal*. Vol. 1. Coimbra: F. França Amado.

REMÉDIOS, Joaquim Mendes dos (1928), *Os Judeus em Portugal*. Coimbra: Coimbra Editora.

SEQUEIRA, Francisco Pereira de; PEIXOTO, José de Lemos (1923), *Os Planos da Autocracia Judaica: Protocolos dos Sábios de Sião*. Porto: Livraria Portuguesa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDRT, Hannah (2003), *Eichmann em Jerusalém* (trad. do inglês). Coimbra: Tenacitas.

ARENDRT, Hannah (2021), *Homens em Tempos Sombrios* (trad. do inglês). Lisboa: Relógio D'Água Editores.

BANKIER, David; MICHAN, Dan (eds) (2010), *Holocaust and Justice*. Jerusalém: Yad Vashem.

BENBASSA, Esther (dir.) (1996), *Mémoires Juives d'Espagne et du Portugal*. Paris: Éditions Publisud.

BREITMAN, Richard (2001), *Os Segredos do Reich que os Aliados sabiam* (trad. do inglês). Lisboa: Âncora Editora.

- BRUCHFELD, Stéphane; LEVINE, Paul A. (1998), *Tell Your Children... A Book About the Holocaust in Europe (1933-1945)*. Estocolmo: Regeringskansliet.
- CHALANTE, Susana (2011), “O Discurso do Estado Salazarista Perante o “Indesejável” (1933-1939)”, *Análise Social* 198: 41-63.
- FERREIRA, Lúcia Alexandra da Silveira Coelho (2022), *Desjudaizar as Beiras. A Inquisição nos Bispados de Viseu e da Guarda* (Tese de doutoramento em História). Porto: Universidade do Porto.
- FRACAPANE, Karel; HASS, Mathias (ed.) (2014), *Holocaust Education in a Global Context*. Paris/Berlim: UNESCO Publishing/Topography of Terror Foundation.
- FRANCO, Manuela (1999), “Judeus em Portugal”. In: MÓNICA, Maria Filomena; BARRETO, António (coord.), *Dicionário de História de Portugal. Suplemento*. Vol. 8. Porto: Livraria Figueirinhas: 314-324.
- FRANCO, Manuela (2002), “Uma Influência Portuguesa no Levante? A Diplomacia ao Serviço da Propaganda do Prestígio da República”, *Política Internacional* 26: 187-206.
- FRANCO, Manuela (2004), “Diversão Balcânica: Os Israelitas Portugueses de Salónica”, *Análise Social* 170: 119-147.
- FRANCO, Manuela; FEVEREIRO, Maria Isabel (2000), *Vidas Pouçadas: A Acção de Três Diplomatas Portugueses na II Guerra Mundial*. Lisboa: MNE.
- FRIEDLÄNDER, Saul (2007a), *The Years of Persecution: Nazi Germany and the Jews (1933-1939)*. Londres: Phoenix.
- FRIEDLÄNDER, Saul (2007b), *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews (1939-1945)*. Nova Iorque: Harper Perennial.
- GARCIA, Maria Antonieta (1993), *Os Judeus de Belmonte: Os Caminhos da Memória*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- GEARY, Patrick J. (2008), *O Mito das Nações: A Invenção do Nacionalismo* (trad. do inglês). Lisboa: Gradiva.
- GILBERT, Martin (1998), *Israel: A History*. Londres: Doubleday.
- GREEN, Abigail; SULLAM, Simon Levis (eds) (2021), *Jews, Liberalism, Anti-Semitism: A Global History*. Londres: Palgrave Macmillan.
- GUTERMAN, Marcos (2020), *Holocausto e Memória*. São Paulo: Editora Contexto.
- GUTTERMAN, Bella; SHALEV, Avner (eds) (2005), *To Bear Witness: Holocaust Remembrance at Yad Vashem*. Jerusalém: Yad Vashem.
- HAWKINS, Mike (1998), *Social Darwinism in European and American Thought (1860-1945)*. Cambridge: Cambridge University Press.

- HEINICH, Nathalie (2018), *Ce Que n'Est Pas l'Identité*. Paris: Éditions Gallimard.
- HEINICH, Nathalie (2021), *Ce Que Le Militantisme Fait à La Recherche*. Tracts 29. Paris: Gallimard.
- HESPANHA, António Manuel (1986), “História e Sistema: Interrogações à Historiografia Pós-Moderna”, *Ler História* 9: 65-84.
- KHALIDI, Rashid (2022), *Palestina, Uma Biografia: Cem Anos de Guerra e Resistência* (trad. do inglês). Porto: Ideias de Ler.
- JAMESON, Frederic (1991), *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- JUDT, Tony (2018), *O Peso da Responsabilidade* (trad. do inglês). Lisboa: Edições 70.
- LACAPRA, Dominick (1998), *History and Memory After Auschwitz*. Ithaca: Cornell University Press.
- LOFF, Manuel (2004), *As Duas Ditaduras Ibéricas na Nova Ordem Eurofascista*. Vol. 3 (Tese de doutoramento em História). Florença: European University Institute.
- LOUÇÃ, António; PACCAUD, Isabel (2007), *O Segredo da Rua d'O Século*. Lisboa: Fim de Século.
- MADEIRA, Lina Maria Gonçalves Alves (2000), *Alberto da Veiga Simões: Esboço de Uma Biografia Política* (Tese de doutoramento em História). Coimbra: Universidade de Coimbra.
- MANN, Michael (2011), *Fascistas* (trad. do inglês). Lisboa: Edições 70.
- MARCHI, Riccardo (2007), *As Direitas Radicais em Portugal Durante o Estado Novo (1945-1974)* (Tese de doutoramento em História Política e Institucional no Período Contemporâneo). Lisboa: ISCTE.
- MARTINS, Jorge (2004), “O Moderno Anti-Semitismo em Portugal”, *Vária Escrita* 11: 291-336.
- MARTINS, Jorge (2006), *Portugal e os Judeus*. 3 volumes. Lisboa: Editorial Vega.
- MARTINS, Jorge (2010), *A República e os Judeus*. Lisboa: Nova Vega.
- MEA, Elvira Cunha de Azevedo (1997), *A Inquisição de Coimbra no Século XVI*. Porto: FEAA.
- MEA, Elvira Cunha de Azevedo (2021), *O Porto Judaico*. Porto: Evo Luna Edições.
- MEA, Elvira Cunha de Azevedo; STEINHARDT, Inácio (1997), *Ben-Rosh: Biografia do Capitão Barros Basto: O 'Apóstolo dos Marranos'*. Porto: Edições Afrontamento.
- MEDINA, João; BARROMI, Joel (1987/1988), “O Projecto de Colonização Judaica em Angola”, *Clio* 6: 79-105.
- MILGRAM, Avraham (ed.) (2003), *Entre la Aceptación y el Rechazo: América Latina y los Refugiados Judíos del Nazismo*. Jerusalém: Yad Vashem.

- MILGRAM, Avraham (2010), *Portugal, Salazar e os Judeus*. Lisboa: Gradiva.
- MILGRAM, Avraham (2020), “Crypto-Jews, Sephardim, Ashkenazim, and Refugees from Nazi Europe in Early Twentieth-Century Portugal: Together and Apart”, *Contemporary Jewry* 40: 607-626.
- MILGRAM, Avraham; SENKMANN, Leonardo (eds) 2020, *Cultura, Ideología y Fascismo: Sociedad Civil Iberoamericana y Holocausto*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- MUCZNIK, Esther (2021), *Judeus Portugueses: Uma História de Luz e Sombra*. Lisboa: Manuscrito.
- MUCZNIK, Esther et al (coords) (2009), *Dicionário do Judaísmo Português*. Lisboa: Editorial Presença.
- MÜHLEN, Patrick von zur (2012), *Caminho de Fuga Espanha-Portugal: A Emigração Alemã e o Êxodo para Fora da Europa de 1933 a 1945*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- MURRAY, Douglas (2020), *A Insanidade das Massas: Como a Opinião e a Histeria Envenenam a Nossa Sociedade* (trad. do inglês). Lisboa: Edições Saída de Emergência.
- NACHAMA, Andreas (dir.) (2010), *Berlin 1933-1945: Between Propaganda and Terror*. Berlin: Stiftung Topographie des Terrors.
- NUNES, Adérito Sedas (1970), “Questões Preliminares sobre as Ciências Sociais”, *Análise Social* 8 (30/31): 201-298.
- NUNES, João Paulo Avelãs (2007), “A ‘Boa Propaganda’, A ‘Má Propaganda’ e O Ensino da História”, *Revista Portuguesa de História* 39: 165-182.
- NUNES, João Paulo Avelãs (2008), “Deontologia, Desempenho Profissional e Utilidade Social”, *O Ensino da História* 32 (III Série): 21-23.
- NUNES, João Paulo Avelãs (2011), “Neo-Darwinism and Politico-Ideological Concepts in Portugal During the First Half of the 20th Century”. In: PEREIRA, Ana Leonor et al (eds), *Darwin, Evolution, Evolutionisms*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra: 151-155.
- NUNES, João Paulo Avelãs (2013a), “A Memória Histórica Enquanto Tecnologia: Estado Novo, Desenvolvimento e Democracia”. In: PIMENTEL, Irene Flunser; REZOLA, Maria Inácia (coords), *Democracia, Ditadura: Memória e Justiça Política*. Lisboa: Edições Tinta-da-China: 363-384.
- NUNES, João Paulo Avelãs (2013b), “O Estado, a Historiografia e Outras Ciências/Tecnologias Sociais”. In: NUNES, João Paulo Avelãs; FREIRE, Américo (coords), *Historiografias Portuguesa e Brasileira no Século XX: Olhares Cruzados*. Coimbra e Rio de Janeiro: Imprensa da Universidade de Coimbra e Editora Fundação Getúlio Vargas: 53-79.
- NUNES, João Paulo Avelãs (2014), “Darwinismo Social e Antisemitismo: O Caso Português”, *Cultura, Espaço & Memória* 5: 117-132.

NUNES, João Paulo Avelãs (2016), “Património Cultural, Museus e Desenvolvimento: Conceitos Teóricos, Políticas Públicas e ‘Sociedade Civil’”. In: TEIXEIRA, Sidélia S. (org.), *Patrimônio e Museus na Contemporaneidade*. Salvador: EDUFBA: 27-52.

NUNES, João Paulo Avelãs (2017), “História e Historiografia, Património Cultural e Museologia, Lazer e Turismo Culturais: Uma Abordagem Deontológico-Epistemológica e Teórico-Metodológica”, *Revista de Teoria da História* 17 (1): 162-182.

NUNES, João Paulo Avelãs (2019a), “A Memória Histórica como Instrumento de Controlo Durante o Estado Novo Português: O Exemplo do Antissemitismo”. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa (orgs), *O Controle dos Corpos e das Mentes: Estratégias de Dominação dos Regimes Fascistas e Autoritários*. Rio de Janeiro e São Paulo: Arquivo Nacional e LEER/USP: 87-113.

NUNES, João Paulo Avelãs (2019b), “Historiografia, Ensino da História e ‘Questões Fracturantes’: Uma Perspectiva de Didáctica da História”. In: LUÍS, Ana R. et al (coords), *A Formação Inicial de Professores nas Humanidades: Reflexões Didácticas*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra: 89-114.

NUNES, João Paulo Avelãs (2020), “Antijudaísmo e Antissemitismo Moderado, em Portugal, nas Décadas de 1930 e 1940”. In: SENKMANN, Leonardo; MILGRAM, Avraham (eds), *Cultura, Ideologia y Fascismo: Sociedad Civil Iberoamericana y Holocausto*. Madrid: Iberoamericana Vervuert: 305-342.

NUNES, João Paulo Avelãs (2021a), “Historiografia e Tecnologias Derivadas: Relevância Social, Epistemologia e Deontologia”. In: VAQUINHAS, Irene Maria et al (coords), *História, Empresas, Arqueologia Industrial e Museologia*. Coimbra: Imprensa Universidade de Coimbra: 343-366.

NUNES, João Paulo Avelãs et al (2021b), “Interview with Avner Gvaryahu and Avihai Stollar, directors of Breaking the Silence”, *Estudos do Século XX* 21: 173-184.

NUNES, João Paulo Avelãs (2022), “O Ensino da História e a Formação para uma Cidadania Democrática: Uma Abordagem Historiográfica e de Didáctica da História numa Época de Crise”, *Estudos do Século XX* 22: 177-194.

PAIVA, José Pedro (2004), “As Entradas da Inquisição, na Vila de Melo, no Século XVII: Pânico, Integração/Segregação, Crenças e Desagregação Social”, *Revista de História das Ideias* 25: 169-208.

PAIVA, José Pedro; MARCOCCI, Giuseppe (2013), *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros.

PARNES, Livia (2002), *Présences Juïves dans le Portugal Contemporain (1820-1939)*. 2 volumes (Tese de doutoramento em História das Civilizações). Paris: EHESS.

PEREIRA, Ana Leonor (2001), *Darwin em Portugal: Filosofia, História, Engenharia Social (1865-1914)*. Coimbra: Livraria Almedina.

- PHAYER, Michael (2000), *The Catholic Church and the Holocaust (1930-1965)*. Bloomington: Indiana University Press.
- PIMENTEL, Irene Flunser; NINHOS, Cláudia (2013), *Salazar, Portugal e o Holocausto*, Lisboa: Temas e Debates.
- PIMENTEL, Irene Flunser (2020), *Holocausto*. Lisboa: Temas e Debates.
- PITA, Gabriel de Jesus (1995), *A Igreja Católica perante o Nacionalismo Português do Estado Novo: A Revista Lumen (1937-1945)*. 2 volumes (Dissertação de mestrado em História Contemporânea). Lisboa: Universidade de Lisboa.
- PLUCKROSE, Helen; LINDSAY, James (2021), *Teorias Cínicas* (trad. do inglês). Lisboa: Guerra & Paz.
- REIS, Maria de Fátima; PINTO, Paulo Mendes (coords) (2019), *Identidade e Memória Sefardita: História e Actualidade. Terra(s) de Sefarad 2017. Encontros de Culturas Judaico-Sefarditas*. Bragança: CMB/Ideias Emergentes.
- ROHR, Isabelle (2008), *The Spanish Right and the Jews (1898-1945)*. Londres: Sussex Academic Press.
- ROTHER, Bernd (2005), *Franco y el Holocausto* (trad. do inglês). Madrid: Marcial Pons.
- ROUDINESCO, Elisabeth (2022), *O Eu Soberano: Ensaio sobre as Derivas Identitárias* (trad. do francês). Rio de Janeiro: Zahar.
- ROZETT, Robert; SPECTOR, Shmuel (eds) 2000, *Encyclopedia of the Holocaust*. Jerusalém: Yad Vashem.
- SANTOS, Boaventura Sousa (coord.) (2003), *Conhecimento Prudente para Uma Vida Decente: 'Um Discurso sobre as Ciências' Revisitado*. Porto: Edições Afrontamento.
- SCHAEFER, Ansgar (2014), *Portugal e os Refugiados Judeus Provenientes do Território Alemão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- SCHRAG, Peter (2019), *The World of Aufbau: Hitlers Refugees in America*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- SEN, Amartya (2007), *Identidade e Violência* (trad. do inglês). Lisboa: Edições Tinta-da-China.
- TAVARES, Maria José Ferro (1979), *Os Judeus em Portugal no Século XIV*. Lisboa: Guimarães & C^a.
- TAVARES, Maria José Ferro (1982-1984), *Os Judeus em Portugal no Século XV*. 2 volumes. Lisboa: INIC.
- TAVIM, José Alberto R. Silva et al (orgs) (2020), *As Diásporas dos Judeus e Cristãos-Novos de Origem Ibérica entre o Mar Mediterrâneo e o Oceano Atlântico: Estudos*. Lisboa: Centro de História.

- TRAVERSO, Enzo (2012), *O Passado, Modos de Usar* (trad. do francês). Lisboa: Edições Unipop.
- TURDA, Marius; GILLETTE, Aaron (2016), *Latin Eugenics in Comparative Perspective*. Londres: Bloomsbury Academic.
- VARGAS LLOSA, Mario (2018), *O Apelo da Tribo* (trad. do castelhano). Lisboa: Quetzal.
- VATTIMO, Gianni (1987), *O Fim da Modernidade: Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*. Lisboa: Editorial Presença.
- VITAL, David (2009), *A People Apart: The Jews in Europe (1789-1939)*. Oxford: Oxford University Press.
- WASSERSTEIN, Bernard (2012), *On the Eve: The Jews of Europe Before the Second World War*. Londres: Profile Books.
- WHIGHAM, Kerry (2022), *Resonant Violence: Affect, Memory, and Activism in Post-Genocide Societies*. Londres: Rutgers University Press.
- WILKE, Carsten L. (2009), *História dos Judeus Portugueses* (trad. do francês). Lisboa: Edições 70.
- WINOCK, Michel (1982), *Nationalisme, Antisemitisme et Fascisme en France*. Paris: Éditions du Seuil.

FONTES PRIMÁRIAS PARA A COMPREENSÃO DO RACISMO E DO ANTIRRACISMO BRASILEIRO: POR DENTRO DO ARQUIVO ARTHUR RAMOS

por

Daniel Florence Giesbrecht¹

Resumo: Durante o último quartel do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, intensificaram-se as discussões a respeito do conceito de “raça” e sua relação com a suposta hierarquia humana, sob o prisma da antropologia física e criminal. Diante desse contexto racista, destacou-se o médico e antropólogo Arthur Ramos de Araújo Pereira. Este artigo tem como objetivo discorrer sobre o legado e compromisso dos estudos de Arthur Ramos, como intelectual antirracista, e sua preocupação em desmascarar distorções sobre as concepções de “raça”, especialmente a partir da década de 1930. Para a realização deste estudo, foram usados referenciais bibliográficos e documentais, sobretudo fontes primárias que estão sob a guarda da Divisão de Manuscritos da Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, Brasil. Numa sociedade na qual a intolerância se manifesta de diversas maneiras, sendo o racismo uma das mais prevalentes, reconhecer a contribuição da obra de Arthur Ramos é de suma importância para aqueles comprometidos com a busca pela equidade e pela erradicação dos preconceitos no mundo atual.

Palavras-chave: Arthur Ramos; Racismo e Antirracismo; Brasil.

Abstract: During the last quarter of the 19th century and the first decades of the 20th century, discussions about the concept of “race” and its relationship with the supposed human hierarchy were intensified, from the perspective of physical and criminal anthropology. Given this racist context, the physician and anthropologist Arthur Ramos de Araújo Pereira stood out. This article aims to discuss the legacy and commitment of the studies of Arthur Ramos, as an anti-racist intellectual and his concern to unmask distortions about the conceptions of “race”, especially from the 1930s. For the elaboration of this study, bibliographic and documentary references were used, particularly primary sources that are under the custody of the Division of Manuscripts at the National Library in Rio de Janeiro, Brazil. In a society in which intolerance manifests itself in different ways, racism being one of the most prevalent, recognizing the contribution of Arthur Ramos' work is of paramount importance for those committed to the search for equity and the eradication of prejudice in today's world.

Keywords: Arthur Ramos; Racism and Antiracism; Brazil.

¹ Doutorando em História Contemporânea na Universidade de Coimbra e investigador do Centro de Estudos Interdisciplinares (CEIS20) na mesma universidade. Este trabalho é financiado por fundos nacionais e comunitários através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia pela bolsa de doutoramento 2021.04805.BD. E-mail: profdanielflorence@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4142-6860>.

INTRODUÇÃO

O conhecimento histórico e antropológico desempenha um papel crucial no combate à intolerância, fornecendo instrumentos analíticos fundamentais para compreender as origens e dinâmicas das diversas formas de discriminação racial presentes nas sociedades humanas. Como bem apontou Octavio Ianni (2004), ao descobirmos os principais elementos históricos e culturais que influenciam a construção de conceitos, como raça e classe, estamos dando os primeiros passos para compreendermos como os discursos racistas se desenvolveram em determinados períodos. Em particular, no caso brasileiro, essa abordagem nos permite identificar padrões e avaliar as condições sociais, políticas, econômicas e culturais que favoreceram sua disseminação.

Ao analisarmos as contribuições dos pioneiros do pensamento social brasileiro, a problemática racial revela-se, sem dúvida, repleta de preconceitos, o que evidencia a relevância de um elemento crucial na história da cultura brasileira: o processo de construção da identidade nacional. Recuperando um breve legado da incipiente sociologia brasileira entre o final do século XIX e o início do XX, intelectuais como Sílvio Romero (1851-1914)², Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906)³ e Euclides da Cunha (1866-1909)⁴,

² Um exemplo das inúmeras classificações raciais que emergiam pode ser verificado através do trabalho do advogado e sociólogo brasileiro Sílvio Romero. Formado pela Faculdade de Direito do Recife e “baseando-se nas explicações naturalistas da evolução da sociedade, Romero toma o mestiço como base para a formação do povo brasileiro. De acordo com ele, o Brasil seria o produto de três correntes raciais: o branco europeu (grego-latino) que veio para o Brasil com os portugueses e seria inferior aos povos germano-saxões; os negros africanos, que jamais criaram uma civilização, considerados como derrotados na escala etnográfica; e os índios aborígenes, os mais inferiores entre todos os outros grupos” (Rangel, 2015: 17). A respeito dos trabalhos e atuação de Sílvio Romero a partir da Faculdade de Direito do Recife, *vide* Schwarcz, 1993.

³ A Faculdade de Medicina da Bahia ocupou um lugar de destaque com a presença do médico maranhense aí radicado, Raimundo Nina Rodrigues, que se converteu no principal difusor no Brasil da ideia científica do darwinismo social, internacionalmente aceita na época, de que a mistura de raças seria prejudicial. Portanto, segundo essa visão, um país formado por raças muito diferentes estava fadado à decadência. Além disso, ele pregava a separação das raças; assim, a seleção natural num regime competitivo prejudicaria as raças inferiores, que seriam eliminadas ou controladas. Esse diagnóstico do médico tinha respaldo nos exemplos de embriaguez, de loucura, de epilepsia e de violência encontrados em marginais e documentados pela medicina legal. Durante o século XIX, os estudos antropométricos dos crânios humanos foram realizados como modo de sustentação das hipóteses da antropologia criminal, preocupada em encontrar um tipo físico comum aos indivíduos considerados desviantes (Corrêa, 2013).

⁴ Os escritos de Euclides da Cunha nasceram de uma postura política empenhada, a qual complementaria a largueza do âmbito de interesses que estava em jogo naquele cenário político e social do início do período republicano brasileiro. A consideração da viabilidade de promover a dinamização da sociedade implicava necessariamente superar qualquer traço de monarquismo e abraçar os princípios de uma república, o que, por sua vez, conduziu a interpretações com uma forte conotação racial. Isso ficava ainda mais evidente quando o autor visava enfatizar a dicotomia entre um “litoral urbano e civilizado” e um “interior rural e atrasado”, no qual se engajava em teorias fundamentadas em pressupostos evolucionistas. Essas abordagens criaram estereótipos que reforçaram a ideia de que a população sertaneja, em particular, estava num nível inferior no desenvolvimento civilizacional (Carvalho, 2011).

mesmo nos diferentes ramos em que atuaram, já apontavam em seus trabalhos manifestações racialistas que viriam estabelecer grande influência na interpretação da formação da identidade nacional brasileira, condenando determinados grupos (negros, mestiços e indígenas, por exemplo) a estereótipos depreciativos, forjados por meio de paradigmas influenciados pelo pensamento antropológico estrangeiro — principalmente pela escola francesa e seu positivismo comtiano, pelo darwinismo social inglês e pela escola criminal italiana, teorias pautadas pela crença na hierarquização de povos e culturas, tendo o modelo europeu como referência para estabelecer assimetrias entre grupos humanos (Matos, 2018).

Nesse sentido, a importação dessas teorias enfraqueceu a capacidade hermenêutica de se pensar a realidade brasileira, pois o estado civilizatório do país estaria, *a priori*, definido como “inferior”, em relação à etapa alcançada pelos europeus, e o conceito de “raça” seria determinante para compreendermos as diferenças entre as sociedades humanas, de acordo com as diretrizes evolucionistas em voga no período.

No caso brasileiro, a problemática racial é complexa: ela é vista como explicativa da base fundamental de toda a história, de toda a política, da estrutura social, de toda a vida estética e moral da nação. A política de imigração desenvolvida a partir de meados do século XIX vem ainda corroborar as teorias raciais do período, além do romantismo ter elevado o indígena como símbolo nacional e ignorado completamente a presença do negro, tornando as reflexões em relação ao cruzamento interracial superficiais e pouco esclarecedoras.

Como fato político, a abolição da escravatura (1888) marca o início de uma nova ordem onde o negro deixa de ser mão-de-obra escrava para se transformar em trabalhador livre, mas estigmatizado como cidadão de segunda categoria, aparecendo assim, como fator dinâmico da vida social e econômica brasileira, o que faz com que, ideologicamente, sua posição fosse reavaliada por alguns intelectuais, dentre eles, o médico e antropólogo alagoano Arthur Ramos de Araújo Pereira (1903-1949).

Formado dentro do dogmatismo cientificista de sua época, Arthur Ramos graduou-se em medicina (1926) pela Universidade Federal da Bahia, até então o grande baluarte *spenceriano* brasileiro. Discípulo de Nina Rodrigues, aventurou-se desde cedo pelos meandros de uma ciência, a qual dificilmente imaginaria que ajudaria a se consolidar no Brasil: a antropologia. Ressignificando de forma ousada conceitos até então cristalizados por boa parte da *intelligentsia* brasileira, inclusive por seu próprio mestre, Nina Rodrigues, a obra de Ramos tornou-se vanguarda no que tange aos estudos da população negra e mestiça brasileira.

Em 1934, com a conclusão de *O Negro Brasileiro*, Ramos reinterpreta completamente o trabalho anterior de Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*. Sua maior contribuição foi perceber a diversificada colaboração da imigração africana no país para a

construção de fenômenos culturais (festivos, religiosos, culinários, entre outros) difusos, e que dependiam das áreas africanas culturais de origem dessas populações (Ramos, 1940; Rodrigues, 2010).

Nina Rodrigues, utilizando a antropometria, identificou duas grandes áreas de imigração africana ao Brasil. Uma de etnia *bantu* (originária do Congo e de Angola), que se estabeleceu no sudeste brasileiro, e outra de etnia sudanesa (do Golfo da Guiné) estabelecida no nordeste, principalmente na Bahia. Devido a essa circunstância, o afrodescendente baiano herdaria o padrão social relativo à etnia sudanesa.

Por outro lado, Artur Ramos estudou os aspectos culturais relativos aos *bantus* e aos sudaneses trazidos desde suas áreas de origem. Percebeu que havia uma significativa influência da cultura *bantu*, basicamente animista (que acredita na presença de almas na manifestação dos fenômenos da natureza), na formação do candomblé baiano, enquanto boa parte dos sudaneses tinha chegado islamizada (muçulmana) e sua contribuição para o candomblé teve menor peso. Dessa forma, visou demonstrar como a cultura dos grupos e a circulação cultural entre eles eram fundamentais para a constituição de uma sociedade, e não apenas o seu caráter étnico de origem.

As pesquisas de Arthur Ramos abarcam desde os mistérios da cosmogonia religiosa afro-brasileira até reflexões inovadoras acerca da psiquiatria, num mundo que ainda procurava compreender as ideias recentes da psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939) — seu amigo e correspondente. Em 1935 publicou *As Culturas Negras no Novo Mundo*, trabalho no qual faz um vasto mapeamento das áreas culturais negras da América do Norte, do Caribe e da América do Sul (Ramos, 1946). Com esse trabalho, o médico alagoano se tornará internacionalmente conhecido.

Sem preocupar-se em se abster, militou incessantemente, até ao último dia de vida, sob o cargo de Diretor de Ciências Sociais da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), em prol da construção de uma agenda antirracista, buscando a libertação de negros e mestiços do determinismo que os condenava desde Leclerc, Lombroso, Galton e Gobineau⁵.

⁵ Uma das principais obras que cumpriu o papel de articular o pensamento racial é *Essai Sur l'Inégalité des Races Humaines* ("Ensaio Sobre as Desigualdades das Raças Humanas" — tradução nossa), escrita pelo diplomata francês Arthur de Gobineau (1816-1882), publicada entre 1853 e 1855. Para esse autor, toda a produção humana deriva de uma dinâmica das raças, sendo as mais avançadas manifestações culturais uma ação direta ou indireta das raças brancas, em particular de "linhagem ariana". Gobineau era um ferrenho contestador da miscigenação que, segundo ele, conduziria à degeneração racial, comprometendo o avanço civilizacional.



Fig. 1. O Batuque do Preto Velho [s.d.] foi registrado numa fotografia realizada por Arthur Ramos e incluída na obra *A Casa das Minas*, de Nunes Pereira, a primeira pesquisa no Brasil sobre o candomblé do Daomé. A introdução do livro foi elaborada por Arthur Ramos em 1947 a convite do autor. Fonte: Arquivo Arthur Ramos [Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro — Brasil].

Devido à sua destacada atuação, tanto na esfera civil quanto acadêmica, Arthur Ramos tornou-se uma figura essencial para a compreensão das dinâmicas sociais do seu tempo, especialmente durante um período marcado por intensos debates sobre a construção da identidade nacional brasileira. Diante desse contexto, o presente artigo, dividido em duas partes, tem como objetivo explorar a importância do legado do trabalho de Arthur Ramos. Na primeira parte, abordaremos a relevância do Arquivo Arthur Ramos, atualmente sob a guarda da Divisão de Manuscritos da Biblioteca Nacional do Brasil, a partir de uma perspectiva histórico-arquivística, visando identificar suas principais características. No segundo momento, analisaremos, com base em fontes primárias contidas no Arquivo, o engajamento antirracista desse intelectual, especialmente a partir da década de 1930. Dessa forma, visamos contribuir para uma melhor compreensão das relações existentes entre o racismo e a formação social e cultural brasileira, bem como os movimentos de resistência antirracista que se estabeleceram como antítese.

1. ARTHUR RAMOS E SUA IMPORTÂNCIA PARA A COMPREENSÃO DA IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA

Desde 2019, desempenhamos estudos nas áreas da antropologia histórica e história das ciências, mais particularmente a respeito do racismo científico, darwinismo social e eugenia. Ao debruçar-nos sobre tais temáticas, percebemos que uma das metodologias possíveis para tentar compreender esses fenômenos e as repercussões deles entre o final do século XIX até à primeira metade do século XX seria identificar e analisar periódicos científicos produzidos por sociedades e associações organizadas durante esse período, ainda sob o resguardo de bibliotecas, arquivos e coleções particulares — ou as que ainda estivessem em atividade, como é o caso da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia (SPAÉ)⁶.

Foi em meio a essas investigações, particularmente àquelas a respeito das relações entre a história do pensamento eugênico e suas correlações com as teorias racialistas, que nos deparamos com a figura de Arthur Ramos, chamando-nos a atenção para, além da sua importância no processo de institucionalização da antropologia no Brasil, o seu engajamento e a sua militância para a consolidação de uma agenda antirracista.

Ao revisitar outro trabalho por nós realizado anteriormente, destacamos que, a antropologia concebida por Arthur Ramos se baseia em pesquisas de campo apoiadas em estudos etnológicos e etnográficos abrangentes, que buscaram examinar os aspectos culturais, tanto materiais quanto simbólicos, das populações indígenas e negras do país. Sua abordagem fundamenta-se na convicção incontestável de refutar a inferioridade racial, bem como as tipologias e estereótipos perpetuados pela medicina legal. Outrossim, estabeleceu uma forma de antropologia físico-cultural que permitiu uma nova perspectiva em relação aos antigos determinismos que condenavam uma parcela significativa dos brasileiros à degenerescência. Essas perspectivas o levaram a se envolver ativamente no campo político, assumindo uma posição de liderança em diversas iniciativas de combate ao racismo. Ele participou de congressos e se comprometeu em declarações relevantes, como o *Manifesto dos Intelectuais Brasileiros Contra o Preconceito Racial* (outubro de 1935), que teve a assinatura do sociólogo Gilberto Freyre (1900-1987) e do antropólogo e então diretor do Museu Nacional, Edgard Roquette-Pinto (1884-1954). Adicionalmente, se sobressaiu por se engajar no *Manifesto contra o Racismo*, lançado pela Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (SBAE) em 28 de agosto de 1942 (Giesbrecht, 2022: 145). Para Ramos, uma das chaves para compreender o racismo estava no exercício do entendimento de que ele não era algo intemporal, mas fruto de uma construção histórica pautada pelo eurocentrismo:

⁶ Sobre a SPAE, *vide* Matos, 2016, 2021.

É essa questão que temos diante dos olhos: a do valor mental do Negro. Nos tempos ominosos da escravidão, a ideia do Negro inferior, selvagem, bárbaro, foi uma invenção europeia, para a justificativa das tropelias de colonização e escravidão. Quem o disse foi o ariano Frobenius. Esta foi a primeira opinião estereotipada que passou às terras das Américas, naturalmente com nuances diferentes, aqui e ali. Os argumentos expendidos foram vários e todos baseados nessas estereotípias. Um dos argumentos históricos foi o da incapacidade civilizadora do Negro, que seria atestada pela inexistência de civilizações na África. Está provado agora que isso foi uma opinião decorrente de um erro de observação. A etnologia do século passado foi uma etnologia livresca, que não teve contacto com os chamados “primitivos” (Ramos, 1943: 99)⁷.

Arthur Ramos pode ser considerado um intelectual à frente do seu tempo, por ter repensado conceitos referentes às parcelas negra e mestiça da população brasileira, além de ter interpretado com precisão antropológica os significados das religiões de matriz africana. De 1926 a 1949, escreveu aproximadamente 458 trabalhos, muitos dos quais ainda inéditos e, atualmente, disponíveis no arquivo que expõe o seu nome na Biblioteca Nacional do Brasil, localizada na cidade do Rio de Janeiro. Esse espólio tornou-se parte do nosso cotidiano nos últimos anos, não apenas pela importância relacionada às nossas temáticas de interesse, mas principalmente por ser um raro exemplo brasileiro de exímio trabalho de catalogação, iniciado ainda no ano de 1985 pelo professor Waldir da Cunha e, a partir de 2000, sob a supervisão da então Chefe de Divisão de Manuscritos da Biblioteca Nacional, Vera Lúcia Faillace, que coordenou as últimas etapas do catálogo e a informatização do acervo, entregando o fundo documental completo em 2003, ano do centenário do nascimento de Arthur Ramos (Biblioteca Nacional [Brasil], 2004).

O Arquivo Arthur Ramos é uma das mais extensas coleções sob a guarda da Divisão de Manuscritos da Biblioteca Nacional e seu conteúdo é composto por correspondências do titular e de terceiros, recortes de jornais, folhetos, fotografias, manuscritos, pesquisas e estudos sobre educação, medicina legal, psiquiatria, psicologia, sociologia, antropologia, folclore e etnografia (com cerca de cinco mil documentos recuperáveis em 4.860 verbetes). Esta coleção documental tem um valor relevante devido à sua catalogação eficiente, que inclui um inventário com um índice abrangente contendo informações sobre autores, títulos e temas, o que possibilita a realização de investigações sobre os diversos assuntos devido à fácil localização dos documentos arquivados.

⁷ Todos os documentos e fontes citadas neste artigo foram adaptados às regras do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990.

O acervo expressa com precisão a principal característica que distinguiu Arthur Ramos de muitos de seus pares contemporâneos: as múltiplas diretrizes de conhecimento. Ramos se distancia do reducionismo da compartimentalização do conhecimento humano como estratégia de institucionalização do curso de ciências sociais na recém-criada Universidade do Brasil, na qual seria o responsável pela institucionalização da cadeira de antropologia, que esteve a seu cargo por mais de uma década, até seu afastamento em virtude do convite, realizado por Jaime Torres Bodet (1902-1974), para que integrasse a Unesco, no cargo de Diretor de Ciências Sociais⁸. Esse convite lhe incumbiu a missão de coordenar estudos sobre raça que desqualificassem as teorias deterministas e racistas oriundas do século XIX, as quais serviram de orientação para os crimes cometidos contra a humanidade durante a Segunda Guerra Mundial (Maio, 2015).

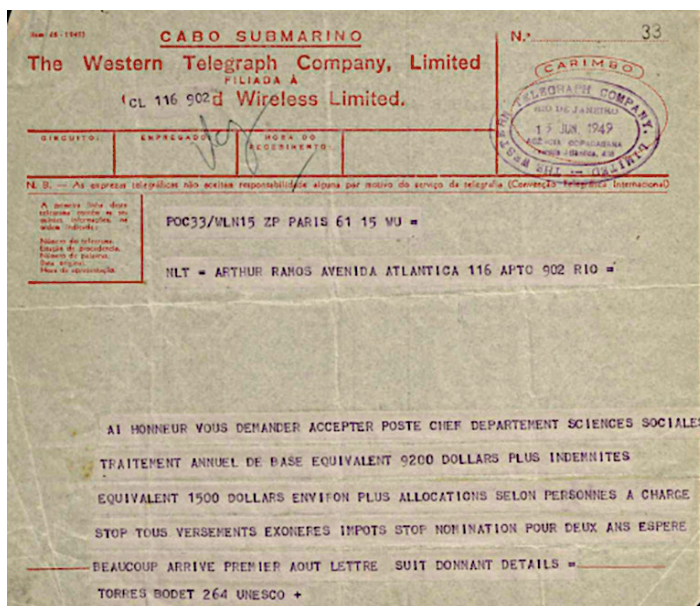


Fig. 2. Telegrama de Jaime Torres Bodet a Arthur Ramos convidando-o para assumir o cargo de chefe do Departamento de Ciências Sociais da Unesco. Paris [França]: [s.n.], 1949.

Fonte: Arquivo Arthur Ramos [Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro — Brasil].

⁸ Conforme pontua Barros (2000: 66), o “fazer antropológico” de Arthur Ramos se realizará em diversas esferas, especialmente a institucional, consolidando-se a partir da cadeira de antropologia, criada por ele, para a até então Faculdade Nacional de Filosofia (FNFfi). Esse desdobramento representou uma forma de delimitação nos estudos de Ramos, que, gradualmente, foi se afastando dos padrões estabelecidos pela Escola Nina Rodrigues e suas pesquisas o aproximaram mais da corrente dos culturalistas norte-americanos e de outros grupos de intelectuais brasileiros.

A documentação existente no arquivo pode ser dividida em algumas categorias para que tenhamos uma ideia da quantidade e qualidade de materiais disponíveis:

ARQUIVO ARTHUR RAMOS	
CORRESPONDÊNCIA ATIVA E PASSIVA	Inclui documentação escrita em português, espanhol, inglês, francês e alemão.
RECORTES DE JORNAIS	De grande variedade temática, permitem-nos compreender os matizes de interesse de Arthur Ramos, o seu engajamento político e a militância.
FOTOGRAFIAS	Para além de elementos sobre a vida pessoal de Arthur Ramos, encontramos importante documentação etnográfica e etnológica a respeito de seus estudos <i>in loco</i> , principalmente sobre as populações afro-brasileiras.
TEXTOS INÉDITOS E DOCUMENTOS DIVERSOS	Material sobre suas pesquisas de folclore, análise de prontuário de pacientes, estudos de medicina legal, além de vasta coletânea sobre religiões afro-brasileiras. Destaca-se a grande diversidade de estudos sobre a história da psiquiatria, psicologia, educação infantil e pedagogia.

Fig 3. Quadro elaborado pelo autor a partir do Inventário Analítico do Arquivo Arthur Ramos, publicado pela Fundação Biblioteca Nacional do Brasil (Biblioteca Nacional [Brasil], 2004).

Arthur Ramos estabeleceu preciosas redes de comunicação interprofissional com intelectuais de diferentes áreas de atuação, fato que lhe rendeu a ampliação de conceitos possíveis por meio de atividades interdisciplinares, resultando em revisão constante de seu trabalho e de suas teorias, bem como na ampliação de seus objetos de estudo. Basta uma breve leitura de sua correspondência para percebermos que Arthur Ramos rompeu vínculos restritos ao mundo acadêmico, aproximando-se do mundo artístico. Isso lhe rendeu, graças a sua sensibilidade ímpar com relação à cultura brasileira e mundial, encontros com o poeta lusitano José Osório de Oliveira (1900-1964) e com o artista plástico Cândido Portinari (1903-1962), para citarmos apenas dois exemplos. Esse exercício intelectual gerou trabalhos que superaram a tradição livresca e de gabinete da antropologia herdada do século XIX, tornando Ramos uma espécie de intelectual orgânico de seu tempo, com trabalhos voltados para a efetiva melhora das condições sociais da humanidade, confrontando cientificamente a violência racial e a guerra. Tais feitos o consagraram como um ativista social pela integração do negro, pela libertação feminina e pela luta contra o nazifascismo.

Ao contestar diversas teses racistas, sobretudo defendidas por eugenistas radicais, e introduzir análises mais sociológicas sobre a diversidade racial e cultural brasileira, Arthur Ramos foi de grande valia num momento em que o número de simpatizantes do modelo alemão de “higiene racial” crescia significativamente. Dessa forma, conhecer a obra deste intelectual alagoano é indispensável para todos os que desejam aprofundar os estudos sobre a formação da identidade cultural brasileira.

2. O ANTIRRACISMO EM ARTHUR RAMOS

Além da vasta produção científica, engajada como médico e antropólogo, Arthur Ramos propunha constantemente revisões sistemáticas de conceitos e premissas até então cristalizadas, como, por exemplo, a do suposto atraso dos denominados “povos primitivos”, no caso brasileiro, especialmente, das populações negra, indígena e mestiça. Tais pujantes realizações permitem-nos evidenciar determinados eventos que impactaram suas ações como “intelectual antirracista”, como a violência física e simbólica perpetrada contra determinados grupos étnicos e a difusão de teorias racistas no meio intelectual e político brasileiros, oriundas, principalmente, de ideias que circulavam no mundo anglo-saxônico e germânico.

No acervo do Arquivo Arthur Ramos se encontra o seu livro *Guerra e Relações de Raça*, publicado em 1943. Esse material, considerado uma obra rara, é talvez o seu texto mais contundente para compreendermos alguns dos motivos que influenciaram Ramos em engajar-se numa pioneira agenda antirracista. No decorrer de sua leitura, o autor nos deixa claro suas escolhas metodológicas em oposição às políticas segregacionistas e eugênicas implementadas desde a ascensão do III Reich na Alemanha, assim como suas consequências para o desequilíbrio da ordem mundial, da exacerbação do preconceito e do colonialismo (Ramos, 1943)⁹.

É também em *Guerra e Relações de Raça* que Ramos inseriu integralmente em seu apêndice documentos fundamentais para compreendermos a cronologia de sua campanha de combate ao racismo. Um deles remonta ao ano de 1935 e denomina-se *Manifesto*

⁹ No quinto capítulo, intitulado “Uma Análise Sexológica do III Reich”, Ramos apresenta suas reflexões sobre as contradições e implicações para o futuro racial da Alemanha, devido aos trágicos eventos ocorridos na noite de São Bartolomeu, em 30 de junho de 1934, quando membros do alto escalão da *Sturmabteilung* (SA), acusados de praticar atos homossexuais, foram assassinados. O autor, influenciado pelo seu contato com o pensamento freudiano, enfatiza a ligação intrínseca entre a “ação de limpeza a todas as formas de vício” (Ramos, 1943: 38), como um exemplo do que os nazistas poderiam concretizar contra minorias consideradas anormais.

dos Intelectuais Brasileiros contra o Preconceito Racial¹⁰. Nele, Arthur Ramos e outros renomados intelectuais se reuniram e assumiram diversos compromissos (acadêmicos e políticos), entre eles o de pactuarem em promover a valorização do processo de miscigenação, assim como de empenharem-se em afastar do Brasil as formas extremadas de racismo¹¹, dado que:

O movimento contra o preconceito racial visa não apenas combater as influências estranhas que nos querem arrastar para o turbilhão dos racismos truculentos, como também contribuir por todos os meios para o estudo dos problemas surgidos na nossa própria formação étnica, tendo sempre em mira promover maior harmonia e mais fraternal cordialidade entre os elementos que se vão caldeando na etnia brasileira (Ramos, 1943: 173).

Posteriormente à publicação do Manifesto em 1935, torna-se mais corriqueira a presença de um tipo de documentação encontrada no Arquivo Arthur Ramos, notadamente a que marca suas relações mantidas com intelectuais antirracistas, tanto no espaço pessoal, como no profissional e na imprensa da década de 1930 e 1940. Tal fato parece-nos refletir a dimensão dos estudos afro-brasileiros que vinham sendo elaborados naquela altura. Como exemplo, podemos destacar a ligação de Arthur Ramos com expoentes da militância negra, como Abdias do Nascimento (1914-2011), um dos organizadores da Convenção Nacional do Negro, encontro realizado por dois anos no Rio de Janeiro e em São Paulo e que propôs à Constituinte de 1946 a tipificação da discriminação racial como crime de lesa-pátria. Em carta enviada a Ramos em dezembro de 1945, Abdias submete à sua consideração o manifesto que seria remetido à nação da “Convenção do Negro Brasileiro”, no qual se reforçavam diversas demandas do movimento, antes do mesmo ser entregue ao Congresso Nacional, pelo então senador Hamilton Nogueira (1897-1981)¹².

¹⁰ O manifesto foi lançado no Rio de Janeiro em outubro de 1935 e contou, além de Arthur Ramos, com outros signatários, como Gilberto Freyre e Edgard Roquette-Pinto, assim como de outros nomes proeminentes da época. Entre eles estavam o matemático Inácio do Amaral (1883-1950), o médico e jornalista Maurício de Medeiros (1885-1966), o jurista e futuro Ministro do Supremo Tribunal Federal Hermes Lima (1902-1978), o promotor público e professor da Faculdade de Direito do Recife Joaquim Pimenta (1886-1963), o magistrado e diretor do gabinete de Identificação do Ceará Queiroz Lima (1886-1948), o político baiano Castro Rebello (1865-1939), o líder socialista Leônidas de Resende (1889-1950), o historiador Victor Vianna (1881-1937) e o médico e escritor Azevedo Amaral (1881-1942).

¹¹ Também podemos destacar para além das críticas ao racismo alemão, as influências do regime de segregação racial norte-americano para o engajamento antirracista de Arthur Ramos, especialmente após sua estada nos Estados Unidos, intermediada pelo historiador Richard Pattee (1906-2000), entre setembro de 1940 e março de 1941. Publicou nesse período diversos trabalhos em revistas, ministrou palestras e, alinhado à “democracia racial” de Gilberto Freyre, contribuiu com pesquisadores norte-americanos na luta contra o racismo (Giesbrecht, 2021).

¹² Carta de Abdias do Nascimento a Arthur Ramos submetendo a sua consideração o manifesto à nação da Convenção do Negro Brasileiro (Biblioteca Nacional do Brasil, 30 dez. 1945. N. de chamada: I-35,35,1.924).

Em 18 de junho de 1942, Arthur Ramos dava novo salto em sua busca pela institucionalização da antropologia fundando a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (SBAE), como uma espécie de prolongamento dos cursos que ministrava como professor catedrático na Universidade do Brasil. Com o claro objetivo de debater teorias, metodologias, o desenvolvimento científico nas áreas das ciências sociais e, sobretudo, os crimes de raça que para ele estavam sendo cometidos em nome da antropologia, não demorou muito para a SBAE colocar-se à frente das discussões sobre o racismo no Brasil e no mundo: aprovado por aclamação em sessão extraordinária realizada em 28 de agosto de 1942 nascia o *Manifesto contra o Racismo da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*. Segundo foi destacado nesse documento, o dever de combater o racismo é:

(...) tanto mais premente quanto estamos assistindo ao monstruoso fato de, em nome da Antropologia, se estarem cometendo os mais nefandos crimes da história da humanidade. A história do racismo, essa contrafação da nobre ciência do homem, já é bem conhecida por aqui ser recontada. Ela teve os seus precursores e os seus codificadores, aqueles que criaram toda uma teoria das raças baseada em termos biológicos exclusivos, com suas categorias de superioridades e inferioridades e o direito consequente que teriam as “raças superiores” de dominarem as outras, chamadas de “raças inferiores”, de povos escravos e dominados (Ramos, 1943: 177).

As posições políticas adotadas por Arthur Ramos foram consideradas “subversivas” pelos censores do Estado Novo (1937-1945), liderado por Getúlio Vargas. Ele foi acusado de promover um racismo antirracista, ou seja, de tentar demonstrar a superioridade dos negros em relação aos brancos, além de ser associado a uma possível inclinação ao socialismo. Essas acusações resultaram em um pedido de prisão emitido pelo Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) do Rio de Janeiro em 24 de março de 1942. No entanto, após prestar esclarecimentos, Ramos foi liberado (Barros, 2000: 61). É importante ressaltar que essas acusações surgiram durante o período da ditadura varguista, em meio à Segunda Guerra Mundial e ao início da Guerra Fria, momentos caracterizados por um intenso maniqueísmo e violência tanto material quanto simbólica.

Em tempos de profundo negacionismo, a “subversão” de Arthur Ramos era, talvez, a que hoje alguns poderiam considerar das mais perigosas: pensar cientificamente. Indivíduo de carreira intelectual ímpar e consolidada, Arthur Ramos era um personagem altamente respeitado entre seus pares, inclusive aqueles que não corroboravam suas visões e paradigmas. Suas ideias eram para aquele tempo histórico, numa analogia braudeliana, “avançadas” e “perigosas”, um verdadeiro arsenal de vanguarda que, atualmente, ainda fazem parte das demandas pela equidade da sociedade, especialmente àquelas que permeiam questões raciais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Adentrar o universo da obra de Arthur Ramos possibilita-nos apreender a importância da indissociabilidade entre o “ser intelectual” e o “ser histórico”. Ramos conseguiu, com o seu trabalho, articular as teorizações acadêmicas e práticas antropológicas em seu *ethos* de ciência social aplicada. Enfatizou, assim, a importância da pesquisa de campo e o respeito pela cultura negra aviltada pela ação policial, por meio de produção acadêmica engajada e que acentuava a importância do intelectual numa sociedade brasileira elitista e discriminadora.

Nos primeiros anos após a Segunda Guerra Mundial percebe-se um descrédito, ao menos conceitual e semântico, do racismo científico e do evolucionismo como explicação para as diferenças culturais e sociais, assim como da eugenia como utopia pragmática de consecução civilizacional (Skidmore, 1976). Diante disso, os trabalhos e engajamento de Arthur Ramos potencializaram seu poder de reconhecimento, pois demonstravam uma nova perspectiva de abordagem de como ocorrera no Brasil o processo de integração racial, o qual teria resultado na constituição de uma rica identidade e cultura nacional de cunho mestiça. Com isso, Ramos firmara-se como autor de referência, sobre o tema da discussão racial. Para além da passagem de Arthur Ramos pelo cargo de Diretor de Ciências Sociais da Unesco (fato que optamos em não aprofundar neste artigo), é possível perceber a repercussão de suas ideias através de outros autores, patrocinados pela entidade, sobre a questão racial, tendo sido, inclusive, compilados dois volumes de trabalhos sob o título *Raça e Ciência* (Comas et al, 1970; Dunn et al, 1972).

A temática racial é sempre latente. Ao examinarmos pormenorizadamente as ideias presentes nas obras de Arthur Ramos, é evidente a preocupação do autor em desmascarar as distorções existentes em sua época sobre as concepções de raça e a hierarquização decorrente do racismo etnocêntrico propagado desde o século XIX. Além disso, os estudos de Arthur Ramos podem ser considerados um mecanismo de denúncia contra os perigos das ideologias que, em nome de uma suposta supremacia de certos grupos sobre outros, justificam a violência e a opressão por parte daqueles que se consideram superiores. Dessa forma, tendo em vista que o conhecimento histórico e antropológico pode nos permitir uma melhor compreensão das raízes estruturais das intolerâncias, capacitando-nos a desconstruir visões estereotipadas e promover a empatia, estabelecendo pontes de diálogo e respeito mútuo, reconhecer a contribuição da obra de Arthur Ramos é de suma importância para aqueles comprometidos com a busca pela equidade e pela erradicação dos preconceitos no mundo atual.

FONTES

BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL) (2004), *Arquivo Arthur Ramos: Inventário Analítico*. Rio de Janeiro: Edições Biblioteca Nacional.

BODET, Jaime Torres (1949), *Telegrama a Arthur Ramos convidando-o para assumir o cargo de chefe do Departamento de Ciências Sociais da Unesco*. Biblioteca Nacional do Brasil, jan. 1949. N. de chamada: I-35,24,754.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL), *Arquivo Arthur Ramos*. Divisão de Manuscritos. Rio de Janeiro.

NASCIMENTO, Abdias do (1945), *Carta a Arthur Ramos submetendo a sua consideração o manifesto à nação da Convenção do Negro Brasileiro*. Biblioteca Nacional do Brasil, 30 dez. 1945. N. de chamada: I-35,35,1.924.

NUNES, Pereira (1947), *A Casa das Minas* (Introdução de Arthur Ramos). Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia.

RAMOS, Arthur (1940 [1934]), *O Negro Brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

RAMOS, Arthur (1943), *Guerra e Relações de Raça*. Rio de Janeiro: Departamento Editorial da União Nacional dos Estudantes.

RAMOS, Arthur (1946 [1935]), *As Culturas Negras no Novo Mundo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

RODRIGUES, Raimundo Nina (2010 [1932]), *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti (2000), *Arthur Ramos e as Dinâmicas Sociais de seu Tempo*. Maceió: Edufal.

CARVALHO, Raquel Alves de (2011), *A Construção da Identidade e da Cultura dos Povos do Campo, entre o Preconceito e a Resistência: O Papel da Educação* (Tese de doutorado em Educação). São Paulo: Universidade Metodista de Piracicaba.

COMAS, Juan; LITTLE, Kenneth Lindsay; CHAPIRO, Harry Lionel; LEIRIS, Michael; LÉVI-STRAUSS, Claude (1970), *Raça e Ciência I*. São Paulo: Perspectiva.

CORRÊA, Mariza (2013), *As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

DUNN, Leslie Clarence; MORANT, Geoffrey Miles; CHAPIRO, Harry Lionel; ROSE, Arnold Marshall; KLINEBERG, Otto; JAHODA, Marie (1972), *Raça e Ciência II*. São Paulo: Perspectiva.

GIESBRECHT, Daniel Florence (2021), “A Antropologia de Arthur Ramos: Contribuições para a Consolidação de uma Agenda Antirracista”. In: SILVA, Adriano Rosa da; FILPO, Klever Paulo Leal; ALMEIDA, Marcelo Pereira de; TEIXEIRA, Marcia Cavalcanti (orgs) (2021), *Desigualdade e Solução de Conflitos*. Rio de Janeiro: Pembroke Collins: 474-489.

GIESBRECHT, Daniel Florence (2022), “Arthur Ramos: Pioneirismo e Militância Antirracismo no Brasil (1926-1949)”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 62: 139-153.

GOBINEAU, Arthur de (1853), *Essai Sur l'Inégalité des Races Humaines*. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères.

IANNI, Octávio (2004), *Raças e Classes Sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense.

MAIO, Marcos Chor (2015), “Caminhos de Arthur Ramos: a Busca do Brasil como Processo Civilizatório”. In: LIMA, Nísia Trindade; HOCHMAN, Gilberto, *Médicos Intérpretes do Brasil*. São Paulo: Hucitec: 362-389.

MATOS, Patrícia Ferraz de (2016), “Anthropology in Portugal: The Case of the Portuguese Society of Anthropology and Ethnology (SPAEE), 1918”. In: DARNELL, Regna; GLEACH, Frederic (orgs), *Local Knowledge: Global Stage*, volume 10 de *Histories of Anthropology Annual*. Lincoln e Londres: University of Nebraska Press: 53-97.

MATOS, Patrícia Ferraz de (2018), “‘Raça’, Miscigenação e Preconceito: Desafios Actuais Perante a Evolução do Pensamento Social (e Racial e Nacional) Brasileiro”, *Portuguese Studies Review* 26 (1): 273-298.

MATOS, Patrícia Ferraz de (2021), “A Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia (SPAEE), 1918-2021: Mais de 100 Anos ao Serviço da Ciência e da Comunidade”. In: POLÓNIA, Amélia; RIBEIRO, Fernanda; PEREIRA, Gaspar Martins; NUNES, Henrique Barreto; ALVES, Jorge Fernandes; CAPELA, José Viriato; ALVES, Luis Alberto; PEREIRA, Maria da Conceição (orgs), *Não nos Deixemos Petrificar: Reflexões no Centenário do Nascimento de Victor de Sá*. Porto: CITCEM e FLUP: 111-129.

RANGEL, Pollyanna Soares (2015), “Apenas uma Questão de Cor? As Teorias Raciais do Século XIX e XX”, *Revista Simbiótica* 2 (1): 12-21.

SCHWARCZ, Lília Moritz (1993), *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras.

SKIDMORE, Thomas (1976), *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. São Paulo: Paz e Terra.

EUGENIA LATINA EM PORTUGAL E NO BRASIL (PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX)

por

Maria Julieta Weber¹

Resumo: O estudo sobre a eugenia remete para a apreensão de distintos movimentos intelectuais e historicidades próprias nos processos de formação de nacionalismos e suas respectivas construções identitárias. Este artigo estabelece comparativos entre Portugal e o Brasil, no contexto da primeira metade do século XX, de forma a discernir, especificamente, sobre algumas das questões centrais para a eugenia denominada latina, ou seja, do pensamento eugênico em países considerados de herança latina. A bibliografia utilizada permite distinguir diferenças e aproximações entre a eugenia latina e a eugenia majoritariamente adotada em países do norte da Europa. São analisadas proposições de fundamentação da denominada ciência eugênica, que também em suas formas latinas propagaram noções de superioridade cultural e ideias de cunho racial.

Palavras-chave: Eugenia latina; Portugal; Brasil.

Abstract: The study on eugenics refers to the apprehension of distinct intellectual movements and their own historicity in the formation process of nationalisms and their respective identity constructions. This article established some comparisons between Portugal and Brazil during the first half of the 20th century aiming to specifically discern some of the fundamental issues of so-called Latin eugenics, i.e., the eugenic thinking in countries considered to be of Latin heritage. The bibliographical research aimed to distinguish differences and similarities between Latin eugenics and eugenics adopted in northern European countries. Based on the consulted authors, several proposals were investigated to justify the so-called eugenic science, that even in the Latin-types propagated notions of cultural superiority based on racial ideas.

Keywords: Latin eugenics; Portugal, Brazil.

INTRODUÇÃO

Está provado que os cruzamentos entre raças superiores dão typos superiores, e vice-versa. Assim conseguiu melhorar o typo racial a America do Norte, para onde emigraram, não os peores, mas os mais selectos, quiçá, de varios paizes, em tempos de perseguições politicas e religiosas. Na Australia e

¹ Professora Associada na Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil. Foi Investigadora Visitante no Instituto de Ciências Sociais (ICS), Universidade de Lisboa (ULisboa), entre fevereiro de 2022 e janeiro de 2023, sob a supervisão da Doutora Patrícia Ferraz de Matos (ICS – ULisboa). E-mail: mjbaweber@gmail.com.

na America do Sul succedeu algo semelhante; não obstante, os latinos não lograram alcançar o nivel eugenico de que se orgulham os anglo-saxões. Na America Central os hespanhoes procrearam sem nenhum critério selectivo, dando origem a um typo de mulato inferior; que na luta contra a metropole foram os seus maiores inimigos² (Recasens, 1929).

Abordar temas que dizem respeito à eugenia remete-nos à apreensão de distintos movimentos intelectuais, em diferentes países, e historicidades próprias nos processos de formação dos nacionalismos e das suas respectivas construções identitárias. E, nessa direção, às diferentes interposições intelectuais e concepções de ciência em temporalidades específicas, bem como ao complexo debate sobre raça e cultura.

Este estudo estabeleceu alguns comparativos entre os movimentos eugênicos, em Portugal e no Brasil, no contexto da primeira metade do século XX. No Brasil, foram fundadas organizações como a Sociedade Eugênica de São Paulo (1918), a Liga Brasileira de Hygiene Mental (1923) e o Instituto Brasileiro de Eugenia (1929); em Portugal, foi criada a Sociedade Portuguesa de Estudos Eugênicos (1937)³. Os contextos do Estado Novo em Portugal (1933-1974), do Estado Novo no Brasil (1937-1945) e, ademais, do período entreguerras, foram definidores para a análise dos movimentos e das intermediações intelectuais decorrentes. Ao se abordar, especificamente, a eugenia em países considerados de herança latina, objetivou-se tanto distinguir diferenças, quanto possíveis aproximações com a eugenia de caráter racial adotada no norte da Europa. Nesse sentido, analisaram-se algumas das questões centrais da chamada eugenia latina, de forma a considerar alguns dos seus possíveis desdobramentos.

Os integrantes dos movimentos eugênicos eram, na sua maioria, intelectuais bem posicionados nas esferas política, científica, educacional e cultural, de modo a investirem-se de uma linguagem autorizada (Bourdieu, 2008). Ou seja, por meio do reconhecimento de seus discursos legítimos, legitimavam formulações científicas e propunham projetos sociais e educativos com base no que entendiam por critérios de seletividade da procriação dos considerados fracos, doentes e degenerados, seguindo mesmo os preceitos de Francis Galton (1822-1911) no que se refere aos ideais de salvaguarda dos considerados bem dotados contra o que se avaliava eugenicamente por taras hereditárias.

O conteúdo da epígrafe desta introdução, proferido por um decano da Faculdade de Medicina de Madrid, Sebastian Recasens, por ocasião do primeiro curso eugênico espanhol organizado pela *Gazeta Médica Espanhola*, expressa o que se pressupunha por

² Optou-se pela transcrição literal dos conteúdos das fontes consultadas, preservando-se a grafia original.

³ Importante notar que, embora criada em 1937, os estatutos da Sociedade Portuguesa de Estudos Eugênicos tinham sido aprovados em 1934, justamente no período em que Eusébio Tamagnini esteve à frente do Ministério da Instrução Pública, de 1934 a 1936.

tipos raciais superiores e inferiores, a depender da geopolítica e de fatores eugênicos de hereditariedade: “É evidente que podem vir de raças puras elementos melhores, e cabe uma selecção que redima paulatinamente a humanidade de taras hereditarias. Apresenta-se neste ponto a questão da consanguinidade [...]” (Recasens, 1929: 2). Tal discurso foi publicado na primeira página do Instituto Brasileiro de Eugenia, evidenciando a rede de relações que se estabelecia entre diferentes países da Europa e das Américas, bem como suas apropriações latinas.

O estudo para este artigo direcionou-se numa perspectiva sociocultural, pois compreende-se que, para a análise dos movimentos que formularam proposições científicas sobre eugenia, é necessário perceber a noção de intelectual como criador, mas também como mediador cultural, inserido em redes de pertencimento e sociabilidades próprias⁴ (Dosse, 2007). Por conseguinte, tais intelectuais embasavam-se também em argumentações de ordem moral, determinantes de dispositivos e idealizações sanitárias e higiênicas, de forma a idealizarem proposições de um projeto civilizador para uma almejada sociedade eugênica. Esses intelectuais se empenharam ainda no fomento ao estudo de populações, mas com o objetivo de disseminar ideias de seletividade social a ser implementadas em instituições políticas, científicas e educativas. É a partir desses pressupostos que se procurará estabelecer, no presente artigo, uma análise comparativa entre Portugal e o Brasil.

EUGENIA LATINA EM PORTUGAL E NO BRASIL: UMA ANÁLISE COMPARATIVA

A escrita deste artigo baseou-se em fontes bibliográficas, com vista a estabelecer comparativos entre Portugal e o Brasil. Os autores consultados permitiram evidenciar interposições entre eugenia e higienismo, bem como averiguar, analiticamente, proposições de fundamentação da denominada ciência eugênica, que em suas formas latinas também propagou noções de superioridade cultural embasadas por ideias de cunho racial.

Para Nancy Stepan (1991), a divulgação do pensamento eugênico em distintos países da América Latina teve como pano de fundo um projeto discursivo que se fundamentava por uma prescrição cultural e investigação médico-moral. No Brasil, concomitante à fundação de entidades eugênicas e órgãos próprios de divulgação, fomentaram-se ideias

⁴ Para Dosse (2007: 28): “Polimorfo y polifónico, el medio intelectual evoluciona muy claramente de acuerdo con las mutaciones sociales de cada época. La noción de intelectual remite a una acepción amplia, cuando depende de una definición sociocultural que engloba a creadores y mediadores culturales”.

de modernidade e de progresso, de forma a utilizarem-se da imprensa como instrumento de disseminação e consolidação de um estatuto científico ao pensamento eugênico, a exemplo das questões sobre miscigenação e hereditariedade. Argumentos dessa natureza sustentavam a alegação de problemas de degeneração populacional, frequentemente relacionados a problemas de saneamento e higiene social. Stepan (1991) atenta também para as visões norte-americana, pan-americana e latina de eugenia, mencionando a realização de duas conferências pan-americanas de eugenia. A primeira, em 1927, em Cuba, e a segunda em 1934, na Argentina. A autora aponta diversas divergências entre a eugenia anglo-saxônica e a latina, dentre as quais sobre os critérios raciais e de hereditariedade a serem adotados como padrões eugênicos. Atenta também para a necessidade de se realizarem estudos de aprofundamento com o objetivo de se especificarem as produções sobre a eugenia nos países da América Latina que, ainda que diferenciadas da norte-americana, foram também redimensionadas pelas rupturas contextuais advindas com a Segunda Guerra Mundial e a ascensão do regime nazista.

Propondo avançar na ideia de latinização da eugenia, Marius Turda e Aaron Gillette (2014) analisam contextos de entreguerras, especificando momentos de reconhecimento científico internacional, como a fundação da Federação Latina Internacional de Sociedades Eugênicas, em 1935, que, dentre seus expoentes, destaca-se o estatístico e eugênista Corrado Gini (1884-1965). Para Marius Turda e Aaron Gillette (2014), longe de configurarem-se por um pensamento monolítico, o mote principal de ação da intelectualidade que debatia sobre eugenia em contextos latinos valia-se de pressupostos de modernização nacional e, por conseguinte, de fortalecimento do Estado-nação. Dessa forma, estabelecem comparativos entre ideias e práticas eugenistas em diferentes países como França, Itália, Espanha, Bélgica, Portugal e Romênia, na Europa; Argentina, México, Cuba, Brasil e Peru, na América Latina. Esses países seriam os integrantes de uma comunidade cultural e linguística dita latina (*latinité* em francês; *latinità* em italiano; *latinidad* em espanhol; *latinitate* em romeno), pois pertencentes à antiga civilização romana e alicerçados nas concepções de modernidade francesa e italiana.

Marius Turda e Aaron Gillette (2014) especificam, ainda, contraposições intelectuais eugênicas entre categorizações da eugenia nórdica e anglo-saxônica e da eugenia que se efetivava nos países que faziam parte da referida comunidade latina. Nessa divisão, residiriam argumentos de melhoramento humano, mas a depender do contexto político e tecnológico e de pautas relacionadas aos avanços da ciência e da medicina. Importante também ressaltar a fundação de entidades representativas na América Latina, como a Sociedad Eugénica Mexicana para el Mejoramiento de la Raza (Sociedade Eugênica Mexicana para o Melhoramento da Raça), em 1931, e a Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social (Associação Argentina de Biotipologia, Eugenia e Medicina

Social), em 1932, em países bastante atuantes no fomento à criação da Federação Latina Internacional de Sociedades Eugênicas.

Em estudo anterior, Marius Turda (2010: 98) aponta indicadores da relação entre modernismo e eugenia e suas possíveis relações com as biopolíticas, as reconfigurações dos nacionalismos e as narrativas raciais que se consubstanciaram a partir da década de 1930. Assinala algumas assertivas dos participantes no I Congresso Internacional de Eugenia Latina, em França, no ano de 1937, como as do eugenista francês Georges Schreiber (1884-1931), para quem a eugenia latina teria como foco propósitos de melhoria social e educacional em comparação com a eugenia anglo-saxônica, mais preocupada com a prevenção negativa e com critérios de “reprodução seletiva e protecionismo racial” (Turda, 2010: 98).

Marius Turda (2010: 99) considera que dentre os indicadores de uma retórica bem sucedida no supracitado congresso, em torno do debate sobre a eugenia latina, destacou-se a atuação do eugenista romeno Gheorghe Banu (1889-1957) na defesa de um programa prático de eugenia na Romênia, tendo como parâmetros fatores disgênicos. Para este eugenista, eram de vital importância os projetos de esterilização voluntária no sentido de especializar preceitos para a implementação da “esterilização dos débeis mentais hereditários” (Turda, 2010: 99). Certamente a esterilização constituiu-se num tema complexo e de muitas divergências, inclusive entre os próprios eugenistas, assim como no que se relaciona às distinções entre o que poderia ser definido como eugenia latina ou anglo-saxã.

Luc André Berlivet (2016) assinala para um legado múltiplo e ambivalente o estabelecimento da Federação Latina Internacional de Sociedades Eugênicas, enfatizando articulações entre médicos e cientistas da América Central e do Sul. Embora o nome do seu primeiro presidente, Corrado Gini (1884-1965), eugenista e estatístico italiano, seja associado atualmente às áreas da estatística e da demografia, seu interesse por estatísticas populacionais esteve intrinsecamente relacionado com as suas pesquisas sobre a eugenia. Berlivet (2016), ao se debruçar sobre a projeção da trajetória internacional de Corrado Gini, reitera a posição do dito eugenista como diretor do Comitê Italiano para o Estudo dos Problemas da População, comitê que estimulou a realização de expedições científicas, entre os anos 1933 e 1940, cujas pesquisas, pioneiras e ainda pouco conhecidas, tinham como foco questões formativas e de controle do que se considerava ser degeneração das raças humanas.

O programa científico e político traçado pelo Comitê Italiano para Estudo dos Problemas da População, notadamente a partir de dez expedições realizadas nas vésperas da Segunda Guerra Mundial, objetivou estudos sobre as populações que viviam no sul da Europa, no leste europeu, no Oriente Médio, na África do Norte, na África do Sul e na América Central (Berlivet, 2016). Em que pese os desdobramentos do contexto da Segunda Guerra Mundial e do próprio regime fascista na Itália, e ainda que o referido

programa tivesse sido abandonado por completo nesse período por tais questões, Corrado Gini e seus colaboradores utilizaram-se de grande parte dos dados que haviam sido coletados durante as dez expedições realizadas no período de atuação do comitê para publicações posteriores a partir da década de 1970. Berlivet (2016) enfatiza também discussões entre os eugenistas da América Latina nos trabalhos do citado comitê desde os anos de 1930, como uma agenda viável para demarcar posicionamentos em relação ao que se entendia como *establishment* anglo-saxão. Tais posições acabavam por reforçar ora favoritismos, ora intencionalidades diferenciadas no que diz respeito às noções de pertencimento aos padrões nórdicos enquanto caracteres eugênicos almejados.

Em Portugal, dentre os intelectuais que mais se aproximavam de uma eugenia racial aos moldes nórdicos, Eusébio Tamagnini (1880-1972) pode ser considerado um dos expoentes. Professor catedrático de antropologia na Universidade de Coimbra, foi indicado por António de Oliveira Salazar (1889-1970) nos primeiros anos do Estado Novo, de 1934 a 1936, para o cargo de ministro da Instrução Pública e fundou a Sociedade Portuguesa de Estudos Eugênicos (1937). Por seu turno, no Brasil, Renato Ferraz Kehl (1889-1978) foi um dos idealizadores mais atuantes do movimento eugênico: fundou o Instituto Brasileiro de Eugenia, criado em 1929, posteriormente denominado por Comissão Central Brasileira de Eugenia; médico e farmacêutico, foi ainda diretor da Bayer no Brasil e atuou no Departamento Nacional de Saúde Pública, projetando reformas higiênicas e sanitárias. O pensamento eugênico, tanto de Eusébio Tamagnini como de Renato Kehl, alicerçava-se na necessidade de se implantarem medidas eugênicas nas esferas da saúde, da educação e no meio familiar. Contudo, a eugenia foi por eles abordada, muitas vezes de forma exaustiva, com uma associação frequente a elementos como a “cor” e a “raça”, e com fundamentações derivadas da chamada eugenia ora nórdica, ora germânica.

Ao problematizar a noção de eugenia latina na historiografia, Richard Cleminson (2014) atesta que os indicadores da institucionalização da eugenia em Portugal, no contexto do Estado Novo, foram demarcados por uma oposição católica renovada, a exemplo da Associação dos Médicos Católicos. Embora exista oposição às práticas eugênicas por parte da Igreja Católica portuguesa, sobretudo no tocante à esterilização, Cleminson (2016) ressalta que uma mudança de equilíbrio entre diferentes experiências eugênicas, advindas de diferentes países, operou-se em Portugal ao longo dos anos de 1930 a 1960, seja no âmbito do movimento da Sociedade Portuguesa de Estudos Eugênicos (1937), ou fora dele.

Se em Portugal, por um lado, houve moderação na adoção de medidas eugênicas mais radicais no que tange à questão da hereditariedade e da esterilização, por outro lado, pode-se verificar um impulso aos estudos de cunho demográfico, como a realização de congressos na década de 1940, cujos temas eram voltados aos estudos populacionais, bem como a criação de um Centro de Estudos Demográficos pelo Instituto Nacional de

Estatística, em 1944. No entanto, o autor ressalta posições mais acirradas como a de Eusébio Tamagnini, que fez parte do referido centro, porém mantendo a Sociedade Portuguesa de Estudos Eugênicos na década de 1940, de forma a assegurar a sua posição de defensor da eugenia enquanto um baluarte no combate às consideradas degenerações de uma suposta herança racial no mundo português. E, portanto, mesmo que se possam averiguar elementos mais em comum com as vertentes ditas latinas de eugenia, as tendências germânicas não se extinguíram completamente.

Richard Cleminson (2016) menciona que em Portugal podem-se verificar diferentes tipos de movimentos eugênicos e algumas evidências do que poderia se considerar por forma latina de eugenia, a exemplo de tópicos relacionados à miscigenação⁵ e à higiene familiar e pré-natal. Ao pontuar para o risco metodológico em homogeneizar conceitualmente a eugenia, tendo em conta continuidades e descontinuidades conceituais no próprio contexto português, distingue aproximações da eugenia latina com a eugenia racial adotada no norte da Europa, e mais especificamente germânica, justamente porque ambas se ancoravam recorrentemente em argumentos ligados a expressões de caráter autoritário e excludente.

No contexto da primeira metade do século XX, as questões sobre higiene social, genealogia e hereditariedade figuravam como conteúdos de grande relevância para o combate aos males, supostamente entendidos como degenerativos, da sociedade. Neste contexto, é importante também destacar a Liga Brasileira de Higiene Mental, fundada em 1923 pelo médico e psiquiatra Gustavo Riedel (1887-1934). Os *Archivos Brasileiros de Higiene Mental* constituem-se em documentos representativos desse órgão enquanto um espaço de produção da intelectualidade médica e psiquiátrica no Brasil, bem como de sociabilidades entre eugenistas do mundo e, especificamente, entre os membros do Instituto Brasileiro de Eugenia e da referida Liga Brasileira de Higiene Mental.

Ainda no que se refere ao contexto português, António Mendes Correia (1888-1960) é um dos intelectuais que merece destaque relativamente aos estudos sobre eugenia⁶. Com formação em medicina, foi deputado, professor catedrático na Universidade do Porto, presidente da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, da qual foi fundador em 1918, e mentor da Escola de Antropologia do Porto, desempenhando um papel fundamental no próprio processo de institucionalização da antropologia em Portugal. Para Matos (2023), a relevância de pesquisas biográficas, como foi a pesquisa sobre António Mendes Correia, relacionada com o contexto português do período do Estado Novo, é dar a conhecer o trabalho de uma figura que foi importante no seu tempo, na contracorrente da “repulsão”

⁵ Sobre concepções de miscigenação no contexto intelectual português, veja-se Matos, 2019.

⁶ Sobre o pensamento de Mendes Correia sobre cientistas como Lamarck e Darwin (e para compreender seus posicionamentos raciais nas décadas de 1920 e 1930), veja-se Correia, 1915.

ou “esquecimento do passado antropológico”, enfatizando, contudo, que alguns dos seus estudos foram influenciados por teorias raciais (e racistas) e que no âmbito do contexto colonial e da política do Estado Novo vários trabalhos de antropologia física “assentavam em pressupostos preconceituosos e discriminatórios para os indivíduos neles analisados” (Matos, 2023: 3).

Patrícia Ferraz de Matos (2023) assinala questões referentes aos debates demarcados por concepções científicas no campo das ciências sociais e, mais especificamente, da antropologia: em Portugal, o processo de institucionalização da antropologia fez parte de um contexto (finais do século XIX) em que se desenvolveram organizações científicas e surgiram outras disciplinas, processo este vinculado a “factores políticos e ideológicos”, dentre os quais “merecem destaque as preocupações relativas à consolidação do império colonial e as respeitantes ao conhecimento das origens, identidade étnica e práticas culturais do povo português” (Matos, 2023: 42). É nesse sentido que é fundamental atentar para as implicações teóricas e as áreas de conhecimento envolvidas, assim como as relações da área das ciências sociais com a área da saúde, a exemplo da “proximidade da medicina com a antropologia em alguns dos trabalhos produzidos pela Escola de Antropologia do Porto” e que, portanto, “suscita a necessidade de compreendermos o contexto da sua institucionalização” (Matos, 2023: 48).

Nessa direção, um estudo sobre as “cores” do racismo português desde o colonialismo e que remete à suposta plasticidade portuguesa nos trópicos, pode ser apontado como indicativo de modelos teóricos consagrados. Tal modelo, recorrente na produção do pensamento social, pode ser exemplificado tomando-se por base ideias e práticas colonialistas e patriarcais consolidadas e reforçadas, como é o caso da tese luso-tropicalista, a partir da produção intelectual do escritor brasileiro Gilberto Freyre (Cahen e Matos, 2018). Esta tese pensada nos anos de 1930, porém incorporada pelo regime português nos anos de 1950, “segundo a qual os portugueses, por terem recebido várias influências, inclusivamente do Norte de África, eram mais propensos a misturar-se amigavelmente com outros povos”, veio a tornar-se “útil numa altura em que vários outros impérios deixavam de ter legitimidade para perpetuar a violência colonial com base racial” (Matos, 2021: 17).

Tanto em Portugal, como no Brasil, muitos dos intelectuais que fomentaram teorias raciais tinham formação em medicina e em direito e exerceram funções políticas e académicas, ou ocuparam cargos próximos do poder. Gilberto Hochman e Nísia Trindade Lima (2004: 495), em estudo sobre as interpretações da nação brasileira no contexto de institucionalização das ciências sociais no país, atentam para a necessidade de se “perceber como uma perspectiva médico-higienista da sociedade brasileira se transforma numa questão da cultura e da política”. É nessa direção que os autores apontam que, nas três primeiras décadas do século XX, os intelectuais higienistas em busca de um projeto de

cunho progressista e modernizador “ultrapassaram os limites do debate sobre saúde e informaram representações mais amplas sobre a sociedade” (Hochman e Lima, 2004: 495). Dentre as ações desse contexto, vale ressaltar a campanha pelo saneamento rural do Brasil, cujo protagonismo político, acentuado da intelectualidade em questão, culminaria com a criação da Liga Pró-Saneamento do Brasil, em 1918, tendo como figura central o médico e inspetor-sanitário Belisário Penna (1868-1939). Tais ações tiveram um “papel central e prolongado na reconstrução da identidade nacional a partir da identificação da doença como elemento distintivo da condição de ser brasileiro” (Hochman e Lima, 2004: 495).

É basilar evidenciar que Gilberto Hochman e Nísia Trindade Lima (2004) tomam como base de estudo abordagens médicos-higienistas para enfatizar o “debate paradigmático” em torno da figura profusamente divulgada de Jeca Tatu, personagem criado pelo escritor brasileiro Monteiro Lobato (1882-1948), que “resume as mudanças verificadas na compreensão do escritor paulista sobre o que acreditava ser os males do Brasil, e também o debate intelectual que envolveu diferentes autores preocupados com o tema dos contrastes sociais existentes no país” (Hochman e Lima, 2004: 509). Em consonância com o processo de institucionalização das ciências sociais no Brasil, tal produção intelectual foi gerada nas esferas acadêmica e científica e propiciada sobretudo pelo contexto de criação de cursos universitários, dentre os quais o de sociologia e o de antropologia.

Em artigo sobre o movimento eugênico no Brasil, Nancy Stepan reflete sobre a Sociedade Eugênica de São Paulo, cujo primeiro encontro ocorreu em 1918 nessa cidade. Tal organização teve como finalidade promover e divulgar estudos científicos com o objetivo de discutir questões afetas ao “fortalecimento físico e moral do povo brasileiro” (Stepan, 2004: 341). A autora destaca ainda a formação intelectual dos seus membros, tendo em conta também o seu próprio idealizador, Renato Kehl. Formada por uma ampla maioria de doutores da área da medicina e do direito, a Sociedade Eugênica de São Paulo contava dentre os seus membros, desde a fundação, eugenistas da América do Sul, nomeadamente Victor Delfino (1883-1941), da Argentina, e Carlos Enrique Paz Soldan (1885-1972), do Peru.

Dentre os membros da sociedade referida anteriormente, é essencial salientar a atuação de: Belisário Penna (1868-1939), especialista em saneamento; Arnaldo Vieira de Carvalho (1867-1920), diretor da então recém criada Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo, fundada em 1912; Vital Brazil (1865-1950), bacteriologista; Arthur Neiva (1880-1943), microbiologista e que atuaria nos serviços de saneamento do estado de São Paulo; Luís Pereira Barreto (1840-1923), médico, divulgador do positivismo no Brasil e sócio-fundador do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo; Antônio Austregésilo Rodrigues de Lima (1876-1960), psiquiatra e professor da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. E ainda o educador Fernando de Azevedo (1894-1974), formado em ciências jurídicas e sociais na Faculdade de Direito de São Paulo, que se

notabilizaria posteriormente por sua produção intelectual na área da educação; foi redator e primeiro signatário do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova em 1932, Diretor-Geral da Instrução Pública do Distrito Federal (1926-30) e, no período da chamada Era Vargas (1930-1945), Diretor-Geral da Instrução Pública do Estado de São Paulo (1933) e membro da comissão organizadora da Universidade de São Paulo (1934).

Além de um importante agregador de intercâmbios, particularidades culturais, intervenções políticas e sociais, o campo educacional desempenhou, no contexto da primeira metade do século XX, um papel fundamental na difusão e apropriação de princípios formativos da nacionalidade, seja nas interposições curriculares e nos conteúdos formativos, seja na formulação de políticas educacionais. É nesse sentido que Jerry Dávila defende que educação e eugenia contribuíram para “múltiplas percepções de raça e cor” enquanto “valores vigentes em uma sociedade”, consubstanciados inexoravelmente em práticas escolares (Carvalho e Corrêa, 2016: 230). Dessa forma, é importante assinalar as relações do pensamento eugênico com os ensinamentos cívicos e patrióticos: “À educação eugênica caberia a missão civilizadora de selecionar e preservar os quesitos hereditários daqueles considerados geneticamente aptos e úteis à pátria. Cidadãos sadios e brancos [...]” (Weber, 2022: 69).

As reverberações do pensamento eugênico não surgem e tampouco se esgotam na primeira metade do século XX. No que se refere à “circularidade”, à “multiplicidade e complexidade dos usos sociais da ‘raça’”, é preciso compreender que: “Se, analiticamente, o conceito de mestiçagem foi construído em oposição ao de raça, nas práticas sociais combinam-se muito bem miscigenação, racionalismo e até mesmo racismo” (Véran, 2010: 17). Assim, se em Portugal a noção de eugenia latina pode ser associada por moderações acerca do radicalismo das medidas profiláticas eugênicas nas categorizações da eugenia nórdica, é necessário evidenciar que tal posicionamento não afastava a idealização do tipo de eugenia racial adotada no norte da Europa, bem como do seu caráter excludente. No Brasil, da mesma forma, tal discursividade moderadora em torno do sanitarismo e do higienismo, acabou por sedimentar um projeto de reconstrução nacional com forte apelo ao controle e enfrentamento do que julgavam por males sociais advindos de uma alegada mistura de raças. Ou seja, enfatizavam-se ações para a institucionalização de critérios raciais e, por conseguinte, racistas e também excludentes.

Por fim, os intelectuais que propunham a eugenia como ciência, impingiram probabilidades genéticas de melhoramento social em prol do combate aos considerados degenerados, inaptos, dentre outras adjetivações a exemplo do que avaliavam por métricas de debilidade dos indivíduos. O ponto central é que no contexto ora delimitado, questões vinculadas aos conceitos de raça e cultura suscitaram intermediações de intelectuais que, bem estabelecidos política e socialmente, alicerçados por discursos legítimos, articularam movimentos, promoveram estudos populacionais e fundaram bases para uma almejada sociedade eugênica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Projetos eugênicos são indicadores de ideias de seletividade social, de diretrizes de profilaxias física e mental, de programas de formação escolar e familiar com base em critérios higiênicos e sanitaristas, de métodos contraceptivos com vista ao aperfeiçoamento genético, enfim, questões elencadas a partir de proposições científicas e conjecturas sobre o problema eugênico das populações e sua correlação com idealizações de cunho nacionalista, acentuadamente em períodos ditatoriais e de autoritarismos.

Em que medida a latinização da eugenia ramificou-se incisivamente na formação de nacionalismos e de culturas políticas sedimentadas por autoritarismos e por naturalizações em processos de seleção excludentes? Algumas das possíveis respostas situam-se na evidente negação de políticas públicas inclusivas de considerável parcela da população brasileira; ou mesmo na incompreensão da relevância de tais políticas no combate às desigualdades enraizadas pelo racismo estrutural no país. Na mesma direção, o crescimento de movimentos racistas em Portugal fez ressurgir a ideia da hipotética plasticidade dos portugueses ou do alegado mito de democracia racial. Argumentos que, ainda que não sejam formulados exclusivamente a partir de um tipo específico de eugenia nórdica, germânica ou latina, constituem-se em exemplos da negação de direitos e de lacunas historiográficas, fruto de construções identitárias outrora forjadas por princípios seletivos de fundo racial.

No caso da eugenia latina e, mais especificamente, na análise comparativa entre Portugal e Brasil, pode-se asseverar que justamente porque não houve a recorrência aos métodos incisivos da eugenia negativa, repercutiram-se outros formatos de caráter seletivo e excludente. Tal assertiva diz respeito aos argumentos que evidenciam um tipo de eugenia diferenciada em países considerados de herança latina e que por não se configurarem pela severidade da eugenia nórdica ou germânica, acabaram por compactuarem-se com outros princípios seletivos de fundo racial e, por conseguinte, de superioridade cultural. Posições estas que enraizaram preconceitos e que ainda se configuram por diversas formas de discriminação e violência, notadamente em países anteriormente concebidos por um tipo de eugenia latinizada.

Nessa direção, pode-se dimensionar o alcance histórico e social dos movimentos eugênicos, cujos intelectuais foram protagonistas da produção e divulgação do que se apregoava por eugenia latina na esfera de projetos de cunho civilizatório, que objetivavam o combate aos considerados degenerados. Logo, é necessário frisar que um dos intentos da presente investigação foi trazer ao debate indicadores de enraizamento do racismo, que se desdobram em intolerância e preconceito, alguns ainda vigentes na atualidade. As repercussões das possíveis apropriações do pensamento eugênico podem incidir em marcas socioculturais distintas, geradoras de políticas segmentárias e hierárquicas com

base em projetos de caráter populista. Ou seja, noções de superioridade cultural, por um lado, e de degeneração social, pelo outro, ainda subsistem, quer docilizadas pelo ainda ambicionado mito da democracia racial, quer por diferentes silenciamentos historiográficos e invisibilidades sociais e culturais.

REFERÊNCIAS

BERLIVET, Luc André (2016), “A Laboratory for Latin Eugenics: The Italian Committee for the Study of Population Problems and the International Circulation of Eugenic Knowledge, 1920s-1940s”, *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 23 (1): 51-72.

BOURDIEU, Pierre (2008), *A Economia das Trocas Linguísticas: O que Falar Quer Dizer*. 2.^a ed. São Paulo: EDUSP.

CAHEN, Michel; MATOS, Patrícia Ferraz de (2018), “Introdução: Novas Perspetivas sobre o Luso-tropicalismo”, *Portuguese Studies Review* 26 (1): 1-6.

CARVALHO, Leonardo Dallacqua de; CORRÊA, Igor Nazareno da Conceição (2016), “Eugenia e Educação no Brasil do Século XX: Entrevista com Jerry Dávila”, *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 23 (1): 227-234.

CORREIA, António Mendes (1915), *Antropologia: Resumo das Lições feitas pelo Assistente, Servindo de Professor da Cadeira*. Porto: Imprensa Portuguesa.

CLEMINSON, Richard (2014), *Catholicism, Race and Empire: Eugenics in Portugal, 1900–1950*. Budapest, Nova Iorque: Central European University Press.

CLEMINSON, Richard (2016), “Between Germanic and Latin Eugenics: Portugal, 1930-1960”, *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 23 (1): 73-91.

DOSSE, François (2007), *La Marche de Las Ideas: Historia de los Intelectuales, Historia Intelectual*. Valência: Universitat de València.

HOCHMAN, Gilberto; LIMA, Nísia Trindade (2004), “‘Pouca Saúde e Muita Saúva’: Sanitarismo, Interpretações do País e Ciências Sociais”. In: HOCHMAN, Gilberto; ARMUS, Diego (Orgs), *Cuidar, Controlar, Curar: Ensaio Histórico sobre Saúde e Doença na América Latina e Caribe* [online]. Fiocruz, Rio de Janeiro: 492-533.

MATOS, Patrícia Ferraz de (2019), “Racial and Social Prejudice in the Colonial Empire: Issues Raised by Miscegenation in Portugal (Late Nineteenth to Mid-Twentieth Centuries)”, *Anthropological Journal of European Cultures* 28 (2): 23-44.

MATOS, Patrícia Ferraz de (2021), “As cores do racismo português: do colonialismo à actualidade”. *Público*, 31 de janeiro de 2021, Ano XXXI, n.º 11237: 16-17.

MATOS, Patrícia Ferraz de (2023), *Anthropology, Nationalism and Colonialism: Mendes Correia and the Porto School of Anthropology*. Oxford e Nova Iorque: Berghahn Books.

RECASENS, Sebastian (1929), “Eugenia e Procriação”, *Boletim de Eugenia* 1 (4): 1-2.

TURDA, Marius (2010), *Modernism and Eugenics*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.

TURDA, Marius; GILLETTE, Aaron (2014), *Latin Eugenics in Comparative Perspective*. Londres: Bloomsbury.

STEPAN, Nancy Leys (1991), *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca e Nova Iorque: Cornell University Press.

STEPAN, Nancy Leys (2004), “Eugenia no Brasil, 1917-1940”. In: HOCHMAN, Gilberto; ARMUS, Diego (Orgs), *Cuidar, Controlar, Curar: Ensaios Históricos sobre Saúde e Doença na América Latina e Caribe* [online]. Fiocruz, Rio de Janeiro: 330-391.

VERÁN, Jean-François (2010), “Raça existe? Clarificando Equívocos, Devolvendo a Pergunta...”. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (eds), *Raça como Questão: História, Ciência e Identidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

WEBER, Maria Julieta (2022), “Pensamento Eugênico e Educação: Princípios Formativos da Nacionalidade Brasileira na Primeira Metade do século XX”, *Poiésis* 16 (29): 55-72.

RECKONING WITH RACE AND SOCIAL INEQUALITIES THROUGH THE MIGRANT COMMUNITIES PROJECT: A CITIZEN SCIENTIST/COMMUNITY SCHOLAR AND SERVICE-LEARNING METHODOLOGICAL MODEL

por

Miguel Moniz¹

Abstract: This article examines the Migrant Communities Project's (MCP) Cape Cod History Initiative, a citizen scientist/community scholar research project that uses unique methodologies and collaborative partnerships that identify and engage social justice issues among racialized immigrant communities, uncovering hidden narratives, empowering agencies, and creating public educational programs. Developed since 2019, this project convened a working group of citizen researchers in a community of immigrants from the Azores, Cabo Verde, Portugal, and Brazil in New England. Historically marginalized in the context of racialized mobile labor processes, these immigrants are enmeshed in relations that have been both cooperative and sometimes antagonistic. A collective of diverse individuals and several immigrant community organizations were provided training and guidance to conduct historical research, artifact collection, and oral histories, creating an immigrant centered viewpoint, narrating the past and understanding the present. MCP initiatives helped to create a permanent space for a Cape Verdean Museum and applied community engaged service learning and intercultural competence methodologies to develop a community scholar curriculum that generated original research, ethnographic exhibits, public memorialization, and state historical archives recognition of immigrant organizations. The collaborative initiative's innovative historical/anthropological research methodologies brought this diverse community together to create new knowledge examining racialized inequalities, working to improve diversity, equity, and inclusion of immigrant voices in local history and public discourse.

Keywords: Community Social Action; Citizen Science; Methodologies for Diversity, Justice and Social Inclusion.

Resumo: Este artigo examina o Migrant Communities Project (MCP) Cape Cod History Initiative, um projecto de ciência cidadã, que utiliza metodologias únicas e parcerias de colaboração, que identificam e envolvem questões de justiça social entre comunidades imigrantes racializadas, descobrindo narrativas escondidas, fortalecendo agências de imigrantes e criando programas educacionais públicos. Desenvolvida desde 2019, a MCP Cape Cod History Initiative, reuniu um grupo de trabalho de investigadores

¹ Center for Research in Anthropology (CRIA), ISCTE/Instituto Universitário de Lisboa and Brown University.

cidadãos numa comunidade de imigrantes provenientes dos Açores, Cabo Verde, Portugal e Brasil na Nova Inglaterra. Historicamente marginalizados no contexto dos processos de trabalho móvel racializado, estes imigrantes estão enredados em relações que têm sido tanto cooperadoras como opositoras. Um colectivo de diversos indivíduos, e várias organizações comunitárias de imigrantes, foi formado e orientado para conduzir pesquisas históricas, coleção de artefactos e histórias orais, criando um ponto de vista centrado no imigrante, narrando o passado e compreendendo o presente. As iniciativas do MCP ajudaram a criar um espaço permanente para um museu cabo-verdiano, e aplicaram metodologias de *service-learning* e competências interculturais, para desenvolver um currículo académico comunitário que gerou investigação original, exposições etnográficas, memorialização pública e reconhecimento nos arquivos históricos do estado das organizações de imigrantes. As metodologias inovadoras de investigação histórica/antropológica da iniciativa colaborativa juntaram esta comunidade diversificada para criar novos conhecimentos examinando desigualdades racializadas, trabalhando para melhorar a diversidade, equidade e inclusão das vozes imigrantes na história local e no discurso público..

Palavras-chave: Acção Social Comunitária; Ciência Cidadã; Metodologias para Diversidade, Justiça e Inclusão Social.

INTRODUCTION

My research as an anthropologist over the past twenty plus years has focused on how inequalities are structured. In this work I have examined how the state defines classifications of citizenship and racial identity, and how categories of racial and ethnic identity structure privilege, social mobility, place making, and access. In developing this research, I have always endeavored to apply whatever theoretical explorations of themes, literature, and scientific production in my academic inquiries to the practical consequences of these ideas and their applicability in the social contexts studied. As some social scientists approach their relationship to those who they “study” in field settings as “subjects” and “informants”, my work has been rather guided by a principle of collaboration with communities in which I frequently belong. Further, my work is guided by the supposition that it should be the anthropologist that serves and protects the interests of research collaborators, rather than the other way around.

Part of this approach is guided by the topic of research in which I am involved. Examining power inequalities and how they are structured, ethnography has a role, if not a responsibility or goal, to engage with underlying causes. The discipline, ultimately, can be fairly accused of compliance with those causes if it fails to assist with solutions. Such solutions may be as simple as using social inquiry as a tool of reproach and critique. Our work and professional expertise however can also endeavor to more directly assist communities harmed by social inequality and facing marginalization by collaborating on practical solutions to redress such situations.

Section 1 of the article provides a general overview of research literature, theoretical goals and methodological practices behind the MCP’s programs; section 2 examines the

community context and key community themes shaping this case study as an effort to engage social justice; sections 3 to 7 present ethnographic descriptions of different program activities, and how these activities meet project goals; the final section evaluates outcomes and efficacies within the aims of the broader organization and offers suggestions for further engagement.

1. THE MIGRANT COMMUNITIES PROJECT (MCP)

The Migrant Communities Project (MCP), a Massachusetts chartered, federal 501 (C)(3) non-profit civil society organization, of which I serve as Executive Director, and primary humanities/social sciences scholar, was created as an experiment in collaborative social action. Founded in 2019, formalized in 2021, but with earlier roots, MCP is an ongoing citizen scientist, and social and racial justice project in Southeastern New England (predominantly Massachusetts and Rhode Island). The project works to bring the expertise of various scholars and professional researchers in anthropology, education, history, medicine, and healthcare to assist immigrant communities directly affected by social, racial, and other forms of categorical inequality.

Outlining the theoretical underpinning of the project, its objectives, and evaluating program effectiveness, this article presents the activities and outcomes of certain MCP historical recovery and social action programs. MCP programs are varied and include efforts to ameliorate social inequalities in responses to the opioid and addiction crisis through partnerships with policymakers, law enforcement, innovative medical researchers, and community organizations. This article, however, focuses on programs and methodologies developing a community-engaged citizen scientist pedagogic model that stimulate reflection upon the historical causes of social inequality and work to empower immigrant place making agencies.

Undertaken as an applied anthropology project, the MCP was founded with community partners and creates programs facilitating collaboration among a wide range of educators, researchers, and institutions intended to operationalize and engage the scholarship of integration and transformative social action. The MCP's Board of Directors include professional educators, scholars, and those working in the social justice ecosystem. Project partners include a wide range of educational, social justice, humanities, healthcare, and cultural institutions. MCP partnerships and programs use historical materials along with community research and public issues projects to promote social justice and strengthen local institutions directly and indirectly, centering the lived experiences and goals of immigrant participants' experiences. Developed from methodological and theoretical models in

anthropology and history, MCP programs expand beyond these disciplines to rely upon scholarship in education, specifically work conducted on community engagement and institutional transformation, as well as practices that advance intercultural competences—both well-established but growing literatures. Attention to cross-disciplinary approaches guiding such programs, and my own critical evaluation and experimentation with community-based engagement and service-learning curriculum development in Portugal and the United States (US) further informs and validates the approach. Board members have worked in a range of community-engaged, results-oriented programs. This includes a former Director of Amos House, along with the current COO (Amos House is a renowned RI institution creating practical solutions to oppression, homelessness, and poverty) and a former Director of Facing Race and Ourselves, who is now the current Executive Director of the WPS Institute (a training program for innovative community education). Other members of the MCP Board of Directors include important immigrant community figures, such as the current President of the Cape Verdean Club of Falmouth and a community historian. The perspectives of board members and other professional project collaborators have been instrumental in guiding MCP programs that attempt to connect community shareholders, educators, institutions, and the general public in local community contexts².

MCP organized collaborations among professional researchers and partners with varied backgrounds and educational and professional expertise, design community research models that generate new scholarship, help non-academics to inform themselves of existing work that is relevant to their lives and experiences, and create collective bonds that help facilitate the advancement of social justice. As Donald Schon writes, “the scholarship of integration gives meaning to isolated facts, putting them into perspective [...] making connections across disciplines, placing the specialties in larger context, illuminating data in a revealing way, often educating nonspecialists, too”; in these kinds of local engagements, “the scholar asks ‘How can knowledge be responsibly applied to consequential problems? How can it be helpful to individuals as well as to institutions?’” (Schon, 1995: 27). MCP takes local engagement a step further, as Mitchell points out, by relying upon guidance from:

[...] An emerging body of literature advocating a ‘critical’ approach to community service learning with an explicit social justice aim. A social change orientation, working to redistribute power, and developing authentic relationships are most often cited in the literature as points of departure from traditional service-learning (2008: 52; see also Mitchell, 2007).

² See discussions about the community engagement and service “movement” in Phinney, 1993; Torres et al, 2003; Fitzgerald et al, 2010; Wijeyesinghe & Jackson, 2012; Patton et al, 2016.

As stated above, the MCP is guided by attempts to embody and operationalize these learning approaches and objectives in an applied anthropology setting. MCP methodologies and curricula work with communities and social actors to articulate goals and design programs that address local concerns. Collaborations gather historical data, recover marginalized narratives, and use research on the past to inform the present. Projects are designed to engage contemporary issues of social justice and facilitate community efforts to address and work to overcome issues of inequality. Based on literature examining citizen researcher and engaged service-learning methodologies, as well as a relationship to Brown University's Swearer Center — especially the center's prominent practical application of state-of-the-art theoretical research related to community service programs — the MCP has created several initiatives that assist the social justice aims of local communities.

Applying these theoretical materials to practical situations, the project has worked with citizen scientist researchers and the general public to explain the political and economic forces behind power inequalities across multiple intersectional categories of difference and identity (Fraser, 1998). As Donahue and Mitchell suggest “critical service-learning practitioners interrogate systems and structures of inequality, question the distribution of power, and seek to develop authentic relationships among” professional researchers and “community partners” (2010: 16-17). MCP has created research and curriculum for experiential and engaged learning that use local institutions and historical research as points of local contact to examine inequality and promote diversity in order to “build a bridge between the sociological and abstract dimensions and the individually lived, personal dimensions” on which these inequalities function (Bell et al, 2008: 9).

Ultimately, these projects help participants to develop an understanding of and directly confront categories of privilege, inequality, and global systems of power. The models emerging from these historical materials and the lived experiences of the community researchers help them to ultimately understand their own individual categories of difference and privilege. These critical and auto-reflective exercises assist participants, the broader public, and professional academics and researchers to engage disparate communities, form partnerships, and develop the historical knowledge and intangible cultural wherewithal to engage and foment social transformation. Through the project, participants' historical research and engagement with contemporary problems has helped them to recover the past and learn about others, but also helps them to better understand their own place and own roles in power hierarchies structuring inequality (Donahue and Mitchell, 2010). The public facing nature of MCP project outputs, including museum and online programs, also help to inform broader audiences of critical social justice and immigrant community issues.

2. COMMUNITIES CONTEXT

MCP program models and curricula are designed to be replicable and scalable to any immigrant community context to construct historical narratives and to better understand local issues affecting place-making, diaspora formation, dislocation, temporary or permanent settlement, and how power inequalities, the law, and racialization processes, structure and exacerbate marginalization and social inequality. Although MCP activities include projects and partnerships across Southeastern New England, this article focuses on some of the programs undertaken with immigrant communities on Cape Cod, MA, specifically the Upper Cape (including Falmouth, Mashpee, and the village of Marstons Mills) where the bulk of project activities have been centered and have had their greatest longevity.

Cape Cod is a narrow spit of land jutting 65 miles off the Massachusetts coast into the Atlantic. Comprised of fifteen townships, the Cape (as well as the adjacent islands of Martha's Vineyard and Nantucket) were home to several important 18th-19th century whaling ports, including Falmouth, which also housed a prominent whale boat shipyard. As was the case in the prominent port of New Bedford, crews taken on by whalers and merchant vessels from the Portuguese Atlantic archipelagoes of the Azores and Cabo Verde left shipboard life to settle all over Cape Cod and the islands. The number of those settling in the whaling period, however, was dwarfed by those arriving in the region during the second industrial revolution, which, over 1870-1920s would employ hundreds of thousands of low-wage laborers from Cabo Verde, the Azores, and continental Portugal. Tens of thousands of these workers were recruited in the early decades of the 1900s as seasonal low wage agricultural laborers to pick fruit in cranberry bogs and strawberry fields and work on industrial farms and as domestic staff. Over the first decades of the 1900s migrant settlement in the farm towns of Falmouth, Mashpee, Marstons Mills, and Harwich would grow, outstripping the number of immigrants in the whaling and fishing city of Provincetown, which steadily declined (White, 2021). By the early 1900s, 40% of Falmouth's population were settlers from Portugal, primarily the Azores and Cabo Verde (Moniz, 2021). These immigrant populations created social and economic networks that would continue to bring settlers from the Atlantic archipelagoes and continental Portugal, especially during the large immigrant wave from Portugal over the 1960-1980s. The Lusophone community has also grown with the arrival of immigrants from Brazil since the 1980s. As the Upper Cape's economic base transformed from agriculture, to building, to tourism, immigrants from Jamaica arriving since the 1990s (recruited on service industry visas) have formed another prominent immigrant community.

Racialized labor processes over the 20th century and social and economic mobility efforts among these migrant communities has led to complex social relations, and layered

racial identities, including well-documented racial discrimination and ongoing social equality challenges (Moniz, 2021, 2023). This includes native American Wampanoag, who share residential and marriage connections with Portuguese and Cape Verdean communities. The racialized marginalization of the Portuguese category as a whole, is further crosscut by arguments over assimilability, self-generated and culturally imposed definitions of whiteness and blackness, and how competing definitions of racial identities, geographic origins, and social class, fit into normative categories and broader state and federal statutes that socially map and legally codify minority status. The complex racialization processes of migrants from Portuguese-speaking geographies in these diverse North American communities are a growing literature in ethnography and historiography with racialized discrimination present in external and internal community relations (Estep, 1941; Harney, 1990; Barker, 1996; Gross, 2008; Moniz, 2009, 2021, 2023; Ramos-Zayas, 2009; Azevedo, 2010; Bastos, 2018).

The MCP is situated at the intersection of these communities' complex social connections, which have shared local histories, residential patterns, community institutions, and economic codependency. Passive and overt antagonisms are expressed through power inequalities structured by intersections of race, gender, labor class, and geographic origin (along with other categories of hierarchized difference). Issues of racial and social inequity, as well as the quality of and access to healthcare, remain ongoing issues in this community.

3. INITIATIVE BACKGROUND

The MCP was founded to consciously assist social issues, with programs created through organic connections among working groups of immigrant organizations. Program design is guided by methodologies developed from state-of-the-art literature, practical field experiments, and evaluations of previous programs. I have various personal and professional connections to these communities and have previously participated in and organized several earlier community engaged initiatives in this and other Lusophone immigrant locales in New England—my primary field research and archival site. Growing up in Falmouth myself, my connection to Azorean and Cape Verdean communities in the town extends to my childhood and has been a topic of my anthropological research since the 1990s.

This longitudinal connection to the town and region has facilitated activities among the communities with which the MCP engages, working on projects over the years both in my capacity as a researcher and as a member of some of the participating institutions.

This includes the collection of oral histories and artifacts, documentary film making, archival video collection, as well as the production of ethnography and historiography in which community members have been key collaborators on several academic and scientific research studies. Other work informing MCP programs includes experiments and programs in international mobility education among Portugal, the EU, and North America with curriculum and programs connecting outsiders with community institutions, and cultural practices. This work has been guided by extensive literature on cultural competence education and includes curriculum development as part of a training certificate from the Sheridan Center for Teaching and Learning at Brown University.

At its core, the MCP is a community service organization that supports institutional collaboration, works to improve equity, amplifies the voices of underrepresented groups, and facilitates community efforts to accomplish these ends. The MCP relies upon a model of service leadership, a concept that places those with elevated professional knowledge and managerial skills not in a position to tell others what to do, but rather to provide service or assistance to help a group achieve its own goals. While members of the organizations have tremendous cultural and historical knowledge and ideas, they often lack some of the professional capacities and scholastic wherewithal necessary to realize their vision and carry out all aspects of educational and cultural initiatives, such as bureaucratic requirements and especially those that require state-level and foundational fund raising. The project brings these academic and expert level specialized resources to local cultural, humanities and civic and social welfare projects, helping participants and organizers to engage issues of concern, and expand critical vocabularies. Working with participants and organizers, the MCP creates collaborations that center the needs of community organizations, citizens, and citizen scientists.

Current research promoting global learning outcome objectives examines the importance of designing strategic and academic programs that achieve internationalization skills and intercultural competences³. Global competences curriculum are important, as “intercultural competences empower the participating groups and individuals and enable them to interact with cultural ‘others’ with a view to bridging differences, defusing conflicts and setting the foundations of peaceful coexistence” (UNESCO, 2013: 6). Recent academic literature on the topic guides educational institutions current learning goals that require their students to develop a broad range of global learning skills, including intercultural competencies, international communication skills, cross-cultural

³ See Vygotsky, 1978; Reichard, 1983; Hopf, 1998; Lave & Wenger, 1998; Schoorman, 1999; Lutterman-Aguilar & Gingerich, 2002; Montrose, 2002; Peterson, 2002; Lim, 2003; Knight, 2004; Peppas, 2005; Killick, 2006; McLaughlin & Johnson, 2006; Stohl, 2007; Pagano & Roselle, 2009; Zemach-Bersin, 2009; Hanson, 2010; Slimbach, 2010, 2014; Maliniak et al, 2012; National Center for Education Statistics, 2012; Long, 2012-2013; United Nations, 2013; Gordon, 2014; Tarrant et al, 2014.

conviviality, reflexivity, and critical capacities (Deardorf, 2006; Fine, 2009; Slimbach, 2010, 2014; Tarrant et al, 2014).

Indeed, MCP projects in the region were given an initial impetus through Brown University's Portuguese and Brazilian Studies Department through the development of the mobile educational site visit course "Migrants, Politics, and the Racialization of Labor"⁴, which assisted students with local research projects in immigrant communities in Rhode Island and Massachusetts. As with similar community engaged syllabi I developed in Portugal through the UMass in Lisbon and Study in Portugal Network (Fundação Luso-Americana) programs, Brown students visited and participated in collaborative programs with immigrant institutions in sites throughout the region. They studied theory and regional history to inform their understanding of the forces structuring contemporary power inequalities, including critical reflection on the complexities of the criminalization, racialization, and marginalization of migrant and migrant labor identities. Collaborative projects created between the students and their partner immigrant community organizations directly engaged course themes in practical ways, helping students to better understand and challenge theoretical and historical models. The volunteer work they did with the organizations also ensured that the immigrant communities would not be a passive object of study but would also receive meaningful contributions to their own objectives. This model of service engagement is one that guides MCP programs: facilitating collaborations that serve multiple, synergic, community-wide goals. MCP community programs adapted this model to settings not with university students, but with community scholars.

One of the first MCP programs in Falmouth, as part of the Brown University course, was a day-long public conference held at multiple community institutions in collaboration with Portuguese associations, Falmouth educational institutions, and policy makers that included papers and presentations given by academics, immigrant community members, elected representatives, and other community shareholders. Held in 2019, the mobile conference "From Field to Town: A History of the Azorean, Cape Verdean and Portuguese-Speaking Migrant Community of Falmouth", brought the public and presenters on a site visit tour of immigrant institutions. The collaboration created a dialogue through presentations that explored settlement and contemporary issues among waves of migrants and descendants from Portuguese-speaking geographies in Falmouth. These included the promotion of Portuguese language education in the public-school system, which, after some thirty years of instruction, the school board had recently discontinued. Attending the conference were a legislator from the Massachusetts House of Representatives, the Chairperson of the town's Select Board, and the Superintendent of the Falmouth Public Schools.

⁴ The course was developed as part of my activities as the Brown/FLAD Michael Teague Distinguished Visiting Professor in 2019.

Although the immigrant civic and socio-cultural institutions may be prominently situated in the middle of local communities, for many outsiders they are opaque spaces, the activities of members poorly understood. Members of the Cape Verdean, Azorean and Portuguese communities may share common local histories, but the separation of the institutions often based on geographic origin, crosscut by class, race, and gender inequalities, has often created divisions among groups that might otherwise collectively confront common challenges. To both introduce these organizations to outsiders and foster dialogue among their members, the program put the spotlight on presentations given by the immigrants about themselves. This was achieved through public talks and open houses at community immigrant civic associations including presentations at and by members of the Cape Verdean Club of Falmouth, Fresh Pond Holy Ghost Society, the East Falmouth IDES, the Portuguese American Association, and the Cape Cod Cape Verdean Museum, the latter of which existed at the time as an itinerant artifact collection without a permanent museum space. At the end of the event all of the participating institutions and members of the public participated in a common potluck meal of regional cooking traditions. The meal was an opportunity for officers and members of the disparate organizations to interact, something that was more commonplace in the past, but now occurs with less frequency among the Portuguese and Cape Verdean organizations. The program created connections that directly led to the formation of a working group of interested immigrant citizen historians/community researchers collaborating on what would become the MCP's Cape Cod History Initiative.

4. PROGRAM PROJECT: EMERALD HOUSE AND THE CAPE COD CAPE VERDEAN MUSEUM AND CULTURAL CENTER

“Emerald (an anglicized version of Amaral) House”, named after the Azorean family that owned it, is an historical farmhouse with relevance to the town's Portuguese immigrant history. Obtained by the Town of Falmouth in 1996, after years of different public uses, in August of 2020 the town's Select Board declared that an RFP would be opened seeking proposals for Emerald House. When formally issued later that year, the RFP stated that favored proposals would, among other goals, “include educational opportunities for town residents, particularly school age children, to learn about the history of the property” and to “honor the history of Portuguese ancestry and farming”⁵. Thinking that the site was well-suited for an historical museum and interpretive visitors’

⁵ Select Board, Town of Falmouth, Request for Proposals, Emerald House, Issued December 4, 2020.

center about immigration from Portugal and other immigrant communities that could also serve as a physical base of operations for Migrant Communities Project activities, MCP officers began to write-up a proposal. In the process of reaching out to community partners, however, it was learned that the Cape Cod Cape Verdean Museum, which had participated in the Field to Town program the year prior, was also hoping to submit an application for the property as a permanent site for their museum and cultural center. According to some of the museum's officers, however, there were several obstacles to proceeding with their application.

The issues voiced by the Cape Verdean Museum board were similar to those frequently faced by immigrant community organizations in general, which have deep seated cultural knowledge, but sometimes lack specific professional capacities to navigate governmental regulations, proposal requirements, and lack confidence and experience putting together professional and competitive proposals. Furthermore, many of these organizations, despite creating extraordinary cultural or humanities resources (as was the case with the Cape Cod Cape Verdean Museum), often struggle to arrange the financial and specific professional capacities necessary to scale up their activities.

In light of the museum's interest in Emerald House, the MCP decided that rather than compete with them for the space, we would drop our own application and help them to win theirs, which they did in February of 2021. Given that one of the goals of the project was to increase the capacities of community organizations to accomplish their own cultural and humanities goals, it was felt that this would reflect the MCP's mission and be a clear demonstration of solidarity, helping to empower efforts to highlight and center narratives of immigrant histories that came from the communities themselves. Over several months, the MCP worked to complete and fulfill the terms of the proposal on behalf of the museum. Working with the board, MCP developed, articulated, and submitted the educational and pedagogical goals of the museum's project which "explores the broad legacy of the town's and region's Portuguese-speaking communities [providing] a resource for research and knowledge dissemination about the history, culture, civic life, agricultural practices, land use development, and challenges of these communities"⁶. Additionally, the MCP worked with the board to create a budget and guarantee financial viability by securing a \$50,000 line of credit for the museum, all necessary aspects of the proposal. MCP wrote proposals and obtained governmental grants and private funds to support activities and arrange for office and bureaucratic equipment, including computers, printers, software, etc.

Winning the RFP, of course, was only the beginning of the process and the museum faced additional obstacles if it hoped to promote a viable operation that could

⁶ Cape Cod Cape Verdean Museum and Cultural Center, "Emerald House RFP", Proposal.

be fiscally solvent in the years ahead. Under any circumstances creating a successful new venture like this is a difficult endeavor. Given the historical context of the community in which the museum was situated and complex and nuanced local discourses around race, ethnicity, and belonging, the museum faced more subtle challenges as well. The Emerald (Amaral) family that owned and operated the farmstead on which the museum (and a separate community farm project) is situated was one of the founding Portuguese families of the community and an important player in the agricultural economics of the town. The original sale of the property to the town intended that the space be used to promote that history. First there was some pushback in the community of the logic of a Cape Verdean Museum being situated at Emerald House. Disapprobation was expressed by individuals in the Portuguese community, but objections to the siting of the museum at that location also came from some in the town's Cape Verdean community as well. Located in a traditionally Azorean immigrant enclave, the museum would not be located in the town's Cape Verdean residential center. Even the local newspaper wrote an editorial in which they welcomed the museum at the site, while recognizing that it was perhaps not the most logical choice for a Cape Verdean historical center given its location and the farmstead's Azorean immigrant history. Other conflicts among personalities in the small community also created dissension. Among the broader immigrant community in general, buy-in for a Cape Verdean museum at Emerald House was not so simply achieved. Overt and more subtle undercurrents of racialized discrimination among some Portuguese and Cape Verdeans was a variable. How racial identities, geographic origins, and arguments over social mobility structured community relations was another contributing factor.

There were several practical concerns as well. The museum has a collection of some 1000 artifacts related to Cabo Verde, Cape Verdean, and other Lusophone migration that includes photographs, textiles, masks, popular and fine art, historical exhibits, original documents, genealogy resources, and a library. As the museum moved into and lost two other physical sites since its' 2012 founding, some of the collection had been temporarily stored in a university archive, as other parts of the collection had bounced from private residences in uncontrolled conditions, uncondusive to artifact preservation. Further, the Emerald House building, originally a private residence before last serving as a thrift shop, was not equipped with climate control, appropriate windows, and other museum quality standards to protect artifacts. The collection was largely lumped at random into uncatalogued boxes, without any indexing, or assessment of content and value. In an effort to assist the museum to meet these practical issues of professional museum management, MCP used contacts with university archival specialists who visited and assessed the collection. A specialist provided recommendations to the board on architectural improvements and worked out appropriate storage facility resources including a highly favorable memorandum of cooperation, that would provide all of the resources of the university

archives — including preservation, assessment, cataloging and digitizing the collection — even as the museum maintained full control and ownership of the artifacts.

The first part of creating community buy-in for the museum's siting at Emerald House was an MCP PR blitz which wrote up and distributed press releases to shareholders in the town, including libraries, museums, historical societies, policy makers, teachers, churches, and the school board. Many representatives of these organizations would later join the MCP History Initiative. Press releases were also sent to English and Portuguese language newspapers and other media outlets to promote the museum's siting at Emerald House. These efforts succeeded in arranging positive local press and word-of-mouth among the cultural and humanities ecosystem about the museum, but a more substantive effort would be required. The aim was not to just generate positive feeling toward the museum's goals, but also to create a model for transformative social action in an attempt to bring the community together in concrete fashion around the project.

Coordinating with the museum board, the MCP re-activated core participants in earlier community projects, including representatives from all four of the towns active Cape Verdean and Portuguese immigrant cultural organizations, members of local historical societies and museums, members of the town's school board, and other interested parties. Dubbed the Migrant Communities Project Cape Cod History Initiative, the MCP used its institutional contacts and previous project partners to assemble a working group which met weekly over a period of five months leading to the creation of an ethnographic and history exhibit.

5. MIGRANT COMMUNITIES PROJECT CAPE COD HISTORY INITIATIVE

The MCP Cape Cod History Initiative brought together around 50 individuals including officers and members of the immigrant civic organizations along with policy makers, members of the town's school board, K-12 teachers, education professionals, representatives from libraries, historical societies and local museums, along with interested citizens from the Brazilian community.

One of the purposes of the group was to assist the museum by collaboratively conceiving and designing an ethnographic, historical, and living history exhibit/fair that was part of the inauguration of the museum, including displays that could be used as part of the permanent collection. The MCP History Initiative however had broader goals in mind, creating a pilot project for a citizen scientist historical recovery and archival data collection intended to: 1. Assist and strengthen local immigrant community civic

organizations through an institutional history program; 2. Help to promote local Portuguese and Cape Verdean history among the region's broader population and among educational institutions; 3. Help provide a vocabulary and create a dialogue among disparate community shareholders over the role of history in shaping racial inequalities. Citizen scientist projects elicit the participation of the public to conduct academic studies, and "refers to the general public engagement in scientific research activities when citizens actively contribute to science either with their intellectual effort or surrounding knowledge or with their tools and resources" (SOCIENTIZE, 2015: 8; ECSA, 2015)⁷.

The interests of the History Initiative working group resulted in several topics of interest for the exhibit and for themes in the citizen science research project. Given the role of farming that brought the Azorean and Cape Verdean residents to originally settle the town, the group wanted to research these and other labor activities in the community. Another area of interest was in understanding the many nicknames used to refer to residents and why Portuguese names were anglicized in the US. Citizen Scientists collected names, which was really an *entrée* into speaking with members of the community about family histories. Data collection was used to examine themes of belonging, immigrant place making, and the power inequalities inherent in these processes. The participation of the immigrant civic organizations led to another interest expressed by the group to collect comprehensive histories of their civil society cultural associations. These were carried out through research into organization archives, oral histories and interviews being conducted with members, and artifact collection. Finally, to meet the requirements of the RFP, it was decided to create a history of the Emerald family, the farm, and the museum site. Other topics on the wish list that would develop outside of the scope of the museum exhibit were to create memorialization and memory plaques and panels at key sites of immigrant history in the town.

To achieve these ends, the MCP designed a citizen science training program that included workshops with skilled professionals and peer-to-peer mentoring to help participants conduct the research necessary to generate exhibits and to recover histories. The project further set out to re-read historical archives and narratives in terms of racialized inequalities. Specific workshops were held to help participants recognize sources of research, identify artifacts, and identify and use archives. The group worked collectively to develop an oral history rubric and questionnaire. Peer counselors, advisors, and mentors were assigned among more experienced researchers and those with specific professional skills to provide feedback and training to less experienced citizen researchers, also occurring on an ad hoc basis. As the History Initiative's director and academic humanities and social sciences advisor, I was also available to assist with all aspects of data

⁷ The MCP was presented at the 2021 Encontro Nacional de Ciência Cidadã.

collection, analysis and presentation, and helped model best practices by conducting interviews and working with participants to collect data and artifacts. As the history displays were near completion, the learning and training process included informal presentations of research at weekly meetings. Through this process, peer-to-peer learning/training about their organizations and town history was reinforced, and individuals who had not known one another prior to the project, became collaborative partners, with a mutual ownership stake in the initiative's outputs. This and other critical/collaborative feedback, augmented research for the final exhibit. The presentations also created models for participants to work on their own projects and promoted collaboration, mutual understanding, and knowledge sharing as each organization shared the history of their civil/cultural association or community, pointing to similarities among the larger group's shared experiences, and discussing distinct challenges faced by different members. This was a key part of meeting the initiative's learning objectives: encouraging critical challenges to well-accepted historical narratives and helping to develop intercultural understanding and competences among participants through settings in which they controlled the conversation.

Outputs and activities included artifact collection, the identification of individuals for oral histories and subsequent interviews, and archival research, which also provided data for display panels presented in the "Communities under Construction/ *Comunidades a Construir*" exhibit. The interpretive panels, artifact displays, and organization presentations were all a part of the exhibit and living history fair accompanying the Cape Verdean Museum's inauguration. The research was also used in other contexts, including as part of an historical lecture series at the Falmouth Public Library about Portuguese and Cape Verdean immigration and other presentations at immigrant civic organizations. Some of the research has also been incorporated into local history projects, as well as larger scientific and ethnographic studies.

6. COMMUNITIES UNDER CONSTRUCTION/ *COMUNIDADES A CONSTRUIR* OUTPUTS

The interpretive panels for the exhibit along with each of the immigrant civic organizations' historical narratives and power point presentations are available online⁸. In brief, the *Comunidades a Construir* living history exhibit took place on the grounds of the Cape Cod Cape Verdean Museum on June 25, 2021, aligning with the *Dia de São*

⁸ <[Facebook.com/migrantcommunitiesproject](https://www.facebook.com/migrantcommunitiesproject)> (provisional site) or <[MigrantCommunitiesProject.com](https://www.MigrantCommunitiesProject.com)> (forthcoming).

João, a holiday that has significance for Cape Verdean, Azorean, and Brazilian participants, who all locally celebrate different manifestations of the day in their respective communities, and ran as part of the official inauguration and ribbon cutting event for the museum. The event, celebrating the opening of the museum's permanent exhibits, invited the public into a Cape Verdean maritime room, a Cape Verdean police and military service room, a re-creation of a Cape Verdean immigrant grandmother's kitchen, and other history-minded displays about Cabo Verde and Cape Verdean immigration to the US. Other parts of the inauguration and fair included live music performances by a Cape Verdean singer, a *capoeira* demonstration, and elements of the Kola San Jon Dia de São João celebration including a *mastro*. About a dozen tables with representatives from the immigrant organizations, and other community institutions, created living history booths about their histories and activities. This also included the Marston's Mills Historical Society, which contributed a presentation and power point slide show booklet on Cape Verdean families in that residential village, and the Woods Hole Historical Museum, which produces *Sprintsail*, a history journal that has published numerous articles about Portuguese immigration to Falmouth.

Each table exhibited historical and ethnographic materials including artifacts collected by the history project members, the historical narrative displays about their organizations, and their power point presentations in booklet form. The Brazilian community and East Falmouth Festa do Espírito Santo Irmandade tables offered food items related to their community and organization activities. Additionally, oldest living members of organizations (or in some cases founding members) were present at tables along with newer members and officers who provided living oral histories to fair goers in which they talked about activities and their own lives. Community organizations that created displays for the exhibit were Fresh Pond Holy Ghost Society (founded late 1800s), Cape Verdean Club of Falmouth (chartered 1944, founded as early as 1935), St. Anthony's Club (chartered 1942), Portuguese American Association (chartered 1983), East Falmouth IDES (chartered 1984), Cape Cod Cape Verdean Museum and Cultural Center (2012), along with tables about the Falmouth Brazilian Community, a presentation on the Cape Verdean Community of Marstons Mills (by Marstons Mills Historical Society), Falmouth Portuguese community historical research in the journal *Sprintsail* (by Woods Hole Historical Museum), and the Falmouth Oral History project presentation (by anthropologist Sandra Faiman Silva).

The MCP Cape Cod History Initiative ethnographic and historical narrative interpretive panels were also displayed. These were "Emerald House, Agriculture, Labor, and Immigration" (history of Falmouth agricultural labor and the Emerald Family), "What's in a name: 'Nicknames' and 'The Anglicization of Portuguese Names'" (exploration of place making and how immigrants create agencies to control their own narratives),

and “Early Portuguese and the Founding of the Falmouth Fire Department” (a photographic display of the earliest immigrant inclusion in municipal civic life and a labor occupation that has historically promoted social mobility among Portuguese and Cape Verdean men).

The MCP was involved in all aspects of the inauguration’s organization and planning, as well as raising around 30,000 dollars in funding, equipment, and services to support the event and expenses related to displays including grants from Massachusetts Cultural Council, regional banks, private donors, and in-kind contributions. MCP arranged press for the event, providing interviews, press releases, photographs, and other PR work, and activated informal networks of the MCP History Initiative to circulate word-of-mouth promotion. The inauguration and history fair were attended by 350 people including town officers, state representatives, and an official from the district’s US congressional delegation, newspapers, local television and radio, and a broad town cross-section including exhibit goers from different Lusophone communities and others who had no connection at all to Portugal, Cabo Verde, or Brazil.

After the event, the displays and knowledge generated by the project have been used in other endeavors including a public lecture series given at the Falmouth Public Library and presentations and programs offered by the organizations for their own members as well as open houses for the general public.

7. HISTORICAL MEMORIALIZATION: “FORM B” RECOGNITION AND THE COONAMESSETT RIVER PROJECT

The MCP History Initiative has also been involved in two other projects involving historical memorialization. The first was a collaboration with the Falmouth Historical Commission for work on the Massachusetts Historical Commission and Massachusetts Buildings Archive to create, update and augment current information and entries on “Form B” documentation⁹ historical registers in the state. Buildings owned by the civic associations were constructed by the immigrants, with some dating to the 19th century (by local standards considered historically significant). The halls housed the organizations many activities and in earlier times were community centers for broader swaths of the public beyond the Portuguese and Cape Verdean members. The buildings are themselves living

⁹ The “Form B” is an official state document that catalogues architectural features and registers the historical significance of buildings in Massachusetts, a pre-requisite to achieving landmark status and/or to demonstrate eligibility for state funds for the preservation and upkeep of buildings that are deemed to be of historical importance.

archives and museums that house immigrant material culture, with some artifacts dating back over 100 years.

Citizen scientists/community researchers helped to identify historic buildings and provided information on their features. The information provided in Form B write-ups and amendments ensured that the true nature of the material and intangible culture produced by the organizations in these spaces would be registered. Further, the MCP History Initiative association tombstones and power point presentations were provided to the Commission and used by consultants in their assessment and write-ups. In all cases this was information that the state commission evaluators would have been otherwise completely unaware. One goal of the project is to help the organizations access a pool of state funds for upkeep and capital improvements provided for buildings with historic significance. This is not without some compromise, in that accepting state funds comes with some restrictions on future construction and renovations, but the organizations will at least have the option to make the decision, rather than having no record of the important immigrant community landmarks in the state register. Further, there are a number of what are called picker shacks or sheds in which were housed seasonal fruit pickers who worked under arduous conditions. The historically significant dwellings have been all but demolished or enveloped into existing structures. A longer-term MCP project is to identify existing picker sheds and ensure that they are a part of the historic register before they entirely disappear.

Another MCP History Initiative memorialization endeavor involves the redesign of historical signage along the Coonamessett Greenway Heritage Trail. This is a project fraught with multiple intersections of class and privilege, and clearly demonstrates how the goals of the MCP can benefit local communities and ensure that immigrant narratives are protected and divulged. The project involves efforts to create appropriate signage recognizing the immigrant laborers, residents, and entrepreneurs that lived and worked land on cranberry bogs in the 19th and 20th centuries, and that now form part of a massive hiking trail and environmental wetlands recuperation project along Cape Cod's Coonamessett River. Given the river's centrality to farming and cranberry bogs, it runs through the heart of the historic and contemporary Azorean and Cape Verdean immigrant residential communities of Falmouth.

In the 1980s and 1990s many of the old Portuguese owned farmsteads that were founded around the river were sold to a local land preservation committee with the intention that the property would be preserved in perpetuity. Indeed, the purchase of Emerald House farm and lands was a part of acquisitions by the 300 Committee Land Trust (named after the tercentenary of the English charter for the town). Labor on industrial cranberry bogs were among the more prominent agricultural activities of Cape Verdean and Portuguese workers and were a primary impetus that brought them to Cape Cod in the

decades before and after 1900. Of course, resources such as native cranberries and herring running in the Coonamessett River had been a part of subsistence strategies for indigenous people in the region for thousands of years prior to European arrival.

The terms under which the Greenway took control of 300 Committee lands and redesigned the bogs in the heart of what was an Azorean residential community was controversial among many residents, especially as the committee was largely composed of individuals who resided in a more affluent part of the town, or were more recent arrivals, and would greatly affect the landscape of residents of the traditionally Portuguese immigrant community. The project is a wonderful example of environmental recuperation, as layers and layers of sand were stripped away from the manmade bogs to recover wildlife and natural habitats prior to their 19th century construction. The trail also incorporated older bogs and natural habitat from a recuperated US Superfund site where runoff from a nearby US Air Force facility had contaminated the river and ground water with a toxic plume.

Although memorialization signage is present along the trail, much of the display examines the environmental science behind the project. The historical panels tend to recognize prominent figures, farms, and industrial entrepreneurs, with short shrift given to the communities of laborers and immigrants that worked those bogs, and in whose residential community the project was undertaken. A historical memorialization plaque about the native Wampanoag, for example, was created with input from some members of that indigenous community, however the panel is placed in a far-removed and hidden corner of the trail. Interpretive panels about the Portuguese and Cape Verdean community caused much consternation among some members of the community. Completed with little input from historians or immigrant settlers, the memorialization starts off with a grotesque comparison between the migration of eels across the Atlantic to the Cape's marshes to the human migration of laborers from Portugal to the same banks. The tone-deaf comparison creates an inappropriate and inaccurate equivalence between marine biological processes and the political, economic, and racial inequalities and power processes fomenting the transoceanic mobility of human mobile labor migrants. No local historians of Portuguese communities were consulted directly, but the Falmouth Historical Societies' files were used to crib together a random series of decontextualized information, much of which was factually incorrect. A quote was pulled from the author of this article completely out of context and the author's original research was used in the display without attribution, in addition to being decontextualized. Other memorialization along the trail way likewise missed the mark, erasing immigrant labor narratives. For example, a working strawberry farm founded by one of the most prominent Cape Verdean families in the town includes not a single mention of their immigrant origins.

After discussions among members of the MCP History Initiative, I reached out to the officers of the Greenway committee. Through our initial conversations, some members of the Greenway project were adamantly opposed to changing the memorialization, with others more amenable. With some effort I attempted to explain both specific factual errors and provide a basic understanding of community memorialization which is characterized by the tenet of “nothing about us, without us”, a principle the Coonamessett Greenway Heritage Trail memorialization committee largely failed to honor with the Portuguese and Cape Verdean communities. After conversations and consultations, the committee agreed to let the MCP change the panel about the Portuguese and add information to the Cape Verdean farmstead panel. After working to make these changes, a final meeting with the History Initiative for approval resulted in a serious conversation concluding that the Greenway’s agreement to change only two panels would be superficial and by participating the group would be implicitly accepting that the rest of the flawed memorialization along other parts of the greenway was acceptable. It was felt that memorialization along the entire space should be transformed, including rethinking and redesigning other interpretive panels (most of which were written by non-specialists and without any consultation with community members or historical scholars). This far more ambitious proposal has been undertaken by the MCP History Initiative, which is currently fundraising for the project. Other scholars have consulted as well, including an anthropologist who focuses on heritage trail memorialization and who has worked on projects in indigenous and Hispanic communities in the US southwest.

CONCLUSIONS AND EVALUATION

As stated earlier in this article, the goals of MCP projects are to support institutional collaboration, improve equity, amplify the voices of immigrants and underrepresented groups, and facilitate community efforts to accomplish these ends. To this, MCP history projects have had some direct, and some indirect successes. To be certain, the project has helped the participating immigrant communities to raise their own visibility and provided them with material assistance to promote and amplify the narratives that they wish to tell about themselves. This extends not only to group and individual histories, but also to the stories about their important community institutions, institutions that have had such an integral part in community social life, in place-making strategies, and that have provided immigrants with a political voice. The training and professional development, along with institutional and specialist expertise contacts facilitated by the project, have, as the old proverb goes, not given a fish to the participants, but rather has helped to teach them how

to fish. These activities have broadened the opportunities for citizen scientists and communities to have mutually interdependent relations and encouraged mutual collaboration on joint projects that have, in some cases, continued after the MCP projects have long ended. For example, the Falmouth Public School system currently has educational protocols with the Cape Verdean Museum, connections introduced and facilitated by follow up with the Superintendent of Schools and School Board members through MCP initiatives. These educational protocols extend to international collaborations and exchanges among the town, the museum, the Cape Verdean Club of Falmouth and partner organizations in Cabo Verde.

Some lessons learned through the initiatives reiterate the importance of approaches to historical narrative construction that include the guiding principle of “Nothing about us, without us”. How public community histories are created and *how* knowledge originates is critical to the production of knowledge itself. Despite best efforts on the part of those intervening, individuals can, rightly so, be highly sensitive to the stories that belong to them. Professional scholars must be sensitive to such narratives, even when they are seen as ahistorical, and incorporate into our analyses the variables of how communities themselves understand their own stories. In this, the project’s methodologies resulted in research outcomes that would not have been possible otherwise.

Further, citizen scientists were able to collect historical data that would be inaccessible to other researchers. Their deep insider status allowed for a level of engagement with interviewees that even a trained researcher would have difficulty obtaining. This yielded some extraordinary results. In the case of work done by community researchers on the Cape Verdean Club (to which they belonged) narratives were uncovered pointing to a much deeper relationship of the club in the political process of the 1930s, a historical period in which much professional historiography and academic consensus argues was largely apolitical, with immigrants supposedly uninvolved in direct electoral processes. In this collaborative effort, the information from the MCP History Initiative’s citizen scholars, was used as a departure point for professional historical research to assemble broader patterns of direct electoral political participation in communities of immigrants from Portugal, challenging academic consensus and pointing to novel lines of research. The end goal of the initiatives modeled by the MCP are to ultimately serve the ends of the community with which one is conducting the project. Collaborations undertaken in this manner also have an important role in the generation of professional scholarship. Another related outcome of the work of the citizen scientists/community scholars has been the identification of repositories of troves of artifacts, some having significant historical value. The MCP has worked with the University of Massachusetts, Dartmouth library’s historical archives to identify and preserve some of these collections.

There are of course minefields, many unanticipated, when dealing with sensitive subject material, as was undertaken by examining histories of racial discrimination within these communities. How scholars view constructions of race, racialization processes of labor classes, and the situational and woolly nature of categorical identities including race and ethnicity, were often challenged by the self-conceptions of those who rely on such categorizations to make sense of their own social lives. Authoring an obscure academic paper after fieldwork can leave anthropologists largely inured from potential conflicts between theoretical analysis and the perspectives of those that they research. Discussions directly engaging the conclusions of academic scholarship with the understanding of social actors, however, are of elemental importance in assuring that theoretical and historical models expounded by scholars are accountable to the social narratives of those the analyses describe. Such an approach ultimately enriches research findings and strengthens arguments. It is essential, of course, to be honest about project goals, ends, and assumptions in order for service leadership to overcome such challenges. Further, engaging community scholars with the critical theories and analyses of social scientists provides additional vocabularies to empower communities who confront issues of social inequities in their daily lives.

Complicated issues like social equity and engagement of racialized discrimination are simple to grasp when contemplating them from an ethical perspective, but, are obviously complex problems when employed to engage the lived reality of racialized power inequalities. Were there simple solutions, these issues would have already been resolved. Ideally, inequality and injustice would be redressed quickly, like the end of a war after surrender or the changing of a law that ushers in transformative progress in one quick, shining, and enduring moment. If one hopes to eschew symbolic progress for substantive transformation, however, the process is often slow and laborious. Deliberately building trust and commonality among disparate and overlapping social communities through dialogue and finding common purposes may be a less dramatic or satisfactory outcome than the end goal of swift and righteous change. This incrementalism, however, is ultimately necessary to achieve hoped for outcomes. Changing minds and perspectives is indeed a slow and undramatic process, especially when what is being challenged are individuals' own structured and societally embedded privileges. How to encourage individuals to engage those inequalities — without rejecting their own responsibility in perpetuating them — has been one of the more difficult challenges of the initiatives. The dialogue building process and efforts to create common purpose and find common points of experience, however, has assisted in this approach.

What the MCP initiatives, methodologies, and models to engage social justice have demonstrated is that the success of scholastic inquiry as social critique is not solely dependent on asking the right questions, but must also consider the roads that are taken to arrive at the answers.

BIBLIOGRAPHY

- AZEVEDO, Rui Vitorino (2020), “Not Quite White: The Ethno-Racial Identity of a Portagee”. *Op. Cit.*: 19-34.
- BARKER, Jean E. (1996), “Cape Verdean-Americans: A Historical Perspective of Ethnicity and Race”, *Trotter Review* 10 (1): 17-20.
- BASTOS, Cristiana (2018), “Migrants, Inequalities and Social Research in the 1920s: the story of ‘Two Portuguese Communities in New England’”, *History and Anthropology* 29 (2): 163-183.
- BELL, Lee Anne; ROBERTS, Rosemarie A.; IRANI, Kayhan; MURPHY, Brett & with the Storytelling Project Creative Team (2008), *The Storytelling Project Curriculum: Learning About Race and Racism through Storytelling and the Arts*. New York: Barnard College.
- BERNAL, Martha E.; KNIGHT, George P. (1993), *Ethnic Identity: Formation and Transmission Among Hispanics and Other Minorities*. SUNY Series, United States Hispanic Studies. Albany: SUNY Press.
- DEARDORF, Darla (2006), “Identification and Assessment of Intercultural Competence as a Student Outcome of Internationalization”, *Journal of Studies in International Education* 10 (3): 241-266.
- DONAHUE, David M.; MITCHELL, Tania D. (2010), “Critical Service Learning as a Tool for Identity Exploration”, *Diversity and Democracy* 13 (2): 16-17.
- ECSA (European Citizen Science Association) (2015), “Ten Principles of Citizen Science”. Berlin, <<http://doi.org/10.17605/OSF.IO/XPR2N>>.
- FINE, Gerald A. (1941), “Portuguese Assimilation in Hawaii and California”, *Sociology and Social Research* 26 (1): 61-69.
- FINE, Robert (2009), *Cosmopolitanism*. New York: Routledge.
- FITZGERALD, Hiram E.; BURACK, Cathy; SEIFER, Sarena D. (2010), *Handbook of Engaged Scholarship: Contemporary Landscapes, Future Directions*: Volume 1: Institutional Change; Volume 2: Community-Campus Partnerships. Michigan State University Press.
- FRASER, Nancy (1998), *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation*. Discussion Papers / Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Forschungsschwerpunkt Arbeitsmarkt und Beschäftigung, Abteilung Organisation und Beschäftigung. Berlin.
- GIBAU, Gina Sánchez (2005), “Contested Identities: Narratives of Race and Ethnicity in the Cape Verdean Diaspora”, *Identities* 12 (3): 405-38.
- GORDON, Dennis R. (2014), “Curriculum Integration Versus Educating for Global Citizenship: A (Disciplinary) View from the International Relations Classroom”, *Frontiers: The Interdisciplinary Journal of Study Abroad* 24 (1): 59-72.

- GROSS, Ariela Julie (2008), *What Blood Won't Tell: A History of Race on Trial in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HALTER, Marilyn (1993), *Between Race and Ethnicity: Cape Verdean Immigrants 1860-1965*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- HANSON, Lori (2010), "Global Citizenship, Global Health, and the Internationalization of Curriculum: A study of Transformative Potential", *Journal of Studies in International Education* 14 (1): 70-88.
- HARNEY, Robert F. (1990), "'Portygees and Other Caucasians': Portuguese Migrants and the Racialism of the English-Speaking World". In: HIGGS, David (ed.), *Portuguese Migration in Global Perspective*. Toronto: The Multicultural History Society of Ontario: 113-35.
- HIGGS, David (ed.) (1990), *Portuguese Migration in Global Perspective*. Toronto: The Multicultural History Society of Ontario.
- HOPF, Ted (1998), "The Promise of Constructivism in International Relations Theory", *International Security* 23 (1): 171-200.
- KILLICK, David (2006), *Cross-Cultural Capability & Global Perspectives: Guidelines for Curriculum Review*. Leeds, UK: Leeds Metropolitan University.
- KNIGHT, Jane (2004), "Internationalization Remodeled: Definitions, Approaches and Rationales", *Journal of Studies in International Education* 8: 5-31.
- LAVE, Jean; WENGER, Etienne (1998), *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- LIM, Gil Chin (2003), "The Rationale for Globalization". In: LIM, Gil Chin; MILLER, Michael, *Strategy for a Global University*. 2nd ed. East Lansing: Michigan State University: 3-20.
- LONG, Theodore E. (2013), "From Study Abroad to Global Studies: Reconstructing International Education for a Globalized World", *Frontiers: The Interdisciplinary Journal of Study Abroad* 22: 25-36.
- LUTTERMAN-AGUILAR, Ann; GINGERICH, Orvil (2002), "Experiential Pedagogy for Study Abroad: Educating for Global Citizenship", *Frontiers: The Interdisciplinary Journal of Study Abroad* 8: 41-82.
- MALINIAK, Daniel et al (2012), *TRIP Around the World: Teaching, Research, and Policy Views of International Relations Faculty in 20 Countries*. Williamsburg, Virginia: The Institute for the Theory and Practice of International Relations at the College of William and Mary.
- MARTINEZ, Aja Y. (2014), "A Plea for Critical Race Theory", *Composition Studies* 42 (2): 65-85.
- MCLAUGHLIN, Jacqueline S.; JOHNSON, Kent D. (2006), "Assessing the Field Course Experiential Learning Model: Transforming Collegiate Short-Term Study Abroad Experiences into Rich Learning Environments", *Frontiers: The Interdisciplinary Journal of Study Abroad* 12: 65-85.

- MITCHELL, Tania D. (2007), “Critical Service-Learning as Social Justice Education: A Case Study of the Citizen Scholars Program”, *Equity & Excellence in Education* 40 (2): 101-112.
- MITCHELL, Tania D. (2008), “Traditional vs. Critical Service-Learning: Engaging the Literature to Differentiate Two Models”, *Michigan Journal of Community Service Learning* 14 (2): 50-65.
- MONIZ, Miguel (2009), “The Shadow Minority”. In: KLIMT, Andrea; HOLTON, Kim (eds), *Community, Culture and the Makings of Identity*. North Dartmouth: Tagus Press, University of Massachusetts, Dartmouth: 409-30.
- MONIZ, Miguel (2021), “The Day of Portugal and Portuguese Heritage, Social Exclusion, and Imagined Mobilities: Legacies of Racialized Migrant Industrial Labor in Contemporary New England”, *Portuguese Literary & Cultural Studies* 33: 95-153.
- MONIZ, Miguel (2023), “Political Activism and Migrants from Portugal in New England Industrial Mill Communities (pre-World War II): Labor Organization and Voluntary Association Collaboration in the Movement to Americanize the Immigrant”. In: BASTOS, Cristiana; FELDMAN-BIANCO, Bela; MONIZ, Miguel (eds), *Migration, Mill Work, and Portuguese Communities in New England*. North Dartmouth: Tagus Press, University of Massachusetts.
- MONTROSE, Lynne (2002), “International Study and Experiential Learning: The Academic Context”, *Frontiers: The Interdisciplinary Journal of Study Abroad* 8: 1-15.
- NATIONAL CENTER FOR EDUCATION STATISTICS (2012), “Digest of Education Statistics: 2012, Table 3”. <http://nces.ed.gov/programs/digest/d12/tables/dt12_003.asp?referrer=report>, Access April 2023.
- PAGANO, Monica; ROSELLE, Laura (2009), “Beyond Reflection Through an Academic Lens: Refraction and International Experiential Education”, *Frontiers: The Interdisciplinary Journal of Study Abroad* 15: 217-229.
- PAP, Leo (1981), *The Portuguese-Americans*. Boston: Twayne Publishers.
- PATTON, Lori D.; RENN, Kristen A.; GUIDO, Florence M.; QUAYE, Stephen John (2016), *Student Development in College: Theory, Research, and Practice*. Hoboken: John Wiley & Sons, Incorporated.
- PEPPAS, Spero (2005), “Business Study Abroad Tours for Non-Traditional Students: An Outcomes Assessment”, *Frontiers: The Interdisciplinary Journal of Study Abroad* 11: 143-163.
- PETERSON, Chip (2002), “Preparing Engaged Citizens: The Models of Experiential Education for Social Justice”, *Frontiers: The Interdisciplinary Journal of Study Abroad* 8: 165-206.
- PHINNEY, Jean S. (1993), “A Three-Stage Model of Ethnic Identity Development in Adolescence”. In: BERNAL, Martha E.; KNIGHT, George P. (eds), *Ethnic Identity: Formation and Transmission Among Hispanics and Other Minorities*. SUNY Series, United States Hispanic Studies. Albany: SUNY Press: 61-79.

- RAMOS-ZAYAS, Ana Yolanda (2009), "Stereotypes of the Tropics in 'Portuguese Newark': Brazilian Women, Urban Erotics and the Phantom of Blackness". In: KLIMT, Andrea; HOLTON, Kim (eds), *Community, Culture and the Makings of Identity*. North Dartmouth, MA: Tagus Press, University of Massachusetts, Dartmouth: 431-460.
- REICHARD, John F. (1983), "Summary and Agenda for Future Interchanges". In: JENKINS, Hugh M. (ed.), *Educating Students from Other Nations: American Colleges and Universities in International Educational Interchange*. San Francisco: Jossey-Bass: 295-318.
- SCHON, Donald A. (1995), "The New Scholarship Requires a New Epistemology", *Change* 27 (6): 26-35.
- SCHOORMAN, Dilys (1999), "The Pedagogical Implications of Diverse Conceptualizations of Internationalization: a U.S.-Based Case Study", *Journal of Studies in International Education* 3: 19-46.
- SLIMBACH, Richard (2010), *Becoming World Wise: A Guide to Global Learning*. Sterling VA: Stylus.
- SLIMBACH, Richard (2014), "Reinventing International Education: Purpose, Product, Place, and Pedagogy", *International Educator* 23 (5): 58-63.
- SOCIENTIZE (2015), *White Paper on Citizen Science for Europe*. European Commission, Socientize Consortium.
- STOHL, Michael (2007), "We Have Met the Enemy and He Is Us: The Role of the Faculty in the Internationalization of Higher Education in the Coming Decade", *Journal of Studies in International Education* 11 (3-4): 359-372.
- TARRANT, Michael A.; RUBIN, Donald L.; STONER, Lee (2014), "The Added Value of Study Abroad: Fostering a Global Citizenry", *Journal of Studies in International Education* 18 (2): 141-161.
- TORRES, Vasti; HOWARD-HAMILTON, Mary F.; COOPER, Diane L. (2003), *Identity Development of Diverse Populations: Implications for Teaching and Administration in Higher Education. ASHE Higher Education Report* 29 (6). San Francisco: Jossey-Bass.
- UNITED NATIONS (2013), *Intercultural Competencies: Conceptual and Operational Framework*. Paris: UNESCO.
- VYGOTSKY, Lev S. (1978), *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WHITE, Lewis (2021), "Forgotten Histories: How Unknown Stories of Portuguese and Cape Verdean immigrants shaped the Cape, IV". Falmouth Public Library/Migrant Communities Project Joy of Learning program, session 4. <https://www.youtube.com/watch?v=iyd2W_7GtUQ>.

WIJEYESINGHE, Charmaine; JACKSON, Bailey W. (2012), *New Perspectives on Racial Identity Development: Integrating Emerging Frameworks*. 2nd ed. New York: New York University Press.

ZEMACH-BERSIN, Talya (2009), "Selling the World: Study Abroad Marketing and the Privatization of Global Citizenship". In: LEWIN, Ross (ed.), *The Handbook of Practice and Research in Study Abroad*. New York: Routledge: 303-320.

LEMBRANÇAS DE ESCOLA: ALGUNS REGISTROS DOS SABERES INDÍGENAS

por

Geovana Tabachi Silva¹

Resumo: A proposta deste trabalho é refletir sobre as memórias de escola de professores indígenas, discentes do curso de Licenciatura Intercultural Indígena Tupinikim e Guarani. A metodologia consistiu na análise de um memorial sobre as lembranças da escola, desenvolvido pelos alunos como requisito da disciplina Metodologia do Ensino de Ciências Sociais, na qual a autora atuou como docente. As considerações apontadas nos memoriais reforçam a descoberta de que ser indígena na escola se traduzia em subalternidade, de modo que os professores não indígenas, reiteradas vezes, atribuíam juízos de valor que os inferiorizavam. No final, conclui-se sobre a importância da educação escolar indígena para o reforço de emoções e sentimentos de pertencimento, considerando-os instrumentos de luta por direitos e interesses comuns.

Palavras-chave: Memórias; Professores Indígenas; Metodologia de Ensino.

Abstract: The purpose of this work is to reflect on the school memories of Indigenous teachers, students of the Tupinikim and Guarani Indigenous Intercultural Degree course. The methodology consisted of analysing a memorial about school memories, developed by students as a requirement of the Social Sciences Teaching Methodology course, in which the author worked as a teacher. The considerations pointed out in the memorials reinforce the discovery that being Indigenous at school was translated into subalternity, so that non-Indigenous teachers often attributed value judgments that made Indigenous inferior. In the end, it will be concluded on the importance of indigenous school education to reinforce emotions and feelings of belonging, considering them instruments of struggle for common rights and interests.

Keywords: Memories; Indigenous Teachers; Learning Methodology.

INTRODUÇÃO

Suspender o céu é ampliar os horizontes de todos, não só dos humanos. Trata-se de uma memória, uma herança cultural do tempo em que nossos ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza que só precisavam trabalhar

¹ Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense/UFF, Campos dos Goytacazes, Brasil. Coordenadora do Motirô Nhaderekó. Grupo de Pesquisa em Memória e Cultura. E-mail: geovanatabachi@id.uff.br.

algumas horas do dia para proverem tudo que era preciso para viver. (...) Vamos ter que produzir outros corpos, outros afetos, sonhar outros sonhos para sermos acolhidos por esse mundo e nele podermos habitar. Se encarmos as coisas dessa forma, isso que estamos vivendo hoje não será apenas uma crise, mas uma esperança fantástica, promissora (Krenak, 2020a).

A proposta deste trabalho² é refletir sobre as memórias de escola de professores indígenas, discentes do Programa de Licenciatura Intercultural Indígena Tupinikim³ e Guarani, da Universidade Federal do Espírito Santo (PROLIND/UFES). Este programa de apoio à formação superior de professores, que atuam em escolas indígenas de educação básica, tem como objetivo a formulação e a efetivação de políticas públicas de valorização da diversidade e promoção da equidade na educação. Ambas as etnias referenciadas estão localizadas no município de Aracruz, região litorânea do norte do Estado do Espírito Santo, na região sudeste do Brasil, constituindo-se em 12 (doze) Territórios Indígenas (TIs)⁴. A proposta de elaborar um memorial com registros das memórias escolares dos professores indígenas em formação ocorreu como avaliação final no âmbito da disciplina Metodologia do Ensino de Ciências Sociais, ministrada por uma docente não indígena na modalidade remota, durante o contexto pandêmico, no segundo semestre de 2021.

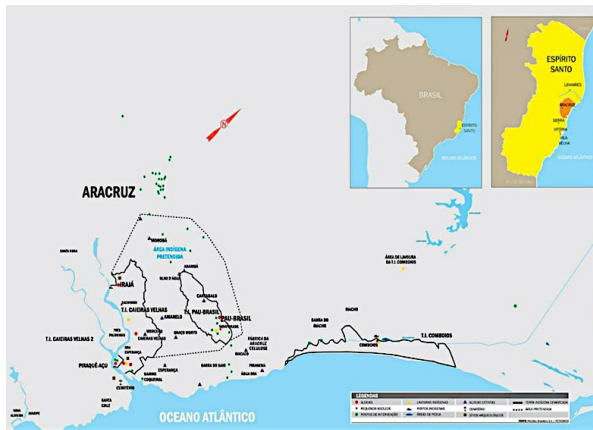


Fig. 1. Mapa das Terras Indígenas do Espírito Santo⁵.

² Trabalho inicialmente apresentado no VIII Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, realizado entre os dias 06 a 09 de setembro de 2022, em Évora/PT, na modalidade remota.

³ A expressão Tupinikim será adotada no decorrer deste trabalho, considerando documentos e publicações da UFES, embora possa haver variação em sua grafia.

⁴ Para conhecer mais sobre as etnias Guarani e Tupinikim, consulte: Ciccarone, 2001; Teão, 2018.

⁵ Disponível em <<http://temaindigena.blogspot.com/2011/03/mapa-das-terras-indigenas-do-espírito.html>>, acesso em 20/11/22.

A atividade propôs relacionar memórias (Rodrigues e Lombardi, 2020), saberes escolares e territorialidade, tendo em vista a relevância estratégica destes para a continuidade dos povos e comunidades tradicionais, ao mesmo tempo que possibilitou relações com outras culturas e seus respectivos saberes. Algumas questões norteadoras foram inicialmente consideradas: como foi seu primeiro contato com a escola? Quais as lembranças do período da escola? Quais as principais dificuldades encontradas? O que mais gostava? Seus professores eram indígenas? Todas as inquirições caminharam no sentido de construir um memorial de lembranças da escola, com registros de memórias pessoais e escolares, incluindo situações, narrativas de pessoas, objetos, assim como as práticas cotidianas nas comunidades e os atravessamentos que reforçam e fortalecem a educação e os saberes indígenas. Esse processo gerou desafios e suscitou a construção de metodologias de ensino e aprendizagem, que sintetizam e potencializam pedagogias ligadas às especificidades de cada contexto escolar indígena. Além disso, provocou a adoção da pesquisa como base pedagógica essencial da construção do itinerário formativo indígena, com vista a uma melhor compreensão e avaliação do fazer educativo, do papel sociopolítico e cultural da escola, da realidade das comunidades tradicionais e do contexto sociopolítico e cultural da sociedade brasileira em geral.

Considerando as indagações elencadas acima, as quais recaem na seara da memória (e avaliando ainda que este conceito pode ser compreendido como conhecimento do passado guiado pelo presente, ou mesmo como uma forma de conhecimento que se alimenta de cada sujeito e de suas lembranças, dos jogos de poder e interesse, dos seus julgamentos morais), essa narrativa faz emergir registros da vida e das trajetórias pessoais e coletivas dos alunos indígenas, alguns já professores na educação básica, à luz da reconfiguração do tempo e da ressignificação dos sentidos. Desse modo, a presença do passado é reforçada pelas relações afetivas de identidade, que se reconfiguram no presente gerando outras formas de socialização e busca pelo reconhecimento, tomando a memória como potência, como reexistência e não somente por sua característica de resistência frente ao histórico processo de apagamento.

O texto está organizado em dois momentos, que se complementam. Inicialmente, voltado para a caracterização do curso, dos alunos, do ambiente da disciplina e dos territórios em que se inserem, e, num segundo momento, a abordagem tratará do drama social suscitado nas narrativas dos discentes indígenas, suas experiências e memórias de escola.

1. LICENCIATURA INDÍGENA: O PROLIND-UFES

Na Universidade Federal do Estado do Espírito Santo, uma modalidade de acesso de estudantes indígenas ao ensino superior é o PROLIND-UFES, um Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciatura Intercultural Indígena ligado ao Ministério da Educação (MEC), que visa apoiar a formação de professores indígenas, em nível de graduação, considerando as especificidades locais e culturais dos povos, ao mesmo tempo que obedece à legislação da educação escolar indígena, como indicam as diretrizes do Projeto Pedagógico do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena Tupinikim e Guarani. O documento foi criado em 2014 e prevê a criação de vagas destinadas a professores de Educação Básica que estejam atuando em Escolas Indígenas:

O Projeto Político-Pedagógico do Curso de Licenciatura Intercultural indígena está concebido na perspectiva de formação plena dos professores, com vistas a um trabalho diferenciado no Ensino Fundamental e no Ensino Médio das escolas indígenas, referenciada nos projetos societários das comunidades envolvidas, tendo como referência as práticas bilíngues, interdisciplinares e interculturais de ensino, de aprendizagem e de pesquisa. Tem como princípio o respeito, a valorização e o fortalecimento da identidade cultural de cada povo, seus conhecimentos, práticas e valores na busca da consolidação do processo de luta pelo reconhecimento e defesa dos seus direitos, da autonomia e da sustentabilidade (UFES, 2014).

O curso é oferecido pela UFES aos professores Guarani e Tupinikim que atuam nas escolas das aldeias, desde o segundo semestre de 2015, sendo ministrado em regime de alternância, intercalando períodos de tempo/universidade e tempo/comunidade, tendo sido criado conforme a Resolução n.º 11/2014 do Conselho Universitário (CUN-UFES). Contudo, o PROLIND teve as suas atividades iniciadas em 2009, com a efetivação de dois seminários realizados nas aldeias, com ampla participação de indígenas e não-indígenas, tendo em vista suplantiar as demandas pelo curso superior. O ingresso no curso se caracterizou pelo vestibular por meio de prova de redação em língua indígena, tendo a primeira turma 70 alunos. Além das aulas, foram realizadas diversas atividades, como cineclube, seminários, noites culturais, projetos e práticas pedagógicas (Teão, 2018). A experiência contou com narrativas que versam sobre identidade, memória, território e meio ambiente:

(...) um grupo de trabalho composto paritariamente por indígenas e não indígenas, através de reuniões periódicas e a realização de três seminários nas aldeias, teve, como tarefa, reunir e sistematizar informações, sugestões e

expectativas das comunidades interessadas com relação à formação superior e, em particular, à construção de um programa de licenciatura indígena intercultural na UFES.

Diante do amplo debate realizado com os povos Tupinikim e Guarani, em 2015 foi dado início ao curso de licenciatura intercultural indígena, com entrada única, e oferta de 70 vagas, destinadas a professores de educação básica que estejam atuando nas escolas Indígenas das aldeias. O curso irá habilitar o docente para o Ensino Fundamental e Médio, em uma das três Habilitações Plenas, a saber: Habilitação 01: Ciências Sociais e Humanidades; Habilitação 02: Artes, Linguagens e Comunicação. Habilitação 03: Ciências da Natureza e Matemática (UFES, 2014).

A disciplina Metodologia de Ensino, cujo ambiente analisamos aqui, se orientou pelas propostas e experiências de ensino de Ciências Sociais em escolas indígenas e se ancorou nos projetos políticos das escolas indígenas, nas orientações teórico-metodológicas de ensino das Ciências Sociais, assim como na Habilitação 01: Ciências Sociais e Humanidades, as quais imputam relevante ênfase à pesquisa qualitativa. Nesse sentido, dentre os seus objetivos, destaca-se a articulação da proposta política e pedagógica da escola indígena com a formação de professores indígenas, com vista ao exercício integrado da docência e da fundamentação da pesquisa, considerando ainda a participação em diferentes dimensões da vida de suas comunidades e suas especificidades. Vale ressaltar que a prática de ensino se refere a um conjunto amplo de atividades ligadas ao exercício docente, desde o ato de ensinar propriamente dito até a produção e a análise de material didático-pedagógico, a experiência de gestão e a realização de pesquisas. Desse modo, a prática de ensino deve estar articulada a todo o processo formativo do professor indígena, integrando desde suas atividades iniciais até as de conclusão do curso. Portanto, foi importante propiciar aos discentes conteúdos relativos ao domínio dos métodos e técnicas de ensino-aprendizagem que permitissem a transposição do conhecimento das Ciências Sociais, ao mesmo tempo que instigassem a competência na articulação entre os saberes tradicionais e o saber acadêmico, saber escolar, pesquisa e prática social, estimulando, ainda, atitudes cognitivas como o estranhamento e a desnaturalização (Moraes e Guimarães, 2010) e a imaginação sociológica (Mills, 1982), tomando como fio condutor o debate sobre as escolas indígenas e não indígenas.

As aulas foram desenvolvidas em ambiente virtual, considerando as limitações advindas do ensino remoto, e também das realidades de cada território indígena e sua relação com as novas tecnologias digitais. O andamento da disciplina se desdobrou: a) na forma síncrona, com aulas expositivas e participação dos alunos presentes (tempo-universidade); b) na forma assíncrona, em que o discente desenvolveu as atividades pedagógicas, conforme

orientação da professora, em sua comunidade (tempo-comunidade). Foram 05 (cinco) encontros de aproximadamente 02h30min (duas horas e trinta minutos), com início às 18 horas, no período entre 18 de outubro de 2021 até 22 de outubro de 2021. As leituras foram previamente indicadas, entretanto, a maior parte dos 13 (treze) discentes que compunham a turma não conseguiu efetuar-las, tanto por falta de tempo, visto que trabalhavam em tempo integral, ou mesmo por dificuldades com a internet. Desse universo de alunos nem todos atuavam, na ocasião, no magistério, mas tinham alguma relação com a escola ou com a educação em suas comunidades, Guarani ou Tupinikim, por serem lideranças ou por já terem sido professores em seus territórios. A avaliação contou com a participação nas aulas e a elaboração do trabalho escrito, cujo conteúdo se referiu ao memorial das trajetórias pessoais de escolarização, o qual foi construído no tempo-aldeia, além da apresentação oral destes registros sobre as lembranças de escola, contendo reflexões e análises acerca do período escolar (fundamental ou médio), tendo ocorrido de forma remota nos dias 16 e 17 de novembro de 2021, com cerca de 02 (duas) horas em cada encontro.

2. MEMÓRIA E INTERCULTURALIDADE

Somente o diálogo intercultural efetivo é capaz de possibilitar a coexistência das lógicas da etnia e da cidadania em um mesmo espaço social e territorial (Santos, 2006: 89).

As ações de formação constituem um espaço de narração e produção de conhecimento. Desse modo, o trabalho relacionado às memórias de escola constitui uma estratégia, um jeito de experimentar e reinventar práticas de formação e saberes. Como indicam os estudos de Carmen Perez (Perez et al, 2009) na América Latina, a perspectiva intercultural está diretamente relacionada à memória, à tradição e à ancestralidade. A autora ainda afirma que, como ferramenta teórica, “a interculturalidade revela-se um dispositivo a serviço da ruptura do paradigma escolar fundado no monoculturalismo e no etnocentrismo” (Perez et al, 2009: 253). Na perspectiva intercultural, o trabalho com a memória possibilita acionar ideias, sensações, imagens, sentimentos e experiências, individuais ou coletivas, que compõem o acervo cultural de diferentes grupos sociais. A articulação com a memória, ainda, proporciona a atualização de práticas educativas, assim como a consolidação do pertencimento e o reconhecimento de tradições e saberes. Portanto, a interculturalidade possibilita a conjunção de membros de grupos sociais e étnicos diversos promovendo práticas que estimulam a compreensão e o respeito entre diferentes contextos socioculturais: “no que diz respeito à interculturalidade, na América Latina essa perspectiva

surge principalmente por motivações sociais, políticas, ideológicas e culturais relacionadas às populações indígenas” (Perez et al, 2009: 254). Em outras palavras, a memória, como um processo intercultural, proporciona romper barreiras, pensar margens e fronteiras, acionar invisibilidades, desconstruir preconceitos, desnaturalizar hábitos e comportamentos. O uso da memória como recurso de ensino mobiliza questionamentos que possibilitam o ativar de reminiscências da própria comunidade, principalmente no sentido de problematizar esquecimentos e silêncios (Pollak, 1989). A memória é relevante para o tempo presente, sendo construída a partir da rememoração do passado, uma vez que este é eterna reconstrução (Halbwachs, 2006). Em vista disso:

A memória, como um processo intercultural, propicia o (re)conhecimento de experiências coletivas, a reatualização e a afirmação de marcas culturais e identitárias. A interculturalidade é a substância que aglutina membros de diversos grupos sociais, garantindo-lhes o sentimento de pertença, a consciência de si mesmos e dos outros, que compartilham experiências culturais diferentes (Perez et al, 2009: 254).

Portanto, a disciplina Metodologia do Ensino de Ciências Sociais para os graduandos do PROLIND, que atuarão na Habilitação 01, área de Ciências Sociais e Humanidades, caracterizou-se como mais uma oportunidade de qualificação e atuação na educação escolar indígena, tendo em vista a construção de sujeitos políticos, na perspectiva do engajamento, na medida em que os indígenas tomaram para si a tarefa de defender os seus próprios direitos (Ramos, 2007). É relevante também distinguir educação indígena e educação escolar indígena, visto que a primeira se refere aos processos próprios de transmissão e produção dos conhecimentos dos povos indígenas, enquanto a educação escolar indígena diz respeito aos processos de transmissão e produção dos conhecimentos não-indígenas e indígenas por meio da escola, que tem sido uma instituição própria dos povos colonizadores. Nessa direção, como assegura o antropólogo e professor Gersem José dos Santos Luciano, também conhecido por Gersen Baniwa, indígena do povo Baniwa, não existe apenas um modelo, um objetivo e uma meta única que oriente esses processos educativos, uma vez que “cada povo indígena concebe historicamente sua escola e projeta -a segundo suas perspectivas contextualizadas” (Santos, 2013: 1).

3. EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA: (RE)SIGNIFICANDO O CAMINHO A PARTIR DAS MEMÓRIAS

A história de lutas está aqui hoje por causa da nossa luta (Professor Indígena, Terra Indígena Comboios).

A atividade avaliativa da disciplina Metodologia do Ensino apresentou alguns marcadores relevantes que puderam ser observados nas apresentações orais dos discentes indígenas sobre as suas memórias do tempo de escola, tanto no que se refere ao campo pessoal, quanto aos campos político, histórico, educacional e cultural. Dentre eles merece destaque o marcador pessoal, haja vista apresentar narrativas que indicam as características de professor ou professora, que almejam para si, ou seja, pessoas que se empenham contra a conformidade a partir da compreensão do ensinar como um ato de liberdade, de um indígena protagonista, que se reconhece indígena e está conquistando lugar de fala. Entretanto, nem sempre foi assim. As formações para professores da Escola Indígena iniciaram-se apenas em 1994 e, até então, não era atribuído valor ao pertencimento indígena, assim como havia lideranças que não apoiavam a educação escolar indígena, segundo as narrativas dos alunos com que tive contato. Inclusive há relatos que corroboram a falta de compreensão do ser indígena e existiam pais que não queriam que os seus filhos estudassem com professores indígenas. Um dos relatos de uma professora destaca que ela somente percebeu a sua condição identitária quando iniciou o curso no PROLIND:

Minha mãe é indígena e meu pai não indígena... em 1989 vinha passar férias na casa de meu avô na roça... não tinha consciência de que eu era indígena, que meu avô morava na aldeia... no PROLIND que me dei conta de ser indígena (Professora, Terra Indígena Pau Brasil).

Eu não ouvia falar do povo indígena, na minha cabeça eu não sabia o que era indígena... eu não sabia falar sobre a aldeia... hoje estudar na aldeia há o autorreconhecimento (Professora, Terra Indígena Caieiras Velha).

Eu tinha vontade de ser professora. Cursei História na faculdade, mas a internet era horrível. Tranquei a faculdade⁶, casei e tive 02 filhos. Depois entrei no PROLIND em 1º lugar. Até hoje atuo como professora de história

⁶ Considerando as narrativas das memórias de escola, alguns indígenas receberam bolsas de estudo da multinacional Aracruz Celulose, fruto do acordo realizado entre a empresa e os Guarani e Tupinikim no processo de devolução de 11 mil hectares aos indígenas. Este processo de retomada ocorreu em meados do mês de maio de 2005. Para mais informações consultar <<https://cimi.org.br/2005/08/23788/>>. Acesso em 30/04/2023.

na educação escolar indígena. Assumi que era indígena quando comecei a trabalhar as questões indígenas em sala de aula (Professora, Terra Indígena Comboios).

Eu me pintava para me sentir mais próximo da família quando fui estudar em São Paulo... a pintura era sentimento, era espiritualidade presente (Professor, Terra Indígena Caieiras Velha).

As memórias de escola acionam lembranças do tempo em que cursavam o ensino fundamental em seus territórios, com professores não indígenas fornecidos pela FUNAI⁷, ou o ensino médio em escolas fora de suas comunidades, na região ou em outras localidades, como nas escolas família-agrícola que funcionavam em regime de alternância, nos municípios em Rio Bananal ou Guarapari⁸. Os relatos indicam os preconceitos sofridos e o quanto o processo de socialização no ambiente escolar foi sofrido. Desse modo, as memórias apresentaram as limitações e as fronteiras da escola colonizada para a escola intercultural, exaltando, através das narrativas, marcadores históricos e políticos que demonstram a postura integracionista e assimilacionista do modelo hegemônico de educação, imputando aos estudantes indígenas a importância de serem melhorados e incorporados à sociedade nacional:

A professora da FUNAI parecia regime militar, havia castigos... eu tomava reguada e já fiquei de joelhos em pedra (Professor, Terra Indígena Comboios).

A escola indígena que estudei não era murada, com duas salas multisseriadas... o novo modelo de escola mudou, tendo hoje os padrões da escola não indígena, com muros e prédio grande... a presença da comunidade quando a escola era no centro da aldeia os mais velhos passavam e contribuía (Professor, Terra Indígena Aldeia Nova).

Lá fora é muito ruim mesmo. A escola exigia usar tênis, uniforme, mas os pais não tinham condições [de comprar] ... era muito ruim fazer trabalho em grupo, o mesmo era participar de time na educação física (Professora, Terra Indígena Caieiras Velha).

⁷ Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Órgão criado em 1967.

⁸ Rio Bananal é um município localizado no norte do Estado do Espírito Santo, distante cerca de 100 km do município de Aracruz onde estão localizadas as Aldeias Indígenas. Guarapari é um município localizado ao sul do Estado, distante cerca de 138 Km de Aracruz <<https://br.distanciadades.net>>.

A professora [cita o nome da professora não indígena] batia nos alunos, chamava de repetente. Fiquei traumatizada. A maior dificuldade era permanecer na escola... era pra comer, mas a comida era horrível, mas era o que tinha. Sofri humilhação sem tênis e uniforme... ficava num cantinho, porque os professores chamavam a gente de piolhenta, fedorenta. Depois entrei no Ensino Médio de Contabilidade, tive filho aos 17 anos e minha mãe insistiu para eu voltar a estudar após 04 anos parada. As meninas [se referindo às colegas estudantes indígenas] eram as domésticas [empregadas domésticas] das professoras ou das colegas na escola (Professora, Terra Indígena Caieiras Velha).

Apanhava dos professores e não podia falar para os pais, porque apanharia novamente. Eu achava que não merecia aquilo, mas não havia diálogo. Não lembra da valorização do indígena. Ia de chinelo, às vezes com prego no chinelo. Na escola não deixavam entrar porque estava de chinelo, mas ter chinelo era uma vitória. Os pais eram chamados de preguiçosos [pela escola] e nós de piolhentos (Professora, Terra Indígena Caieiras Velha).

A Constituição de 1988 é um importante marco histórico e político no sentido de romper com a postura integracionista e assimilacionista, na medida em que considera o direito à diferença cultural dos grupos indígenas, ou seja, o direito de expressar a sua identidade cultural (suas línguas, tradições, saberes e práticas), possibilitando a atuação da escola indígena. Essa nova postura produz outras práticas, numa educação diferenciada, como a valorização de saberes ancestrais, formação dos próprios indígenas para atuarem como professores em suas comunidades. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), Lei 9.394/1996 ou Lei Darcy Ribeiro, também fortalece a educação escolar indígena, dando tratamento diferenciado daquele oferecido às demais escolas dos sistemas de ensino, o que é enfatizado pela prática do bilinguismo e da interculturalidade. Além disso, a Lei 11.645/2008 altera a LDB (Lei 9.394/1996) e estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, com a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana e indígena nas escolas.

Numa sociedade marcada pela fluidez, pelo consumo, pelo conhecimento tecnológico, pelo acirramento das violências, das desigualdades e pelos impactos na perspectiva de futuro, em que sentido a educação pode produzir transformações?

É possível considerar que a valorização da interculturalidade vem para romper barreiras, pensar margens e fronteiras, desconstruir preconceitos, ao mesmo tempo que desnaturaliza hábitos e comportamentos discriminatórios, apontando para a construção de uma educação antirracista, com vista à equidade social e à construção de novas identidades docentes, não mais limitada ao saber técnico-pedagógico. Nesse sentido, a Lei 11.645/08

insufla uma importante política de reconhecimento, a qual tende a valorizar processos históricos dos povos originários e africanos, sendo um importante marco temporal na reconfiguração do currículo escolar (França, 2022).

A educação antirracista pode funcionar como instrumento de luta no fortalecimento das epistemologias indígenas, contribuindo para a construção de uma escola plural e inclusiva, cujas diretrizes estejam pautadas no respeito pelas territorialidades, processos históricos e tradicionais, educação bilíngue, calendário específico e diferenciado, justiça curricular e intercultural, assim como na regularização das legislações da Educação Escolar Indígena (EEI) no sistema de ensino dos estados. Nesse âmbito, é possível estimular questionamentos das formas hegemônicas impostas pela racionalidade ocidental moderna e contribuir para criar novos espaços de debate, consequentemente críticos à estrutura colonial, racista, patriarcal e capitalista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há, portanto, um entendimento comum entre os povos indígenas de que a escola deve contribuir para possibilitar uma relação menos desigual e desvantajosa com a sociedade nacional e global, desde que não seja em detrimento dos seus conhecimentos, culturas e identidades (Santos, 2013: 8).

Diante do exposto, podemos considerar a memória como a experiência social do vivido, assim como um fenômeno de identidade, o qual tem caráter coletivo. Sendo assim, a memória coletiva abrange e é constituída de fenômenos de identidade persistentes no tempo, conforme pode ser observado nos relatos das professoras e dos professores indígenas acerca de suas memórias de escola, ao mesmo tempo que é um recurso de luta pelo reconhecimento e valorização de seus saberes locais, tradições e territorialidades.

Acionar memórias, portanto, apresenta um caráter desafiador e, do mesmo modo, transformador no sentido de dialogar com uma perspectiva decolonial (Quijano, 1992). Esse olhar permite observar as realidades sociais a partir das margens do sistema mundo, possibilitando, assim, potencializar agentes históricos, o surgimento de novas sociabilidades e diferentes formas de expressão cultural, social e política no contexto contemporâneo, num momento de negação de direitos e de negação das diferenças. Como diz Ailton Krenak, em *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, “é importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros” (Krenak, 2020b: 27).

As emoções e os sentimentos verbalizados pelos professores indígenas evidenciaram lugares comuns entre as duas etnias: a sensação de não pertencimento à escola; a lembrança de como a disciplina imposta era uma forma de violência; e a descoberta de que ser indígena na escola se traduzia em subalternidade. Além disso, os professores não indígenas, reiteradas vezes, atribuíam juízos de valor que inferiorizavam os indígenas.

As narrativas dos discentes da disciplina Metodologia do Ensino em Ciências Sociais também apontam para exaltar a larga distância entre o que está estabelecido na lei e o que ocorre na prática, na medida em que as professoras e os professores indígenas, e suas comunidades, reivindicam para si os direitos que a legislação lhes assegura, construindo e atuando para uma educação escolar indígena que os represente.

REFERÊNCIAS

- BRASIL (2008), *Lei n.º 11.645, de 10 de Março de 2008*. Estabelece as diretrizes e a obrigatoriedade do ensino da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm>. Acesso em 05/02/21.
- BRASIL (1996), *Lei n.º 9.394, de 20 de Dezembro de 1996*. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm>. Acesso em 05/02/21.
- CICCARONE, Celeste (2001), *Drama e Sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani* (Tese de doutorado em Ciências Sociais). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- FRANÇA, Evanilson Tavares de (2002), “Uma Práxis Pedagógica Antirracista: Sob Luz, O Projeto Alma Africana”, *Poiésis* 16 (29): 220-238.
- KRENAK, Ailton (2020a), *A Vida Não é Útil*. 1.ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras: 46-47.
- KRENAK, Ailton (2020b), *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. 2.ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras.
- HALBWACHS, Maurice (2006), *A Memória Coletiva*. São Paulo: Ed. Centauro.
- MILLS, Charles Wright (1982), *A Imaginação Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MORAES, Amaury César; GUIMARÃES, Elisabeth da Fonseca (2010), *Metodologia de Ensino de Ciências Sociais: Relendo as OCEM – Sociologia*. Coleção explorando o Ensino. Brasília: Ministério da Educação.
- PEREZ, Carmen Lucia Vidal; TAVARES, Maria Tereza Goudart; ARAÚJO, Mairce da Silva (2009), *Memórias e Patrimônios: Experiências em Formação de Professores*. Rio de Janeiro: Eduerj.

- POLLAK, Michel (1989), “Memória, Esquecimento, Silêncio”, *Estudos Históricos* 2 (3): 3-15.
- QUIJANO, Aníbal (1992), “Colonialidad y modernidade/racionalidade”, *Perú Indígena* 13 (29): 11-20.
- RAMOS, Alcida Rita (2007), “Do Engajamento ao Desprendimento”, *Revista Campos* 8: 11-32.
- RODRIGUES, Gilberto César Lopes; LOMBARDI, José Claudinei (2020), “Educação escolar indígena e afirmação étnica dos Borari e Arapium da T.I. Maró, no baixo Amazonas”. In: DIAS, José Alves; MAGALHÃES, Livia Diana Rocha (orgs), *Cultura, Educação, Memória e Saberes*. Uberlândia: Navegando Publicações.
- SANTOS, Luciano Gersem-Baniwa (2006), *O Índio Brasileiro: O que Você Precisa Saber Sobre os Povos Indígenas no Brasil de Hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, p. 89. Disponível em <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf>. Acesso em 13/11/22.
- SANTOS, Luciano Gersem-Baniwa (2013), “Educação Escolar Indígena no Brasil: Avanços, Limites e Novas Perspectivas”, *Trabalho apresentado na 36ª Reunião Nacional da ANPED, realizada entre 29 de setembro a 02 de outubro de 2013, Goiânia/GO*. Disponível em <http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_encomendados/gt21_trabalhoencomendado_gersem.pdf>. Acesso em 13/11/22.
- TEÃO, Kalna Mareto (2018), “O Prolind-UFES e Relatos de Experiências no Ensino de História Indígena”, *Trabalho apresentado na 31.ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF*. Disponível em <<https://www.31rba.abant.org.br>>. Acesso em 11/07/22.
- UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO/UFES (2014), *Projeto Pedagógico do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena Tupinikim e Guarani*. Disponível em <https://indigena.ufes.br/sites/indigena.ufes.br/files/field/anexo/Prolind_Versa%cc%83o%20_Envio%20_MEC_%2016-04.pdf>. Acesso em 11/07/22.

INTEGRANDO METODOLOGIAS DE PESQUISA EM ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA — ANALISANDO O CASO XUKURU DO ORORUBÁ X ESTADO BRASILEIRO NA CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (CIDH)

por

Kelly Emanuely de Oliveira¹

Rita de Cássia Neves²

Vânia Fialho³

Resumo: O artigo reflete sobre a metodologia de confecção de um dossiê antropológico apresentado no caso jurídico do Povo Indígena Xukuru contra o Estado brasileiro à CIDH — Corte Interamericana de Direitos Humanos. O documento integrou parte das alegações finais para a defesa dos Xukuru e representa um instrumento importante na reflexão sobre como o diálogo entre antropologia e história nos possibilita uma ampliação no olhar sobre a coleta e análise de dados. O dossiê foi construído a partir da integração de memórias, histórias orais, documentos escritos e audiovisuais, pesquisas bibliográficas e observação participante realizada por três antropólogos com intensa relação de pesquisa com a comunidade estabelecida por mais de duas décadas.

Palavras-chave: Antropologia; Metodologia; Xukuru.

Abstract: The article reflects on the methodology of making an anthropological dossier presented in the legal process of the Xukuru Indigenous People against the Brazilian State, at the IACHR — Inter-American Court of Human Rights. The document integrated part of the final arguments for the defence of the Xukuru and represents an important instrument in the reflection on how the dialogue between anthropology and history allows us to broaden our view on data collection and analysis. The dossier was built from the integration of memories, oral histories, written and audio-visual documents, bibliographic research and participant observation carried out by three anthropologists with an intense research relationship with the community established for more than two decades.

Keywords: Anthropology; Methodology; Xukuru.

¹ Professora na Universidade Federal da Paraíba. E-mail: mensagenskelly@gmail.com.

² Professora na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: rita.neves@ufm.br.

³ Professora na Universidade de Pernambuco. E-mail: vania.antropologia@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O artigo propõe refletir sobre a metodologia de confecção de um dossiê antropológico elaborado com o objetivo de subsidiar a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) a se pronunciar junto à Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) sobre o caso do povo indígena Xukuru contra o Estado brasileiro. No formato de parecer técnico, o documento integrou parte das alegações finais para a defesa dos Xukuru e representa um instrumento importante na reflexão sobre o diálogo entre antropologia e história.

O dossiê foi elaborado por três antropólogas com intensa relação de pesquisa com a comunidade, estabelecida por mais de duas décadas. O processo de construção do texto nos possibilitou uma ampliação do olhar sobre a coleta e análise de dados durante o fazer antropológico, levando à reflexão sobre possibilidades de pesquisa em antropologia partir do aparato de memórias, histórias orais, documentos escritos e audiovisuais, pesquisas bibliográficas e observação participante. Também contribui para a compreensão das repercussões do trabalho antropológico na esfera política.

Neste artigo, propomos refletir ainda sobre como os trabalhos que impactam e colaboram com a manutenção da memória coletiva possibilitam não só um ganho às comunidades pesquisadas, como à própria antropologia, ao aproximar a disciplina dos seus interlocutores e possibilitar um diálogo efetivo no resultado das pesquisas, remetendo ao debate sobre a autoridade etnográfica descrita em Clifford (2002). Oportunizamos, por fim, uma reflexão sobre a responsabilidade social da antropologia, frente a posicionamentos que desrespeitam preceitos básicos de ética na disciplina antropológica.

1. DO DOSSIÊ



Fig. 1. Audiência Pública na CIDH, em 21.03.2021
(canal da CIDH <<https://vimeo.com/209608214>>).

O dossiê foi demandado, a partir do incômodo da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas no Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), à ABA, no intuito de se pronunciar sobre o processo impetrado pelo povo Xukuru contra o Estado brasileiro na CIDH. Na carta da APOINME era denunciada a posição de um antropólogo que, contratado pelo Estado, havia apresentado parecer que foi duramente criticado pelo movimento indígena nacional.

No seu parecer, o antropólogo expôs uma apresentação superficial sobre o povo Xukuru, errando dados fundamentais, como o número total de indígenas ou mesmo o tamanho do território. Indo além, não usou por base uma vasta bibliografia existente⁴, pegando dados genéricos em sites e deixando de lado pesquisas substanciais sobre a história do povo indígena em questão. Por fim, após o relato pouco detalhado, que inclusive foi questionado pelos juizes, ele apresentava a conclusão de que não haveria relação entre a morosidade de duas décadas no processo de regularização fundiária e o aumento no processo de violência ocorrido no território⁵.

A apresentação do parecer deste antropólogo causou uma reação imediata por parte de lideranças indígenas, que demandaram ao mesmo e à ABA uma resposta. Do parecerista veio uma carta lacônica, em quatro laudas, onde tentava justificar seu parecer afirmando que “o Estado detém o direito de defender-se perante a Corte e para isso se faz valer de peritos” e ainda complementa dizendo: “lamento que os peritos que poderiam ter colaborado de forma mais adequada, com a apresentação da posição de vocês, não tenham sido inscritos”⁶.

A justificativa de que a ação de um perito antropólogo deva ser de defesa da parte que o contrata, tal e qual um advogado, foi algo escandaloso para a ética antropológica, comprometida com pesquisas balizadas em metodologias científicas mundialmente reconhecidas e que haviam sido deixadas de lado por este profissional. A discussão sobre a responsabilidade social, em diálogo com a responsabilidade científica, foi mais uma vez acionada. Trata-se de um debate que vem mobilizando reflexões dentro e fora do país sobre como a atuação da antropologia demanda um posicionamento ético e

⁴ Hohenthal, 1958; Siqueira, 1994; Fialho, 1998, 2003; Neves, 1999, 2005; Almeida, 2001; Oliveira, 2001, 2014; Palitot, 2003; Cavalcante, 2004; Silva, 2004; Souza, 2004; Silva, 2008; Santos, 2009; Figueiroa, 2010; Fialho, Neves e Figueiroa, 2011; Lôbo, 2011.

⁵ A audiência completa, com a apresentação deste parecer antropológico, está disponível na conta da CIDH no Vímeo, em duas partes: Audiência Pública. Caso Pueblo Indígena Xucuru y sus miembros Vs. Brasil”. Parte 1 <<https://vimeo.com/209458762>> e Parte 2 <<https://vimeo.com/209608214>>, acessado em maio de 2023.

⁶ Carta endereçada pelo antropólogo Christian Theófilo da Silva à Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES – APOINME, tendo como assunto: “Declaração Pericial no caso Xucuru e seus membros vs Brasil na Corte Interamericana de Direitos Humanos”, em 30 de março de 2017. A carta foi enviada dois dias depois de uma outra, feita pela APOINME e endereçada à ABA, pedindo providências quanto à posição deste antropólogo, diante das declarações deste na audiência da CIDH.

comprometido socialmente com o campo pesquisado (Berreman, 1968; Laraia, 1994; Almeida, 2018)⁷.

Como forma de reparar tal atitude, a ABA demandou a confecção de um parecer realizado por profissionais que estabeleceram pesquisas por um longo período naquele contexto, o que acontecia com as antropólogas autoras deste artigo. Com o tempo exíguo para dar conta da apresentação do parecer na CIDH, atuamos no levantamento de documentos, processos, dados bibliográficos e de pesquisa, que foram revisados, rememorados e apresentados de forma a alicerçar o dossiê.

O dossiê foi construído através de um percurso que considerou, em primeiro lugar, uma apresentação da proposta, enfatizando a base teórica utilizada. Daí passamos à primeira seção sobre “o processo de regularização fundiário Xukuru”. Em seguida, descrevemos “os atos administrativos, judiciais e fluxos sociais” decorrentes deste período. A terceira seção fala “da criminalização e da violência institucional” sofrida pelo povo, com destaque para uma análise dos casos de assassinato de lideranças e da forma leniente com que foram tratados. Por fim, na “conclusão” apresentamos um resumo, estabelecendo os indícios da ação omissa do Estado no caso Xukuru.

Fizemos, assim, uma exposição sobre o longo percurso de regularização do território indígena, que durou mais de 20 anos, e apresentamos os impactos da morosidade do Estado na vida da comunidade. A trajetória do processo de regularização fundiária nos Xukuru é semelhante à de tantos outros povos indígenas, cuja deflagração só se inicia mediante o iminente, ou já concretizado, conflito. O que torna paradigmático o processo de regularização do território deste povo é a sincronia dos eventos e a evidência de que a inoperância do Estado provocou um crescente grau de violência e insegurança no grupo.

Através da análise de documentos relacionados com o processo de regularização, relatos de indígenas que viveram esse período (inseridos em textos antropológicos produzidos por nós e por outros pesquisadores) e memórias das autoras, fomos articulando relatos que levaram em consideração não apenas o processo formal de regularização fundiária, mas também seu impacto na vida dos indígenas e das estratégias de mobilização necessárias à sobrevivência do grupo.

⁷ Sobretudo o artigo de Alfredo Wagner Berno Almeida (2018), nos possibilita um olhar com maior atenção para as relações entre ética e antropologia, apresentando casos desde a época de atuação de Franz Boas, em defesa de uma antropologia social, até os recrutamentos para atuação em ações militares ou na produção de relatórios de impacto ambiental para hidrelétricas, madeireiras, mineradoras, entre outros. O texto apresenta questões importantes sobre a responsabilidade social e a necessidade da articulação da antropologia política na prática de pesquisa e produção científica, analisando de forma contextualizada os impactos dos interesses dos estados nacionais e dos mercados empresariais sobre as populações pesquisadas.

O caso Xukuru é mais um desses casos exemplares⁸ de processos mal conduzidos com consequências nefastas, a partir dos quais podemos visualizar o ônus de um processo que foi negligenciado pelo Estado brasileiro em várias de suas etapas. Para o dossiê, apresentamos dados baseados na documentação e em pesquisas antropológicas anteriores, que nos mostram que todo o processo administrativo de identificação e demarcação da terra indígena Xukuru ocorreu sem um planejamento e sem a observância de critérios objetivos. O combustível do andamento do processo foi o conflito, em alguns casos com trágicos desfechos. Isso significa que o processo jurídico só caminhou após vários assassinatos cometidos contra o povo Xukuru e a partir de um processo chamado de retomadas, quando os indígenas se reapropriam de suas terras, ocupando fazendas improdutivas no território já demarcado⁹.

Observamos que, apesar de todo o “tecnicismo”, burocracia e formalismo jurídico que circundam os processos de regularização fundiária de uma terra indígena, eles são fundamentalmente processos políticos em que a injunção das diferentes esferas de poder tem dado o tom das negociações. Por isso mesmo, a própria política indigenista oficial, fundamentada principalmente nesse tecnicismo, não consegue dar conta da intensidade das dinâmicas sociais, o que se revela na morosidade do processo de regularização fundiária e deflagração de conflitos de diferentes naturezas.

O processo de regularização fundiária foi movido pela ação do povo Xukuru, que elaborou estratégias para impulsionar o Estado, cuja prática já foi caracterizada por “administrar por crises” (Oliveira, 1988). A tensão que permeou todo o processo foi melhor visualizada no acompanhamento dos eventos dos assassinatos atrelados à questão fundiária da Terra Indígena em questão.



Fig. 2. Cacique Xicão Xukuru (reprodução de arquivo da família).
Data aproximada: final da década de 1980.

⁸ Dentre vários outros, podemos citar os seguintes casos: Yanomami, localizados na fronteira entre Brasil e Venezuela; Xukuru-Kariri em Alagoas; e Guaraní Kaiowá no Mato Grosso do Sul.

⁹ Vários trabalhos antropológicos foram realizados sobre o processo de retomadas e demarcação de terras indígenas no Brasil. Dentre estes, o livro organizado por João Pacheco de Oliveira (1999), intitulado *A Viagem da Volta*, possui um compilado de artigos sobre esse tema. Mais recentemente, o próprio Oliveira (2022) organizou outro livro sobre este assunto.

A tensão na região atingiu o seu ponto culminante quando em 20 de maio de 1998, Xicão, eleito cacique Xukuru desde 1988 e um dos principais líderes indígenas do Nordeste, foi assassinado quando chegava na residência de sua irmã, localizada no bairro “Xucurus”, na cidade de Pesqueira. Ele foi alvejado com seis tiros à queima-roupa por um indivíduo desconhecido que, segundo informações de moradores das imediações, rondava o local há algumas horas.

Este foi o terceiro crime praticado no bojo do processo de regularização fundiária da Terra Indígena Xukuru. No dia 3 de setembro de 1992, foi assassinado, com 4 tiros numa emboscada, o índio José Everaldo Rodrigues Bispo, filho do pajé Xukuru Pedro Rodrigues Bispo. Em 14 de maio de 1995, o procurador da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), Geraldo Rolim Mota Filho, foi também assassinado com tiros, na cidade de São Sebastião do Umbuzeiro, no estado da Paraíba, próximo ao território Xukuru.

Representante da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) em Pesqueira, onde era presidente do Partido Socialista Brasileiro (PSB) local, Rolim notabilizou-se pela assessoria prestada em prol da regularização fundiária da Terra Indígena Xukuru. Ambos os assassinatos, ainda que claramente remetidos à problemática fundiária, foram imputados a disputas pessoais e averiguados no âmbito da Justiça Comum, aquela constituída pela Justiça Federal e Estadual. No caso do procurador da FUNAI, o seu assassino foi absolvido em julgamentos realizados em 1996 e 1997, na Comarca de Monteiro, no estado da Paraíba, sob alegação de que teria agido “em legítima defesa”, como apontado no processo.

Em agosto de 2001, dentro do território Xukuru, foi também assassinado com tiros Chico Quelé, uma liderança tradicional desse povo, que acompanhou todo o processo de regularização de suas terras. Em 2003, o cacique Marcos Luidson, filho do cacique Xicão, sofreu uma emboscada e dois jovens indígenas que o acompanhavam foram assassinados dentro da Terra Indígena.

Mesmo diante do abalo sofrido principalmente com a morte de Xicão, os Xukuru optaram por dar continuidade ao processo de ocupação de imóveis que consideravam de extrema importância para efetivar a retomada de seu território.

No dossiê apresentamos como cada um dos processos judiciais desses crimes foi tratado na Justiça, partindo da utilização de duas noções que possibilitam a análise antropológica: *criminalização* e *violência institucionalizada*.

Por violência institucionalizada entendemos a violência perpetrada pelo Estado, a partir de Rauter (2001), em sua forma mais concreta – a violência da polícia e dos diversos sistemas de encarceramento e tutela de que se tornam alvo alguns segmentos da população: “é a violência exercida sobre o corpo e, portanto, sobre a mente, que é também corpo” (Rauter, 2001: 1).

Por criminalização, entendemos, de acordo com o que propõe o jurista Zaffaroni (Zaffaroni e Pierangeli, 2004) acerca do que denomina de *criminalização secundária*, como a ação punitiva é exercida sobre pessoas concretas: a ação punitiva deixa sua característica abstrata e impessoal da criminalização primária e passa a se efetuar por uma intencionalidade, a partir da qual serão escolhidos os que virão a ser os criminalizados.

O caso Xukuru articula as duas noções supracitadas, a de criminalização e a de violência institucionalizada, como amplamente registrado, seja pela compilação realizada para instruir os autos dos processos criminais, seja pela extensa bibliografia sobre este grupo étnico.

No entanto, no dossiê, nossa concepção de criminalização se reportou efetivamente a elementos objetivos no registro de movimentação dos processos criminais. De uma forma geral foi possível afirmar que, em todos eles, a hipótese inicial de investigação sempre era direcionada para a culpabilidade das lideranças indígenas como a mais plausível. Nenhuma outra linha investigativa era cogitada. A própria Polícia Federal que investigava o caso, em várias ocasiões, imputou essa lógica da culpabilidade das próprias lideranças indígenas ao afirmar, por exemplo, a “articulação de supostos indígenas para perturbação da ordem, com as retomadas de terras, furtos de gado, etc”¹⁰.

Fechamos o dossiê fazendo um resumo e estabelecendo os indícios da ação omissa do Estado no caso Xukuru. Primeiramente, percebemos que o processo de identificação, delimitação e demarcação da Terra Indígena Xukuru se deu de forma morosa, deixando os Xukuru à mercê de grandes latifundiários e operadores do Estado, acirrando a violência contra esse povo e, também, provocando conflitos internos. Até os dias atuais, embora os Xukuru detenham controle de seu território, este ainda não foi totalmente desintrusado.

Houve efetivamente uma disjunção entre o que a legislação determina e o que de fato ocorreu no caso Xukuru. Embora o Brasil seja signatário da convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), e a Constituição brasileira apresente o Regime Jurídico de acordo com as orientações internacionais, o que observamos no caso Xukuru é o total descompasso entre a lei e as ações práticas efetivas: morosidade no processo demarcatório; assassinatos movidos pela disputa do território; criminalização das lideranças através de instituições que a rigor deveriam ser neutras, mas que se mostraram parciais e desfavoráveis aos indígenas, como atestam os documentos dos processos acima referidos; e ainda a não resolução a contento dos casos de assassinato, tais como a absolvição do assassino do procurador que atuava entre os Xukuru, além de mortes de testemunhas e de réus confessos, como é o caso do latifundiário Zé de Riva

¹⁰ Trecho retirado do processo: Caso Chicão (Processo n.º 2002.83.00.012442-1, Quarta Vara da Justiça Federal do Estado de Pernambuco (Brasil)).

que, após ser preso pelo assassinato de Xicão, foi encontrado morto na carceragem da Polícia Federal, sem que fossem apontados os demais responsáveis¹¹.

O longo processo, desde a delimitação até a desintração do território, propiciou um clima de insegurança e medo, que culminou com o atentado ao cacique Marcos Xukuru e o assassinato de dois indígenas que o acompanhavam.

Outra questão que mereceu destaque no dossiê foi a grande violação dos direitos dos Xukuru, provocada pela omissão do Estado brasileiro, na medida em que o judiciário assegurou apenas aos posseiros o direito de retenção de terras indígenas, com ocupação, posse e exploração, mesmo quando agiram de má fé, comprando e vendendo terras em período posterior à declaração de que ali era terra indígena. As teses, dissertações e laudos antropológicos vêm atestando essa grave violação dos direitos humanos no caso Xukuru. E, mesmo assim, todas as peças e laudos antropológicos anunciando a complexidade e o problema dos operadores do Estado que atuavam nos casos, foram completamente desconsiderados nos diversos processos envolvendo os conflitos e assassinatos nos Xukuru. Este vasto material bibliográfico, que denuncia e esclarece a situação do povo indígena, foi inclusive ignorado na análise do anteriormente referido antropólogo perito chamado pelo Estado ao julgamento da Corte Interamericana, levando à necessidade da realização deste dossiê para embasamento antropológico mais completo e coerente sobre o caso.

Por fim, o processo de demarcação do Território Xukuru configurou-se, substancialmente, por um conjunto de eventos e procedimentos que só podem ser lidos se colocados em conjunto, como um grande quebra-cabeças. Porém, emaranhadas nessas peças estão vidas humanas e o destino de um povo que resistiu ao avassalador processo colonizador, que vem apresentando diferentes facetas durante a história, cujo período mais recente é caracterizado pela judicialização e institucionalização.

2. O DIÁLOGO ENTRE ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA NA CONFEÇÃO DO DOSSIÊ

O prazo para elaboração do parecer foi extremamente curto (cerca de 15 dias), daí termos optado pela pesquisa bibliográfica, dada a vasta produção científica nas áreas de antropologia e sociologia, existente sobre o povo, como já citado anteriormente, e pela pesquisa documental, a fim de facilitar a argumentação sobre o caso.

¹¹ A morte foi noticiada de forma ampla nos jornais do estado de Pernambuco. Entre as notícias, destacamos: “Caso Chicão: PF investiga morte de Zé de Riva” <<https://ne10.uol.com.br/canal/noticias/noticia/2002/05/27/pf-investiga-morte-de-ze-de-riva-10589.php>>, acessado em maio de 2023.

Durante a análise, no entanto, observamos que não estávamos tratando apenas de uma avaliação de materiais escritos, mas também de memórias anteriores que tínhamos dos nossos períodos de pesquisa de campo e de produção de laudos etnográficos entre o povo, que a todo momento dialogavam com o que estávamos lendo. Por outro lado, a própria memória dos nossos entrevistados, ao longo dos anos, se fazia presente nos textos que estávamos lendo, reavivando os elementos que os indígenas colocavam como relevantes em suas análises sobre a história de mobilização do povo e as dificuldades enfrentadas na obtenção do território.

Compreendemos que ao longo do tempo a memória sobre determinado fato tende a mudar, reforçando a ideia de “memória seletiva”, em que nem tudo fica registrado, sendo que esta “sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa” (Pollak, 1992: 203). Não seria o caso de esquecimento ou omissão dos detalhes de determinado momento, mas de uma explicitação do que seria relevante no tempo em que esta memória é apreendida.

Pudemos perceber, ao longo da bibliografia sobre os Xukuru, em mais de duas décadas, em relatos de pesquisadores que atuaram entre o povo, as nuances em tais relatos, contextualizando as falas em função do período histórico em que foram feitas. Observamos que os relatos orais transcritos, produzidos no início do processo de mobilização pela terra, possibilitaram a compreensão da arena política (Swartz, 1968), ou seja, dos valores, significados e recursos possuídos pelos atores envolvidos no campo em que se desenrolava a história do grupo.

A relação entre a memória individual das pesquisadoras e a dos pesquisados, portanto, foi fundamental no diálogo com a pesquisa bibliográfica e documental, possibilitando a criação de um dossiê que apresentou uma observação mais detida sobre o contexto de produção do material, atentando não só para o que estava escrito, “mas como foi escrito, por que foi escrito e como aquele texto circulou e foi guardado” (Lara, 2008: 22).

Cabe destacar que os documentos e as entrevistas tiveram um uso não hierarquizado, ou seja, não houve uma primazia dos documentos escritos sobre a fala, ou vice-versa, tendo os dados sido costurados de forma a compreender a complexidade de ações no percurso. No entanto, é importante destacar que os relatos orais de indígenas Xukuru, presentes nas pesquisas antropológicas, nos esclareceram melhor de que forma estes indígenas têm estabelecido sua relação com o Estado brasileiro.

Inserimos também anotações de campo das pesquisadoras, que ao enfatizar a importância do material de cunho etnográfico, marca indelével da *expertise* antropológica, procuram dar visibilidade aos dramas sociais que marcam a vida de indivíduos e da coletividade Xukuru.

Tal material, valorizado no dossiê, mostrou-se atento ao que o trabalho dos antropólogos John Comarof e Jean Comarof bem dimensionou sobre o método da pesquisa antropológica:

a etnografia é um exercício mais de dialética do que de diálogo, ainda que o último seja sempre parte da primeira. Além de conversa, ela impõe a observação da atividade e da interação, tanto formal quanto difusa; dos modos de controle e de constrangimento; do silêncio, assim como da afirmação e do desafio. Ao longo do percurso, os etnógrafos também lêem diversos tipos de textos: livros, corpos, construções, às vezes até cidades (Holston, 1989; Commarof e Commarof, 1991) [e acrescentamos, aqui, processos judiciais]; mas devem sempre fornecer contextos aos textos e atribuir valores às equações de poder e significado que estes expressam. Os contextos tampouco estão lá, simplesmente. Também eles precisam ser analiticamente construídos à luz de nossos pressupostos acerca do mundo social (Comaroff e Comaroff, 2010: 13).

Com base no texto de Comaroff e Comaroff (2010), podemos afirmar que tratar do processo Xukuru a partir do campo normativo, ou do ideal posto pela pretensão dos pressupostos legais apenas, pode incorrer em um grave equívoco, por desconsiderar contextos específicos, o que conseqüentemente não pode ser tomado como uma análise antropológica.

Eis a possibilidade do campo antropológico: ler os documentos, as falas, as normatividades, situando-os no que o sociólogo e filósofo Jürgen Habermas (2001) define como o “mundo da vida”, ou seja, um mundo em que o domínio social é marcado pelos processos comunicativos, cujo meio é a ação comunicativa, o que concede “carne” e “sangue” ao trabalho científico.

Segundo um dos fundadores da antropologia social, Bronislaw Malinowski (1984), referência clássica sobre o método etnográfico, não se deve proceder a um “levantamento de dados” *per se*, que garanta apenas a apresentação do esqueleto da constituição tribal, sendo necessário acrescentar “carne” e “sangue” a esses dados. Isto significa que se deve apreender o fluxo regular da cultura nativa e seus acontecimentos cotidianos, aquilo que o etnógrafo chama de “imponderáveis da vida real” (Malinowski, 1984). Estes fenômenos são de suma importância e não podem ser apreendidos com instrumentos de pesquisa, tais como questionários ou entrevistas, mas sim por meio da observação participante, o que foi plenamente acionado nas pesquisas que foram a base desse dossiê.

A fim de subsidiar, portanto, uma análise mais qualificada segundo conceitos antropológicos, delimitamos o universo de nossa análise no processo de regularização fundiária da Terra Indígena Xukuru, cuja compreensão só é possível se a ele atrelarmos o conjunto de eventos que aqui definimos como “a criminalização do direito ao território” (Fialho, Neves e Figueiroa, 2011).

Antes de entrarmos na seara do campo em si, no entanto, apresentamos ainda a perspectiva conceitual que nos direciona a pensar a intervenção estatal neste grupo indígena. Pensar a relação do Estado brasileiro com o povo Xukuru requer compreendê-lo a partir da sua formação, como um setor do que o sociólogo Pierre Bourdieu (2014) chama de campo de poder ou metacampo.

Bourdieu ressalta dois aspectos centrais sobre o Estado: a incorporação do poder simbólico como dimensão essencial do Estado e a necessidade de investigar sua gênese. O Estado passa a ser examinado como um objeto histórico e a história é incorporada à análise como um princípio de compreensão. O recurso à história é defendido como um instrumento fundamental de ruptura epistemológica. Segundo o antropólogo Marcos Bezerra (2015), o fato de o Estado ter uma participação significativa na estruturação das representações legítimas do mundo social acaba por contribuir para que o pesquisador, ao se propor a pensar o Estado, o faça segundo as categorias e termos do próprio Estado.

Eis aqui um desafio que pretendemos superar no dossiê: ao relatar e interpretar os documentos pesquisados, intencionamos mostrar as contradições do próprio Estado. Bezerra (2015), ao resenhar a obra de Pierre Bourdieu, afirma que a formação do Estado, como lugar de elaboração do oficial, do bem público e do universal, é indissociável de dois outros aspectos.

Primeiro, os agentes identificados com o bem público — como funcionários e políticos — encontram-se também submetidos às obrigações próprias ao campo administrativo. A demonstração de que estão a serviço do universal, do interesse coletivo e não de um interesse particular, por exemplo, é um meio de usufruir do reconhecimento social associado a esta condição; isto é, de se beneficiar dos lucros simbólicos que se encontram diretamente vinculados às manifestações de devoção ao universal. Em segundo lugar, reconhecer que as lutas que definem os processos de universalização são acompanhadas de lutas entre agentes sociais interessados em monopolizar o acesso ao universal. O poder do Estado seria, assim, objeto de disputa entre agentes concorrentes interessados em fazer com que o seu ponto de vista e seu poder prevaleçam como os legítimos.

Bourdieu e Bezerra, seguidos pelo antropólogo Antônio Carlos de Souza Lima (1995, 2002), auxiliam a nos distanciar de uma postura purista e normativa de que o Estado brasileiro seria exemplar na garantia dos direitos territoriais dos povos indígenas.

Os autores nos ajudam a perceber que não basta ter um modelo idealmente construído sobre políticas públicas e ações do Estado, sem compreender que este modelo está sujeito ao universo simbólico e de disputas, como apresentado acima.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, reforçamos que, a partir do material apresentado no dossiê, demonstramos como o Estado brasileiro, através dos vários corpos que o compõem, violou de maneira inquestionável, no caso dos Xukuru, os princípios dos direitos humanos, como afirmado na Constituição brasileira e nas convenções em que o Brasil é signatário.

A produção do Estado não se dá, portanto, desvinculada de suas margens que, no caso, é como essa ausência de ações por parte do Estado compôs um campo de violência no entorno do povo Xukuru, ao mesmo tempo em que, numa *descida ao ordinário*, o próprio povo Xukuru produziu ações, operando das margens, como afirma Veena Das (2020). É nas margens, onde a violência está mais presente, que o Estado é construído e enfrentado por outras formas de se regular e assegurar a sobrevivência das próprias populações vítimas de violência.

Na produção do dossiê foi preciso articular uma abordagem contextual, acompanhada de uma dimensão histórica, mas sempre pensando o povo Xukuru como protagonista no enfrentamento sistemático da violência. Utilizando, portanto, recursos relacionados às metodologias de pesquisa e teorias da antropologia e da história, conseguimos elaborar um dossiê que teve em sua construção um percurso reflexivo de ampla aprendizagem sobre como integrar disciplinas na obtenção da produção de peças bibliográficas de aspecto significativo na prática de pesquisas qualitativas.

Trata-se ainda de afirmar que o campo da produção acadêmica está inserido nesse mesmo contexto de disputas de poder. A produção do dossiê evidenciou que a articulação entre diferentes disciplinas, como a antropologia e a história, nos leva à possibilidade de falar não só de diálogo interdisciplinar, mas de disciplinaridade dialógica. Diz respeito a um exercício muito mais profundo e amplo, evitando a hierarquização de saberes entre as disciplinas científicas e reduzindo o controle exercido por formas dominantes de pensamento e de linguagem. A elaboração do dossiê evidenciou a potência das narrativas negligenciadas, pelo tecnicismo e pela formalidade das peças técnicas que subsidiam as decisões judiciais, e desvelou a violência em várias camadas existentes e sobrepostas, que segue quase num contínuo entre o mundo da vida e a vida apresentada nos tribunais.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (2018), “‘Cowboy Anthropology’: Nos Limites da Autoridade Etnográfica”, *Revista Entre Rios do Programa de Pós-Graduação em Antropologia* 1 (1): 8-35.
- ALMEIDA, Eliene Amorim (2001), *A Política de Educação Escolar Indígena: Limites e Possibilidades da Escola Indígena* (Dissertação de mestrado em Educação). Recife: CE/UFPE.
- BERREMAN, Gerald Duane (1968), “Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology”, *Current Anthropology* 9 (5): 391-396.
- BEZERRA, Marcos Otavio (2015), “Resenha da obra *Sobre o Estado*” (de Pierre Bourdieu, São Paulo: Companhia das Letras, 2014), *Revista de História* 173: 487-495.
- BOURDIEU, Pierre (2014), *Sobre o Estado: Cursos no Collège de France* (1989-92). Tradução Rosa Freire d’Aguaiar. 1.ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- CAVALCANTE, Heloisa Eneida (2004), *Reunindo as Forças do Ororubá: A Escola no Projeto de Sociedade do Povo Xukuru* (Dissertação de mestrado em Sociologia). Recife: UFPE.
- CLIFFORD, James (2002), “Sobre a Autoridade Etnográfica”. In: GONÇALVES, Reginaldo dos Santos (org.), *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ: 17-62.
- COMAROF, Jean; COMAROF, John (2010), “Etnografia e Imaginação Histórica”. Tradução de Iracema Dullely e Olívia Janequine. *Revista Proa* 2 (1): 1-72. Disponível em <<http://www.ifch.unicamp.br/proa>>. Acesso em março de 2017.
- DAS, Veena (2020), *Vidas e Palavras: A Violência e sua Descida ao Ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp.
- FIALHO, Vânia (1998), *As Fronteiras do Ser Xukuru*. Recife: Massangana.
- FIALHO, Vânia (2003), *Desenvolvimento e Associativismo Indígena no Nordeste Brasileiro: Mobilizações e Negociações na Configuração de uma Sociedade Plural* (Tese de doutorado em Sociologia). Recife: UFPE, 2003.
- FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cassia Maria; FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão (orgs) (2011), “Plantaram” *Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a Criminalização do Direito ao Território*. 1.ª ed. Manaus: PNCSA-UEA/UEA Edições.
- FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão (2010), *Ad. Argumentandum Tantum: Um Olhar Antropológico acerca do Processo Criminal da Morte do Cacique Xicão Xukuru* (Dissertação de mestrado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- HABERMAS, Jürgen (2001), *Teoría de la Acción Comunicativa: Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*. 3.ª ed. Madrid: Taurus.

HOHENTHAL, William (1958), “Notes on the Shucurú Indians of Serra de ARAROBÁ, Pernambuco, Brazil”, *Revista do Museu Paulista* 8: 93-166.

LARA, Sílvia Hunold (2008), “Os Documentos Textuais e as Fontes do Conhecimento Histórico”, *Anos 90* 15 (28): 17-39.

LARAIA, Roque de Barros (1994), “Ética e Antropologia: Algumas Questões”, *Série Antropologia* 157: 1-11.

LIMA, Antonio Carlos de Souza (1995), *Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. 1.ª ed. Petrópolis RJ: Vozes.

LIMA, Antonio Carlos de Souza (2002), “O Indigenismo no Brasil: Migração e Reapropriações de um Saber Administrativo”. In: L’ESTOILE, Benoît de; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (orgs), *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dunará.

LÔBO, Sandro Henrique Calheiros (2011), *Construindo o Pluralismo Jurídico no Brasil: A Experiência da Harmonia Coercitiva no Povo Xukuru do Ororubá* (Dissertação de mestrado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

MALINOWSKI, Bronislaw (1984), *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Editora Abril.

NEVES, Rita de Cássia Maria (1999), *Festas e Mitos: Identidades na Vila de Cimbres – PE* (Dissertação de mestrado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

NEVES, Rita de Cássia Maria (2005), *Dramas e Performances: O Processo de Reelaboração Étnica Xukuru nos Rituais, Festas e Conflitos* (Tese de doutorado em Antropologia). Florianópolis: PPGAS/UFSC.

OLIVEIRA, João Pacheco de (1988), *“O Nosso Governo”: Os Ticunas e o Regime Tutelar*. São Paulo/Brasília: Marco Zero/ CNPq.

OLIVEIRA, João Pacheco de (1999), *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) (2022), *A Conquista do Território: Etnografias do Protagonismo Indígena Contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers.

OLIVEIRA, João Pacheco de; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno (1989), “Demarcação e Reafirmação Étnica: Um Ensaio sobre a FUNAI”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.), *Os Poderes e as Terras dos Índios*. Rio de Janeiro, *Comunicação n° 14*, PPGAS/MUSEU NACIONAL/UFRJ.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de (2001), *Mandaru: Uma Grande Reportagem sobre a História de Vida do Cacique Xicão Xukuru (PE)* (Monografia de bacharelado em Comunicação). João Pessoa: UFPB.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de (2014), *Guerreiros do Ororubá: O Processo de Organização Política e Elaboração Simbólica do Povo Indígena Xukuru*. Recife: Ed. Universitária da UFPE.

PALITOT, Estevão (2003), *Tamain Chamou Nosso Cacique: A Morte do Cacique Xicão e a (Re) Construção da Identidade entre os Xukuru do Ororubá* (Monografia de bacharelado em Ciências Sociais). João Pessoa: UFPB.

POLLAK, Michael (1992), “Memória e Identidade Social”, *Revista Estudos Históricos* 5: 200-212.

RAUTER, Cristina (2001), “Notas sobre o Tratamento das Pessoas Atingidas pela Violência Institucionalizada”, *Psicologia em Estudo* 6 (2): 3-10.

SANTOS, Hosana Celi (2009), *Dinâmicas Sociais e Estratégias Territoriais: A Organização Social Xukuru no Processo de Retomada* (Dissertação de mestrado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

SILVA, Cláudia Maria Moreira da (2004), *Juventude, Sociabilidades e Participação Política: Os Jovens Indígenas Xukuru do Ororubá* (Monografia de graduação em Serviço Social). Natal: UFRN.

SILVA, Edson Hely (2008), *Xukuru: Memória e História dos Índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988* (Tese de doutorado em História). IFCH/Unicamp.

SIQUEIRA, Francisco de Assis (1994), *Associativismo Indígena: O Povo Xukuru na Serra do Ororubá e Suas Várias Formas Organizacionais* (Monografia de especialização em Associativismo). Recife: UFRPE, Departamento de Educação.

SOUZA, Liliane Cunha de (2004), “Doença que Rezador Cura” e “Doença que Médico Cura”: *Modelo Etiológico Xukuru a partir de Seus Especialistas de Cura* (Dissertação de mestrado em Antropologia). Recife: UFPE.

SWARTZ, Marc (1968), *Local-Level Politics: Social and Cultural Perspectives*. Chicago: Aldine.

ZAFFARONI, Eugênio Raúl; PIERANGELI, José Henrique (2004), *Manual de Direito Penal Brasileiro: Parte Geral*. 5.^a ed. São Paulo: Imprensa, Revista dos Tribunais.

AUSTERIDADE RELIGIOSA CONTRA CULTOS DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

por

Maria S. Ramalho Braga¹

Resumo: Neste artigo analisam-se casos de intolerância religiosa contra o candomblé e a umbanda. Serão analisados fatores históricos que promoveram o controle destes cultos, sendo a metodologia utilizada a de revisão da literatura. Posteriormente, serão identificados os dados recebidos por instituições dedicadas à denúncia de violência racial e religiosa, bem como a forma como o Estado processa essas acusações. O estudo pretende aprofundar o imaginário popular e as disposições legais sobre este tema, assim como as iniciativas que serão necessárias para garantir os direitos da população negra e das pessoas que optaram por seguir religiões afro-brasileiras, vislumbrando no Plano Nacional de Combate à Discriminação uma estratégia e ferramenta para os contextos de conflito. Para isso, foi estabelecido como objetivo geral identificar os fatores históricos que promoveram a tentativa de controlar os cultos de matriz africana. No final, almeja-se identificar quais foram os mecanismos utilizados para cercear os direitos aos cultos religiosos de raiz africana.

Palavras-chave: Religião; Matriz Africana; Preconceito Religioso.

Abstract: This article analyses cases of intolerance against religions of African origin, such as *candomblé* and *umbanda*. Historical factors that promoted the control of these cults will be identified, with the methodology used being a literature review. Subsequently, data received by institutions dedicated to denouncing racial and religious violence will be analysed, as well as the way in which the State processes these accusations. The study intends to deepen the popular imagination and the legal provisions on this subject, as well as the initiatives that will be necessary to guarantee the rights of the Black population and of people who have chosen to follow Afro-Brazilian religions, envisioning in the National Plan to Combat Discrimination a strategy and tool for conflict contexts. For this, it was established as a general objective to identify the historical factors that promoted the attempt to control the cults of African matrix. In the end, the aim is to identify the mechanisms used to curtail the rights to the religious cults of African origin.

Keywords: Religion; African matrix; Religion Prejudice.

¹ Doutora em História Contemporânea na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. E-mail: mariaramalho2@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Durante o século XIX, autores como Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) e Cesare Lombroso (1835-1909), baseados em critérios racistas, desenvolveram ideias que procuravam justificar cientificamente a desigualdade social. Essas ideias vieram a ser assimiladas pela sociedade brasileira.

A intolerância religiosa se tornou uma das principais causas de perseguição das minorias no mundo e com frequência as atitudes de intolerância não vêm isoladas; componentes de etnocentrismo, racismo, questões econômicas e de manutenção do *status* social são algumas das motivações que podem acompanhar tal manifestação.

Tendo em vista este cenário, este artigo pretende abordar o debate acerca da discriminação de religiões de matriz africana. O objetivo do estudo é explicitar as manifestações de discriminação e intolerância religiosas contra os seus praticantes com atos que podem ser caracterizados como racismo religioso, compreendendo a sua formação a partir do pensamento colonial.

Foi a partir das transformações da mão de obra escrava, que teorias raciais se expandiram pela Europa e influenciaram o pensamento social brasileiro, assomando assim o racismo como construção social baseada nas conjecturas científicas dos “cientistas” do pensamento social.

Os conceitos de pensadores como Joseph Arthur de Gobineau e Cesare Lombroso chegam ao Brasil e com eles os discursos para analisar a sociedade brasileira, estabelecendo diferenças internas entre a população; os negros e escravos passam a ser vistos como “objetos de ciência”, se “tornam uma classe perigosa”, sendo definidos pela ciência como diferentes e inferiores, pois era a partir da ciência que se estabeleciam as diferenças e as inferioridades. Os “homens da ciência”, como João Batista Lacerda, Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Oliveira Vianna, sob a influência de Gobineau, desenvolveram teorias raciais fortes no Brasil, que influenciaram a elite branca, que utilizava mão de obra escrava oriunda dos países africanos.

A teoria racista de Gobineau não era preconceituosa apenas contra as raças não brancas, mas contra inclusive os brancos que considerava terem sangue mesclado com negros e índios. Essa teoria racista do século XIX fomentou a denominação feudal que se transformaria em uma ideologia justificadora dos países capitalistas centrais sobre a Europa, África, Ásia e América e de uma elite dominante proprietária sobre o conjunto da população trabalhadora, assimilada pelo convívio social, sendo que parte dessa população resiste, até a atualidade, a manifestações de intolerância religiosa, como bem afirma o historiador Buonicore (2005: 2).

O objetivo deste artigo é compreender o fenômeno da intolerância religiosa perante os cultos de matriz africana, nas primeiras décadas do século XXI, bem como sugerir

ações para sua superação. Embora se reconheça, de modo geral, que a sociedade brasileira possui uma pluralidade religiosa, até então sucedem muitos casos de intransigência diante as celebrações referidas.

A metodologia para este estudo, assentou, por um lado, na revisão da literatura e, por outro lado, na análise dos episódios de intolerância racial apresentados nos meios de comunicação social, à luz da legislação de combate à intolerância religiosa (Lei n.º 9.459/97) e da educação em direitos humanos. Desse modo, pretende-se analisar os fatores que geram estes conflitos entre as religiões africanas num Estado laico e as ações desse mesmo Estado.

1. ORIGEM DO CONTROLE RELIGIOSO E SOCIAL

De acordo com o antropólogo Ilzer de Matos Oliveira (2014), os motivos pelos quais as religiões de matriz africana passaram a ser perseguidas, em todo o Brasil, estavam relacionados com o desígnio de banir das cidades e do país essas representações do atraso proveniente da presença negra e tudo o que derivasse de sua existência na composição da população.

É possível confirmar que a intolerância religiosa faz parte de uma herança cultural, advinda da colonização das terras do país dominado pelo cristianismo cultural e demonizada pelo preconceito cultural proveniente de outras etnias; quando os governantes não eram favoráveis aos cultos africanos, foi utilizada força policial, os líderes religiosos foram detidos e aplicaram-se leis para incentivar a extinção de toda e qualquer manifestação representada por negros.

Principal pesquisadora da cultura e religiosidade africanas no Estado Brasileiro de Sergipe, Brasil, e umas das principais antropólogas do país, Beatriz Góis Dantas (1987) discute as acusações que serviram de pretexto à perseguição policial aos cultos de raiz africana durante o período da República Brasileira e a década de 30. Para a autora, acusações revelam pontos de tensão na sociedade e constituem-se em atos políticos, na medida em que pretendem a eliminação de concorrentes, e no campo da religião, onde as disputas entre diferentes agências religiosas remetem às lutas propriamente políticas que se desenvolvem no âmbito da sociedade global, acusações que constituem um tema sempre recorrente.

Em sua obra, o historiador Jaime Pinsky descreve este cenário, onde se confirma que um quantitativo elevado de negros não podia exercer suas práticas religiosas; por essa razão, os negros recorreram ao sincretismo religioso, que se iniciou durante a chegada dos africanos ao Brasil no século XVI, por volta de 1535, então na condição de escravos, mesmo estando sujeitos à conversão ao catolicismo (Pinsky, 2015).

Desde a chegada dos negros ao território brasileiro surgiram os primeiros casos de intolerância, mas tal não é comparável com o que foram as perseguições que mais tarde ocorreram durante toda a história brasileira (Oliveira, 2014).

O antropólogo Pierre Verger analisa a dinâmica do processo: “as convicções religiosas dos escravos eram, entretanto, colocadas a duras provas aquando de sua chegada ao novo mundo, onde eram batizados obrigatoriamente ‘para a salvação de sua alma’” (2002: 14). A vinda dos escravos africanos destinava-se ao cultivo da terra, e considerando que a teologia não punha nenhuma dúvida sobre a legitimidade de tal recurso, a etapa seguinte era converter os pagãos, que agora começavam a integrar uma sociedade cristã e católica.

Nesse contexto, é possível perceber o controle, por exemplo em ações impostas como o batismo e a submissão às doutrinas da religião cristã do colonizador; essas ações representam bem a intolerância religiosa dessa época e como ela perpassou até aos dias de hoje, sempre vindo como inferior tudo que deriva da cultura do colonizado, ou escravizado, como afirma o antropólogo Roberto Oliveira (2014).

Pierre Bourdieu (2012) observa que as relações apresentam um poder simbólico nesse caso; segundo o sociólogo, um poder que se deixa ver menos ou que é até mesmo invisível; poder que se exerce pela ausência ou pouca importância dada ao que fundamenta e movimenta uma série de atos da cultura africana.

O desprezo e a arrogância do colonizador relativamente à religião e aos costumes africanos, eram justificados pelo simples fato de associá-los a seres sem alma, que estariam ainda mergulhados nas trevas por praticarem feitiçarias e bruxarias, podendo apenas o catolicismo salvá-los. Para os portugueses colonizadores, as suas ações seriam em benefício dos negros, dando-lhes assim a oportunidade de se converterem e alcançarem a salvação, como afirma o filósofo Gilbraz Aragão (2016).

A ideia simbólica de salvação, de certo modo, se perpetua até aos dias atuais, quando grupos religiosos evangélicos tentam sobrepor a sua fé aos cidadãos praticantes de religiões de matriz africana. A justificativa para o fato se baseia no imaginário de salvação da alma dos africanos por estarem mergulhados nas trevas exteriores; é como se tudo o que derivasse do negro estivesse encharcado de pecado e heresia (Mattos, 2008; Aragão, 2016).

Desse modo, a cultura africana é tratada como algo anormal e fora dos padrões estabelecidos, largamente praticada desde os três impérios medievais do norte da África, durante os séculos X a XV, estabelecendo suas relações com a Ásia, com a Europa e com as Américas. Outra exigência imperativa é de que a história (e a cultura) da África devem pelo menos ser vistas de dentro, não sendo medidas por régua de valores estranhos.

Mas essas conexões têm que ser analisadas nos termos de trocas mútuas e em influências multilaterais, em que existe algo da contribuição africana a ser considerado

para o desenvolvimento da espécie humana. Além disso, as expressões culturais oriundas do povo negro passaram a receber uma carga depreciativa no processo de desumanização da população negra para impor a cultura do colonizador, como destaca Gilbraz Aragão (2016). Nas palavras de Darcy Ribeiro:

A empresa escravista, fundada na apropriação de seres humanos através da violência mais crua e da coerção permanente, exercida através dos castigos mais atrozes, atua como uma mó desumanizadora e desculturadora de eficácia incomparável. Submetido a essa compreensão, qualquer povo é desapropriado de si, deixando de ser ele próprio, primeiro, para ser ninguém ao ver-se reduzido a uma condição de bem semovente, como um animal de carga; depois, para ser outro, quando transfigurado etnicamente na linha consentida pelo senhor; que é mais compatível com a preservação de seus interesses (Ribeiro, 1995: 118).

2. LEGITIMAÇÃO DA RELIGIOSIDADE AFRICANA

O processo de perseguição ao reconhecimento pelo Estado brasileiro das religiões de matriz africana vem do início do século XVI até à atualidade; é fato que a sociedade se transformou, mas uma minoria conservadora ainda defende que devem ser consideradas excluídas da coletividade, justamente por não cumprirem os padrões culturais e religiosos impostos pelo corpo social. Além disso, apesar das transformações sociais desde o início do século XXI, as desigualdades raciais continuam se expressando exemplarmente e com particular intensidade no mercado de trabalho. Nessa esfera, mesmo com todos os avanços da Constituição de 1988, os mecanismos de discriminação permanecem operando de maneira sutil, mas eficiente.

A presença deste item na legislação possibilitou que os movimentos sociais demandassem outras leis a serem aprovadas entre as décadas de 1990 e 2000. O movimento negro e a Constituição de 1988 foram importantes para estas conquistas; mesmo assim, a sociedade brasileira ainda presencia consequências dos erros do passado, apesar dos acordos firmados em busca de formar uma nação ideal, onde todos os cidadãos possam ser iguais, independentemente da cor de sua pele, religião ou classe social.

Viver numa comunidade moldada para fins determinados foi por muito tempo desejo dos governos do passado, mas as garantias para as transformações que ocorreram nos anos 70 do século XIX vieram a influenciar o povo brasileiro; os reflexos desses acontecimentos ainda existem e uma solução definitiva será sempre alvo de discussões.

Durante o século XIX, o Brasil detinha atividades exploratórias e os direitos só pertenciam aos colonizadores e aos empossados pela coroa, como representante do império português; os direitos eram sobretudo para favorecer o poder de além-mar.

Essas diretrizes foram geradoras de muitas revoltas espalhadas pela colônia portuguesa; os preceitos eram usados para apoiar e firmar os privilégios dos proprietários de engenho, senhores da terra e das minas de ouro, e também para controlar que desafios vindos de escravos libertos não fossem possíveis contra o poder dominador da época, do patriarcado e dos senhores das terras.

Vale a pena destacar que o processo de mudança social não é totalmente negativo; houve problemas, contudo, muito contribuiu para a asserção dessas religiões; por exemplo, a umbanda teve sua primeira federação em 1939 (Morais, 2018).

De acordo com Frigerio (2005), ao analisarmos o processo de legalização do culto da umbanda, no final da década de 1930, este vai além de sua representatividade da cultura, religiosidade, preservação e memória na sociedade para o amparo de sua história. Nesse aspecto, se agrega a esse processo o planejamento de retorno à África como uma tendência contemporânea das religiosidades afro-brasileiras.

O contexto de africanização compreende uma série de reformulações, que inclui a substituição da oralidade pela adoção de escritos produzidos pelos próprios adeptos, ou importados da produção científica (Aragão, 2016). De acordo com Verger (2002), há uma busca pela pureza de culto perdida nos processos de aculturação pós-diáspora, cujo exemplo aponta para o abandono das imagens de santos católicos e de outras influências, que não configurem a ideia de matriz africana, em processos ativos de sincretização doutrinária e ritual.

Stuart Hall (2003) analisa a concepção de diáspora e seus efeitos, no vasto processo de constituição da identidade cultural, que origina a presença civilizatória dos povos africanos que foram espalhados pelo “Novo Mundo”. Mais que isso, colocam-se em questão os ideários de purificação, que perpassam nossas concepções de cultura como um dado impermeável e avesso ao sincretismo, tencionando as percepções étnico-raciais.

A hostilidade, o racismo e a discriminação contra as religiões de matriz africana remontam ao tempo da escravidão desde o Brasil colônia; tais religiões foram negativamente rotuladas pelo simples fato de serem de origem africana; por outro lado, têm sido criticadas pelos movimentos neopentecostais, que nos últimos anos se valeram de mitos e preconceitos para “demonizar” e insuflar a perseguição observada no passado, que ainda configura referência central na literatura especializada (Frigerio, 2005).

Neste processo histórico, o que é produzido pelo negro brasileiro é consideravelmente desumanizado, desvalorizado ou considerado estranho, exótico, folclórico; por outro lado, o discurso de alguns grupos neopentecostais estimula a visão da religião africana como ligada ao culto do demônio, diabo, satanás, e a rituais satânicos, macumba ou que fazem o mal.

Diante desse contexto, as novas formas de negociação social dessas comunidades oferecem formatos através dos quais se institucionalizam as experiências reivindicativas, em relação as matrizes discursivas que organizam essas ações, se projetam como efetivamente distintas daquelas com pensamentos simbólicos de adequação e acomodação das práticas junto a sociedade envolvente e à cultura hegemônica.

Um dos objetivos de aumentar o escopo é chamar a atenção para o problema e nacionalizar o debate, além de pressionar os governantes para a implementação de políticas públicas mais efetivas. Outra meta é cobrar a execução da legislação já existente, que tipifica o crime de intolerância religiosa.

É essencial perceber também que esse processo de legitimação esbarra nas contradições próprias do campo afro, seja em função das relações de poder ativadas por uma suposta matriz teológica a ser seguida, seja em razão das lógicas identitárias construídas por contornos étnicos, cuja delimitação projeta possibilidades de identificação por parte dos atores deste campo (Frigerio, 2005).

Nesse sentido, é relevante dizer que existe a necessidade de compreensão dos processos de negociação que envolvem as práticas religiosas de matriz africana, uma vez que elas se encontram num contexto de entendimento, participação e aproximação das perspectivas políticas modernas que representam as relações étnico-raciais, bem como as lógicas de participação política em diversificados canais de aproximação entre Estado e sociedade civil (Morais, 2018).

Em outros momentos, a concepção da Lei Estadual n.º 5931, aprovada em 25/03/2011, acerca da legitimação social implementada por este segmento, está centrada na adaptação e acomodação dos ritos da coletividade envolvente. Na sociedade moderna observa-se uma postura substancialmente distinta, através da qual exigem-se políticas de reconstrução social e possibilidades concretas de uma participação mais ativa na esfera pública, na comunidade escolar e nos movimentos sociais.

3. CULTOS AFRICANOS: IMAGEM E CONFLITOS

As religiões de matriz africana constituem um dos maiores elementos simbólicos da sociedade brasileira. Os ataques e sua destruição têm em sua grande maioria as mais diversas formas como: terreiros incendiados; pessoas perseguidas nas ruas por usar trajes e vestimentas religiosas do candomblé; prisão dos Pais e Mães de Santo; proibição de suas práticas. Todas essas manifestações são reflexos de um longo regime escravocrata, que ainda tem seus resquícios do passado nos tempos atuais (Fernandes, 2017).

Aragão (2016) considera que a intolerância religiosa pode ser entendida como uma prática marcada pelo não reconhecimento da veracidade de outras religiões; assim, está relacionada com a incapacidade de os indivíduos entenderem e respeitarem crenças diferentes, ao sobrepor sempre a cultura do branco acima das outras crenças, e com casos concretos de manifestações de intolerância no campo prático.

É com este entendimento atribuído ao fenômeno, que se buscam apresentar formas e casos de intolerância religiosa, entre os quais o segmento das religiões afro sofre manifestações hostis (Fernandes, 2017). As ações violentas, de forma física ou verbal, nos espaços físicos às divindades cultuadas, constituem casos de intolerância, que se reproduzem atualmente, perpetuando uma prática das elites brasileiras. Como refere Fernandes:

Os preconceitos e ações contra esse grupo, o de praticantes das religiões afro, em todos os países americanos em que essas religiões são praticadas, tem a ver com a formação da estrutura estatal sob a colonial modernidade, visto que, para o colonizador, evangelizar as populações submetidas (indígenas e africanos escravizados) era parte fundamental da empreitada colonial (2017: 118).

Com a expansão dessas religiões a partir da segunda metade do século XX, verificou-se também o aumento das ações discriminatórias, vistas principalmente sobre a forma de discursos de ódio, agressões físicas aos praticantes, destruição de templos de culto, causando impactos sobre a vida dos indivíduos, que apesar de terem garantidos a liberdade de crença e o exercício de culto pela Constituição Federal de 1988, continuam tendo suas vidas atingidas por esse fenômeno (Oliveira, 2014).

Conforme o Ministério da Mulher e Direitos Humanos apresentado no *site* Brasil de Fato, de abrangência nacional, entre 2015 e o primeiro semestre de 2019, registaram-se 2.722 casos de intolerância religiosa – uma média de 50 por mês, sendo que as religiões de matriz africana são as mais atingidas (BBC Brasil, Rio de Janeiro, 21 de janeiro 2016).



Fig. 1. Gráfico retratando o aumento dos casos de intolerância religiosa. Fonte: Ministério da Mulher e Direitos Humanos (Site Balanço Disque 100 – Ministério da Mulher, junho, 2019).

Além disso, é possível observar a diferença e ações contra as religiões de matriz africana em relação às demais religiões, o que merece atenção por parte do Estado para esse fato causador de danos irreparáveis. Entre as características das vítimas, nota-se que o cidadão de matriz africana tem predominância (Souza, 2020):

Nos casos identificados, ataques a religiões de matriz africana são os mais numerosos

Fonte: Balanço Disque 100 – Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos

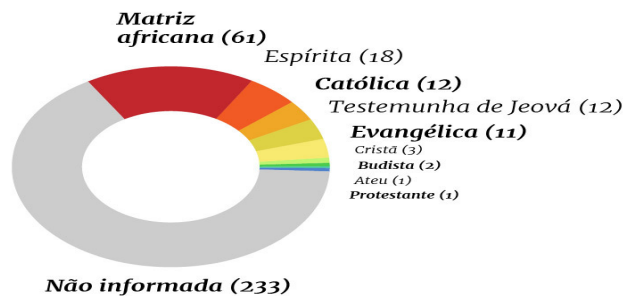


Fig. 2. Gráfico retratando ataques por intolerância religiosa. Fonte: Ministério da Mulher e Direitos Humanos (Site Balanço Disque 100 – Ministério da Mulher, junho, 2019).

Uma das principais instituições repressoras foi, no passado, a igreja católica; atualmente, percebe-se um discurso demonizado, partindo de uma parcela das igrejas neopentecostais, nos cultos, nas mídias e na literatura evangélica. Há ainda manifestações de intolerância religiosa, como as depredações aos terreiros, aos símbolos religiosos, chegando mesmo a ações violentas, como, por exemplo, agressões físicas e mortes (Fernandes, 2017).

A falta de conhecimento sobre essas religiões ainda é um dos pilares que sustenta a ocorrência de práticas intolerantes. Como destaca Gilbraz Aragão (2016), é necessária a efetivação de políticas públicas que garantam assistência a esse segmento religioso, de forma a contribuir para a amenização do problema, por meio de ações práticas que propaguem conhecimentos adequados sobre a cultura africana e as religiões afro-brasileiras.

A própria perspectiva de identificação das fragmentações e rivalidades endógenas do africanismo encontra-se profundamente vinculada ao dualismo entre o culto praticado em perspectiva individualista e a sistematização doutrinária corporativa (individualismo e coletividade) típica das análises de Durkheim (1993), a qual é compreendida como

obstáculo a ser ultrapassado. Noutra sentença, este princípio de oposição entre sagrado e profano, que pode ser reinterpretado como manipulação legítima ou profanadora do sagrado, serve de modelo para uma proposta de transformação conceitual das práticas africanistas enquanto religião sistematizada.

Mesmo com os ataques permanentes sofridos pelas religiões de matriz africana, nota-se que existe uma movimentação buscando unir forças para dar maior visibilidade à luta contra o racismo religioso no Brasil. Apesar do sofrimento, intolerância e descaso do poder público, e de uma parcela da sociedade, as religiões de matriz africana seguem batalhando e unindo forças para continuar apreciando seus Deuses e lutar pelos seus direitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para compreender a violência sofrida pelos adeptos das religiões de matriz africana é necessário revisitar o passado marcado pela escravidão, pela intolerância e pela hierarquização dos sujeitos.

Os africanos trazidos para o Brasil para serem escravizados foram classificados como seres sem alma e sem cultura e isso reflete-se ainda hoje nas suas relações sociais, políticas, econômicas e religiosas. É preciso compreender quais foram os pilares utilizados para estabelecer os valores que ajudaram a moldar uma sociedade racista, misógina e intolerante. O desejo de estabelecer como cultura uma cultura hegemônica, fez com que os portugueses, com o apoio da igreja católica, marginalizassem, excluíssem, violentassem tudo aquilo que significasse uma ameaça para o seu projeto de sociedade.

Portanto, o colonizador foi lutando para eliminar as epistemologias negras e indígenas. Apesar de todas as arduidades, os escravizados conseguiram criar habilidades para escapar dos horrores impostos pela colonização religiosa e lutaram pelo direito de praticar as suas ações religiosas, tanto em sua área física do terreiro, como no lugar público nos mais diversos estados do Brasil.

Ao dissecar a relevância das religiões de matriz africana, é importante pensar em obstáculos, pois mesmo apesar de outras manifestações dominantes, e da distância da pátria mãe, os Deuses Africanos sobreviveram e são festejados e venerados nos diversos terreiros existentes em todas as regiões brasileiras.

Não podemos deixar de dizer que a luta pelo direito à liberdade religiosa ainda é uma realidade, mesmo assim os afro-religiosos seguem resistindo. É muito difícil deixar de falar sobre os ataques sofridos pelos praticantes das religiões de matriz africana sem mencionar as questões étnico-raciais. As religiões de matriz africana sofrem com os ataques racistas e preconceituosos devido à origem étnica e cultural dos seus seguidores.

Diante disso, ainda hoje muitos adeptos dos terreiros de umbanda e candomblé ocultam a sua identidade religiosa como uma forma de proteção. Os ataques sofridos pelos umbandistas e candomblecistas estão estritamente ligados à cor da pele e ao passado histórico desse povo. Por isso, utilizar a expressão racismo religioso é dar crédito a uma luta de anos do movimento negro que busca, através da lei, encontrar punições para os atos racistas e preconceituosos.

Salientamos que, apesar de todas as dificuldades impostas, as religiões de matriz africana continuam buscando aparelhos de sobrevivência através da aproximação com outras religiões, da participação em atos ecumênicos, da utilização das mídias sociais e da luta no âmbito jurídico. Igualmente, vale aludir que, apesar das religiões de matriz africana serem as maiores vítimas da intolerância no Brasil, elas prosseguem sem utilizar a violência nas suas comunicações contra aqueles que promovem os ataques de ódio. A frequência de jovens engajados nos terreiros com certeza traz esperança para dias melhores e, acima de tudo, para a continuidade das crenças e tradições religiosas de matriz africana.

REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, Gilbraz Souza (2016), “Da Intolerância Religiosa ao Diálogo Transreligioso”, *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB* 12 (1): 152–171.
- BOURDIEU, Pierre (2012), *O Poder Simbólico*. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BUONICORE, Augusto Cesar (2005), “Reflexões sobre o Marxismo e a Questão Racial”, *Revista Espaço Acadêmico* 51.
- DANTAS, Beatriz Góis (1987), “Pureza e Poder no Mundo dos Candomblés”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.), *Candomblé, Desvendando Identidades*. São Paulo: Emw editores: 121-127.
- DURKHEIM, Émile (1993), *Las Formas Elementales de La Vida Religiosa*. Madrid: Alianza.
- FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha (2017), “A Raiz do Pensamento Colonial na Intolerância Religiosa Contra Religiões de Matriz Africana”, *Revista Calundu* 1 (1): 117-136.
- FRIGERIO, Alejandro (2005), “RE Africanização em Diásporas Religiosas Secundárias: A Construção de Uma Religião Mundial”, *Religião e Sociedade* 25 (2): 136-160.
- HALL, Stuart (2003), *Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

MATTOS, Marcelo Badaró (2008), *Escravidados e Livres: Experiências Comuns na Formação da Classe Trabalhadora Carioca*. Rio de Janeiro: Bom Texto.

MORAIS, Mariana Ramos de (2018), *De Religião a Cultura, de Cultura a Religião: Travessias Afro Religiosas no Espaço Público*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos (2014), “Perseguição aos Cultos de Origem Africana no Brasil: O Direito e O Sistema de Justiça como Agentes da (In)tolerância”. Disponível em <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/>>. <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=13d83d3841ae-1b92#:~:text=A%20intoler%C3%A2ncia%20%C3%A0s%20religi%C3%B5es%20de,o%20nosso%20processo%20de%20democratiza%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em 07 abr. 2022.

PINSKY, Jaime (2015), *A Escravidão no Brasil*. 21.^a ed. São Paulo: Contexto.

RIBEIRO, Darcy (1995), *O Povo Brasileiro a Formação e o Sentido do Brasil*. 2.^a ed. São Paulo: Companhia das Letras.

SOUZA, Marina Duarte (2020), “Denúncias de Intolerância Religiosa Aumentaram 56% no Brasil em 2019”. *Brasil de Fato*, São Paulo, 21, jan. 2020. Disponível em: Revista Eletrônica <<https://www.brasildefato.com.br/2020/01/21/denuncias-de-intolerancia-religiosa-aumentaram-56-no-brasil-em-2019>>. Acesso em 07 abr. 2022.

VERGER, Pierre Fatumbi (2002), *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. 6. ed. Salvador, BA: Corrupio.

LUGARES DE MEMÓRIA E VIOLÊNCIA: OS CONCEITOS *DARK* COMO POSSIBILIDADE DE COMPREENSÃO DA FASCINAÇÃO PELO MÓRBIDO

por

Karen Cristina Galletto¹

Resumo: O artigo analisa a relevância da história oral como parte do patrimônio imaterial e propõe uma reflexão sobre o racismo no Brasil através dos conceitos teóricos *dark heritage* e *dark tourism* destacando a importância das memórias para a construção da história e da identidade cultural. O período estudado situa-se entre o século dezanove e o século vinte, na cidade de Campinas, e a abordagem da história oral aspira complementar as informações existentes nas fontes oficiais, trazendo novas perspectivas sobre o passado. Este trabalho se concentra em dar voz às experiências e memórias de pessoas comuns, que geralmente não são consideradas relevantes na história oficial, assim como promover uma ponderação sobre a importância de preservar lugares e memórias, marcados pela dor e pelo desconforto, a fim de resgatar a história e construir uma identidade cultural mais completa e diversificada.

Palavras-chave: História oral; Racismo; *Dark heritage*; *Dark tourism*.

Abstract: The article analyses the relevance of oral history as part of intangible heritage and proposes a reflection on racism in Brazil through the theoretical concepts' dark heritage and dark tourism, highlighting the importance of these memories to the construction of history and cultural identity. The study focuses on the period between the 19th and 20th centuries in the city of Campinas, and the approach of oral history aims to complement the existing information found in official sources, bringing new perspectives on the past. This work focuses on the need to give voice to the experiences and memories of ordinary people, who are often overlooked in official historical accounts, and also prompts a reflection on the significance of preserving places and memories, that bear the marks of pain and discomfort, to recover lost history and foster a more comprehensive and diverse cultural identity.

Keywords: Oral history; Racism; Dark heritage; Dark tourism.

¹ Mestra em Patrimônio Cultural pela Universidade do Minho (UMINHO) e Licenciada em Ciências Sociais pelo Instituto Superior de Ciências Aplicadas (ISCA). ORCID <<https://orcid.org/0000-0001-5319-3553>>. E-mail: karengalletto@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

O advento do capitalismo e as suas inovações tecnológicas impactam e modificam o cotidiano dos indivíduos em diversas esferas (tangíveis e intangíveis). Ressignificando toda uma nova era de memórias, assume formas diversas de seleção daquilo que possa ser considerado histórico e, também, o que deva ser fadado ao esquecimento. É essa a conjuntura que percorre a memória histórica e a história oral. Não é somente o esforço da memória e da história, mas, principalmente, os temores dos seus esquecimentos (Ricoeur, 2007).

A história oral é um precioso bem do patrimônio cultural imaterial, que ao longo dos anos vem perdendo o seu valor. Quando se estuda a relação entre a recordação e o esquecimento, buscam-se as finalidades principais da memória e a luta para que esta se mantenha viva. Portanto, contar histórias não é tarefa fácil; é um ofício para vozes que transformam o tempo vivido em tempo pensado e narrado, através das linhas da memória sensível (Galletto, 2022).

De fato, a habilidade de compor histórias e narrativas é fundamental para a conservação dos grupos sociais e para a transmissão de conhecimentos e valores entre as gerações. Desde tempos remotos, os seres humanos têm utilizado a narrativa como forma de transmitir informações e experiências, de uma geração para outra, e de consolidar os laços sociais dentro de um grupo.

Ao contar histórias, os seres humanos criam tramas simbólicas que servem como orientadoras da vida em coletividade. Essas histórias podem ser mitos, lendas, contos populares, fábulas, entre outras formas de narrativa. Elas ajudam a estabelecer valores morais, crenças e ideologias importantes para a coesão e o funcionamento do grupo.

Além disso, a habilidade de compor histórias é essencial para a construção da identidade individual e coletiva. As histórias que contamos sobre nós mesmos, nossa família, nossa comunidade e a nossa cultura nos ajudam a entender quem somos e de onde viemos. Elas fornecem-nos um senso de pertencimento e nos ajudam a criar um senso de continuidade histórica.

Assim, é através do exercício da capacidade de elaborar histórias que os seres humanos deixam as suas trilhas para as gerações futuras. As histórias que contamos hoje podem influenciar as histórias que serão contadas no futuro, moldando a visão de mundo e a identidade das próximas gerações.

Diante disso, acreditamos na prerrogativa de que deve haver um comprometimento para com estudos que pretendam compreender as diversas formas de preconceitos, como, por exemplo, os de cunho racial, como instrumentalização capaz de interromper o(s) silêncio(s) e invisibilidade(s), tornando conhecidas as facetas dos factos muitas vezes obscurecidos pelas memórias oficiais.

Consideramos que o preenchimento das lacunas históricas sobre a intolerância possa ocorrer por meio do resgate da memória histórica e da história oral. Para Thompson, a história é um processo de construção de narrativas que dão sentido ao passado. O autor argumenta que essas narrativas são influenciadas por fatores sociais, políticos e culturais e que diferentes grupos podem ter perspectivas distintas sobre o mesmo evento histórico. Assim, a história não é vista como uma verdade objetiva e universal, mas como uma construção social e cultural (Thompson, 2017).

Experiências precipitadas pela dor e pelo sofrimento ganham a cada dia mais visibilidade por meio de experiências oriundas do turismo, envolvendo lugares de incômodo que, se bem atribuídas e compreendidas, podem se tornar verdadeiras práticas educacionais extraordinárias, preservando e recuperando memórias livres do esquecimento. Afinal, conservar em trechos diversos as narrativas, estruturadas pelas memórias tecidas diariamente, é um grande contributo para refletirmos sobre a representação do que é doloroso e que não deve ser esquecido.

Este artigo está estruturado em três partes. Na primeira parte, são resgatadas as memórias e a história oral, com base nos conceitos referentes ao patrimônio; na segunda, são apresentados alguns fatos sobre a violência racial no Brasil, especialmente na cidade de Campinas, no estado de São Paulo; e, na terceira parte, é demonstrado um exemplo empírico que permite evidenciar os conceitos de *dark heritage* e de *dark tourism*, a partir da história do escravo Elesbão.

1. PATRIMÔNIO, MEMÓRIA E HISTÓRIA ORAL

Podemos pensar o patrimônio como a agregação de condutas, de bens, de objetos e de valores, que possibilita a criação de uma identidade que une e consolida culturalmente o grupo social (Corá, 2014). Sendo assim, as memórias coletivas efetivam-se através das respostas de socialização nas atividades compartilhadas (Ikeda e Pellegrini, 2008).

A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) reconhece que alguns lugares na Terra são de “valor universal excepcional” e devem fazer parte do patrimônio comum da humanidade. Os bens patrimoniais integram-se nas seguintes categorias: i) patrimônio cultural e patrimônio natural; ii) patrimônio móvel e imóvel; iii) patrimônio tangível e intangível (Benhamou, 2017).

Os sítios arqueológicos, as cidades históricas, os locais sagrados (igrejas ou mosteiros), os monumentos e os castelos pertencem ao patrimônio cultural. As paisagens naturais (florestas, rios, montanhas, costas marítimas) pertencem ao patrimônio natural. Ao patrimônio cultural móvel correspondem todos os bens que podem ser transportados,

tais como os objetos, as obras de arte e o artesanato. Todos esses exemplos correspondem ao patrimônio tangível, ou seja, são bens que podem ser tocados. Os bens classificados como patrimônio intangível não são palpáveis, como, por exemplo, as canções, as lendas, as rimas, o folclore e os provérbios.

A UNESCO evidenciou, no ano de 2003, a necessidade de salvaguardar a cultura imaterial, incluindo as expressões vivas e as tradições que várias comunidades mundiais têm a necessidade de transmitir oralmente aos seus descendentes. Isso evidencia a emergência da noção de patrimônio sob os pressupostos conservacionistas da modernidade, considerando os seus dois mais importantes pilares: o culto da preservação e o da nostalgia (Lowenthal e Kenneth, 1985).

A preocupação com o patrimônio pode ter, entre as suas principais motivações, a aceleração do ritmo de mudanças impostas pelo mundo moderno, impactando diretamente na questão da identidade. Portanto, investigações de caráter antropológico podem ser uma das possibilidades metodológicas para uma melhor compreensão dos processos de construção, representação e consumo de significados culturais em museus de patrimônio cultural (Anico, 2008). Essas pesquisas podem abordar questões como, por exemplo: quais os métodos e abordagens utilizados pelos antropólogos na investigação desses processos; como a preservação dos aspectos simbólicos dos objetos etnográficos em museus pode influenciar a compreensão dos significados culturais pelos visitantes; e como os museus e exposições podem ser usados como locais de contacto entre diferentes grupos e culturas (Clifford, 1997).

A preservação de objetos etnográficos em museus é crucial para compreender e valorizar as culturas de diferentes povos, uma vez que revela a possibilidade de analisarmos a importância da sua preservação e exposição e, também, a construção de identidades culturais. Desta maneira, os resultados obtidos poderão contribuir para aprimorar as práticas de conservação e para o desenvolvimento de políticas públicas voltadas à preservação do patrimônio cultural.

O patrimônio cultural, num sentido abrangente, poderá levar-nos a entender a realidade humana como encruzilhada de vontades e de dúvidas, contra o fatalismo, o determinismo, a ignorância e o esquecimento. A educação, como aprendizagem permanente a partir da transmissão dos saberes, do exemplo e da experiência, tem, por isso, um papel crescente e fundamental no combate em prol da “sociedade de cultura”, da “cultura da paz” e da defesa e salvaguarda de um patrimônio comum, da humanidade, dos povos e das pessoas, independentemente da sua natureza material ou imaterial (Galletto, 2022).

A história oral nos traz vivências, emoções e sentimentos, ao contrário, por exemplo, da fotografia, que enquadra um foco e transmite um momento exato, assim como refere-se a uma aprendizagem, envolvendo emoções e sentimentos. Mas para utilizá-la como

técnica de pesquisa, deve-se ter em mente certas particularidades da lembrança pessoal e a sua relação com a anamnese coletiva.

Para que isso ocorra é de extrema importância o domínio de um método de pesquisa que, para além de quantificar e qualificar as fontes utilizadas (primárias e secundárias) possibilite uma análise detalhada das recolhidas dos dados obtidos com objetivos e critérios de codificação pré-definidos e, a partir deles, a realização metódica da transcrição e interpretação das informações fornecidas, reproduzindo um texto analítico (Bardin, 1977).

Partindo da premissa da sua importância histórica e da oralidade, propomos refletir sobre o racismo no Brasil a partir de um caso específico ocorrido no século XIX, na cidade de Campinas, localizada no estado de São Paulo, região sudeste do país, que remonta à temática do *dark heritage* e do *dark tourism*, tendo em vista a importância dos lugares de dor e de incômodo e de como devem ser preservados (Foley e Lennon, 2000).

Ao interagirmos com a história cultural do município de Campinas, que é o foco deste artigo, fica claro o potencial das narrativas orais, que manifestam toda a complexidade de rituais e outras práticas simbólicas que expressam hábitos, costumes, celebrações, saberes, fazeres e tradições regionais. Tal constatação nos leva a ousar afirmar que para serem efetivamente preservadas e mantidas no tempo e no espaço social, as memórias deveriam ser mobilizadas por políticas culturais. A gestão da cultura como recurso assume, neste caso, o patrimônio cultural como um campo de possibilidades de desenvolvimento.

A história oral, geralmente, espreita cada vez mais a indiferença, ocasionando maior abertura para espaços consumidos pela tecnologia que, não podemos negar, possuem diversos aspetos importantes; porém, devemos saber tirar partido dela. Ao mesmo tempo, em contrapartida, observa-se um processo de perda do contacto com as histórias contadas pelos avós, com as famosas lendas sobre diferentes localidades, que na sua maioria preservam a história e a memória de um tempo e de um espaço.

Este processo de perda pode estar relacionado com a aceleração do ritmo de vida moderno, que muitas vezes deixa pouco tempo para a transmissão oral de histórias e tradições. Além disso, a valorização crescente da cultura de massas pode contribuir para o enfraquecimento da preservação das narrativas e das lendas regionais. No entanto, é importante destacar que essas histórias possuem um valor único e insubstituível na preservação da identidade cultural de uma comunidade, na transmissão de valores e no estímulo à imaginação e à criatividade. Por isso, é fundamental valorizá-las e incentivá-las como parte do patrimônio cultural imaterial de uma região ou país.

Ademais, não podemos esquecer as relações que movem a vida do ser humano em sociedade. Todos os seres humanos necessitam suprir as suas inúmeras necessidades de sobrevivência, além das infinitas outras necessidades criadas pela sociedade de consumo.

Neste contexto, a perda do contato com tradições, e especialmente com a história oral, nos leva a refletir sobre as reais necessidades humanas no contexto do cotidiano e dos valores transmitidos pela comunicação. Parece que certos tipos de socialização estão cada vez mais em desuso, apesar de as tecnologias nos fazerem sentir mais conectados reciprocamente.

2. VIOLÊNCIA RACIAL NO BRASIL E NA CIDADE DE CAMPINAS

Temas como a escravidão africana e o tráfico negreiro continuam a ser, presentemente, de suma importância. A violência e a ampla duração destes fenômenos evidenciam a crueldade dos seres humanos. Tais fenômenos também foram capazes de causar alterações nos espaços em que decorreram, dando assim origem a elementos que se constituíram como memórias (monumentos, etnônimos, lendas, mitos, entre outros), ou seja, a partir dessas memórias é possível recuperar tramas fundadoras (Henriques, 2013).

O escravismo foi instituído por um sistema de classes, baseado em dinamismo econômico de exportação de mercadorias e importação de mão de obra, mantido pela violenta dominação instituída normativamente pelos governantes (Moura, 1994). O regime escravista provocou uma fratura estrutural na sociedade brasileira: a divisão entre “brancos” e “não brancos”, indivíduos “livres” e “escravizados”, fundamentando, assim, um estatuto de classe polarizado entre “senhores” e “escravos”. Estaria aí o *ethos* para tentarmos compreender os significados do racismo no Brasil.

O racismo pode ser explicado de duas maneiras: devido a uma dominação étnica e devido a uma classificação discriminatória do grupo subordinado, ao se promoverem designações com base em distinções corporais e de aparência, como a depreciação relacionada com a questão da cor da pele. Assim, a definição racial de um grupo de pessoas em resultado de determinadas semelhanças, sejam físicas, históricas e/ou sociais, que desenha o processo de racialização, seria “consequência da dominação étnica” (Goodman, 2016: 43).

A cidade de Campinas tem em torno de duzentos e sessenta anos de história e milhares de anos de história indígena. A sua formação colonial deriva da primeira metade do século XVIII, ainda como um bairro rural da então antiga Vila de Jundiá (Teixeira, 2002). Localizado nas margens de um trilho aberto por paulistas do Planalto de Piratininga, entre 1721 e 1730, que seguia em direção às recém-descobertas minas dos Goias, o povoamento do “Bairro Rural do Mato Grosso” iniciou-se com a instalação de um pouso de tropeiros nas proximidades da “Estrada dos Goias” (Sousa Coelho, 2014).

Os cafezais nasceram no interior das fazendas de cana, impulsionando em pouco tempo um novo ciclo de desenvolvimento da cidade. A partir da economia cafeeira, Campinas passou a concentrar um grande contingente de trabalhadores escravos e livres, de diferentes procedências, empregados em plantações e em atividades produtivas rurais e urbanas. Neste período, a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Campinas do Mato Grosso de Jundiá tornou-se, em 1797, a Vila de São Carlos e, em 1842, o nome de origem da região foi resgatado da vila à Cidade de Campinas (Sousa Coelho, 2013).

A escravidão na cidade de Campinas iniciou-se em meados de 1779. Com a transição da cultura canavieira para a cafeeira, o número de escravos, entre os anos de 1779 e 1829, aumentou consideravelmente, até a proibição, em 1850, do tráfico negreiro. Nessa época, a cidade já possuía a maior captação de escravos do Oeste Paulista, chegando ao total de aproximadamente 14 mil escravos (Eisenberg, 1987).

Os escravos que não cumprissem ordens ou tentassem a fuga eram, na sua maioria, punidos e castigados, o que, inclusive, era permitido por lei. O castigo imputado ao escravo infrator apresentava-se como parte do “governo econômico dos senhores”, aliado ao trabalho excessivo e à alimentação insuficiente.

O poder do senhor exercido sobre o escravo não objetivava exterminá-lo, mas sim otimizar a sua produção econômica e diminuir a sua força de reação contra o sistema dominante. É justamente o perigo da perda de funcionalidade do sistema de dominação do senhor sobre o escravo que fez com que a punição senhorial fosse um agente político, manifestando-se e reativando-se na punição do cativo faltoso (Lara, 1988: 116).

O castigo exemplar praticado contra os escravos consistia numa espécie de “teatro do medo”, derivado das experiências inquisitoriais, que incluía açoitamento, picadas com navalhas ou facas, aplicação de sal, limão e urina, além da imposição de correntes. Esse tipo de punição era bastante comum na transição do tempo medieval para a época moderna e tinha como objetivo aterrorizar e controlar os escravos (Lara, 1988: 74-75).

A violência exagerada dos senhores contra os escravos se dava, na maioria das vezes, por necessidade de exemplificação aos outros escravos, como função pedagógica e, geralmente, recaía sobre os cativos mais velhos e sem expressivo valor econômico, até porque os senhores julgavam necessária a aplicação da justiça particular nos limites da fazenda, como espetáculos exemplares, visíveis a toda comunidade para prevenir eventuais crimes e contravenções que poderiam ocorrer nas suas propriedades (Machado, 1987: 77).

Os escravos já eram familiarizados com os instrumentos de tortura desde muito jovens, pois sabiam que cada falta cometida resultaria num castigo específico, consoante a gravidade do ocorrido e as normas de conduta estabelecidas (Neves, 1996). Embora a pena capital fosse evitada, ela poderia ser aplicada em caso de crimes graves, sendo o enforcamento a forma mais comum, seguida pelo desmembramento e exposição pública

dos retalhos corporais. Foi essa a punição aplicada ao personagem escolhido para análise neste texto — o escravo Elesbão.

3. O CASO ELESBÃO: *DARK HERITAGE* E *DARK TOURISM*

O Largo da Forca, atualmente Largo Santa Cruz, recebeu esse nome porque foi enforcado neste local, em meados do século XIX, o escravo Elesbão, fugitivo de uma fazenda escravagista por ser acusado de ter assassinado o seu proprietário. Elesbão ter-se-ia abrigado num *quilombo*², mas teria sido delatado. Convicto da sua inocência, retornou para Campinas, mas foi capturado e condenado a passar por um calvário — saiu da Igreja do Carmo e foi arrastado até ao Largo da Forca, sendo ali executado.

Segundo estudos oriundos da história oral, a primeira corda que envolvia o pescoço de Elesbão arreventou-se no momento do acionamento do dispositivo no cada-falso e muitas pessoas pediram clemência às autoridades. A segunda corda também teria arreventado e muitos dos que presenciavam o ocorrido passaram a acreditar na sua inocência e em um milagre. Mesmo assim, Elesbão acabou por ser enforcado. Os seus membros foram cortados e separados, sendo os seus restos mortais espalhados pela cidade com o intuito de deixar clara a mensagem aos outros escravos que pensassem em fugir (Mesquita, 2020).

A história de Elesbão permanece viva no imaginário local através da oralidade e das memórias que passaram por várias gerações de moradores. Segundo alguns relatos, o fantasma de Elesbão passou a assombrar o Largo da Forca e, nas suas aparições, continuaria, como no dia do seu enforcamento, a reafirmar a sua inocência. O facto que aqui nos chama a atenção é a sobrevida do conto, dada a parca existência de fontes documentais que atestem tal evento, sendo este perpassado através da oralidade.

Graças a história oral, também podemos averiguar as mudanças no espaço em que ocorreu o assassinato de Elesbão, ou seja, o Largo da Forca. Tal local acabou por ser descaracterizado a pedido de alguns moradores, como que provocando uma espécie de “esquecimento forçado” da degradante história perpassada naquele lugar. Mas é

² A palavra “quilombo” tem origem na língua quimbundo, um idioma falado por grupos étnicos bantos da região de Angola e do Congo, localizados na África. O termo original, “kilombo” ou “kilumbu”, denota o significado de “acampamento” ou “fortaleza”. Durante o período colonial no Brasil, o vocábulo “quilombo” começou a ser empregado para designar agrupamentos de indivíduos escravizados que escapavam das plantações e estabeleciam comunidades autônomas e resistentes. Essas comunidades geralmente se localizavam em regiões remotas, como matas densas, montanhas ou áreas pantanosas. Os quilombos representavam uma forma de resistência ao sistema escravista, uma vez que os fugitivos buscavam liberdade e autodeterminação. Eles estabeleciam estruturas sociais, econômicas e políticas próprias, muitas das quais se transformaram em comunidades autossustentáveis (Reis, 1996).

este o cenário que possibilita pensarmos este fenômeno a partir das perspectivas e dos conceitos *dark*.

Assim como tem acontecido com o *dark tourism*, o *dark heritage* parece alcançar uma maior visibilidade atualmente, mesmo que ainda seja pouco estudado pela academia. Este fenômeno, profundamente associado à expansão do turismo mundial e à procura por novas experiências turísticas, resulta da necessidade dos consumidores vivenciarem um “turismo diferenciado” e diferente dos usuais, como, por exemplo, a incorporação do “sombrio”. Em 1979, a UNESCO classificou o Campo de Concentração de Auschwitz como Patrimônio da Humanidade. A partir dessa altura, os lugares com uma história sombria começaram a despertar maior interesse, somando-se às percepções de que a memória, mesmo que dolorida, deveria ser preservada, visando evitar a repetição de trágicos eventos como o Holocausto.

Os professores britânicos John Lennon e Malcolm Foley foram os primeiros a investigar sociologicamente fenômenos relacionados com o turismo mórbido, contribuindo ainda nos anos de 1990 com artigos acerca do *dark heritage* e do *dark tourism*. Esta nomenclatura tem origem inglesa e foi usada pela primeira vez pelos autores citados, em 1996, no *International Journal of Science of Heritage Studies*. O *dark heritage* e o *dark tourism* se complementam a partir do momento em que um precisa do outro para existir, pois o primeiro é o lugar em que ocorre o facto doloroso e o segundo evoca a sua mercantilização e massificação, seja da morte real ou criada (Foley e Lennon, 2000).

Esses autores confirmaram que houve um crescimento significativo do turismo nesses locais (Foley e Lennon, 1997) e que a procura pelos mesmos aumentou desde meados do século XX. Outros estudiosos também atribuem esse crescimento ao que denominam por “surgimento do discurso da sociedade pós-moderna” e aos fenômenos de base intelectual e social que oferecem algum crédito aos argumentos de que o mundo de hoje e de amanhã estão em constante transformação, inclusive de caráter epistemológico (Sharpley e Stone, 2009).

Os locais aos quais é associada a denominação *dark* possuem uma simbologia cultural e histórica e os estudos a respeito desses lugares devem beneficiar-se de teorias estabelecidas sobre o turismo de herança. Por exemplo, as investigações relacionadas com o Holocausto ou, mais recentemente, com o memorial onde se localizavam as torres gêmeas, em Nova Iorque, mostraram que os espaços com características *dark* possuem uma enorme carga de lembranças, demonstrações de identidade nacional e possibilitam experiências educacionais (Seaton, 1996; Foley e Lennon, 1999).

No caso do *dark tourism* podem existir diversas formas de nomear tal fenômeno e a sua tradução não literal acaba por assumir múltiplas conotações, sendo as principais: turismo macabro; turismo negro; turismo sombrio; turismo mórbido; turismo sinistro;

e turismo das trevas. Os estudiosos deste segmento procuram compreender as motivações que levam esses turistas a destinos reais associados à morte (Farmaki, 2013).

O *dark tourism* é capaz de proporcionar efeitos terapêuticos, além da tradicional experiência educacional associada à emocional (Foley e Lennon, 2000; Henderson, 2000; Braithwaite e Lee, 2006). A mercantilização do *dark tourism* é parte de um processo bastante inerente, pois aqueles que procuram esta modalidade têm uma expectativa ligada ao consciente e ao inconsciente; e um desejo de experiências que os trazem para a vida e para a morte, lidando, portanto, com a morte transformada em representações culturais (Sharpley e Stone, 2008). Proporcionar aos turistas novas experiências é um fator definitivo para o êxito de um destino turístico e é isso que o torna mais competitivo e diferente em relação aos demais.

O *dark tourism* foi criado por conta da suposta necessidade do “turista” em obter novas experiências além do turismo convencional. Criados pelo *marketing*, alguns locais foram construídos somente para esta finalidade, como consta na análise de Stone (2006), que categoriza os “calabouços sombrios”, que existem em vários países. É o caso de *Dark Fun Factories* e de *Dark Exhibitions*. Como exemplo das *Dark Fun Factories* destaca-se o *London Dungeon*, um Teatro/Museu que oferece espetáculos com efeitos especiais e cenas de terror que procuram impactar os participantes. O calabouço representa anos de história interpretados em sustos, passeios, personagens e labirintos. Seu sucesso foi tão grande que hoje existem espaços similares em várias localidades, como Amsterdão, Nova Iorque, Berlim, Backpool, Hamburgo e Edimburgo (Prezzi, 2009). Como refere Ferreira (2016), na pós-modernidade, o espetáculo é o que dá sentido às massas, que se revelam cada vez mais fascinadas por ele.

A experiência nesses locais associados ao óbito faz com que o interlocutor passe por um processo reflexivo entre a questão da vida e da morte, fornecendo uma conexão entre ambas, pois estes sítios, associados a desastres e atrocidades naturais ou provocadas por seres humanos, tornaram-se ao longo do tempo, mais do que locais de memórias e histórias, também atrações de turismo (Stone, 2012). É de suma importância que os indivíduos possam conhecer e participar dessa modalidade de turismo diferenciado, pois tal vertente pode acabar por sensibilizar aspectos dissonantes, fazendo com que aquilo que ocorreu permaneça vivo nas suas memórias, possibilitando a sua transmissão ao longo do tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com este trabalho, pudemos destacar que a história oral desempenha um papel crucial no resguardo e compreensão da história e cultura de diferentes comunidades e grupos de pessoas. Ela é uma abordagem que envolve a coleta e preservação de relatos de testemunhas oculares e participantes diretos e/ou indiretos de eventos históricos, bem como as suas vivências, perspectivas e memórias. Em resumo, a história oral é uma ferramenta poderosa para ampliar e diversificar a nossa compreensão da história. Ela valoriza as vozes individuais e as experiências vividas, promove a inclusão e ajuda a construir narrativas mais abrangentes e precisas. Ao preservar as histórias das pessoas, a história oral contribui para a preservação do patrimônio cultural e fortalece a nossa conexão com o passado (Thompson, 2017).

Os locais sombrios possuem um significado cultural e histórico considerável e os estudos sobre esses lugares devem se beneficiar das teorias estabelecidas sobre o turismo de herança. Isso implica ter em consideração os espaços de lembrança e de luto, experiências espirituais, aspectos relativos à identidade nacional e a experiências educacionais (Seaton, 1996). Embora possa ser importante despertar o interesse das pessoas por esse tipo de turismo, é fundamental que elas não o vivenciem como uma mera experiência acabada, mas sim como uma oportunidade de aprofundamento sobre as temáticas retratadas. Tal postura poderá promover a atenção e a reflexão sobre os locais relacionados à dor e ao sofrimento. Não adianta apenas conhecer histórias, como as de Elesbão, sem reconhecer as estruturas que tornaram a escravidão possível no Brasil, assim como as suas consequências ainda sentidas atualmente.

Negligenciar a morte, independentemente da sua natureza degradante ou não, é ignorar um dos poucos padrões universais sobre os quais tanto o eu coletivo como o individual são edificados. Tudo o que evoca dor, comoção e/ou sofrimento deve ser tratado com extremo cuidado e respeito.

Os patrimônios de dor e sofrimento, também conhecidos como *dark heritage*, podem se tornar benéficos por diversas razões. Em primeiro lugar, a preservação desses patrimônios pode contribuir para a compreensão da história e do legado de grupos marginalizados ou oprimidos, permitindo que as suas vozes sejam ouvidas e as suas experiências sejam reconhecidas.

Além disso, a preservação desses patrimônios pode servir como um lembrete importante das consequências negativas da violência, da discriminação e do preconceito, incentivando a reflexão crítica e o compromisso com a justiça social e a igualdade.

Finalmente, a gestão e a preservação desses patrimônios podem gerar benefícios econômicos e turísticos para as comunidades locais, ajudando a impulsionar o desenvolvimento sustentável e a criação de empregos. Portanto, embora possam evocar dor e

sofrimento, os patrimônios de *dark heritage* podem desempenhar um papel importante e benéfico para a sociedade, ao permitir que a história seja compreendida, as injustiças sejam reconhecidas e o progresso seja impulsionado em direção a um mundo mais justo e igualitário.

REFERÊNCIAS

- ANICO, Marta (2008), “Representing Identities at Local Municipal Museums: Cultural Forums or Identity Bunkers?”. In: ANICO, Marta; PERALTA, Elsa (orgs), *Heritage and Identity: Engagement and Demission in the Contemporary World*. Londres: Routledge.
- BARDIN, Laurence (1977), *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- BENHAMOU, Françoise (2017), *Economia do Patrimônio Cultural*. São Paulo: Edições Sesc.
- BRAITHWAITE, Dick; LEE, Yun Lok (2006), “Dark Tourism, Hate and Reconciliation: The Sandakan Experience”, *International Institute for Peace Through Tourism Occasional Paper* 8: 1-22.
- CLIFFORD, James (1997), *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Massachusetts: Harvard University Press.
- CORÁ, Maria Amelia Jundurian (2014), “Políticas Públicas Culturais no Brasil: Dos Patrimônios Materiais aos Imateriais”, *Revista de Administração Pública* 48 (5): 1093-1112.
- EISENBERG, Peter (1987), “Ficando Livre: As Alforrias em Campinas no Século XIX”, *Estudos Econômicos* 17 (2): 175-216.
- FARMAKI, Anna (2013), “Dark Tourism Revisited: A Supply/Demand Conceptualisation”, *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research* 7 (3): 281-292.
- FERREIRA, Karolina Matias (2016), *Turismo Macabro: Uma Possibilidade na Fortaleza de Santa Cruz, Niterói-RJ* (Trabalho de conclusão de curso de graduação em Turismo). Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- FOLEY, Malcolm; LENNON, John (1997), “Dark Turism: An Ethical Dilemma”. In: LENNON, John; FOLEY, Malcolm; MAXWELL, Gillian (orgs), *Hospitality, Tourism and Leisure Management: Issues in Strategy and Culture*. Londres: Cassell.
- FOLEY, Malcolm; LENNON, John (1999), “Interpretation of the Unimaginable: The US Holocaust Memorial Museum, Washington, DC, and ‘dark tourism’”, *Journal of Travel Research* 38 (1): 46-50.
- FOLEY, Malcolm; LENNON, John (2000), *Dark Tourism: The Attraction of Death and Disaster*. Londres: Thomson.

GALLETTO, Karen Cristina (2022), *O Dark Tourism Como Possibilidade de Experiência Turística no Município de Campinas (Brasil)* (Dissertação de mestrado em Patrimônio Cultural). Braga: Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho.

GOODMAN, Glen (2016), “A Reprodução do Racismo: Fazendeiros, Negros e Imigrantes no Oeste Paulista, 1880-1914, de Karl Monsma”, *História: Debates e Tendências* 16 (2): 508-511.

HENDERSON, Joan (2000), “War as a Tourist Attraction: The Case of Vietnam”, *International Journal of Tourism Research* 2 (4): 269-280.

HENRIQUES, Isabel de Castro (coord.) (2013), *Lugares de Memória da Escravatura e do Tráfico Negreiro: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Comité Português do Projecto UNESCO “A Rota do Escravo”.

IKEDA, Alberto Tsuyoshi; PELLEGRINI FILHO, Américo (2008), “Celebrações Populares: Do Sagrado ao Profano”, *Terra Paulista: Histórias, Artes, Costumes* 3: 87-102.

LARA, Silvia Hunold (1988), *“O Castigo Exemplar” em Campos da Violência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LOWENTHAL, Douglas; KENNETH, Rahn (1985), “Regional Sources of Pollution Aerosol at Barrow, Alaska During Winter 1979-1980 as Deduced from Elemental Tracers”, *Atmospheric Environment* 19 (12): 2011-2024.

MACHADO, Maria Helena (1987), *Crime e Escravidão: Trabalho, Luta e Resistência nas Lavouras Paulistas (1830-1888)*. São Paulo: Brasiliense.

MESQUITA, Igor do Nascimento (2020), “Projeto Dia do Orgulho Negro”, *Revista de Psicologia da Unesp* 19: 30-55.

MOURA, Clóvis (1994), “O Racismo como Arma Ideológica de Dominação”, *Revista Princípios* 34: 28-38.

NEVES, Maria Fátima Rodrigues (1996), *Documentos sobre a Escravidão no Brasil*. São Paulo: Contexto.

PREZZI, Andréa de Souza (2009), *Turismo Sombrio: Uma Viagem em Busca do Inusitado* (Trabalho de conclusão de curso de graduação em Turismo). Niterói: Universidade Federal Fluminense: 10-57.

REIS, João José (1996), *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras.

RICOEUR, Paul (2007), “Memoria, Storia, Oblío”, *Lettera Internazionale: Rivista Trimestrale Europea* 91 (1): 1225-1253.

SEATON, Anthony (1996), “Guided by the Dark: From Thanatopsis to Thanatourism”, *International Journal of Heritage Studies* 2 (4): 234-244.

SHARPLEY, Richard; STONE, Philip (2008), "Consuming Dark Tourism: A Thanatological Perspective", *Annals of Tourism Research* 35 (2): 574-595.

SHARPLEY, Richard; STONE, Philip (2009), *(Re) Presenting the Macabre: Interpretation, Kitschification and Authenticity*. Bristol: Channel View Publications.

SOUSA COELHO, Rodrigo (2013), *Grandes Esperanças: A Implantação do Sistema Único de Assistência Social na Região Metropolitana de Campinas* (Tese de doutorado em Economia Social e do Trabalho). Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

SOUSA COELHO, Rodrigo (2014), "A Formação de um Território Desigual: Uma Breve História de Campinas (1774-1930)", *Universitas* 7 (13): 63-77.

STONE, Philip (2006), "A Dark Tourism Spectrum: Towards a Typology of Death and Macabre Related Tourist Sites, Attractions and Exhibitions", *Tourism: An International Interdisciplinary Journal* 54 (2): 145-160.

STONE, Philip (2012), "Dark Tourism and Significant Other Death: Towards a Model of Mortality Mediation", *Annals of Tourism Research* 39 (3): 1565-1587.

TEIXEIRA, Paulo Eduardo (2002), "O Processo Migratório na Formação de Campinas: 1765-1830", *Revista Brasileira de Estudos de População* 19 (1): 75-93.

THOMPSON, Paul (2017), *The Voice of the Past: Oral History*. Nova Iorque. Oxford University Press.

A ANÁLISE HISTÓRICA DA VIOLÊNCIA CONJUGAL — RELEVÂNCIA, APROXIMAÇÕES E FONTES

por

Rita Paiva Costa¹

Resumo: Qual o interesse da análise histórica da violência conjugal? Qual o contributo para o conhecimento da realidade atual? Pretende-se com o presente artigo evidenciar que o entendimento da violência conjugal, problema secular e de fortes raízes no passado, não se pode concretizar sem a necessária contextualização histórica. O período a que a investigação trazida neste artigo diz respeito, a partir da segunda metade do século XIX até ao final da Primeira República (1926), é estruturante, pois se, por um lado, apresenta características herdadas de tempos mais recuados, evidencia também novas circunstâncias, que foram agravando os quadros de violência conjugal. As fontes utilizadas, como os processos judiciais do Círculo Judicial de Coimbra e os processos policiais e processos de medicina-legal, permitem não só o estudo de casos particulares, mas possibilitam reconstituir uma realidade inerente a estas situações de violência, e que as influenciavam. Nesse sentido, a intenção deste artigo é refletir, primeiramente, acerca da importância do estudo da violência conjugal no passado. Num segundo momento, pretende-se mostrar sucintamente o papel do século XIX para o contexto não só da violência em geral, mas também, e particularmente, para o da violência doméstica e conjugal. Tentar-se-á aproximar de forma coeva os fenómenos analisados para o referido período. Por fim, apresentar-se-ão os vários tipos de documentação onde as referências à violência conjugal podem estar presentes.

Palavras-chave: Violência conjugal; História das mulheres; Coimbra.

Abstract: What is the purpose of the historical analysis of marital violence? What is the contribution to the knowledge of the current reality? The aim of this article is to demonstrate that the understanding of marital violence, a secular problem with strong past roots, cannot be achieved without the necessary historical context. The research, to which this article concerns, focuses mainly from the second half of the 19th century. This period (which extends until the end of the First Republic — 1926) is structuring because, on the one hand, it presents characteristics inherited from earlier times, but it also evidences new circumstances that aggravated the situations of marital violence. The sources used, such as the judicial processes of the Círculo Judicial de Coimbra, as well as the judicial processes and legal medicine processes, allow not only the study of particular cases, but make it possible to reconstitute a reality inherent to these situations of violence, and which influenced them. In this sense, this article aims is to reflect on the importance of studying marital violence in the past. Secondly, the article intends to briefly show the role of the 19th

¹ Doutoranda em História Contemporânea na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e Investigadora do Centro de História da Sociedade e da Cultura da mesma universidade. Este trabalho é financiado por fundos nacionais e comunitários através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia — pela bolsa de doutoramento SFRH/BD/143220/2019. E-mail: ritadpcosta@gmail.com.

century in the context of general violence, but particularly of domestic and marital violence. An attempt will be made to approximate the phenomena analysed, for the referred period, in a coeval way. Finally, the article will indicate several types of documents where references to marital violence may be present.

Keywords: Marital violence; Women's history; Coimbra.

INTRODUÇÃO

Os problemas suscitados pela violência doméstica continuam a ser atuais, embora tenham raízes muito antigas. Em boa verdade, na vivência humana, poucas são as coisas verdadeiramente novas onde não encontramos, de alguma forma, origens mais recuadas. Contudo, o caso da violência no âmbito conjugal apresenta particularidades tais, de forte e incontornável influência histórica, que a levam a ser um anacronismo dos dias de hoje, um resquício claro do passado. Influenciada pela violência geral da sociedade em que se insere, a violência conjugal tem características que lhe são específicas e que trespassam tempos e espaços. Características estas que, muitas vezes, o presente já não consegue explicar inteiramente, porque não são a este tempo referente, nem às normas e aos modelos da atualidade, nem às práticas e às políticas que se pretendem implementar. Estudar, pois, esta realidade tendo apenas em consideração a contemporaneidade é reduzir o problema aos seus efeitos e não às causas, às conjunturas e não às estruturas. Cabe à história contribuir em conjunto com os demais ramos científicos, numa verdadeira intenção interdisciplinar, na tentativa de desvendar e dirimir esta questão, já intolerável nos nossos dias.

Sendo um padrão cultural, que se foi repetindo através de gerações, a violência conjugal foi inevitavelmente apreendida e, atravessando épocas, foi sendo replicada na vivência individual e coletiva da conjugalidade. Enquanto produto de uma construção artificial, de uma estruturação de mentalidades, que foram sendo reforçadas por discursos e por práticas sociais ao longo do tempo e, nesse sentido, enquanto problema atemporal, a violência conjugal não pode ser entendida isoladamente do seu percurso e do enquadramento histórico. Contudo, percorrendo os vários estudos efetuados acerca desta temática, pelas mais diversas áreas como o direito, a medicina, a sociologia, a psicologia ou a criminologia, a título de exemplo, percebemos que a análise de um problema, que é estrutural e “antiquíssimo” (Barroso, 2007: 15), se baseia sempre na análise de casos recentes e dos seus sujeitos enquanto produtos da sociedade a que pertencem. Esta circunstância, que é incontornável, já que não cabe a estas disciplinas a investigação histórica, impede o estudo direto do papel da herança cultural e dos padrões comportamentais, que se foram repetindo, e a perspetiva histórica é, nestes trabalhos, sempre limitada e resumida em poucas linhas. Com base neste panorama científico, é premente na historiografia

um estudo deste tipo que seja, sobretudo, um alicerce multidisciplinar, pois como bem observou o historiador Marc Bloch “a ignorância do passado não se limita a prejudicar o conhecimento do presente, compromete, no presente, a própria acção” (Bloch, 1993: 40).

O estudo histórico da violência conjugal tem sido, no entanto, quase inexistente ou pouco explorado na investigação em Portugal². Esta situação deve-se, porventura, ao facto de que este tema, em conjunto com outros que abordam a família e a vida privada, não se ter vindo a enquadrar nas principais correntes de investigação histórica. Por outro lado, existiu também, e por muito tempo, um certo constrangimento da ciência histórica, marcadamente mais conservadora, na análise de situações de intimidade e de infortúnio, que muitas vezes se tentaram esconder na conceção ultrapassada de assunto de cariz privado, que só aos envolvidos dizia respeito. Esta inibição não foi, nem deveria ter sido, sentida por outros ramos científicos, que há já vários anos estudam a realidade atual dos casos e vão promovendo, nas várias vertentes e sobre diversas perspetivas, e algumas vezes a partir da agregação de esforços, a densificação do conceito de violência doméstica.

A investigação histórica permite estudar diretamente, através das fontes, o real impacto da transmissão de valores e dos modelos comportamentais que se foram incorporando e repetindo. Este exame retrospectivo poderá desvendar assim as “fortes raízes culturais” e o “peso da tradição”, que os sociólogos Nelson Lourenço, Manuel Lisboa e Elza Pais, na vanguarda do estudo da violência doméstica em Portugal, reconheceram como influência determinante na conjuntura atual (Lourenço, Lisboa e Pais, 1997: 11-12). Observar a violência na relação conjugal numa perspetiva histórica possibilita descobrir as tendências de longa duração, não só dos atos violentos em si, mas também a apreciação deste tipo de violência. Neste cenário, o objetivo nunca poderá ser quantificar os casos de violência conjugal no passado, esforço vão e inexequível, considerando que um fundo judicial, a nossa base de investigação, representa apenas uma fração circunstancial dos números reais, e também porque os delitos associados a esta violência foram sempre muito menos denunciados (Foyster, 2005: ix; Pascua Sanchez, 2005: 305). Reconhecendo o perigo desta ilusão historiográfica, podemos, no entanto, abordar quantitativamente um conjunto de casos, segundo Irene Vaquinhas, como um “indicador das principais tendências, em estreita relação com a zona objecto de estudo” (2011: 115). Trata-se aqui, sim, de encontrar continuidades e diferenças que nos facilitem a apreensão de características comuns, articulando e inserindo o entendimento do fenómeno num complexo e longo processo histórico.

² Em Portugal, a historiografia sobre a violência conjugal ainda está restrita a estudos sobre a criminalidade em geral, não havendo nenhum trabalho de maior dimensão que tenha analisado exclusivamente esta temática. Para algumas abordagens breves, ver os capítulos referentes em: Santos, 1988; Guinote e Paulo, 1991; Vaquinhas, 1996, 2011; Anica, 2005; Garnel, 2007; Esteves, 2010; Silva, 2012; e Vaz, 2014.

Depois de introduzir esta temática e de tentarmos demonstrar a sua relevância, iremos de seguida apresentar o âmbito de pesquisa, a delimitação cronológica e, consequentemente, a importância do século XIX para o estudo da violência geral e da violência conjugal. Posteriormente, procuraremos clarificar um conceito coevo de violência conjugal, que se encontra em várias fontes, apresentadas numa secção seguinte do artigo. Reforça-se, assim, a importância da análise de fontes históricas para o estudo da intolerância e da violência.

1. ÂMBITO DA PESQUISA

O estudo de casos particulares de violência, que no nosso caso são os processos judiciais do Círculo Judicial de Coimbra (1850-1926), corrobora uma realidade de concordância onde podemos reconstituir a teia de poderes onde se apoiavam os maridos agressores. A análise dos relatos de violência mostra-se fundamental para compreender, ao longo do tempo, os padrões de repetição da conflitualidade marital, no seu aspeto privado, entre o casal, e na perceção pública, perante os outros, e assim descobrir atitudes e práticas que demonstram o pensamento e o quadro de valores vigente e enraizado (Anica, 2005: 42). Delimitar um objeto de estudo desta natureza, ou seja, um comportamento que vai percorrendo a escala gradativa de consideração de uma correção ordinária até um crime grave, é não só inserirmo-nos no íntimo da convivência conjugal, mas também vislumbrar o procedimento da própria estrutura social onde estas famílias se inseriam, compreendendo “os processos sociais subjacentes, historicamente construídos, socialmente imbuídos em relações de poder e cheios de significados culturais e ideológicos” (Lisboa, Patrício e Leandro, 2009: 13).

O fundo documental que analisamos evidencia um modelo de conduta generalizado que é reforçado, ou está em conformidade, com os discursos de poder da época, que para o século XIX são o direito, a medicina e a igreja católica, assim como a imprensa enquanto reflexo da opinião pública. Estes discursos funcionaram como legitimadores de comportamentos e constituíram alicerces na estruturação de mentalidades, ainda hoje presentes. Os textos publicados desvendam as linhas de pensamento fundamentais acerca dos papéis, prerrogativas e poderes, dentro do casal e da família, que legitimavam o uso da violência sobre a mulher. Nesse sentido, a violência assim enquadrada não pode ser separada do conceito de género pois, como expõe Zélia Barroso, está “intrínseca e estreitamente associada a relações assimétricas de poder entre homens e mulheres e ao domínio do modelo dominador/dominado, próprios de um sistema patriarcal ainda subsistente na maioria das sociedades contemporâneas ocidentais” (2007:15). A construção social de género edificou-se assim sobre uma relação desigual de poder, historicamente fabricada,

e através de modelos sociais, estereótipos e expectativas, que se foram reforçando pela reprodução intergeracional e pela força da tradição e dos costumes.

2. RELEVÂNCIA DO SÉCULO XIX PARA O ESTUDO DA VIOLÊNCIA

Havendo necessidade prática de balizar um período histórico a analisar, qual a relevância do século XIX para este contexto? Porque não outro período anterior ou mais recente? Reconheceremos, em primeiro lugar, a importância do século XIX quando se estudam as questões da violência. Estendendo esta noção, sabemos que as transformações e os desenvolvimentos sentidos, a vários níveis (científicos, técnicos, econômicos, sociais, políticos, urbanos, etc.), durante este século, estabeleceram definitivamente um modo de vida que, em traços largos, permanece a base da existência atual. O “longo século XIX”, segundo a expressão de Eric Hobsbawm, é ainda presente em muito do que fazemos e na forma como vivemos, reforçando o mesmo autor que “*it is not difficult to discover other ways in which our lives are still formed by, or are continuations of, the nineteenth century*” (1987: 338). Da mesma forma, a tendência oitocentista característica de controle e entendimento de fenômenos sociais, sobretudo os considerados inconvenientes ou disruptivos para o conjunto social, levará à inclusão da violência nas preocupações políticas e científicas. A violência interpessoal, sobretudo a sua vertente pública, torna-se um problema social, de tal forma que o autor J. Carter Wood a entende, para o período, como a “invenção da violência” (2004: 35).

Se nos séculos anteriores teria havido já alguma reflexão acerca da violência, sobretudo na sua consideração enquanto estratégia de governação e na defesa do corpo social para a sua própria segurança e proteção (Thomas Hobbes [1651], *Leviathan*; John Locke [1689], *Two Treatises of Government*; Montesquieu [1748], *L'Esprit des lois*; Jean-Jacques Rousseau [1762], *Du contrat social*; Cesare Beccaria [1764], *Dei Delitti e Delle Pene*), será no século XIX que se promoverá a sua teorização consistente e defenderá o combate à violência interpessoal enquanto problema social. Várias teorias científicas são desenvolvidas neste período: a propensão biológica para o crime e para a violência com a figura do “criminoso nato” (Cesare Lombroso [1876], *L'Uomo Delinquente*; Enrico Ferri [1884], *Sociologia Criminale*; Raffaele Garofalo [1885], *Criminologia*); as causas sociológicas ou “*social milieu*” (defendido por autores como Paul Topinard, Léonce Manouvrier, Paul Brouardel, Alexandre Lacassagne, Gabriel Tarde, Henri Joly); o individualismo como causa do declínio/mudança do tipo de violência mais sangrenta (observado por Émile Durkheim e por Ferdinand Tönnies); e também a teoria socialista que via a violência como poder econômico e como força de mudança

(Karl Marx [1867], *Capital*; Friedrich Engels [1877], *Anti-Dühring*; Georges Sorel [1908], *Réflexions sur la Violence*).

O entendimento da violência também se altera com uma nova sensibilidade geral, que levará à percepção de que os níveis de violência são sempre crescentes, cada vez mais descontrolados e brutais³, o que vai legitimar a intervenção e a regulação do Estado na vida e nos assuntos dos cidadãos (Santos, 2001: 14). Nesta mesma ilusão de percepção, existiu a convicção de uma dicotomia clara entre as cidades perigosas e os campos pacificados, o que promoveu o reforço da intervenção policial no espaço urbano, sobretudo sobre as classes mais desfavorecidas tidas como classes perigosas e, como considera Irene Vaquinhas, as foi tornando “alvo de um discurso que era, acima de tudo, moralizador” (1996: 407). A prática da violência é considerada agora como um desvio social indesejável e um traço pessoal negativo, cada vez mais sinónimo de crime, de delinquência, contra o novo ideal de masculinidade, de sobriedade e de civilidade, e estimulada, como observa Maria João Vaz, por outros perigos sociais como “o álcool, juntamente com outros factores como a miséria social, a falta de trabalho, a vadiagem, a desmoralização, a falta de instrução, certas profissões, a hereditariedade” (2014: 373).

3. IMPORTÂNCIA DO SÉCULO XIX PARA O ESTUDO DA VIOLÊNCIA CONJUGAL

Considerando o problema da violência conjugal, que pela sua natureza não se circunscreve a circunstâncias específicas ou a acontecimentos particulares, mas que a sua abordagem analítica necessita de a limitar a determinado período e lugar, como restringir um problema atemporal? E talvez mais crítico, como confrontar o passado e o presente sem o risco de anacronismos e como aproximar a experiência do passado à apreciação das causas atuais? Marc Bloch, abordando este tipo de análises de história comparativa, refere que “não há verdadeiro conhecimento sem um certo teclado de comparação. Contudo, está claro, que o confronto incida sobre realidades ao mesmo tempo diferentes e, contudo, aparentadas” (1993: 41). Como argumentámos anteriormente, o presente ainda é claramente constringido pelo século XIX, base fundacional da existência contemporânea.

Será que a importância atribuída à violência interpessoal no espaço público trespassará para a intimidade do lar oitocentista? De que forma o contexto referido anteriormente, que se vai construindo ao longo do século, influenciará a violência conjugal?

³ Embora vários estudos já tenham comprovado o contrário: o declínio dos crimes violentos, sobretudo dos homicídios (Chesnais, 1981; Elias, 1990; Chauvaud, 1991; Farcy, 2001; Eisner, 2003; Muchembled, 2014).

O movimento é claro. O combate à violência no local público vai fazer diminuir e reprimir a violência geral havendo, em sentido contrário, um aumento dos comportamentos violentos no espaço doméstico. Isto explica-se, segundo alguns autores, por uma clara transferência, ou uma nova exclusividade, da reatividade violenta masculina para o entorno familiar, sobretudo sobre a mulher e os filhos, enquanto último reduto consentido para esta agressividade inata, ou apreendida, mas agora cerceada (Guillais, 1986: 38; Pleck, 1989: 20; Pascua Sanchez, 2002: 85).

O cenário da violência conjugal é agravado pela própria definição dos conceitos liberais, assentes na concepção teórica de vida privada e na não imiscuição nos assuntos familiares dos cidadãos. Pugar-se-á pela separação entre o público e o privado: o primeiro, como um espaço da intervenção, da política, do Estado, da liberdade e igualdade dos cidadãos e o segundo, um lugar hierarquizado por relações de poder e subordinação, virado sobre si próprio e onde a interferência exterior era vista como desmando à autoridade masculina. O pai de família era senhor e soberano do seu pequeno reino⁴. Dentro de portas, o seu poder, tirânico ou brando, e a sua vontade, mesmo que incoerente, mesmo que imprudente, deveriam ser incontestados pelas pessoas da sua casa e pouco questionados pelo seu entorno e mesmo pelos poderes públicos (Esteves, 2010: 157; Vaquinhas, 2011: 122; Silva, 2012: 364, 367).

Por outro lado, como já aludido e, de facto, com significativa influência, será o galopante consumo de substâncias alcoólicas que se verifica no século XIX, que levará também à ruína de muitos lares, sobretudo, como afirma Alain Corbin, com a nova figura do “alcoólico solitário” (1990: 576). Se bem que, como refere Zélia Barroso: a violência “é um comportamento socialmente apreendido e não resultado do abuso de uma substância. A junção de ambos os factores pode aumentar a gravidade da violência, porém, a cura do alcoolismo não elimina os comportamentos violentos” (2007: 127).

Outro fator que interferiu na degradação da vida familiar foi o crescente mutismo das situações de violência conjugal potenciado pela evolução contemporânea do sistema penitenciário, com a passagem de penas infamantes para penas celulares e, como analisou Michel Foucault, a conseqüente diabolização da figura do presidiário, existindo por parte da mulher o medo do estigma da delinquência do marido e da degradação social da família ou mesmo da sua miséria (2013: 284).

⁴ John Locke, pai do Liberalismo, refere mesmo que a par da administração das propriedades e conservação da saúde, os assuntos domésticos são campos onde “*every man may consider what suits his own convenience and follow what course he likes best*” (Locke, 1689: 16).

4. APROXIMAÇÃO A UM CONCEITO COEVO DE VIOLÊNCIA CONJUGAL

A violência, na sua faceta mais inocente de elemento de sociabilização, não estava desenquadrada da vivência da maioria das pessoas, sobretudo das camadas populares da sociedade. Assim, esta presença e exposição constantes, desde cedo, no quotidiano dos indivíduos e nas mais diversas situações e relações sociais, funcionaram como determinantes à prática de violência. Poucos eram os lares que não apresentavam um histórico de abuso e de episódios de violência e onde os cônjuges não iniciavam uma relação livre de traumas e de experiências violentas anteriores. As mulheres subjugadas à autoridade parental, autoridade esta que depois se transferia para o marido e, nesse sentido, já acostumadas a um nível de violência de teor corretivo e de ajuste de poder, interiorizavam os mecanismos de submissão associados aos papéis de género, como refere Bourdieu (1999) (citado por Lisboa e Roque, 2006: 133). A somar a este fator, a construção da identidade masculina fazia-se através da violência enquanto elemento natural de socialização (Lisboa e Roque, 2006: 133; Vaz, 2014: 324).

A violência conjugal, como temos afirmado, não é uma realidade recente, embora a sua definição o seja (Pagelow, 1984: 12). Efetivamente, a extensão do conceito e aceção deste tipo de violência para o passado é necessariamente diferente do que é hoje considerado, pois ela compreende uma noção legal ultrapassada – o de poder de correção por parte do marido, intrínseco ao dever de obediência por parte da mulher (Chesnais, 1981: 8; Anica, 2001: 142; Vaquinhas, 2011: 144; Hall e Malcolm, 2020: 280). A violência conjugal não era, como hoje e por si só, um desvio do comportamento masculino, uma transgressão ou uma patologia; poderia ser apenas uma resposta racional à desobediência ou conduta feminina e, nesse sentido, apenas os excessos eram preocupantes e disruptivos socialmente (Stone, 1990: 198; Vaquinhas, 1996: 447). O entendimento da violência praticada influi, para este período e até muito tarde, na própria perceção da qualidade e legitimidade do homem agressor. Este é indissociável de dois critérios de tolerância — a escala gradativa da agressão e a escala de gravidade da falta cometida, ou motivo, que sempre se correlacionaram. A agressão justificada era um meio de correção aceite, didático e preventivo (Ghirardi e López, 2009: 259). Fácil e perceptível é esta conceção, porque até um período muito recente, e de forma bastante análoga devido à quase tutoria do marido sobre a mulher, era perfeitamente aceitável a agressão parental sobre os filhos, com a mesma noção de intenção corretiva ou de castigo.

Estes códigos sociais funcionaram, ao longo do tempo, como reguladores de abusos e prepotências legitimadas pela prática coletiva. Como defende Chesnais, “nas sociedades patriarcais, os privilégios matrimoniais incluem o direito de correção. As relações sociais funcionam segundo um modelo repressivo, hierárquico e autoritário, no qual a mulher se

define apenas em relação à posição de seu marido” (Chesnais, 1981: 99). Por outro lado, segundo Julie Hardwick, se a mulher foi ao longo dos séculos, dentro de uma certa legalidade, sujeita à disciplina marital, também, por isso, o seu padecimento era mais “público e notório”, facilitando a mediação externa. Já nas últimas décadas, a vítima, assim como o agressor, vivendo inseridos em sociedades que abominam e criminalizam tais práticas, têm maior tendência, pela vergonha e frustração dos ideais de conjugalidade, a esconder do conhecimento público qualquer violência praticada (Hardwick, 2006: 1).

A violência marital, enquanto elemento naturalizado da vida do casal nunca foi ignorada, sendo no passado mais facilmente percebida por ser menos constrangida que na atualidade. Mas seria um equívoco a ideia de que as comunidades consentiam ou não intervinham nas situações de violência familiar. Por razões óbvias, que confluíam também com a necessidade de ordem e sossego, as vizinhanças intercediam nas situações de violência mais grave pela interferência direta e pela denúncia às autoridades (Foyster, 2005: 8; Baggett, 2017: 32). Era a estas autoridades que competia, formalmente, a mediação e resolução destes conflitos, fossem as forças policiais através da sua ação direta em situações de perigo e nas participações posteriores, fossem os tribunais nos processos-crime ou até nos processos de separação.

5. PRESENÇA DA VIOLÊNCIA CONJUGAL NA DOCUMENTAÇÃO

A violência conjugal pode estar presente em processos judiciais de mais variada natureza, o que amplia bastante os fundos documentais a ser analisados, já que os processos de ofensas corporais menos graves pertencem à polícia correccional, as ofensas corporais graves e os homicídios às querelas, e as separações e divórcios correspondem ao cível. Considerando todos estes documentos, com origem diversa, o elemento comum que os aproxima é a circunstância da violência praticada e só assim os podemos analisar enquanto conjunto representativo de um comportamento passado. Para os casos de separação e divórcio, a violência (sevícias graves) pode constar como causa legítima da ação, interessando assim analisar a fundamentação exposta pelo autor da ação e a contestação, se houver, da parte acusada, assim como a prova testemunhal apresentada por ambas as partes. Estes processos são relevantes para o estudo da violência conjugal, pois comportam nas suas exposições mais detalhes e justificações da impossibilidade da convivência marital, descrevendo a trajetória do casamento desde os primeiros tempos, quais os fatores de conflito e as diversas situações de violência desde a privação de alimentos e bens, injúrias e ameaças e, finalmente, as agressões continuadas. Nos restantes casos analisados, de ofensas corporais e homicídio, introduzem-se outros intervenientes

como o Ministério Público que promove a ação, as forças policiais que investigam o caso e o parecer médico que determina a gravidade das contusões. Este conjunto documental, ao ligar-se pela violência que contém, e apresentando uma extensão significativa ao nível da matéria processual, dos poderes envolvidos, do espaço e do tempo, potencia, pela sua diversidade e ao mesmo tempo pela sua constância, um entendimento bem alicerçado e alargado do que era a violência conjugal.

Algumas fontes complementares poderão não só auxiliar a seleção de processos judiciais, mas também fornecer mais relatos e casos que acabaram, por diversos motivos, por não chegar aos tribunais. Em primeiro lugar, os núcleos de documentação da polícia são relevantes pelo registo de queixas e participações, assim como processos de investigação posterior. Sendo o passo que antecedia um processo judicial, foi por diversas vezes o único passo dado, a única memória que restou. De igual forma, também os processos médico-legais dos institutos de medicina legal são relevantes, sobretudo os concernentes aos exames de corpo delicto direto das vítimas, com as considerações médicas da violência praticada. Os ferimentos provocados pelas agressões seriam, em alguns casos, tratados em meio hospitalar, o que poderá possuir um fundo documental interessante, como os registos de aceitação de doentes mulheres e os óbitos de doentes mulheres⁵.

Para aprofundar o conhecimento acerca da perceção da violência conjugal à época, em particular nos discursos teóricos que discorrem sobre os papéis de género e os comportamentos expectáveis dos cônjuges, é importante analisar igualmente teses e opiniões publicadas pelos poderes vigentes. No caso do direito, interessa conhecer as principais obras jurídicas do período, sobretudo aquelas das quais os advogados se socorriam para apoiar a sua defesa, como os diferentes comentários e anotações aos Códigos Civil e Penal. Também importará analisar, assim como para o caso da medicina, as dissertações magnas de conclusão de curso e as publicações periódicas da área jurídica e médica. Para a apreciação do discurso da igreja católica, além de obras e revistas eclesiais, são relevantes alguns manuais de confessor, catecismos e sermões. A atenção pública pode ser entendida também através da leitura da imprensa periódica do tempo, especificamente no conteúdo das notícias de crimes contra mulheres, percebendo qual a entoação, o enfoque, a linguagem utilizada e o acompanhamento do caso. Neste ponto, é necessário compreender a conformidade entre uma cultura de silêncio estabelecida, que procurava esconder e resolver na intimidade comportamentos de violência na família, e a difusão de casos que adquiriam mediaticidade pública, sobretudo nos casos de homicídio.

⁵ No caso da nossa tese de doutoramento analisaremos complementarmente o fundo documental da Polícia de Investigação Criminal de Coimbra (Arquivo da Polícia Judiciária), os processos médico-legais do Instituto de Medicina Legal de Coimbra e os registos de doentes dos Hospitais da Universidade de Coimbra. Todas as fontes referidas encontram-se atualmente no Arquivo da Universidade de Coimbra, exceto os processos médico-legais que se encontram no Instituto de Medicina Legal de Coimbra.

As fontes publicadas, que abordam a violência conjugal, são bastante limitadas e, muitas vezes, temos de nos acercar a esta questão, não de forma direta, mas tendo em consideração outros assuntos mais latos. Para este período, as publicações não abordam a violência conjugal, pois não é considerada um assunto relevante ou com interesse, e a sua referência é sempre velada a um modo de proceder para ambos os cônjuges. A felicidade conjugal é, sim, uma preocupação oitocentista, na idealização romântica do lar doméstico e, por isso, tenta-se teorizar acerca das formas de bem-viver maritalmente. Naturalmente, o público-alvo deste aconselhamento matrimonial é restrito; no entanto, é naquilo que desaprova que entrevemos a realidade mais verdadeira. O que não se deve fazer é, muitas vezes, o que mais se vê fazer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise histórica da violência conjugal permite, através do seu estudo direto, conhecer uma realidade e antever um percurso que vem desembocar na situação atual, descobrindo avanços e transformações, e percebendo recuos e continuidades. Sem relação particular a um espaço ou a um tempo, a violência conjugal apresenta características diferentes em distintos contextos históricos, mas constituiu uma nítida reprodução de um comportamento herdado, um claro reflexo do passado no presente.

A violência, nas suas mais variadas manifestações, é, sem dúvida, para a sociedade em análise, um meio de expressão habitual, uma forma de hierarquizar as relações com os outros. A violência conjugal é apenas mais um meio de impor e reforçar o domínio marital. A sua prática era tolerada dentro dos limites do razoável, tendo em vista sobretudo a correção e o melhoramento da mulher. Os excessos e as crueldades eram socialmente incómodos e combatidos pelas populações e pelos poderes públicos.

Este artigo pretendeu ilustrar uma realidade com raízes no passado, mas que, indiscutivelmente, é uma das chaves que possibilita a compreensão, com mais propriedade, dos fundamentos da situação no presente, ou seja, a violência conjugal enquanto processo histórico que vai evoluindo, e persistindo, até aos dias de hoje. A sua análise beneficia da perspectiva histórica, que carece de investigação nas diferentes áreas científicas que se dedicam a examinar esta problemática na atualidade. A história não se pode apartar de intervir no presente, na ciência para a humanidade de hoje e para os desafios que, embora atuais, sabemos que não são de hoje e, por isso, “pertencem-nos” também.

REFERÊNCIAS

- ANICA, Aurízia (2001), *A Transformação da Violência no Século XIX: O Caso da Comarca de Tavira*. Lisboa: Edições Colibri.
- ANICA, Aurízia (2005), *As Mulheres, A Violência e A Justiça no Algarve de Oitocentos*, Lisboa: Edições Colibri.
- BAGGETT, Ashley (2017), *Intimate Partner Violence in New Orleans: Gender, Race, and Reform, 1840–1900*. Jackson: University Press of Mississippi.
- BLOCH, Marc (1993), *Introdução à História*. Mem Martins: Europa-América.
- BOURDIEU, Pierre (1999), *A Dominação Masculina*. Oeiras: Celta Editora.
- CHAUVAUD, Frederic (1991), *De Pierre Rivière à Landru: La Violence Approvoisée au XIXe Siècle*. Turnhout: Brepols.
- CHESNAIS, Jean-Claude (1981), *Histoire de la Violence en Occident de 1800 à Nos Jours*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- COSTA, Rita Paiva (2021), “‘Ofensivo da sua Honra e Consideração’: Os Processos Judiciais de Injúrias e Ofensa à Moral Pública da Comarca de Coimbra em Finais do Século XIX”, *Revista Portuguesa de História* 52: 347-365.
- COSTA, Rita Paiva (2021), “O Depósito de Mulher Casada: Legislação e Processos Judiciais da Comarca de Coimbra (Séculos XIX-XX)”. In: MOSCATEL, Cristina; COUTO, Joana M.; FREITAS, Sónia Sousa (coords), *O Feminino nos Arquivos: Abordagens e Problematisações*. Ponta Delgada: Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada.
- EISNER, Manuel (2003), “Long-Term Historical Trends in Violent Crime”, *Crime and Justice* 30: 83-142.
- ELIAS, Norbert (1990), *O Processo Civilizacional: Investigações Sociogenéticas e Psicogenéticas*. Lisboa: Dom Quixote.
- ESTEVES, Alexandra (2010), *Entre o Crime e a Cadeia: Violência e Marginalidade no Alto Minho (1732-1870)* (Tese de doutoramento em História). Braga: Universidade do Minho. Disponível em: <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/11894>
- FARCY, Jean Claude (2001), *L’Histoire de la Justice Française de la Révolution à Nos Jours*. Paris: Presses Universitaires de France.
- FOYSTER, Elizabeth (2005), *Marital Violence: An English Family History, 1660-1857*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- FOUCAULT, Michel (2013), *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Lisboa, Edições 70.

- GARNEL, Rita (2007), *Vítimas e Violências na Lisboa da I República*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- GHIRARDI, Mónica; LÓPEZ, Antonio Irigoyen (2009), “El Matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica”, *Revista de Indias* 69 (246): 241-272.
- GUILLAIS, Jöelle (1986), *La Chair de l’Autre: Le Crime Passionnel au XIXe Siècle*. Paris: Olivier Orban.
- GUINOTE, Paulo; PAULO, Eulália (1991), “Amor a Quanto Obrigas: Crimes Passionais e Violência Conjugal na I República”. In: *A Vida da República Portuguesa, 1890-1990. Actas do Congresso A Vida da República Portuguesa, 1890-1990*. Lisboa: Cooperativa de Estudos e Documentação Universitária: 415-445.
- HALL, Dianne; MALCOLM, Elizabeth (2020), “Sexual and Family Violence in Europe”. In: ANTONY, Robert; CARROLL, Stuart; PENNOCK, Caroline (eds), *The Cambridge World History of Violence: 1500–1800*. Volume 3. Cambridge: Cambridge University Press: 274-291.
- HARDWICK, Julie (2006), “Early Modern Perspectives on the Long History of Domestic Violence: The Case of Seventeenth-Century France”, *The Journal of Modern History* 78 (1): 1-36.
- HOBSBAWN, Eric (1987), *The Age of Empire: 1875-1914*. Londres: Abacus.
- LISBOA, Manuel (coord.) (2006), *Prevenir ou Remediar: Os Custos Sociais e Económicos da Violência Contra as Mulheres*. Lisboa: Colibri.
- LISBOA, Manuel; BARROSO, Zélia; PATRÍCIO, Joana; LEANDRO, Alexandra (2009), *Violência e Género: Inquérito Nacional sobre a Violência Exercida Contra Mulheres e Homens*. Lisboa: Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género.
- LOCKE, John (1689), *A Letter Concerning Toleration*. Disponível em: <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/locke/toleration.pdf>.
- LOURENÇO, Nelson; LISBOA, Manuel; PAIS, Elza (1997), *Violência Contra as Mulheres*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e Direitos da Mulher.
- MUCHEMBLED, Robert (2014), *Uma História da Violência*. Lisboa: Edições 70.
- PAGELOW, Mildred (1984), *Family Violence*. Nova Iorque: Greenwood Publishing Group.
- PASCUA SÁNCHEZ, Maria José (2002), “Violencia y Familia en la España del Antiguo Régimen”, *Revista de Historia Moderna* 28: 77-102.
- PLECK, Elizabeth (1989), “Criminal Approaches to Family Violence, 1640-1980”. *Crime and Justice* 11: 19-57. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1147525?seq=1>.
- PLECK, Elizabeth (2004), *Domestic Tyranny: The Making of American Social Policy Against Family Violence from Colonial Times to the Present*. Chicago: University of Illinois Press.

SANTOS, Maria José Moutinho (1988), “O Casamento na Sociedade Tradicional: Algumas Imagens da Literatura de Cordel”, *História: Revista da Faculdade de Letras* (II série) 5: 211-244.

SANTOS, Maria José Moutinho (2001), *A Sombra e a Luz: As Prisões do Liberalismo*. Porto: Afrontamento.

SILVA, Susana Serpa (2012), *Violência, Desvio e Exclusão na Sociedade Micaelense Oitocentista (1842-1910)*. Lisboa: Centro de História Além-Mar.

STONE, Lawrence (1990), *Road to Divorce: England 1530-1987*. Oxford: Oxford University Press.

VAQUINHAS, Irene (1996), *Violência, Justiça e Sociedade Rural: Os Campos de Coimbra, Montemor-o-Velho e Penacova de 1858 a 1918*. Porto: Edições Afrontamento.

VAQUINHAS, Irene (2002), “Linhas de Investigação para a História das Mulheres nos Séculos XIX e XX. Breve Esboço”, *História: Revista da Faculdade de Letras* (III Série) 3: 201-221.

VAZ, Maria João (2014), *O Crime em Lisboa, 1850-1910*. Lisboa: Tinta da China.

RECENSÃO

RECENSÃO

SIMÕES, DULCE. *PRÁTICAS DA CULTURA NA RAI DO BAIXO ALENTEJO. UTOPIAS, CRIATIVIDADE E FORMAS DE RESISTÊNCIA**

por

Jorge Freitas Branco**

O Alentejo pós-latifúndio, e volvida a página da Reforma Agrária, tornou-se uma moda de essência urbana alimentada de ansiedade pelo rural: pela visão de paisagens amplas, pelos consumos alimentares qualificados (vinho, azeite), pela sensação de evasão compensatória do estresse metropolitano. Em simultâneo é uma região despovoada, retendo uma população envelhecida, num contexto deprimido, onde se implantou uma agroindústria competitiva no mercado transnacional assente em mão-de-obra chegada da Ásia, explorada sem eira nem beira. O Alentejo é território de convulsões e de contradições. Até os javalis abandonam a mata e vagueiam pelas praias. Neste panorama contrastado as atividades culturais são encarradas pelas instâncias decisoras e gestoras das políticas públicas como um setor prioritário.

O tema tratado por Dulce Simões neste livro será, por conseguinte, de designar como estudo de paisagens culturais. A autora é antropóloga de formação e de coração e dedica-se ao espaço transtagano. Já abordou o cooperativismo de consumo na Almada urbana¹, a memória da Guerra Civil de Espanha em Barrancos² e, agora, foi a vez das práticas de cultura na raia do Baixo Alentejo (de novo Barrancos com colateralidades). A pesquisa de terreno realizou-se com intermitências entre 2013 e 2019. Foi bolseira *pós-doc* da FCT.

O livro divide-se em seis capítulos. No introdutório, a autora apresenta a região estudada e a si própria no contexto político atual. Aborda as novas assimetrias culturais, sociais e económicas geradas no neoliberalismo vigente — inspira-se e apoia-se em David Harvey e Guy Debord —, assim como a emergência da máquina do património — nesta matéria inspira-se na notável monografia de Pablo Alonso sobre Maragatería, de 2017, — surge como opção económica igualmente capitalista. É pela via do canto polifónico que a autora situa e denuncia a depressão duma região periférica por um lado, e fronteira pelo outro. Em Barrancos —

* Lisboa, Edições Colibri, 2021, 327 p., ISBN 978-989-566-128-2.

** Professor catedrático jubilado, ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa e investigador CRIA_IUL.

¹ Dulce Simões, *Memórias, sociabilidades e resistências. O caso da Cooperativa de Consumo Piedense*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2017 (Prémio de Investigação Cidade de Almada Humanidades 2015).

² Dulce Simões, *Barrancos na encruzilhada da Guerra Civil de Espanha: Memórias e testemunhos, 1936*, Lisboa, Edições Colibri, 2007 e *A guerra de Espanha na raia luso-espanhola. Resistência, solidariedades e usos da memória*, Lisboa, Edições Colibri, 2016. Versão em castelhano: *Frontera y Guerra Civil Española. Dominación, resistencia y usos de la memoria*, Badajoz, Diputación de Badajoz, Departamento de Publicaciones, 2013.

vila que não atinge os 1500 residentes (Censo 2021) e de gentes aficionadas à tauromaquia com touros de morte, praticável graças a uma excecionalidade legislativa —, onde quase tudo neste livro acontece, as pessoas cantam “à espanhola e também à alentejana”. Assume-se e soa um bilinguismo com intuítos identitários confessados e não por objeção à língua portuguesa materna. A inscrição, em 2014, do cante alentejano na lista representativa do património cultural imaterial da UNESCO, constituiu um acontecimento decisivo, que a autora vai referindo por vários dos capítulos como sendo a *unescoização da cultura* (p. 181).

O segundo capítulo é delicado ao “canto polifónico alentejano: experiências e perspetivas”. A meu ver, trata-se da essência do livro e a matéria em que se apresenta pesquisa inovadora sobre o enquadramento do cante alentejano por gerações sucessivas. Constitui mérito maior da autora a capacidade demonstrada em agregar e articular os testemunhos de cantadores e cantadeiras, mostrando que é na década de 1950 que acontece a supremacia masculina do canto polifónico no Alentejo, apagando a presença feminina — e que só regressaria como prática organizada no período finissecular. Além disso, demonstra-se o papel da criatividade (individual) na elaboração poética. Os materiais recolhidos e compilados por Dulce Simões atestam uma prática cultural subalterna com autorias identificadas, com poéticas de alegria, de tristeza e intencionais nas expressões subtis de resistência. Sente-se a presença tutelar e estimulante da obra de James C. Scott. Este enfoque é bem-vindo e enriquece as leituras do movimento folclórico de outros autores, que são reportados (Salwa E. Castelo Branco, Jorge Freitas Branco, Vera Marques Alves, Rosário Pestana, João Vasconcelos, sem intenção de ser exaustivo...).

O terceiro capítulo foca a dinâmica subalterna que dá origem ao movimento dos grupos corais alentejanos, que se forma paralela ao movimento folclórico. Também aqui a autora dá um contributo relevante para o seu conhecimento. Este movimento cultural regional que logo se estende à diáspora instalada na Área Metropolitana de Lisboa, não se limita a estabelecer uma identificação coletiva *in situ* e remota. Ela consolida-se pela ação de pessoas que organizam, compõem, ensaiam, lideram destinos coletivos. Apresentam-se dois devires: o do poeta António Xarrama Rodrigues (Cumbreño) e o do compositor Manuel Torrado Marcelo (Chicuelo).

O capítulo quatro foca o 25 de Abril e a esperança. São os tempos da utopia, de Reforma Agrária, das organizações populares, de intensificação e radicalização da ação política, porque dois modelos de sociedade (social-democracia e socialismo) estão em disputa ideológica acesa à escala do país. O movimento dos grupos corais não lhe fica alheio, surgindo a cisão, pondo termo a uma prática cultural até então feita de convergências subalternas. Os membros dos grupos corais alinham-se pelo PS ou pelo PCP. Desfaz-se a unidade (p. 155). A cultura do canto a vozes perde essa dimensão e ganha outra, que corresponde ao canto no feminino (p. 168). As mulheres e o seu protagonismo geram uma dinâmica inovadora no movimento coral alentejano: canta-se no masculino, no feminino, juntos, também no infantil. As práticas de cultura convertem-se em mercadoria-base na política desenvolvimento local conduzida pelos poderes municipais. Instala-se uma nova forma de vida pautada por *unescoização da cultura*, turismo, agroindústria com tecnologia de ponta (vinho, azeite, primores) e subsídios sociais.

As políticas de cultura articuladas ao turismo passam a principal dinamizador social, e desse modo, económico, tornando-se a principal fonte de oportunidades para as populações. Em capítulo seguinte, intitulado “As festas, as músicas e os imaginários culturais”, e mantendo em Barrancos a sua base de observação, a antropóloga passa em revista o calendário de festividades do concelho. Se num antigamente ele era preenchido pelo cante e pela tauromaquia, agora ampliam-se as atividades em que a comunidade se envolve. O fator fronteira não é considerado limitativo, mas antes elemento de aproximação às vizinhas terras extremenhas e

andaluzas. Em Barrancos, dança-se, exhibe-se, compete-se (*Noches flamencas*, p. 222) e aprende-se flamenco (grupo *Alma Raiana*). Na Amareleja, em especial, com o fim do autoritarismo e da censura as estudantinas introduzidas e iniciadas na década de 1960 — a voz subalterna, p. 228 — ganharam vitalidade, animando o desfile do período carnavalesco com crítica viva à atualidade política. Em Vila Verde de Ficalho, no domingo de Pascoela realiza-se uma festa reunindo a Senhora das Pazes e San Isidro da vizinha Rosal de la Frontera, do lado andaluz (Huelva). Há uma procissão com devoção, insinua-se um noivado entre a santa e o santo, convivem as populações num ato de comensalidade que simbolicamente neutraliza a fronteira (p. 239). Refere-se ainda a autora à recuperação do tamborileiro. O papel desta personagem como avisador e agente mobilizador da comunidade estava esquecido em finais do século passado; continuam a bem servir os materiais deixados pelos etnógrafos coevos (Ernesto Veiga de Oliveira (1910-1990), Michel Giacometti (1929-1990), Armando Leça (1891-1977), mais recentemente José Alberto Sardinha). Neste século recupera-se este homem — ainda não terá deixado de o ser — que percorre o povoado difundindo o som monótono da flauta e do tambor. Pretende-se ganhar adeptos jovens para a execução deste conjunto instrumental legado do universo pastoril. Fortalece-se o associativismo recreativo. A revivificação pelo ensino formal segue o exemplo vindo do outro lado da fronteira. Por fim, o poder municipal adere à onda avassaladora da festivalização: implantou-se um Festival Islâmico de Mértola e um Encontro de Culturas de Serpa. São eventos pensados para integrar localidades em globalidades. Tudo está orientado para acolher forasteiros: sons, sabores, convivialidades. Na expectativa dos locais e dos agentes públicos anseiam-se empregos e receitas.

A terminar o livro a autora tenta fechar a questão que a havia lançado neste empreendimento de pesquisa: uma análise (conseguida) e a crítica (insistente, por isso, talvez repetitiva) às condições que o neoliberalismo impõe às políticas de cultura: processos de festivalização, mercantilização da ação cultural, precariedade laboral. O dossiê publicado na *Etnográfica* (J. P. Mitchell e N. Dyck, eds., *Anthropology and the neoliberal agenda*, vol. 18, 2, 2014) permitiria uma discussão mais atualizada.

Anexos deixaram de ter utilidade, porque a informação que os justificava está disponível em linha (resultados eleitorais, demografia, informação económica, estatísticas). Haverá sempre uma exceção a confirmar a regra. A listagem dos cantadores (p. 321) é um instrumento útil, relevante e, ao mesmo tempo, uma homenagem aos enumerados (com ano de nascimento e morte, seria ainda melhor!). Algumas modas foram citadas ao longo do texto, podiam estar nele incluídas. O mesmo se poderá dizer das notas de rodapé nos capítulos 2 e 3 em que é facultada informação biográfica de cantadores e cantadeiras (p. ex. p. 47 e em muitas outras). Isto deveria estar incorporado no texto. Elas e eles são os alvos preferenciais da investigação levada a cabo. Outros pequenos reparos. António Ferro não foi diretor da Emissora Nacional (p. 83), SPN é Secretariado da Propaganda Nacional (p. 82), o sistema de citação podia ser mais simples, direto e eficaz (p. ex. a norma APA). Sublinho a qualidade do aparelho crítico que a autora construiu.

Dulce Simões traz e enquadra dados novos, e suscita, em simultâneo, questionamentos e desafios: (a) o processo criativo em ambiente subalterno, (b) a plasticidade do canto polifónico alentejano visto na diacronia, (c) a fronteira como facilitador de trânsitos culturais, (d) a comparação de movimentos sociais, no caso, o do folclore com o dos grupos corais, (e) a máquina de património em ação e a sua relação com o legado etnográfico, (f) não abordou ainda, o papel da caça associativa, dos turismo temáticos, dos videojogos nos lugares públicos, da tauromaquia nas políticas de cultura. Uma leitura necessária e incontornável sobre paisagens sonoras subalternas.

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas - volume 63 - ISSN 2183-0266

Preâmbulo

Vítor Oliveira Jorge

Narciso ou a sustentável leveza do ser. Amor e tecnologia no século XXI

Marina Prieto Afonso Lencastre & Joana Neville Lencastre

O objeto vocal ou o nada radical. Para um novo começo da psicanálise

Christian Fierens

De regresso a Portugal. Onze cartas de Jorge Dias para Mendes Correia (1947-1949)

João Leal

Mostrando essências: guias turísticos e visitas guiadas nas Ilhas de Santiago e São Vicente (Cabo Verde)

Eduarda Rovisco

Dois vilarinhos. Continuidades e transformações nas monografias de Jorge Dias sobre Vilarinho da Furna

João Leal & Luísa Gonçalves

Amulets in Portugal — from objects to superstitions: The red coral

Alexandra Maria Ferreira Vieira

“Celtas” na Barca: Brumas, imaginações da cultura e memória de regressos

António Medeiros

DOSSIÊ

COMO ESTUDAR A INTOLERÂNCIA? CONTRIBUTOS DA ANTROPOLOGIA E DA HISTÓRIA (CONTEXTO PORTUGUÊS E BRASILEIRO)

Patrícia Ferraz de Matos & Daniel Florence Giesbrecht

Autonomia ou complementaridade? Metodologias da Antropologia e da História para o estudo da intolerância

Patrícia Ferraz de Matos & Daniel Florence Giesbrecht

Modalidades de intolerância no passado e no presente: o exemplo do anti-semitismo

João Paulo Avelãs Nunes

Fontes primárias para a compreensão do racismo e do antirracismo brasileiro: por dentro do Arquivo Arthur Ramos

Daniel Florence Giesbrecht

Eugenia Latina em Portugal e no Brasil (primeira metade do século XX)

Maria Julieta Weber

Reckoning with race and social inequalities through the migrant communities project: a citizen scientist/community scholar and service-learning methodological model

Miguel Moniz

Lembranças de escola: alguns registros dos saberes indígenas

Geovana Tabachi Silva

Integrando metodologias de pesquisa em Antropologia e História — analisando o caso Xukuru do Ororubá x Estado Brasileiro na Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH)

Kelly Emanuely de Oliveira, Rita de Cássia Neves & Vânia Fialho

Austeridade religiosa contra cultos de matriz africana no Brasil contemporâneo

Maria S. Ramalho Braga

Lugares de memória e violência: Os conceitos dark como possibilidade de compreensão da fascinação pelo mórbido

Maria S. Ramalho Braga

A análise histórica da violência conjugal — relevância, aproximações e fontes

Rita Paiva Costa

RECENSÃO

Stímões, Dulce. Práticas da cultura na raia do Baixo Alentejo. Utopias, criatividade e formas de resistência

Jorge Freitas Branco